

A Crítica da Modernidade de Alasdair MacIntyre **[Alasdair MacIntyre's Critique of Modernity]**

Magnus DAGIOS

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) (2013).
Prof. na Universidade Federal de Rondônia
(UNIR).

E-mail: magnus@unir.br

Resumo

O trabalho analisa a crítica de Alasdair MacIntyre contra a modernidade em seu livro "Depois da Virtude" e contrapõe essa proposta em virtude do contexto contemporâneo. MacIntyre parte de uma visão do caos em que a filosofia e as ciências se encontram, com apenas teorias fragmentárias, incapazes de se realocar em um mundo que já não se reconhece a si mesmo. Entre os motivos desta crise está a própria jovialidade da história acadêmica, incapaz de compreender os antelóquios do colapso. Um dos sintomas do problema é a preponderância das teorias emotivistas, que expõe que todos os juízos morais são expressões de preferência, sentimentos ou atitudes, totalmente subjetivos e irreduzíveis à uma análise mais precisa. A Ética de Virtudes do Estagirita é defendida como a solução para o problema. No final será mostrado que essa proposta poderá não satisfazer o espectro moral contemporâneo.



8

Palavras-chave

Moral, Ética de Virtudes, Emotivismo.

Abstract

The paper analyzes Alasdair MacIntyre's criticism of modernity in his book "After Virtue" and opposes this proposal because of the contemporary context. MacIntyre is part of a vision of the chaos in which philosophy and sciences find themselves, with only fragmentary theories, unable to relocate in a world that no longer recognizes itself. Among the reasons for this crisis is the very joviality of academic history, unable to understand the beginning of collapse. One of the symptoms of the problem and the preponderance of the emotivism theories, which exposes that all moral judgments are expressions of preference, feelings or attitudes, totally subjective and irreducible to a more accurate analysis. The Ethics of Virtues of Aristotle is defended as the solution to the problem. In the end it will be shown that this proposal may not satisfy the contemporary moral spectrum.

Keywords

Morals, Ethics of Virtues, Emotivism.

Neste trabalho vou abordar a crítica de Alasdair MacIntyre desferida contra a modernidade, exposta em seu livro “*Depois da Virtude*”¹, e no final analisarei as pertinências dessas ideias para a teoria moral. A análise de MacIntyre da moralidade nas sociedades modernas pretende pôr em xeque praticamente todas as filosofias morais contemporâneas, em especial aquelas derivadas da modernidade. O plano comum que é designado para essas filosofias morais, assim como os males do marxismo e do individualismo liberal, advêm do “*ethos* do mundo caracteristicamente moderno e modernizante, e que nada menos que a rejeição de grande parte desse *ethos* nos proporcionará uma perspectiva racional e moralmente defensável a partir da qual julgar e agir”².

A ideia de MacIntyre já é exposta no princípio do livro onde a descreve em forma de metáfora: “Imaginemos que as ciências naturais viessem a sofrer as consequências de uma catástrofe”. Em tal estado, revoltas por todas as partes consomem todo o nosso saber, desde livros a cientistas, que são considerados culpados pela destruição ambiental. No entanto, mais tarde, parte desse conhecimento é recuperado, contudo, de forma fragmentária, “conhecimento dos experimentos isolados do contexto teórico que lhes dava significado”³. Mesmo assim, esse conhecimento fragmentado é reutilizado com os nomes restaurados de física, química, biologia, etc. Os cientistas não percebem que o que estão fazendo não tem relação com a “ciência natural em nenhum sentido adequado, pois tudo o que dizem e fazem obedece a certas leis da compatibilidade e da coerência, e os contextos que seriam necessários para dar sentido a aquilo que eles estão fazendo foram perdidos, talvez irrecuperáveis”⁴.

