

Em busca da perfeita conspiração de pombos

Ética e biologia. Alasdair MacIntyre e Richard Dawkins

Anabela Gradim
Universidade da Beira Interior

Setembro de 1996

Índice

| | | |
|---|--|----|
| 1 | O emotivismo contemporâneo, negação da possibilidade de fundamentação racional | 2 |
| 2 | O fracasso iluminista | 6 |
| 3 | Por que falhou o projecto iluminista? | 8 |
| 4 | As virtudes na sociedade heróica e clássica | 13 |
| 5 | Tradição, narratividade da vida humana e virtudes | 16 |
| 6 | Que fazer com estas virtudes? | 19 |
| 7 | Da história como narrativa ficcional | 22 |
| 8 | Ética e Biologia | 33 |
| 9 | Bibliografia | 39 |

“Um dia, em S. Lourenço da Montaria,
uma rã pediu a Deus para ser grande como um boi.
A rã foi. Deus é que rebentou”.

António Pedro,
Protopoema da Serra D’Arga

1 O emotivismo contemporâneo, negação da possibilidade de fundamentação racional

Uma sugestão inquietante dá início ao trabalho de MacIntyre: poderá a linguagem da moralidade ter sofrido num passado longínquo uma catástrofe, de tal forma que a enunciação moral contemporânea se encontra em estado de grave desordem mas os seus protagonistas não dispõem sequer de meios que lhes permitam aperceber-se de que trabalham recorrendo a fragmentos do que outrora foi a perfeita linguagem da moralidade? Se a hipótese de MacIntyre for verdadeira, possuímos simulacra da moralidade, fragmentos do antigo esquema conceptual, mas perdeu-se a compreensão teórica e prática da moralidade e a catástrofe que conduziu a esta situação foi de tal tipo que muito poucos a reconheceram como tal. Contra isto, a análise filosófica não vai ajudar-nos. No mundo real as filosofias dominantes do presente, analítica e fenomenológica, são tão impotentes para detectar a desordem do pensamento e práticas morais como eram impotentes no nosso mundo imaginário (M. 1981: 02).

A história académica não terá mais de 200 anos, diz MacIntyre, é portanto posterior à catástrofe, de maneira que, sendo derivada das formas que esta produziu, necessariamente a catástrofe que atingiu a moralidade permanece-lhe invisível. Porque a linguagem e a aparência da moralidade persistem, embora a sua substância se tenha estilhaçado, MacIntyre vai analisar a sua história, tentando localizar no tempo a catástrofe que levou ao fracasso do projecto iluminista de justificar a moralidade apodicticamente, e de que o emotivismo contemporâneo é fruto.

A característica mais marcante da enunciação moral contemporânea, diz, é ter-se perdido de vista um meio de assegurar racionalmente o acordo moral na nossa cultura. A incomensurabilidade do debate moral contemporâneo, aliada ao facto dos seus argumentos se apresentarem como racionais e impessoais, empresta a estes debates um ar paradoxal. O estado caótico a que o debate moral chegou deve-se ao facto dos conceitos que utiliza se encontrarem agora privados do contexto mais vasto em que outrora funcionavam e se inseriam. O facto do discurso moral ser tratado simultaneamente como um exercício de poderes racionais e como mera expressão de juízos assertivos é considerado por MacIntyre sintoma da desordem moral reinante.

Reconstruir, contra a tradição vigente que trata o pensamento moral como fenómeno a-histórico, uma narrativa que permita traçar o rasto desta catástrofe e o contexto em que os fragmentos da linguagem da moralidade se encontravam em ordem é o propósito do seu trabalho. Ao caos moral reinante tenta contrapor, porém, um momento positivo que passaria pelo retorno às formas de vida próprias do tempo em que a moralidade era ainda uma linguagem escoreita e ordenada. A nostalgia das pequenas comunidades no seio das quais urgiria restaurar a noção de virtude em torno de fins comuns não é, como se verá, uma solução muito clara, e mais obscuro ainda é como a tornar prática e funcional passados que são dois milénios sobre o génio do espírito grego.

O problema fundamental a resolver é reportável aos dias de hoje. A aparente interminabilidade da discussão moral contemporânea conduziu muitos a sustentarem que o desacordo moral *tout court* não pode, pura e simplesmente, ser resolvido, não se tratando isto de uma característica contingente da nossa cultura mas de um aspecto necessário a todo o discurso avaliativo. Este argumento, nota, é muito semelhante ao emotivismo, a doutrina que sustenta ser todo o julgamento moral não mais do que expressão de preferência, reflectindo atitudes e sentimentos, e cujas proposições não são portanto nem verdadeiras nem falsas.

O emotivismo, que chegou a ser apresentado como uma dou-

trina sobre o significado das frases, enredando-se numa circularidade viciosa, oblitera a distinção entre expressões de preferência pessoal e expressões avaliativas, e além disso, ao propor-se como teoria sobre o significado das frases, falha o seu objectivo, pois precisamente a forma de veicular expressões de sentimentos e preferências a um interlocutor passa não pelo significado das frases em si mas pelas características pragmáticas da enunciação, já que esta se dirige à emotividade do locutor mais do que à sua razão.

O emotivismo floresceu neste século como resposta ao intuicionismo de Moore. Este acreditava ter resolvido de uma vez por todas os problemas da ética. Moore defende que o bem é uma propriedade simples, não natural e indefinível. Uma intuição é a proposição afirmando que algo é bom, ou não, e nunca pode ser provada. Neste contexto, a doutrina de Moore acaba por revelar-se como uma versão de utilitarismo: as acções devem ser avaliadas pelas suas consequências, as melhores são as que produzem maior quantidade de bem, sendo que nenhuma acção é certa ou errada enquanto tal. Os maiores bens que se possam imaginar são as afecções pessoais e o prazer estético, logo estes tornam-se, para Moore, os únicos fins que justificam plenamente a acção humana.

Apesar da segurança com que foram apresentadas, todas as teses de Moore podem facilmente ser postas em questão. MacIntyre relaciona-as de imediato com o emotivismo. Não é por acidente que os modernos fundadores do emotivismo foram discípulos de Moore; não é implausível supôr que eles de facto confundiram a enunciação moral em Cambridge depois de 1903 com a enunciação moral enquanto tal - e que portanto apresentaram essencialmente uma teoria correcta sobre a enunciação moral em Cambridge como se fosse uma teoria sobre a enunciação moral em-si (M, 1981: 17). Ora, diz MacIntyre, padrões morais objectivos e impessoais podem ser justificados racionalmente, ainda que em algumas culturas a possibilidade de tal justificação já não esteja disponível. O problema é que emotivismo toma esta indisponibilidade contingente como sendo uma realidade universal,

pronunciando-se sobre a totalidade da história da filosofia moral. Mas para MacIntyre a actual linguagem da moralidade é fruto de uma mutilação, de tal forma que só possuímos fragmentos desfigurados da antiga totalidade. Uma maneira de emoldurar a minha afirmação de que a moralidade não é o que já foi é dizer que num vasto grau as pessoas hoje falam, pensam e agem como se o emotivismo fosse verdadeiro. O emotivismo incrustou-se na nossa cultura. O que outrora foi a moralidade desapareceu - e isto marca uma degenerescência, uma grande perda cultural.

O emotivismo oblitera a diferença entre relações sociais manipulativas (que apelam ao sentimento) e não manipulativas (que apelam à razão), pois no caso de ser verdadeiro a distinção é ilusória - a impossibilidade de justificar racionalmente uma enunciação moral reconduz toda e qualquer proposição deste tipo à relação social manipulativa.

MacIntyre vê o emotivismo dos nossos dias encarnado em três personagens que o representam em contextos sociais distintos: o esteta rico, o manager e o terapeuta. O manager representa a obliteração entre relações sociais manipulativas e não manipulativas na esfera da produção; enquanto o terapeuta realiza o mesmo na esfera da vida pessoal. O manager preocupa-se exclusivamente com a técnica, com a eficácia, tratando os fins como fora da esfera da sua acção; da mesma forma que o terapeuta tratará os fins como fora do alcance da sua acção, preocupando-se com a técnica e com a eficácia, mas desta feita no campo da vida pessoal. Nem o manager nem o terapeuta, no desempenho dos seus papéis, se comprometem no debate moral; pretendem restringir-se aos reinos em que, do seu ponto de vista, o acordo racional é possível: ao mundo dos factos, da eficácia mensurável.

Esta transformação do eu nas formas emotivistas contemporâneas só foi possível porque também as formas do discurso moral, a linguagem da moralidade, se foi simultaneamente transformando. Por isso, defende MacIntyre, só à luz da história podemos compreender as condições que viriam a dar corpo ao eu emotivista contemporâneo, para o que foi decisiva a filosofia moral produ-

zida no seio da cultura iluminista, e que tendo por fim justificar de uma vez por todas a moralidade, falhou os seus intentos preparando assim o caminho para a descrença generalizada do século na exequibilidade de tal projecto.

Foi no século XVIII, no apogeu da cultura iluminista, que o projecto de uma justificação racional da moralidade se tornou central para os pensadores do norte da Europa, e foi o falhanço desse projecto que forneceu o background no qual a nossa cultura se torna inteligível: uma cultura onde o debate moral é visto como um confronto entre premissas incompatíveis e incomensuráveis, e o comprometimento moral como expressão de uma escolha entre tais premissas que não é justificável racionalmente.