Nessa crise científica haveria uma quantidade significativa de premissas rivais, e surgiriam teorias subjetivistas nas ciências, o que para alguns são consideradas incompatíveis com as mesmas. Em outras palavras, as ciências estariam descontextualizadas e em estado de desordem. Filosofias que surgiriam em meio a essa crise, como por exemplo, a filosofia analítica, o existencialismo e a fenomenologia, não

¹ MacIntyre, A. *Depois da virtude*.

² *Ibidem*, p. 10-11.

³ *Ibidem*, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. 14.



conseguiriam vislumbrar esses aspectos, agindo dentro de suas concepções de maneira natural e normal⁵. O mundo imaginário descrito seria o mundo real para tais filosofias.

A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi. O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são os fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde derivavam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade⁶.

MacIntyre estabelece essa metáfora para nos mostrar sua visão do estado em que se encontra tanto a filosofia, como outras áreas das ciências. Mesmo, segundo ele, se considerarmos esse mundo imaginário absurdo, para fins de hipótese, o panorama proposto uma importância fundamental. Uma consequência dessa hipótese é que a “análise filosófica não nos ajudará” se quisermos mudar de perspectiva. As filosofias analíticas e fenomenológicas “serão impotentes para detectar as desordens do pensamento e da prática moral”. No entanto, como seu modelo não segue esses tipos de filosofia, MacIntyre faz a ressalva, que o modelo que pode ser utilizado para entender essa história de catástrofe é o modelo de ascensão e queda, como o modelo hegeliano, ou de Collingwood: “O primeiro estágio foi aquele em que as ciências naturais floresceram, o segundo foi aquele em que sofreram a catástrofe, e o terceiro foi aquele em que foram resgatadas, mas em forma danificada e confusa”⁷. Se existe um modelo que pode servir para a proposta de investigação histórica sobre moralidade, é o modelo de filosofia da história de Hegel ou de Collingwood, como reconhece MacIntyre.

Mas MacIntyre nos pergunta os motivos dessa crise ter passado despercebida, dado o seu caráter catastrófico para todas as áreas. E um dos motivos que levanta é a jovialidade da história acadêmica, e que, portanto, seria incapaz de perceber a crise num estágio anterior:

Se isso tivesse de ser assim, pelo menos explicaria por que aquilo que considero ser o mundo real e seu destino tem permanecido irreconhecível no currículo acadêmico, pois as formas do currículo acadêmico estariam entre os sintomas do desastre cuja ocorrência o currículo não reconhece⁸.

⁵ Ibidem, p. 15.

⁶ Ibidem, p. 15.

⁷ Ibidem, p. 16.

⁸ Ibidem, p. 18.



O objetivo de MacIntyre é mostrar que estamos num mundo onde nossos modelos de ciência e filosofia nos traem, justamente porque eles mesmos estão inseridos numa lógica que não reconhece ou visualiza os problemas e contradições de seu próprio fazer. A linguagem moral contemporânea nos dá uma “aparência de moralidade”, “a substância integral da moralidade tenha se fragmentado muito e, assim, tenha sido em parte, destruída”⁹.

Em sua argumentação sobre a moralidade contemporânea, MacIntyre estabelece o principal aspecto que, a seu ver, está presente em todos os discursos. Para ele, o aspecto das discordâncias intermináveis dificulta a solução por vias racionais para chegarmos a um acordo moral em nossa cultura. Os exemplos dessas discordâncias estão presentes nos mais variados assuntos, desde as discussões sobre guerra justa ou injusta, até na questão do aborto, na dificuldade de se estabelecer o direito da mãe e o direito do feto, e na questão da justiça de oferecer oportunidades iguais, segundo o autor, que entra em conflito com as liberdades dos cidadãos de escolherem quais os melhores meios para atingir seus fins e, portanto, uma livre iniciativa para se auto impor obrigações mediante contratos. Algumas características que estão por trás desses debates parecem impedir qualquer solução.

Uma das características é a “incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários”. Qualquer argumentação é considerada válida, pois obedece a um silogismo válido. Além disso, os meios racionais são incapazes de chegar a uma solução quando as premissas de um ou outro lado possuem conceitos normativos e avaliativos diferentes:

Na primeira argumentação, por exemplo, as premissas que invocam justiça e inocência se opõem às premissas que invocam o êxito e a sobrevivência; na segunda, as premissas que invocam os direitos se opõem às que invocam a possibilidade de universalização; na terceira é a reivindicação de igualdade que se compara à de liberdade. É precisamente porque não existe maneira estabelecida em nossa sociedade de decidir entre essas afirmações que a discussão moral parece necessariamente interminável.¹⁰

A esse plano de discussões intermináveis se soma a própria consciência de cada um de achar as razões irresistíveis para seus argumentos. Nos falta essa razão, os critérios sólidos e, desse modo, “deve haver alguma decisão não-racional de adotar tal postura”. Em

⁹ MacIntyre, A. *Depois da virtude*. p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.



outras palavras, a dificuldade pública de resolver os problemas morais, se soma as arbitrariedades da esfera privada.

Uma segunda característica é que embora as opiniões sejam contrastantes, cada argumento é invocado como racional e impessoal. As razões impessoais, independentemente de quem enuncia determinado argumento, conclamam para os padrões de justiça, de dever, ou do bem. Se avaliarmos os desacordos morais à primeira vista teríamos um antagonismo de vontades arbitrárias, mas a característica da impessoalidade que propõem padrões objetivos nos sugere uma aparência de racionalidade para impormos nossas vontades. A tentativa de mostrar uma racionalidade impessoal a nossos argumentos nos leva a procurar pelos interesses que estão por trás dessas discussões.

A terceira característica proposta por MacIntyre, faz referência a diversidade das origens históricas do debate moral contemporâneo. O catálogo de nomes citados representa a rica história da filosofia, e as várias fontes heterogêneas de nossa cultura. Mesmo quando se trata do pluralismo, se possui a tendência de fazer uma confusão entre discursos fragmentários e desorganizados com um diálogo ordenado de correntes diversas:

A desconfiança – e por ora só pode ser desconfiança – de que é com a última que devemos lidar, aumenta quando reconhecemos que todos esses conceitos diversos que dão forma ao nosso discurso moral tiveram origem em totalidades maiores de teoria e prática, nas quais ocupavam um papel e função fornecidos por contextos dos quais foram agora privados.¹¹

Para MacIntyre, aquilo que a maioria dos filósofos contemporâneos fazem com a filosofia moral é mais um dos sintomas do estado de desordem. Tratar filósofos como Platão, Hume e Mill, como nossos contemporâneos, nos leva a “abstrair esses filósofos do meio social e cultural no qual viveram e pensaram e, assim, a história de seu pensamento adquire uma falsa independência do resto da cultura”.¹² Essa forma de abordar a filosofia moral, como distanciada do mundo empírico, é mais uma forma de da impessoalidade imposta ao discurso. Entretanto, a relação de um filósofo com o seu tempo não pode ser desconsiderada.

Uma contraposição a suposta desordem proposta por MacIntyre seria afirmar que os debates morais contemporâneos não podem ser resolvidos, na medida em que nenhum



¹¹ Ibidem, p. 28.

¹² Ibidem, p. 29.

debate moral pode ter uma solução final. Assim, todos os debates que giram em torno de valores são “racionalmente intermináveis” e, desse modo, o que se apresentaria como algo especificamente contemporâneo, seria na verdade característico de todos os tempos, e do discurso moral. Uma dessas teorias, e a qual é combatida por MacIntyre é o emotivismo.