Este elemento de arbitrariedade foi uma descoberta de Kierkegaard no *Enten-eller*, obra que MacIntyre considera o epitáfio do projecto iluminista. Neste diálogo Kierkegaard põe em cena três personagens, uma que recomenda o modo de vida ético, outra que recomenda o modo de vida estético, e uma terceira que anota a posição dos dois. MacIntyre aponta depois o que chama de inconsistência interna da obra: é que o ético é apresentado como o reino dos princípios que têm autoridade sobre o homem independentemente de factores subjectivos, mas em *Enten-eller* vai defender também que os princípios que sustentam o modo ético de vida devem ser adoptados por uma escolha que está para além da razão, porque é a escolha do que deve contar para o homem como uma razão. A contradição é manifesta: como pode então o ético ter autoridade sobre o indivíduo?

2 O fracasso iluminista

Foi o fracasso de Kant que preparou o terreno para o aparecimento de *Enten-eller*. Kant, acreditando que as regras da moralidade são racionais, e portanto idênticas para todos os homens, tinha por projecto justificar a moralidade através de um teste racional que discriminasse as máximas que são genuína expressão da lei moral. Rejeita também as concepções tradicionais de que

resultam morais heterónomas, como a que vê o seu fundamento na felicidade do indivíduo ou na palavra de Deus, pois a lei moral tem, acredita, um carácter incondicionalmente categórico. A razão prática, segundo Kant, não emprega critérios exteriores a ela própria, nem pode apelar para conteúdos derivados da experiência. É da essência da razão estabelecer princípios que são universais, categóricos e internamente consistentes - portanto a moralidade racional estabelecerá princípios que devem ser seguidos por todos os homens. Neste sentido, a primeira formulação encontrada para o imperativo categórico é: Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. A lei moral é universal, necessária e apodíctica e expressa-se no imperativo categórico: a acção é representada como boa em si mesma e não como visando um fim, sendo portanto objectivamente necessária. Daí as máximas do imperativo categórico: age sempre sempre segundo uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal, age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio, e que a vontade se possa considerar a si mesma como constituindo simultaneamente por intermédio da sua máxima uma legislação universal.

A principal crítica de MacIntyre a esta formulação da lei moral enquanto proposição universalizável é que ela poderá validar com sucesso também máximas triviais ou mesmo imorais. Por isso a formulação do imperativo categórico nestes termos desaba pois deixa de ser critério distintivo para o que é especificamente moral. Assim, a tentativa de fundar a moralidade na razão humana falha, como falhará posteriormente a tentativa de Kierkegaard de descobrir a fundamentação do ético num acto de escolha.

É certo que anteriormente a religião fornecera o background sustentador da moral, mas agora, em plena cultura iluminista, cumpriria à razão desempenhar essa tarefa. O fracasso de Kant teve, defende MacIntyre, consequências desastrosas para a nossa cultura. De agora em diante à moralidade faltará sempre uma jus-

tificação racional; e essas consequências reflectiram-se mesmo no destino da filosofia, levando-a a perder o papel central que desempenhara até então.

3 Por que falhou o projecto iluminista?

A hipótese colocada aqui por MacIntyre é de que o projecto iluminista estava condenado a falhar porque assentava numa mutilação do esquema moral aristotélico-medieval que lhe elimina a concepção teleológica. Como a catástrofe que desmembrou o antigo esquema não foi sentida como tal, aos filósofos restaria tentar colocá-lo em funcionamento utilizando os fragmentos então disponíveis; mas por causa da mutilação original, tal tarefa, a que Kant e Kierkegaard meteram ombros, estava votada ao insucesso.

MacIntyre prossegue explicando que o esquema moral dominante na Idade Média é basicamente o mesmo que Aristóteles tematizou na *Ética a Nicómano*. Compõe-se ele de três elementos: o homem-tal-como-é, o homem-tal-como-poderia-ser-se-compreendesse-a-sua natureza-essencial, e a ética como o instrumento que permite ao homem passar de um estado ao outro. Estes três elementos estão estreitamente interligados, são co-dependentes no seu funcionamento e necessários à inteligibilidade de cada um deles.

Esta estrutura triádica mantém-se praticamente inalterada durante a Idade Média, e serão os modernos a rejeitar esta concepção teleológica da natureza humana, a visão do homem como tendo uma essência que define o seu fim. Compreender isto é compreender por que o seu projecto de encontrar uma base para a moralidade tinha de falhar. O esquema moral que forma o background para o seu pensamento tinha uma estrutura que requeria três elementos: natureza humana sem tutor, homem-como-poderia-ser-se-compreendesse-o- seu-telos e os preceitos morais que permitem a passagem de um estado ao outro. Mas o efeito conjunto da rejeição secular da teologia católica e protestante, e a rejeição científica e filosófica do aristotelismo eliminou qualquer noção de

homem-como-poderia-ser-se-compreendesse-o-seu-telos. Como o objectivo da ética é permitir ao homem passar do seu estado presente ao seu verdadeiro fim, a eliminação de qualquer noção de natureza humana essencial, e com isto o abandono da noção de telos, deixa para trás um esquema moral composto dos dois elementos remanescentes, cujo relacionamento se torna bastante obscuro. Há por um lado um certo conteúdo para a moralidade, e por outro uma certa visão da natureza humana autónoma tal como é. Os preceitos da moralidade assim entendidos são provavelmente do tipo que a natureza humana, assim entendida, tem fortes tendências para desobedecer. Portanto os filósofos morais do século XVIII comprometeram-se no que era um processo inevitavelmente mal sucedido, pois tentaram encontrar uma base racional para as suas crenças morais dentro de um entendimento particular da natureza humana, enquanto herdaram um conjunto de preceitos morais, por um lado, e uma concepção de natureza humana, por outro, que tinham sido expressamente concebidos para serem discrepantes uma da outra. Herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamento e acção que já fora coerente e, como não reconheciam a sua peculiar situação cultural e histórica, não podiam reconhecer o carácter impossível e quixotesco da sua tarefa (M, 1981: 57 e ss.)

Esta mudança do carácter da moralidade já é perceptível nos escritos dos filósofos morais do século XVIII. Embora cada um deles tentasse fundar a moralidade na natureza humana, cada vez se aproximam mais de versões da tese de que não se podem derivar argumentos morais válidos de premissas factuais, e esta tese constitui um epitáfio ao seu próprio projecto de justificar a moral.

O argumento, que bem explorado conduz inevitavelmente ao emotivismo, deriva do princípio dos lógicos medievais de que num argumento válido nada pode aparecer na conclusão que não esteja já contido na premissa. O que foi ignorado, claro, é que tal só é válido para o silogismo aristotélico, e que há inúmeros argumentos válidos em que os elementos da conclusão podem não estar contidos na premissa. O que se passa, diz MacIntyre,

é que os argumentos morais da tradição clássica - aristotélica e medieval - envolvem pelo menos um conceito funcional, que entretanto na modernidade deixou de o ser: o conceito de homem entendido como tendo uma natureza e função essenciais. Quando esta tradição é rejeitada, a natureza do argumento moral altera-se, sendo que deixa de ser possível derivar conclusões morais válidas de premissas factuais. É que para a tradição clássica ser um homem é preencher um conjunto de papéis. Só quando o homem é pensado como um indivíduo separado destes papéis deixa de ser um conceito funcional. Portanto, este vocabulário moral enfraquecido conduz filósofos iluministas a admitirem como verdade lógica que argumentos morais não podem ser derivados de premissas factuais, mas a verdade é que quando homem era um conceito funcional tal era possível. Isto, diz MacIntyre, assinala simultaneamente a quebra final com a tradição clássica e o fracasso do projecto iluminista de justificar a moralidade no contexto dos herdados, mas já incoerentes, fragmentos deixados para trás pela tradição (M,1981: 59).

Também a noção de Bem foi substancialmente alterada. Para Aristóteles chamar boa a uma coisa é dizer que essa coisa serve perfeitamente o propósito para a qual é geralmente requerida. Aplicar um julgamento moral, dizendo que algo é bom, é portanto fazer uma afirmação factual. Mas quando a noção teleológica de natureza humana desaparece, deixa de ser possível tratar os julgamentos morais como afirmações factuais. No contexto clássico, os julgamentos morais são simultaneamente hipotéticos (enquanto pressupõem determinado telos) e categóricos (enquanto se reportam à lei universal divina). Quando estes elementos desaparecem, os julgamentos morais perdem o estatuto claro de que gozavam.

Todos os problemas da moderna teoria moral emergem do fracasso do projecto das luzes. Privada do seu carácter teleológico, é necessário encontrar para a moral ou uma fundamentação racional - empresa levada a cabo por Kant -, ou um novo telos - tarefa a que se dedicaram os arautos do utilitarismo: Bentham, Stuart Mill

e Sidgwick. O fracasso de ambas as correntes viria a determinar o aparecimento das versões emotivistas de moral hoje profundamente enraizadas na nossa cultura. Bentham tenta dotar a moral com um novo telos : a atracção pelo prazer e ausência de dor constituiriam o fim para que tende a acção humana. A acção boa é portanto aquela que produz a maior quantidade de prazer, e a menor quantidade possível de dor. Esta visão foi criticada por Stuart Mill, demonstrando que noções como prazer e felicidade são polimorfos e não podem fornecer um critério seguro para a realização de escolhas. Não se podem pesar diferentes prazeres ou felicidades. Estas noções, quando contrapostas, apresentam um elemento de incomensurabilidade, não têm um conteúdo claro e a sua eficácia como critério decisor esvai-se assim que as situações se complexificam.