A teoria do emotivismo expõe que todos os juízos morais são expressões de preferência, sentimentos ou atitudes, na medida em que são valores morais que estão em jogo:

Mas o elemento moral de tal juízo deve ser sempre nitidamente distinguido do factual. Os juízos factuais são verdadeiros ou falsos; e no terreno do fato existem critérios racionais por meio dos quais podemos chegar a um acordo quanto ao que é verdadeiro e o que é falso. Mas os juízos morais, por serem expressões de atitudes ou sentimentos, não são nem verdadeiros nem falsos; e não se chega a um acordo no juízo moral por meio de algum método racional, pois não existe nenhum. (...) Empregamos os juízos morais não só para expressar nossos próprios sentimentos e atitudes, mas também para produzir tais resultados em outras pessoas.¹³.

O emotivismo pretende ser uma teoria do significado dos enunciados, e assim o enunciado “isto é bom” significa “aprovo isto; aprove também”. Contudo, alguns problemas surgem para essa teoria, de acordo com MacIntyre. O emotivismo fracassa ao não apontar uma identificação, ou caracterização dos sentimentos em questão. Não se sabe que espécie de sentimentos ou atitudes são expressos e mesmo que tipo de aprovação necessitam. Também o emotivismo não faz a diferença entre “expressões de preferência pessoal e expressões valorativas (inclusive morais)”, ou seja, o primeiro tipo dependeria de quem as emite, e o segundo tipo não dependeria do contexto de justificação. Outra objeção é que a teoria emotivista, apesar de se apresentar como uma teoria do significado, expressa muito mais os sentimentos e atitudes pessoais, do que propriamente o significado de um enunciado, como quando um professor grita “sete vezes sete é igual a quarenta e nove”. A atitude não teria nada a ver com o enunciado e, neste caso, deveríamos analisar se o emotivismo não seria mais uma teoria do uso entendido enquanto finalidade ao invés do significado dos enunciados.¹⁴.

Ao dizer “aprovo isto; aprove também”, “isto é bom”, “viva isto”,

(...) que ao usar tais enunciados para dizer o que queiram dizer, o agente estaria, de fato, fazendo nada mais que expressar seus sentimentos e atitudes, e tentando



¹³ MacIntyre, A. *Depois da virtude*. p. 30-31.

¹⁴ *Ibidem*, p. 32-34.

influenciar os sentimentos e atitudes de outrem. Se a teoria emotivista assim interpretada estivesse correta, o significado e o uso de expressões morais seriam, ou, no mínimo, se tornariam radicalmente incompatíveis entre si. O significado e o uso seriam tão incompatíveis que o significado estaria propenso a dissimular o uso.¹⁵

Esse aspecto da diferença entre o uso e o significado, parece ser o eixo central pelo qual MacIntyre explora os juízos morais contemporâneos. Um juízo emitido por um agente poderia estar apelando a critérios impessoais, quando o que na verdade estaria fazendo era “expressar seus sentimentos de maneira manipuladora”.¹⁶

Para MacIntyre, o emotivismo surgiu como reação a um tipo de filosofia que surgiu na Inglaterra no começo do século vinte, o intuicionismo de G.E. Moore. Moore fora declarado na época o grande restaurador da ética, que de fato teria resolvido todos os seus problemas. O “bom” para Moore seria uma propriedade simples e indefinível, diferente por exemplo de agradável, pois “bom” seria uma propriedade não natural. As proposições que declaram o “bom” Moore chamava de “intuições”, que não são passíveis de prova ou raciocínio a favor ou contra.¹⁷

O veredicto de MacIntyre é claro,

Os argumentos de Moore às vezes são, agora deve nos parecer, obviamente falhos - ele tenta provar que “bom” é indefinível, por exemplo, confiando num dicionário que define mal a palavra “definição” – e grande parte deles são afirmados, e não arguidos.¹⁸

A propriedade não-natural “bom” esconderia a finalidade de toda a ação, e um observador na época de Moore, de acordo com MacIntyre, poderia se expressar assim:

(...) na verdade, essa propriedade não existe e não estão fazendo mais do que expressar seus sentimentos e atitudes, disfarçando a expressão de preferência e desejo com uma interpretação de seu próprio discurso e comportamento que lhe confere uma objetividade que, na realidade, não possui.¹⁹

De acordo com MacIntyre, alunos de Moore se tornaram emotivistas. Filósofos como F.P. Ramsey, Austin Duncan Jones e C.L. Stevenson, depois de 1903, desenvolveram a filosofia moral em Cambridge, como se fosse a moral em geral. O que defendia tentavam

¹⁵ Ibidem, p. 34.

¹⁶ Ibidem, p. 34.

¹⁷ Ibidem, p. 36.

¹⁸ Ibidem, p. 37.

¹⁹ Ibidem, p. 40.



encontrar em “bom”, como critério objetivo e impessoal, na verdade, era fruto do desejo e da habilidade do mais hábil²⁰.

A tese de MacIntyre acerca de nossa moralidade em nossos dias, é que apesar de o emotivismo não ser válido no tocante a sua impessoalidade e objetividade quando falamos em teoria moral, sua realidade se revela quando falamos da questão empírica, do período evolutivo e histórico no qual nos encontramos:

O emotivismo assim compreendido resulta estar, como uma teoria convincente do uso em vez de uma falsa teoria do significado, conectada com um estágio específico da evolução ou do declínio moral, um estágio no qual nossa cultura ingressou no início deste século²¹.

A esquema do declínio moral proposto por MacIntyre considera então três estágios. O primeiro no qual existem teoria e práticas normativas genuínas, com padrões impessoais e objetivos; no segundo, as tentativas de objetividade e impessoalidade para justificar os juízos morais são mal sucedidas e se degrada continuamente; no terceiro estágio, as teorias emotivistas conquistam aceitação implícita na prática, embora continuem a procurar por padrões de objetividade e impessoalidade²².

MacIntyre ao conceber que o emotivismo é uma teoria do uso e não do significado, não exclui a impossibilidade da justificação moral objetiva e impessoal, mas que em determinados estágios isso não é possível. Mas o emotivismo, ao contrário, generaliza suas hipóteses – principalmente que argumentos morais são disfarces para preferências pessoais - para todos os tempos e lugares. Assim, a conclusão é que o emotivismo pode conceber justificativas racionais, mas “que não existe e não pode existir justificativa racional válida para qualquer afirmação da existência de padrões morais objetivos e impessoais e, portanto, que tais padrões não existem”²³.

Uma das forças do emotivismo, é que até mesmo nos círculos que não se consideram emotivistas, o emotivismo prevalece. Uma justificação moral deve ser finita, e ser deduzida por padrões morais gerais, dos quais não há mais justificação possível:

O ponto final da justificativa é sempre, portanto, nessa perspectiva, uma escolha que não encontra justificativas posteriores, uma opção não orientada por critérios. Cada indivíduo deve, implícita ou explicitamente, adotar seus próprios princípios fundamentais para amparar tal escolha. A declaração de qualquer princípio

²⁰ Ibidem, p. 40.

²¹ Ibidem, p. 41.

²² Ibidem, p. 43.

²³ Ibidem, p. 43.



universal é, no fim das contas, uma expressão das preferências da vontade do indivíduo e, para essa vontade, seus princípios têm e só podem ter a autoridade que ele escolheu lhes conferir ao adotá-los²⁴.

Na vala comum do emotivismo entram autores tanto analíticos, que apesar de compartilharem uma filosofia comum, não chegam eles mesmos a acordar em torno de princípios, como Nietzsche e Sartre, que “admitiram a substância daquilo pelo qual o emotivismo lutava”. O fato significativo, para o projeto de MacIntyre em “*Depois da Virtude*”, é que todos agora “pensam, falam e agem como se o emotivismo fosse verdadeiro, seja qual for a perspectiva teórica adotada”. O emotivismo foi incorporado em toda a nossa cultura, e o que antes era considerado “a moralidade”, desapareceu²⁵.