Sidgwick, por seu turno, conclui que as nossas crenças morais são largamente infundadas e irredutivelmente heterogêneas, não se devendo a sua escolha a critérios racionais. Por trás das proposições morais, jaz o que chama de intuições, e a conclusão do trabalho de Sidgwick é, mau grado os seus esforços, de um grande pessimismo: procurara o cosmos e de facto apenas encontrara o caos (M, 1981: 61). MacIntyre acusa depois Moore de ter aproveitado largamente as teses de Sidgwick, mas onde este descobre impotência e pessimismo, Moore vai reclamar ter feito uma descoberta iluminadora e exaltante.

A evolução histórica do utilitarismo, MacIntyre não se cansa de repeti-lo, conduziu às modernas formas de emotivismo. Mas agora o autor quer provar que as personagens do emotivismo - o esteta, o terapeuta e o manager - habitam um mundo de ficções morais, e mais ainda, que a personagem do manager, que existe enquanto agente portador de eficácia, é ela própria uma ficção. A vida social, diz, comporta elementos previsíveis e imprevisíveis, estes últimos assimiláveis ao conceito de fortuna de Maquiavel. Consequentemente, as ciências sociais não podem de todo fornecer previsões inequívocas nem leis absolutas, mas apenas estabelecer algum tipo de generalizações. Claro que esta constatação

põe em risco o estatuto do manager , pois se a imprevisibilidade ameaça toda a vida humana, as suas pretensões de eficácia perdem grande parte da sua força e rigor. E contudo, o status do manager nunca é posto em causa, o que leva MacIntyre a concluir que o conceito de eficácia que a personagem do manager encarna não passa de mais uma ficção moral contemporânea - o seu mundo e os apelos à objectividade que protagoniza sustém-se num sistemático mal entendido e na crença em ficções

MacIntyre defende que foi Nietzsche o primeiro filósofo a dar conta de que os apelos à objectividade eram afinal expressão da vontade subjectiva, apercebendo-se também dos problemas que isto coloca à filosofia moral. Para tanto, apresenta o seguinte argumento na *Gaia Ciência*: se a moralidade não é mais que uma expressão da vontade, a minha moralidade só pode ser o que a minha vontade cria. Não há pois lugar para ficções como direitos naturais, felicidade, e fundamentação racional. A vontade deve substituir a razão constituindo o sujeito moral autónomo. Nietzsche constitui-se como o filósofo que melhor representa os tempos conturbados que a contemporaneidade atravessa, diz MacIntyre, pois agora a norma moral e o bem devem necessariamente ser construção de cada indivíduo.

MacIntyre contrapõe Nietzsche a Aristóteles, defendendo que entre estes dois filósofos se joga o que há de decisivo nos destinos da moral e, claro, toma decisivamente partido pelo estagirita. O argumento é simples: foi por causa da rejeição da moral clássica de inspiração aristotélica que o projecto iluminista de justificar a moralidade surgiu, e a essa rejeição se ficou também a dever o seu fracasso. Ora a posição de Nietzsche depende da constatação de que as tentativas de fundar racionalmente a moral falharam, daí que defensibilidade de Nietzsche acabe por remeter para a questão de se foi correcto em primeiro lugar rejeitar as concepções aristotélicas. Como se verá, MacIntyre está decididamente convicto que o pecado da modernidade que conduziu ao emotivismo contemporâneo se ficou precisamente a dever à abolição da concepção teleológica clássica.

4 As virtudes na sociedade heróica e clássica

Para a caracterização da sociedade clássica MacIntyre decide fazer uma incursão nas narrativas àcerca das virtudes das sociedades heróicas, pois acredita que estas fornecem o background que virá a enquadrar o aristotelismo e a sua assimilação posterior pelos autores medievais.

Na sociedade homérica cada indivíduo tem um papel e estatuto bem definidos no conjunto dos estatutos e papéis encarnados pelos que o rodeiam. O homem sabe quem é, em tal sociedade, pelo papel que lhe foi atribuído, que determina os seus deveres e privilégios, mas também as acções convenientes. O homem é aquilo que faz e julgá-lo é julgar as suas acções. A aretê homérica é a excelência de qualquer tipo num determinado campo, e a virtude nas sociedades heróicas encontra-se intimamente ligada a conceitos como coragem, amizade, destino e morte. A coragem é provavelmente a mais importante de todas as virtudes, pois só ela permite garantir a segurança do núcleo familiar e dos que o rodeiam. A moralidade identifica-se assim com a estrutura social e, enquanto tal, ainda não existe - as questões avaliativas são, de facto, questões sociais, e todas muito simples de responder devido ao rígido determinismo estabelecido nos papéis a desempenhar por cada actor social. Confrontado por um lado com a morte, e por outro com o destino e poderes que o transcendem, o homem que cumpre o seu papel move-se entre o destino e a morte, sabendo que no final a derrota o aguarda.

A que propósito as personagens da *Ilíada* observam as regras que observam e honram os preceitos que honram? O que se passa é que apenas no interior da sua moldura de regras e preceitos são capazes de enquadrar qualquer propósito... Todas as questões de escolha se colocam no interior desta moldura; a moldura ela própria não pode ser escolhida. Há então um agudo contraste entre o eu emotivista da modernidade e o eu da idade heróica. Ao eu da idade heróica falta precisamente aquela característica que já vimos alguns filósofos morais modernos tomam por ser a carac-

terística essencial do eu humano, a capacidade de se desligar de qualquer ponto de vista particular, dar um passo atrás e ver e julgar o próprio ponto de vista a partir do exterior. Na sociedade heróica não há nenhum lá fora excepto o do estrangeiro. Um homem que tentasse retirar-se a ele próprio desta posição dada na sociedade heróica estaria a comprometer-se na aventura de tentar fazer-se desaparecer a ele próprio (M, 1981:126).

Destas sociedades heróicas MacIntyre diz termos duas lições fundamentais a aprender: Primeiro, que toda a moralidade está, em alguma medida, ligada ao social local e particular, e que as aspirações da moral da modernidade à universalidade liberta de toda a particularidade são uma ilusão; e segundo, que não há nenhuma maneira de possuir as virtudes a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, juntamente com a sua compreensão, de uma série de predecessores na qual séries de sociedades heróicas assumem o primeiro lugar (M, 1981:127).

A unidade da noção de virtude reside no facto de esta constituir aquilo que possibilita a um homem desempenhar o seu papel. A grande diferença entre a sociedade homérica e a polis aristotélica é a alteração do contexto social. Doravante as relações sociais deixam de se basear nas relações de parentesco para se inserirem no contexto mais vasto da cidade-estado. E contudo, a diferença entre a visão homérica e a visão clássica das virtudes não pode ser explicada somente por este factor, em parte porque as relações de parentesco sobrevivem quase inalteradas na polis, mas também porque já não são os valores homéricos que definem o horizonte moral e porque a concepção de virtude se desligou de qualquer papel social particular. Em geral o ateniense vê a virtude como estreitamente ligada ao contexto geral da cidade-estado. Ser um homem bom é ser um bom cidadão.

Platão rejeita decididamente o relativismo que os sofistas encontrarão nas virtudes, pois toma-as como coerentes e absolutas - bens rivais nunca poderão entrar em conflito entre si - e contudo é este assunto que fornecerá grande parte dos temas da tragédia grega. Para Platão as virtudes são não apenas compatíveis entre

si, mas a presença de cada uma exige a presença das demais. Esta tese à cerca da unidade das virtudes é reiterada quer por Aristóteles quer por São Tomás, que acreditam na existência de uma ordem cósmica que dita o lugar de cada virtude no esquema harmonioso da vida humana.

Esta concepção acaba por contrastar vivamente com a crença moderna de que os bens humanos são variados e heterogéneos e que a sua busca não pode ser conciliada com uma única ordem moral. Trata-se de uma visão que implica que a escolha entre diferentes argumentos a respeito das virtudes e bens não pode ser tomada como verdadeira ou falsa.

Aristóteles estabelece a concepção clássica das virtudes, e fá-lo acreditando estar a exprimir as concepções comuns a qualquer ateniense educado, apresentando-se assim como a voz racional do cidadão, que articula o que estava disperso. O ser humano possui uma natureza específica que o dota com certos fins e objectivos, e portanto move-se naturalmente em direcção a um telos. Qual é então, do ponto de vista aristotélico, o bem para o homem? MacIntyre responde Aristóteles tem fortes argumentos contra identificar o bem com dinheiro, honra ou prazer. Dá-lhe o nome de eudaimonia : bênçãos, felicidade, prosperidade. É o estado de estar bem e fazer bem estando bem... As virtudes são precisamente aquelas qualidades cuja posse permitirá a um indivíduo alcançar a eudaimonia, e a falta das quais frustrará o seu movimento em direcção a esse telos ... O agente genuinamente virtuoso, contudo, age num julgamento racional e verdadeiro. Uma teoria aristotélica das virtudes pressupõe uma distinção crucial entre o que um indivíduo toma por ser o bem para si e o que é realmente bom para ele enquanto homem. É para atingir este último bem que praticamos as virtudes e fazêmo-lo através de escolhas que requerem julgamento. O exercício das virtudes implica portanto a capacidade de julgar e de fazer a coisa certa, no local certo, na altura certa e da maneira certa. (M, 1981:148 e ss.).

A capacidade de julgar desempenha um papel central na vida do homem virtuoso, pois o que numa circunstância pode ser a

atitude correcta, noutra pode constituir vício. É por isso que uma virtude central ao homem é a phronêsis, a temperança - sem ela, nenhuma das outras virtudes pode ser exercida e esta virtude, dita intelectual, adquire-se através do estudo e requer inteligência por parte do agente. É por isso que para Kant uma pessoa pode ser boa e estúpida, mas para Aristóteles a estupidez de determinado tipo exclui a possibilidade de ser bom (M, 1981:155).

5 Tradição, narratividade da vida humana e virtudes

Qualquer tentativa contemporânea para encarar a vida humana como um todo, como uma unidade, cujo carácter fornece às virtudes um telos adequado, encontra dois tipos de obstáculos - um social e outro filosófico. O primeiro prende-se com a forma como a modernidade divide cada vida humana numa variedade de segmentos, cada um com as suas próprias normas; o filosófico consiste em pensar atomisticamente a acção humana e analisar acções complexas em termos de componentes simples - esta é a versão analítica; a versão existencialista reporta-se à separação estrita entre o indivíduo e os papéis que este desempenha.

Não é portanto surpreendente, diz MacIntyre, que o eu assim compreendido não possa ser encarado como portador das virtudes aristotélicas. Um eu separado dos seus papéis perde a arena de relações sociais na qual as virtudes aristotélicas funcionam. A unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que pode ser concebida e avaliada como um todo. As acções humanas só são inteligíveis no conjunto de uma narrativa que enforma o próprio eu e dá sentido à sua prática. Identificar e compreender uma acção é sempre colocar um episódio particular no contexto de um conjunto de narrativas, histórias dos indivíduos envolvidos e do cenário onde se inserem e evoluem. O agente nunca é mais do que o co-autor da sua narrativa; só em sonhos o homem se auto-

determina perfeitamente, no mundo estará sempre sujeito a uma série de constrangimentos.

O homem é nas suas acções e práticas, bem como nas suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não há nenhuma maneira de compreender uma sociedade a não ser através do conjunto de histórias, de mitos, que constituem os seus recursos dramáticos iniciais. As histórias desempenham um papel essencial na educação para as virtudes. Esta concepção narrativa do eu exige duas coisas: o homem é aquilo que os outros o tomam por ser; e é também o sujeito de uma história que é a sua e de mais ninguém e que tem o seu sentido particular. A unidade de uma vida individual consiste assim na unidade de uma narrativa encarnada numa vida particular. A unidade da vida humana é a unidade de uma demanda (quest) narrativa. As demandas podem às vezes falhar, ser frustradas, abandonadas ou dissiparem-se em distrações; e as vidas humanas podem falhar em qualquer uma destas maneiras. Mas os únicos critérios de sucesso ou de fracasso numa vida humana como um todo são os critérios de sucesso ou de fracasso numa demanda narrada ou para-ser-narrada.

Para os medievais, sem a concepção de um determinado telos final a demanda não pode ser iniciada. É necessária uma concepção do bem para o homem. De onde retiram essa concepção? É procurando uma concepção do bem que nos permitirá ordenar os outros bens, por uma compreensão do bem que nos permitirá compreender o lugar da integridade e constância na vida, que inicialmente se define o tipo de vida que é uma demanda do bem. A demanda medieval também não é inicialmente uma busca de algo já dado; só no decurso da demanda o seu objectivo virá a ser compreendido.

As virtudes, defende MacIntyre, devem portanto ser entendidas como aquelas disposições que não apenas sustentam as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que também nos mantêm na demanda relevante do bem, permitindo-nos ultrapassar os perigos, males e tentações que encontramos, e que nos fornecerão cada vez mais auto-conhecimento e cada vez

mais conhecimento do bem. O catálogo das virtudes inclui portanto virtudes que nos permitirão manter o tipo de comunidades nas quais os homens podem procurar pelo bem em conjunto, e as virtudes necessárias à investigação filosófica sobre o carácter do bem. Chega então MacIntyre a uma conclusão provisória sobre a boa vida para o homem: a boa vida para o homem é a vida passada na procura da boa vida para o homem, e as virtudes necessárias à busca são aquelas que nos permitirão compreender o que é a boa vida para o homem.

As virtudes relacionam-se então com as práticas, mas também com a boa vida para o homem. Requerem contudo uma terceira fase. Nunca posso procurar pelo bem ou exercer as virtudes unicamente como indivíduo, parcialmente porque viver uma boa vida varia concretamente de circunstância para circunstância. Além disso, o que é bom para um homem tem de ser bom para alguém que habita determinados papéis - eles constituem o ponto de partida moral e individualizam a vida moral. Para o individualismo moderno isto é, claro está, estranho, pois o homem é o que escolhe ser. Mas na verdade a história de uma vida está sempre embutida na história das comunidades donde o sujeito deriva a sua identidade. O homem nasce com um passado e tentar recortar-se desse passado, à maneira do individualista, é deformar todas as relações sociais presentes - a posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade pessoal coincidem.

O facto do homem ter de procurar a sua identidade através da comunidade a que pertence não é em si uma limitação, mas sem isso estaria desprovido de ponto de partida; é movendo-se para além dessa particularidade que a busca do bem, do universal consiste. Contudo a particularidade nunca pode ser completamente abandonada. A noção de lhe escapar para um reino de máximas inteiramente universais que pertençam ao homem enquanto tal, quer na forma kantiana que na forma de alguns filósofos morais analíticos, é pura ilusão. Quando os homens identificam o que é o seu caso parcial e particular demasiado completamente com

algum princípio universal comportam-se geralmente pior do que fariam de outra forma.

O que sou é portanto em grande parte o que herdei, um passado específico que se apresenta de alguma forma no meu presente. Encontro-me como parte de uma história, isto é, como portador de uma tradição. Uma tradição é sempre parcialmente constituída por um argumento sobre os bens cuja busca dota essa tradição com o seu objectivo particular. Dentro de uma tradição a busca dos bens estende-se para lá de uma geração, portanto a busca do indivíduo pelo seu bem é geralmente conduzida no interior de um contexto definido por aquelas tradições de que a vida do indivíduo faz parte, e isto é verdadeiro tanto para os bens internos às práticas como para os bens de uma vida individual.

O que sustém uma tradição é o exercício das virtudes relevantes. As virtudes encontram o seu objectivo não apenas sustendo as relações sociais necessárias a atingir os bens internos a uma prática, e não apenas sustendo uma forma de vida individual na qual o indivíduo busca o seu próprio bem, mas também sustendo as tradições que fornecem às práticas e à vida individual o seu contexto. Só podemos entender a noção de bem para alguém encarando essa vida como uma narrativa - é a falta de qualquer concepção unificadora àcerca da vida humana que subjaz à negação moderna de que os julgamentos morais possam ser factuais.

6 Que fazer com estas virtudes?

Da Idade Média ao presente a lista das virtudes alterou-se e sofreu uma evolução - nem poderia ser de outra maneira pois o conceito de unidade narrativa e de prática alterou-se no mesmo período. Ora, desaparecendo os conceitos de práticas com bens internos e de unidade da vida humana, em que se transformam as virtudes? Há uma maneira nova de compreender as virtudes assim que mutiladas do seu contexto tradicional: ou as virtudes são entendidas como expressão das paixões naturais de cada um, ou podem ser

entendidas como as disposições necessárias a limitar essas mesmas paixões.

Foi no século XVII e XVIII que a moralidade veio a ser entendida como um freio limitador do egoísmo dos indivíduos. Na visão tradicional aristotélica tal problema não ocorre pois o que a educação nas virtudes ensina é que o meu bem enquanto homem é o mesmo que o bem dos outros homens com quem eu estou ligado numa comunidade humana. Não há nenhuma maneira pela qual a prossecução do meu bem seja antagónica à prossecução do bem do outro, pois os bens não são propriedade privada. O egoísta é, nesta visão, alguém que se enganou sobre onde o seu bem jaz. Mas para o século XVII e XVIII a noção aristotélica de um bem partilhado é uma quimera - aqui cada homem aspira apenas a satisfazer os seus desejos.

Claro que quando a teleologia é abandonada há sempre tendência a substituí-la por alguma versão do estoicismo. As virtudes já não são praticadas por nenhum bem exterior à prática das virtudes ela própria. A virtude passa a ser o seu próprio fim e o seu próprio motivo. Esta tendência estóica acredita que há um único padrão de virtude . Cada vez se torna mais comum a substituição da teleologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes em termos das paixões. Escritores que no século XVIII escrevem sobre as virtudes relacionando-as com as paixões tratam a sociedade como uma arena onde os indivíduos procuram assegurar o que lhes é útil ou agradável. Excluem então da sua perspectiva a concepção da sociedade como uma comunidade unida numa visão partilhada do bem para o homem, e consequentemente como prática partilhada das virtudes.

A ser verdade que a linguagem da moralidade está em estado de grave desordem, que desde que a teleologia aristotélica foi rejeitada os filósofos têm tentado fornecer uma alternativa racional e secular da moralidade, e que foi Nietzsche a aperceber-se da verdadeira amplitude desse fracasso, a questão coloca-se inevitável: Nietzsche ou Aristóteles?

MacIntyre está convencido de que a moralidade moderna só

é inteligível como um conjunto de fragmentos sobreviventes da tradição aristotélica, e a rejeição desta tradição foi a rejeição de uma moral na qual as regras tomam o seu lugar num esquema mais vasto, onde as virtudes encontram um lugar central. Logo a refutação nietzscheana das modernas moralidades normativas não pode estender-se à primitiva tradição aristotélica.