O que era essa “moralidade” que até agora nos chegam apenas vestígios? É, segundo MacIntyre a filosofia de Aristóteles, o representante máximo de todo o esquema moral do mundo antigo:

O esquema moral que forma o contexto histórico de seu pensamento tinha, como já vimos, uma estrutura que requereria três elementos: a natureza humana sem instrução, “o homem como poderia ser se realizasse seu *telos*” e os preceitos morais que o capacitam a passar de um estado ao outro. Mas a consequência conjunta da rejeição secular das teologias católica e protestante e a rejeição científica e filosófica do aristotelismo eliminariam qualquer noção de “homem como poderia ser se realizasse seu *telos*”. Já que a finalidade da ética – tanto como disciplina prática quanto teórica – é capacitar o homem a passar de seu estado atual ao verdadeiro fim, a eliminação de qualquer ideia de natureza humana essencial e, com ela, a renúncia a qualquer noção de *telos* deixa para um esquema moral composto pelos dois elementos remanescentes cujo relacionamento se torna bastante obscuro²⁶.

As normas privadas do seu *telos* se tornam incapazes de corrigir a “natureza humana sem instrução”. Neste sentido, as normas morais passam a entrar em conflito com a própria natureza humana, e os “filósofos do século XVIII empenharam-se no que foi um projeto inevitavelmente fracassado”, pois basearam suas fundamentações das normas morais em noções de natureza humana que não favorecem ao cumprimento dessas normas: “herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamentos e ações que um dia foi coerente (...), não podiam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa que se auto atribuíram”²⁷.

²⁴ Ibidem, p. 46.

²⁵ MacIntyre, A. *Depois da virtude*. p. 48.

²⁶ Ibidem, p. 103.

²⁷ Ibidem, p. 104.



Uma das diferenças fundamentais entre a tradição clássica e a moderna em diante, é a utilização de argumentos funcionais no mundo antigo. O argumento funcional é esperar que determinado objeto construído para tal função desempenhe seu papel, como, por exemplo, a afirmação de que se um relógio de pulso não possui precisão, a conclusão seria que ele é um “relógio de pulso ruim”. Os argumentos modernos e contemporâneos da moralidade não aceitam argumentos funcionais, na medida em que retirar de um “fato” daquilo que “deve ser” feito, é concebido como uma falácia. Mas é justamente esse argumento funcional que a tradição aristotélica clássica concebia, principalmente no conceito de homem: “isto é, ‘o homem’ está para ‘homem bom’ assim como ‘relógio de pulso’ está para ‘relógio de pulso bom’”²⁸.

É importante que as argumentações iniciais de Aristóteles na Ética pressupõem que aquilo que G. E. Moore viria a chamar de “falácia naturalista” não é falácia nenhuma e que as declarações acerca do que é o bom – e do que é justo, corajoso ou excelente de outras maneiras – sejam uma espécie de declarações factuais. Os seres humanos, bem como os membros de todas as espécies, têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam pela natureza rumo a um *telos* específico. O bem é definido segundo suas características específicas.²⁹



Mas se o individualismo liberal e a filosofia moral moderna não conseguiram uma argumentação coerente e defensável, poderá o restabelecimento da filosofia tradicional aristotélica estabelecer tal padrão racional? A resposta parece ser negativa. Apesar de o mundo contemporâneo estar sustentado pela pluralidade valorativa, e pelas amplitudes de tentativas mal sucedidas de restabelecer uma filosofia moral, o projeto de um retorno ao passado padeceria de se tornar mais absurdo que a dificuldade de se sustentar uma moral para todos os dias atuais. A explicação para isso parece estar nas mudanças e nas diferenças que se processaram ao longo da história.