O homem nietzscheano não estabelece relações mediadas pelo apelo a padrões partilhados de virtudes ou bens, ele é a sua própria autoridade e dota-se com a sua própria lei. Excluir-se da actividade partilhada é isolar-se das comunidades que encontram o seu objectivo em tais actividades. O homem que não pode encontrar nenhum bem fora de si próprio está condenado ao solipsismo moral. MacIntyre encara por isso Nietzsche como último antagonista da tradição aristotélica, mas também o vê como apenas mais uma faceta da cultura moral que Nietzsche pretende criticar. O super-homem nietzscheano não é mais do que o eu moderno do liberalismo individualista levado às últimas consequências. Portanto, a oposição crucial que encontra estará entre qualquer versão do liberalismo e qualquer versão da tradição aristotélica.

MacIntyre conclui então que por um lado, apesar dos esforços de três séculos de filosofia moral e um de sociologia, ainda não temos nenhuma versão coerente e racionalmente defensável do ponto de vista do liberalismo individualista; e que, por poutro lado, a tradição aristotélica pode ser reafirmada de uma forma que restaure a inteligibilidade e racionalidade às nossas atitudes e compromissos sociais e morais. Se a minha visão da nossa condição moral estiver correcta, devemos também concluir que chegamos a um ponto de viragem. O que importa nesta fase é a construção de formas locais de comunidade no seio das quais a civilidade e a vida moral e intelectual possam ser mantidas através das novas idades das trevas que já se encontram sobre nós. E se a tradição das virtudes conseguiu sobreviver aos horrores da última idade das trevas, não nos encontramos inteiramente destituídos de fundamento para ter esperança (M, 1981: 263)

7 Da história como narrativa ficcional

MacIntyre é um excelente contador de histórias, e consegue, por via do seu método, recheado de flashbacks e flashforwards, construir uma leitura espantosamente coerente de história da ética, onde cada episódio se articula perfeitamente com o anterior, a que constitui reacção ou, pelo contrário, aproveitamento e continuação. E, falta dizê-lo, é indubitavelmente convincente na forma narrativa a que chegou.

O problema aqui é que, sabe-se desde há muito, quem quer que conte uma história tem primeiro de encontrar uma perspectiva, um a priori, a partir do qual selecciona e organiza os factos pertinentes à narração em causa. Nunca encontramos, pois, a pura história de algo mas uma selecção e encadeamento de factos pertinentes para as premissas em jogo. Fazer história é então um pouco como fazer ciência, lança-se uma hipótese - no caso que nos ocupa inquietante - e tenta-se verificar se é confirmada ou infirmada pelos factos. Mas enquanto em física ou química os ditos não se compadecem com as expectativas do cientista; em geral nas ciências humanas são mais dóceis e cordatos e a possibilidade de os manipular é evidente - em todo o caso, conta-se a história que se quer contar, nem outra coisa seria possível. A introdução de uma variável objectividade ou história-em-si-tal-como-foi-realmente apenas serviria a reificar uma ilusão tanto mais perigosa quanto apenas tem por função fazer com que Alice se perca mais profundamente no bosque das suas ficções.

Parte-se então do princípio de que é isto que, honestamente, MacIntyre faz: criteriosa selecção de factos em ordem a servir uma hipótese inicial, a da inquietante catástrofe que se abateu sobre a moralidade abastecendo-nos de fragmentos que, sem sucesso, tentamos ainda fazer funcionar. Mas isto também significa, portanto, que muitas outras maneiras haveria de contar os mesmos episódios. Os méritos da leitura que da história faz este *After Virtue* serão, oportunamente, discutidos. Por ora, trata-se apenas de defender que outras narrativas seriam possíveis partindo

da mesma matéria prima. E aqui a crítica tanto poderia abater-se sobre a perspectiva geral que confere unidade à narrativa como sobre qualquer um dos episódios que aí são narrados.

Quanto à hipótese unificadora geral, seria possível constituir uma narrativa que ao invés de seguir a ordem aristotelismo-classicismo, iluminismo, emotivismo, Nietzsche versus Aristóteles; partisse da tradição clássica, passando pelas luzes, crítica hegeliana e marxista da universalidade e formalismo kantianos, para terminar na tentativa de Rawls de restaurar, na medida do possível, uma versão mais modesta do desacreditado projecto kantiano.

Episódios particulares desta saga levada à cena por MacIntyre também poderiam ser alvo, pela mesma ordem de razões, de contestação quanto à leitura que vai fazendo de cada autor. Aqui é mister evocar as críticas implacáveis que lhe dirige Robert Wolkler, em *After MacIntyre*, quanto à leitura que fez do iluminismo e do projecto que lhe dava forma. E tentar lançar a suspeita de que outras formas haveria de encarar e ler um autor, dependendo do ponto de vista que conviesse à narração. Nietzsche e Kierkegaard servirão de cobaia neste exemplo, que não pretende de modo nenhum contestar a forma como MacIntyre os insere na sua história, mas apenas ilustrar que outras formas haveria.

Não é difícil, por exemplo, questionar a postulada irracionalidade e falta de fundamentação na escolha subjacente a *Either/Or*. A obra apresenta uma disjunção absoluta entre os dois volumes e respectivas personagens, em que A representa o jovem esteta romântico e B um magistrado já em idade madura que pratica convictamente o modo de vida ético. É certo que nenhum volume representa o que sabemos ser a posição final de Kierkegaard, que passa pela entrega absoluta e infinita a Deus no religioso, mas em *Either/Or* esta questão não se coloca e a disjunção cinge-se ao plano do estético e do ético. Com este livro, diz Howard Johnson, o seu tradutor, Kierkegaard pretende apenas que sejamos observadores atentos das duas filosofias de vida em contraste, o ético e o estético, e depois que escolhamos entre elas - ou, talvez, que sejamos impelidos a procurar a resposta noutro lado. Fiel a este

método Kierkegaard não ditará a resposta. O que efectivamente faz, incansavelmente, é compelir-nos a tomar nota da questão e da necessidade de decisão (Kierkegaard, 1971: 06).

O próprio Kierkegaard falará posteriormente desta obra em termos muito semelhantes, dizendo: Trata-se de uma polémica indirecta contra a filosofia especulativa, que é indiferente ao existencial. O facto de que não há nenhum resultado, nem nenhuma decisão finita, é uma expressão indirecta da verdade enquanto interioridade, e talvez uma polémica contra a verdade como conhecimento... A primeira parte representa uma possibilidade existencial que não se pode realizar, uma melancolia que necessita de ser trabalhada eticamente. A melancolia é o seu carácter essencial e é tão profunda que embora doente de si própria, se ocupa enganadoramente com o sofrimento dos outros; por outro lado engana escondendo-se atrás da máscara do prazer, racionalidade, desmoralização, sendo o engano e a ocultação simultaneamente a sua força e a sua fraqueza... Na paixão estética vive-se uma existência de fantasia, portanto paradoxal e colidindo com o tempo; encontra-se no seu máximo desespero; é portanto não existência mas uma possibilidade existencial tendendo para a existência, da qual se encontra tão próxima que sentimos o quanto cada momento é desperdiçado enquanto não se chega a uma decisão. Mas a possibilidade existencial no A existente recusa tornar-se consciente disto, e mantém a existência afastada pelo mais subtil de todos os enganos - pensando; ele pensou que tudo era possível, e contudo não conseguiu existir... Se este livro tem algum mérito consiste essencialmente em não oferecer nenhum resultado, mas em transformar tudo em interioridade: na primeira parte uma interioridade imaginativa que evoca as possibilidades com uma paixão intensificada, com suficiente poder dialético para transformar tudo em nada e em desespero; na segunda parte um pathos ético, que com uma calma, incorruptível e contudo infinita paixão de resolver abraça o modesto projecto ético, e assim edificado permanece auto-revelado diante de Deus e do homem (Kierkegaard, 1971:11).

MacIntyre aponta a irracionalidade de Kierkegaard na escolha das razões que podem depois levar alguém a abraçar o modo estético ou ético de vida, mas esta tese é discutível. É certo que não temos aqui uma fundamentação de tipo kantiano, universal e deduzida da natureza da razão, mas a escolha é, ainda assim, racional - trata-se apenas de uma racionalidade diferente da postulada pelos arautos do iluminismo e, em certo sentido, muito próxima do tipo de racionalidade que MacIntyre reclamará para o seu próprio projecto.

Para que a escolha do homem kierkegaardiano fosse irracional teria de ser trabalho das paixões ou dos instintos. Ora, não é isso que encontramos aqui. O que se vê é que a melancolia e desespero que são o culminar do estético acabam por compelir o homem ao ético e, noutra fase, ao religioso - e isto é um trabalho da razão na sua interioridade. Não é, como reclama MacIntyre, que Kierkegaard tenha abraçado o formalismo kantiano e falhado - ele simplesmente não deseja fazê-lo, pressupondo uma racionalidade diferente para as necessárias escolhas do homem - aquela precisamente que se revelará na interioridade à medida que os diversos estádios da existência se vão consumindo. O próprio facto do livro não concluir, e Kierkegaard vê nisso o seu maior mérito, é um apelo e um convite à racionalidade dos que o lêem e são necessariamente confrontados com a escolha, o either/or, escolha essa que se fará por um trabalho da razão.

Ora este quadro assim posto é bem diferente de dizer - tentou uma fundamentação de tipo kantiano, retomando a questão a partir do fracasso de Kant, e falhou pois a contradição na obra é clara entre o ético que se deve impor ao homem e a falta de razões para o escolher. O ético impõe-se como resposta à angústia e melancolia que são o culminar do estético, não é nunca uma escolha desordenada das paixões. Kierkegaard, tal como MacIntyre, não é um emotivista. O que se passa é que ambos reconheceram a impossibilidade de uma fundamentação de tipo kantiano e procuram deslizar entre estas duas posições extremas, inventando uma nova racionalidade.

Nietzsche, por seu turno, comporta leituras menos imediatas que a que dá conta dele como prestando penhor ao eu do liberalismo individualista. Pessoalmente, concordo com a visão que deste autor tem MacIntyre, mas como nos cingimos aqui ao universo do exemplo, o que importa é mostrar que, não se concordando, a discussão daí emergente é virtualmente interminável.

Dizem os amantes de Nietzsche, e esta tese foi defendida por Heidegger: o eterno retorno é a categoria fundamental à luz da qual se deverá perspectivar toda a sua filosofia. Num resumo breve, o argumento é o seguinte: ao nihilismo a que a doença platónico-cristã condenou o homem é preciso contrapor uma vontade de poder fortalecida pela ideia do eterno retorno, que é exigido pelo princípio de conservação de energia. O eterno retorno, sabe-se, é selectivo, eliminará os fracos; mas também possibilita o progresso moral pois doravante toda a vontade de poder fiel à terra sabe que o seu gesto ecoará eterna e infinitamente. Não é, como MacIntyre defende, que todo o homem se venha a dotar com a sua lei. Nietzsche propõe claramente uma moral: a moral aristocrática dos senhores que se contrapõe à do escravo engendrada na civilização socrática. Exaltação dos valores dionisíacos e do que é poderosamente animal e instintivo no homem contra a civilização judaico-cristã do recalçamento. Só a vontade de poder, a paixão de superação dos fortes, permitiria suportar a ideia de eterno retorno - os fracos perecerão. Ora, temos aqui uma proposta clara de uma moral para todos quantos a puderem seguir: o super-homem não é um único homem mas a raça dos fortes, dos senhores. Em última análise, Nietzsche almejaria a libertar da doença civilizacional todos os homens, mas por saber que tal não é possível, concede que parte deles estão destinados a perder-se no caminho.

Quem propõe uma moral com características tão definidas quanto esta, e que permite progresso e aperfeiçoamento de um grupo de extensão indefinida não está, claramente, a defender um tipo de indivíduo que se deverá dotar a si próprio com o seu valor e a sua lei. O eu do individualismo não pode assim estar vinculado a esta

ideia de super-homem porque é irresponsável perante a comunidade que o rodeia e o futuro. O super-homem, pelo contrário, carrega aos ombros a gigantesca tarefa de se afastar do rebanho e tentar, seguindo a nova moral, dar um novo sentido à existência. Afinal, ele é o que não teme e se deslumbra quando os demónios lhe falam do eterno retorno.

Destituída de fundamentos de coisa-em-si, ou pelo menos abalada essa crença, temos que nos resta na estrutura da história narrada em *After Virtue* apreciar a sua operatividade enquanto projecto que se destina a propôr, à luz da história, uma nova concepção de racionalidade e de moral. E aqui o que mais salta à vista são as obscuridades patentes na formulação dessa alternativa comunitarista postulada por MacIntyre no revivalismo aristotélico que propõe. Tudo o que nessa obra é pouco claro e mesmo perplexificante ocupará portanto as próximas linhas.

After Virtue conhece dois momentos, um de diagnóstico, e depois a correspondente tentativa de constituir um projecto que permita escapar à teia que o desvelamento inicial revelou.

Quanto ao primeiro, nada a apontar. É inegável que se vive numa cultura tão radicalmente emotivista que a perspectiva de lhe escapar saiu há muito do horizonte do homem comum. A única excepção são pequenos nichos de gente religiosa que funda seguramente a sua moral e acção nos preceitos estabelecidos por Deus. Os restantes gerem, melhor ou pior, uma crise que se vêem impotentes para resolver, e nem sequer vislumbram a possibilidade de solucionar racionalmente os conflitos entre as diversas oposições morais que vão surgindo nas suas vidas. O diagnóstico de MacIntyre é unívoco: o emotivismo incrustou-se na vida do homem e uma fundamentação formal e universal da ética, do tipo kantiano, não é nem nunca foi possível.

E agora, que fazer com esta revelação? É precisamente aqui que as coisas se complicam. Não são muito claras as propostas defendidas por esta versão de neoaristotelismo. Breve resumo, portanto, do estado da arte em *After Virtue*.

Retorno às pequenas comunidades no seio das quais se ten-

taria restaurar a noção de virtude erigida em torno de fins partilhados, abandono das pretensões de universalidade e estrito formalismo mas não de racionalidade interna às práticas e ao telos de uma comunidade é, quando se tenta configurar a actualizar estes conceitos numa prática quotidiana, uma proposta demasiado vaga.

Se uma moral universal, abstracta e normativa já não é possível, e se a promessa de racionalidade trazida pelo iluminismo falhou tão estrondosamente, tal não significa, diz MacIntyre, que a racionalidade no debate moral não seja possível - terá é de ser contextualizada em termos da história e tradições que regem uma comunidade e assim perspectivada, poderá fornecer padrões de justificação que mostrem, indesmentivelmente, por que uma acção é preferível a outra.

Formas de justificação racional são possíveis não só no interior de uma tradição como entre tradições rivais que não são, de forma nenhuma, incomensuráveis e intraduzíveis. Com isto, acredita MacIntyre, o espectro do relativismo fica definitivamente afastado.

Esta defesa de um tipo híbrido de racionalidade mostra claramente que face à ambição universalista e absolutizante do iluminismo e ao seu contraponto emotivista contemporâneo, MacIntyre vai procurar uma via intermédia - tenta habilidosamente deslizar entre as duas posições: sabendo que a universalidade estrita é impossível, mas tentando evitar a todo o custo ceder ao relativismo que ameaça a sua visão da história. O critério para a acção moral passa a ser as práticas em que o indivíduo está envolvido, ao invés de ser procurado em normas abstractas e universais. É que o eu tem de ser compreendido narrativamente, enquanto produto de uma determinada história e membro de uma comunidade comprometida com determinadas práticas - são estes factores que determinarão, em cada caso, o que é a virtude e o agir moralmente.

Temos assim que o eu, portador de uma história individual, se encontra envolvido num conjunto de práticas que definem as virtudes e formam o contexto social no qual se insere, e que, por

sua vez, devem ser enquadradas numa tradição que constituem a ajudam a manter. É no interior desta moldura que o indivíduo deverá prosseguir a sua busca da boa vida para o homem que é, já se sabe, a vida passada na busca da boa vida para o homem.

O problema mais grave que aqui se coloca é que a crítica da modernidade em *After Virtue* é tão virulenta, certa e desencantada que a possibilidade de, nas condições actuais que o próprio MacIntyre diz vivermos, poder vir a colocar-se este esquema em prática parece muito remota - tal exigiria transformações tão radicais que, a darem-se, também uma moral universalista de tipo kantiano teria exequibilidade assegurada na nova sociedade daí nascida.

MacIntyre é, além disso, demasiado vago no esquema que propõe. Afinal, de que comunidades falamos aqui? Ruas, bairros, freguesias, aldeias, cidades, distritos, países ou continentes? Um convicto emotivista dirá que este revivalismo aristotélico só é possível no seio de uma família, onde, aliás, em condições normais, nunca deixou de ser praticado. Por isso é que só neste caso se conseguem configurar satisfatoriamente na prática as propostas de MacIntyre. Agora o que define e delimita uma comunidade mais vasta, como aquelas de que fala, é questão fundamental a que MacIntyre não responde.

Também não consegue resolver satisfatoriamente o problema de como, a partir do interior de uma tradição, ter acesso a outras não ficando preso de um relativismo dependente de um dado registo histórico. É que é difícil compreender como pode um indivíduo, se é formado e moldado por determinada tradição, conseguir sair verdadeiramente fora do seu ponto de vista para avaliar outros, e o problema da incomensurabilidade, a despeito dos esforços de MacIntyre, mantém-se.

Outro ponto pouco claro prende-se com as relações das comunidades entre si. Snell, falando dos gregos, explicita uma tendência preocupante:

Como vão estas comunidades fechadas relacionar-se se a questão da incomensurabilidade não foi resolvida? Ignorar-se-ão? Cada

vez mais, nos dias de hoje, esta hipótese parece implausível. Para resolver a questão seria necessário existir, pelo menos, uma noção comum e universal de determinados valores básicos. Quando não, vale a pena, num mundo global e atómico, perder o sono por causa do que os vizinhos mais próximos possam vir a fazer. É por isso que a noção de virtude exclusivamente dependente de práticas e tradições é algo redutora: é necessário um mínimo denominador comum de valores partilhados, à volta dos quais se poderiam então desenvolver formas locais e particulares de moralidade e virtude.

Sem estes valores universais e indiscutivelmente válidos, à maneira kantiana, para todos os homens, temos que sociedades como a Alemanha nazi ou o Iraque de há poucos anos se podem facilmente constituir como modelos de comunidades onde impera e funciona na perfeição este revivalismo aristotélico. Senão veja-se: estamos perante comunidades fortemente unidas em torno de certos fins comuns e de uma mundividência que enraíza directamente numa tradição local que, pelo menos no caso alemão, recua até mitos fundadores muito remotos. No seio destes grupos os indivíduos encontravam-se envolvidos em práticas que retiravam o seu sentido e simultaneamente davam sentido à tradição envolvente. Perseguiam, além disso, bens internos às práticas, a aretê, e tinham uma concepção muito clara de qual o papel que desempenhavam nessa comunidade, e do telos que dava sentido ao grupo e às suas vidas.

Parece assim que nos encontramos perante comunidades exemplares, que poderiam pefeitamente estar a intentar um tipo de revivalismo da noção de virtude aristotélica idêntico ao que MacIntyre defende. E, no entanto, há algo de errado aqui. É que a falta de alguns bens mínimos partilhados como justiça ou importância da vida humana teve as consequências desastrosas que se conhecem, e isto mostra que se o projecto das luzes não pode, em todo o seu fôlego e ambição, ser repescado, também não pertence inteiramente ao caixote de lixo da história: alguns princípios abstractos e universais são necessários para garantir um relacio-

namento eficaz e pacífico entre comunidades, evitando que estas constituam paradigmas fechados, jogos de linguagem incomensuráveis permanentemente à beira do abismo.

MacIntyre parece não se ter apercebido desta dificuldade de relacionamento entre comunidades, ou então relega-a para a tal possibilidade de debate racional entre tradições rivais. Mas é pouco prático um debate se o tempo urge e um conflito se agrava. Nestas circunstâncias, uma noção partilhada de valores essenciais seria bem mais eficaz e funcional.

Pouco claro, também, é o que determina o telos de uma comunidade. Existe a priori ou a posteriori? Como escolher entre telos rivais? Qual a tradição que deverá prevalecer numa comunidade no caso desta se encontrar envolvida num conjunto diversificado de práticas?

Parece extremamente difícil fundamentar unívoca e apodicticamente uma determinada tradição e as virtudes daí emergentes sem recorrer à figura divina, e portanto o que encontraremos sempre são homens envolvidos em práticas contingentes que não conseguem harmonizar com as de comunidades exteriores, e a quem faltam os meios para escapar à prisão intelectual que a sua própria tradição constitui.

Outra dificuldade deste *After Virtue* é a questão da motivação, que se relaciona com o aludido problema de como fazer nascer comunidades neoaristotélicas num mundo fundamentalmente emotivista. De facto, como convencer este eu, produto do liberalismo e de séculos de desencanto, habituado à absoluta autodeterminação, a imaginar-se separado dos papéis e comunidade que a história lhe acometeu, e ainda por cima, convencido de que o desacordo moral não pode ser sanado racionalmente a vestir, de súbito, a pele do cordeiro aristotélico, deixando-se envolver e participando activamente no esquema que MacIntyre postula? Tamanha revolução exigiria transformações sociais, intelectuais e míticas¹ que parecem bem fora do alcance do comum dos mortais, quanto mais de comunidades inteiras desses mortais...

¹Pois é já mito fundador a cultura iluminista que nos dá forma

O principal problema deste *After Virtue* bem pode ser ilustrado pelo provérbio entrada de leão - pelo brilhante diagnóstico da modernidade - saída de sendeiro - pela impossibilidade de resolver os problemas que o seu próprio trabalho levantou. E muitos mais poderiam ser suscitados, se MacIntyre não ladeasse habilmente a questão. É que raramente concretiza propostas bem definidas, prefere sempre, para usar a expressão de John Horton, assobiar no escuro para manter os espíritos alerta, mas a resposta à pergunta ética fundamental: que devo fazer - MacIntyre não a dá claramente e assim procedendo, ao ser tão pouco concreto, escapa ileso a muitas críticas possíveis - pois são sempre os aspectos práticos o mais fácil de criticar numa teoria.

Agora, tudo tem um preço, e o desta solução esquiva não é barato. De pouco serve uma ética que não consegue aproximar-se dos homens, permanecendo no reino do puro ideal. Uma ética que não consiga resolver os problemas quotidianos do homem comum, que não seja vivida concretamente, é pouco mais que um exercício de retórica, espécie de teia de Penélope que se vai dedilhando para entreter os dias; e a verdade é que MacIntyre deixa muito poucas pistas sobre como isso possa ser feito.

E apesar disto há aspectos sedutores no seu trabalho. O diagnóstico sobre as aporias com que a ética se vem debatendo é um documento precioso, e as conclusões a que chega também. Contudo, o mais impressionante na personagem MacIntyre é a persistência com que tenta, sem efectivamente atingir o seu fim, salvar a moral e a racionalidade, tarefa que antes praticamente transformou nas penas de Sísifo, pois traça dela um retrato tão debilitado que legitima a suspeita de já nada haver a salvar.

Percebe-se que MacIntyre vai tomar esta missão salvífica como um verdadeiro compromisso ético, no qual está disposto a investir muito do seu tempo e energia. Que, dada a espinhosidade da missão, não tenha ainda chegado a bom porto só aumenta o valor do esforço e a grandeza de quem o intenta. Salvas as devidas proporções, o essencial desta atitude está contido nas caricaturas de Cervantes. Nunca é para o pragmático Sancho Pança que se

inclinam as simpatias; é a desmesura dos trabalhos a que o frágil e solitário D. Quixote mete ombros que está destinada a provocar admiração e ternura nos corações mais sânicos. Mesmo confundindo moínhos com gigantes e taberneiras com princesas, a grandeza do homem está em ser capaz de aceitar uma luta assim desigual.

Bill Waterson, que de tão eclético parece um sábio renascentista, faz um curtíssimo atalho para chegar a uma das conclusões mais fundamentais deste *After Virtue* - desde que se eliminou a figura de Deus, não há eficiência, não há responsabilidade e ficamos assim, MacIntyre incluído, como o pobre Calvin, um pouco perdidos e a tentar projectar no futuro a sua interrogação: que irá acontecer à palavra ética?

8 Ética e Biologia

A ética, e em geral todo o discurso dos filósofos vive, como MacIntyre bem notou, dias difíceis, e isto certamente devido às alterações que foi sofrendo à medida que se autonomizavam e desenvolviam as ciências científicas. Se há coisa clara no paradigma ético aristotélico-medieval é a sua concepção de natureza humana: maculado pelo pecado original redimido na figura de Cristo, o homem é um ser dotado de livre arbítrio que pode, consequentemente, escolher entre o pecado e a salvação. Hoje, como nessa altura, talvez valha a pena formular explicitamente a concepção que se perfilha de natureza humana antes de iniciado o esforço de constituir uma ética. Não faz de facto sentido uma ciência que pretende vincular o homem não apresentar, claramente, a concepção que tem dele, e depois daí sim tentar extraír uma moral, provavelmente mais consentânea com o animal que pretende domar.

Se hoje já não mais é possível conceber o homem em termos bíblicos, em função de uma teologia ou através de noções vagas e abstractas como criatura universalmente dotada de razão, a biologia parece ser a ciência destinada a reanimar apaixonadamente

o debate ético porque aí se joga a pergunta fundamental - que é o homem? - a que se seguirá então a questão - que pode/deve este homem fazer?.

O debate seria, evidentemente, apaixonado e apaixonante porque na verdade não se espera que os biólogos venham informar friamente o que é este bípede implume e o que se pode dele esperar. Eles próprios se encontram envolvidos numa discussão interminável sobre o tema, debate tão fundamental para todos que a activa contribuição de outras experiências e visões do mundo viria certamente enriquecer.

Que tem a biologia a ver com a moral? Dependendo da concepção que se adopte, daí decorrerão éticas diversas que se arrogam ter capturado a essência do que é especificamente humano. É aliás possível analisar éticas que jamais se preocuparam com estas questões descobrindo os pressupostos biológicos que implicitamente encerram.

Richard Dawkins, que representa uma das correntes mais radicais da sociobiologia, fornece, por exemplo, bons instrumentos para ler e questionar MacIntyre. A sua é uma biologia liberal que tão bem acompanha com o individualismo moderno e que poderia almejar com sucesso, se fosse caso disso, a fornecer uma base epistemológica e científica para o emotivismo contemporâneo².

A querela entre os partidários de Lamarck e os darwinistas está hoje definitivamente sanada a favor destes últimos. Enquanto as biologias de sabor lamarckizante, caras aos marxistas, propunham que os organismos são capazes de variações dirigidas de acordo com as pressões do meio, Darwin concebera estas mutações como cegas e aleatórias, encarregando-se o meio de seleccionar diferencialmente as adaptativas, uma escassa minoria, das que o não são.

Aqui entra Dawkins e a sua leitura da história dos últimos su-

²Claro que a cientificidade do trabalho de Dawkins, e da sociobiologia em geral, tem sido largamente contestada por uma biologia de tendência mais humanista e humanizante que recusa ver no homem o produto das forças cegas da natureza

cessos do darwinismo, cujos pressupostos aplica até às últimas consequências em ordem a servir a sua teoria do gene egoísta. Segundo este autor, há três tipos de leitores de Darwin: os que acreditam que a natureza opera através de selecção de espécie, os defensores da selecção de grupo, e os apologistas da selecção individual protagonizada pelo gene, constituindo esta última corrente a sociobiologia.

Se a natureza seleccionasse cegamente espécies inteiras, um indistinto altruísmo teria de vigorar entre todos os seus membros e seria viável uma moral universal de tipo kantiano, aplicável a toda a espécie humana, ou todas as éticas que se baseiam na noção de maior bem possível como consequência de uma acção. Aqui, porém, importam sobretudo os argumentos lançados por Dawkins contra a selecção de grupo, hipótese que a ser verdadeira nos vincularia a uma ética comunitarista como a defendida por MacIntyre. É óbvio que a teoria de que a selecção opera ao nível individual mais baixo, o gene, desemboca no emotivismo. Dawkins não assume claramente que este seja um destino inexorável, mas avisa: qualquer outra formulação de moral contará com dificuldades crescidas pois, além de tudo, terá de lutar contra a natureza humana.

Sigamos, pois, os argumentos contra a selecção de grupo, mas antes, urge definir alguns dos conceitos que Dawkins utiliza e que, pese embora a traição da linguagem, não são conceitos subjectivos nem psicologizantes. Gene é definido como porção de material genético com capacidade para se replicar permanecendo inalterada durante um tempo consideravelmente longo. Altruísmo é toda a acção encetada por um indivíduo em favor de outro que aumente as suas hipóteses de sobrevivência, sendo o egoísmo a maximização das hipóteses de sobrevivência do próprio organismo.

A tese da sociobiologia, recordemo-lo, é que a selecção natural opera ao nível mínimo da vida. São os genes, e não os organismos, grupos ou espécies que são seleccionados. Como, evidentemente, um organismo depende dos seus genes, os genes ganhadores tenderão a produzir populações e espécies de indiví-

duos, mas isso não passa de um acidente, acidente esse que possibilita, do ponto de vista da sociobiologia, confusões sobre o nível a que a selecção opera.

A estrita aplicação do darwinismo prova que, na natureza, o altruísmo é uma estratégia de sobrevivência muito pouco viável. O tema é analisado em pormenor no capítulo que Dawkins dedica à agressão e o argumento é simples. Um organismo altruísta, que sistematicamente maximize as hipóteses de sobrevivência de genes seus concorrentes, está destinado a desaparecer dentro de algum tempo, porque os egoístas se aproveitarão impiedosamente da sua tendência para o altruísmo e, assim, acabarão por espalhar os seus genes e constituir-se como maioritários dentro da população. Mais, mesmo uma comunidade pura, habitada exclusivamente por altruístas, é instável e não pode permanecer nessas condições muito tempo. De facto, assim que um organismo egoísta surgisse, tenderia a aproveitar-se de todos os outros e a disseminar em pouco tempo os seus genes egoístas pela população, de forma que os altruístas rapidamente seriam uma minoria e, a breve trecho, tenderiam a desaparecer.

Dawkins analisa, e a estes modelos foi dada uma configuração matemática, as estratégias evolutivamente estáveis. A conclusão a que chega é que comunidades formadas por indivíduos altruístas/egoístas, agressivos/pacifistas tendem a conhecer oscilações pendulares, até que estabilizam numa estratégia evolutivamente estável (EEE), definida como aquela que é imune à traição interna - neste caso o surgimento de um organismo que se aproveita das melhores condições para a propagação dos seus genes. A sua tese fundamental é de que toda vida é egoísta pela simples razão de que é esta a estratégia evolutivamente mais estável e que portanto acabou por ser seleccionada em termos genéticos.

O que fará isto às comunidades de neoristotélicas postuladas por MacIntyre? Ele advoga um modelo semelhante ao da selecção de grupo, de acordo com o qual o bem da comunidade se deverá sobrepôr ao bem do indivíduo. Mas é óbvio que uma comunidade deste tipo, ainda que formada por conspiração, não é imune à trai-

ção interna. Um único indivíduo egoísta, que se aproveitasse de todos os outros, tenderia a espalhar mais consistentemente os seus genes entre a população e, dentro de poucas gerações, os egoístas seriam já uma percentagem apreciável no interior da comunidade. Note-se que um biólogo poderia matematizar este esquema, utilizando os instrumentos disponíveis dentro da sua ciência, e concluir, para uma dada população, qual a EEE viável, embora aqui, por razões óbvias, se opte por uma aproximação intuitiva à teoria.

As estratégias evolutivamente estáveis, conclui Dawkins, passam pelo egoísmo a nível individual pois nenhuma outra fórmula assegura por muito tempo a sobrevivência de quem a pratica, simplesmente porque aumenta a sua vulnerabilidade face a um verdadeiro egoísta. A conspiração está condenada a ser destruída por traição a partir do interior da população. Uma EEE é estável não porque seja particularmente boa para os indivíduos que nela participam, mas simplesmente porque é imune à traição interna... Assim, mesmo no homem, uma espécie com capacidade de previsão consciente, os pactos ou conspirações baseados nos melhores interesses a longo prazo vivem constantemente à beira do colapso, por traição interna. Nos animais selvagens, controlados por genes em luta constante, é ainda mais difícil imaginar formas de acordo, através das quais benefícios de grupo ou estratégias de conspiração poderiam, possivelmente, evoluir. Temos de esperar encontrar estratégias evolutivamente estáveis em toda a parte. (Dawkins, 1989:130).

As consequências desta sobrevivência diferencial dos mais aptos são óbvias: Na verdade, devemos esperar que surjam mentiras, fraudes e exploração egoísta da comunicação sempre que os interesses dos genes de diferentes indivíduos diverjam. Isso incluirá indivíduos da mesma espécie. Devemos esperar até mesmo que filhos enganem os pais, que os maridos enganem as esposas e que o irmão minta ao irmão (Dawkins, 1989:119), sendo que ...os genes que tendem a levar a criança a enganar têm vantagem sobre os outros no pool genético. Se há uma moral humana a ser extraída é a de que devemos ensinar o altruísmo aos nossos filhos, pois não

podemos esperar que este comportamento releve da sua natureza biológica (Dawkins, 1989:226).

Este é um esquema, como bem se vê, destinado a servir às mil maravilhas o individualismo liberal e até o emotivismo contemporâneo. Contudo, o próprio Dawkins reconhece que um homem não é uma bactéria e que se alguma promessa os nossos grandes e complicados cérebros encerram é, precisamente, a possibilidade de conspirarem e, porque não, libertarem-se da tirania dos genes. Mesmo que olhemos para o lado sombrio e assumamos o pressuposto de que o homem é, basicamente, egoísta, a nossa antecipação consciente - a nossa capacidade de simular o futuro usando a imaginação - poderia salvar-nos dos piores excessos egoístas dos replicadores cegos. Pelo menos, temos o equipamento mental para promover os nossos interesses egoístas a longo prazo, e não somente os de curto prazo. Podemos ver os benefícios de participar numa conspiração de pombos e podemos juntar-nos para discutir maneiras de fazer com que a conspiração funcione... Podemos até discutir maneiras de estimular e ensinar deliberadamente o altruísmo puro e desinteressado - algo que não existe na natureza e nunca existiu na história do mundo (Dawkins, 1989:311).

Ao analisar a agressão numa comunidade mista de pombos e falcões, Dawkins conclui que, em geral, os falcões perdem sempre porque tendem a sair magoados dos confrontos, enquanto os pombos simplesmente fogem. Esta não é uma boa estratégia do ponto de vista de cada falcão individual. Seria possível uma conspiração em que todos os falcões acordassem, doravante, comportar-se como pombos? A resposta é, evidentemente, negativa. Uma conspiração de pombos não é estável porque não está imune à intervenção de um mutante egoísta e essa intervenção, num tempo relativamente longo, ocorreria necessariamente.

As comunidades neorristotélicas que retiram o seu sentido de fins exteriores ao indivíduo enraizados numa tradição parecem-se um pouco com as conspirações de pombos de que fala Dawkins. A pergunta que falta fazer é portanto a seguinte: será possível ao homem constituir perfeitas conspirações e pombos? É óbvio

que, mesmo que habitada por genes egoístas, para a nossa espécie a resposta não está previamente definida. Algumas formas de conspiração terão de ser possíveis e foram-no no passado. Mas terão existido alguma vez conspirações perfeitas? E mesmo que não, poderá sonhar-se com a forma de urdir uma estratégia deste tipo que se revele estável? Parece evidente que é esta a pergunta a que MacIntyre procura responder na sua incansável busca pela perfeita conspiração de pombos. E porque a busca? A culpa, diria ele, está do lado da ambição verde e viscosa que habita os piores e os melhores de nós. É que há 300 anos, quando uma rã quis ser grande, grande, grande, de tal forma que Deus rebentou, não imaginava os trabalhos e dias que estava a comprar para a sua espécie e hoje, no mundo hostil e desencantado que herdamos, o homem vai ter de encontrar o seu caminho de volta ao charco ABSOLUTAMENTE SÓZINHO.

9 Bibliografia

- Aristóteles, 1970, *L'Éthique à Nicomaque*, Tome I - Introduction par René-Antoine Gauthier, Centre de Wulf-Mansion, Publications Universitaires, Louvain
- Camps, Victoria, et al., 1992, *Concepciones de la ética*, Enciclopedia Ibero-Americana de Filosofía, Editorial Trotta, Madrid
- Dawkins, Richard, 1989, *O Gene Egoísta*, Col. Ciência Aberta, Gradiva, Lisboa
- Gauthier, René-Antoine, sd, *Introdução à moral de Aristóteles*, col. Saber, Publicações Europa-América, Mem Martins
- Horton, John, et al., 1994, *After MacIntyre - Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, UK
- Kant, sd, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa Editora, Lisboa

Kierkegaard, Soren, 1971, *Either/Or*, *Princeton University Press*, New Jersey, USA

MacIntyre, Alasdair, 1981, *After Virtue - A Study in Moral Theory*, Gerald Duckworth & Co., London

Nietzsche, 1990, *A Genealogia da Moral*, Guimarães Editores Lda., Lisboa

Nietzsche, 1987, *A Gaia Ciência*, Guimarães Editores Lda., Lisboa

Snell, Bruno, 1975, *A descoberta do espírito*, col. História das Ideias e do Pensamento, Edições 70, Lisboa