O mundo contemporâneo não é o mundo dos filósofos gregos no século V a. C. As mudanças foram ao longo do tempo processadas nas mais variadas formas, desde as questões das ciências naturais até nas esferas sociológicas, culturais e políticas. A crítica de MacIntyre ao mundo atual, quando afirma que, tanto Weber quanto Nietzsche são os pensadores que mais representam esse período, pode ser entendida dentro de um plano aonde todos os matizes também mudaram. Se nas sociedades contemporâneas, o

²⁸ Ibidem, p. 109.

²⁹ Ibidem, p. 252-253.

“irracionalismo profético de Nietzsche permanece imanente às formas administrativas weberianas da nossa cultura”³⁰, também o mundo antigo e suas ideias de políticas funcionais, perdem todo o sentido, e a esperança de um retorno a elas, como MacIntyre entende a tradição aristotélica, seria o retorno para um lugar encantado. Nos diz Max Weber:

A ideia de que o trabalho profissional moderno traz em si o cunho da ascese também não é nova. Restringir-se a um trabalho especializado e com isso renunciar ao tipo fáustico do homem universalista é, no mundo de hoje, o pressuposto da atividade que vale a pena de modo geral, pois atualmente “ação” e “renúncia” se condicionam uma à outra inevitavelmente: esse motivo ascético básico do estilo de vida burguês – se é que é estilo e não falta de estilo – também Goethe, do alto de sua sabedoria de vida, nos quis ensinar com os *Wanderjahre* (Anos de peregrinação) e com o fim que deu à vida de Fausto. Para ele essa constatação significava um adeus de renúncia a uma época de plenitude e beleza da humanidade, que não mais se repetirá no decorrer do nosso desenvolvimento cultural como também não se repetiu a era do esplendor de Atenas na Antiguidade. O puritano queria ser um profissional – nós devemos sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil.³¹



A ideia de Weber, de um mundo onde a ascese do capitalismo e do mundo administrado, nos mostra a conexão na virada do XIX para o XX, do protestantismo com o desenvolvimento capitalista, mas leva a atitudes por vezes totalmente desprovidas de sentido religioso. O poder dos bens levou o indivíduo, por fim, a ter independência até do próprio espírito religioso:

Nos Estados Unidos, território em que se acha mais à solta porquanto despida de seu sentido metafísico [ou melhor: ético-religioso], a ambição de lucro tende a associar-se a paixões puramente agonísticas que não raro lhe imprimem até mesmo um caráter esportivo.³²

³⁰ Ibidem, p. 198.

³¹ Weber, M. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. p. 164-65. É interessante a definição do glossário para **ascese**: “em grego *áskesis* quer dizer ‘exercício físico’. Ascese, ascetismo ou ascética é o controle austero e disciplinado do próprio corpo através da evitação metódica do sono, da comida, da bebida, da fala, da gratificação sexual e de outros tantos prazeres deste mundo. Weber distingue dois tipos principais de ascese: a ascese do monge, que se pratica ‘fora do mundo’, chamada ‘extramundana’, e a ascese do protestante puritano, que é ‘intramundana’ e faz o trabalho diário e metódico um dever religioso, a melhor forma de cumprir, ‘no meio do mundo’, a vontade de Deus. É por isso que na sociologia de Weber as formas puritanas de protestantismo recebem o rótulo de ‘protestantismo ascético’” p. 279-80.

³² Ibidem, p. 166.

A volta a um passado que reorganizaria a moral em torno de uma essência humana é lançar mão de uma síntese metafísica de autoengano, pois vê o conhecimento moral como uma estrutura fechada, uma lista que organizaria todos os fins humanos num plano ordenado, totalmente compatível. Para o filósofo liberal inglês Isaiah Berlin, isso não é possível, porque mesmo os fins que consideramos bons são muitas vezes incompatíveis entre si. Aquilo que MacIntyre coloca como as consequências do emotivismo, Berlin argumenta contrapondo, que a liberdade é o motivo, num sentido positivo, para as discordâncias e conflitos: “se tivessem certeza de que em algum estado perfeito, alcançável pelos homens na Terra, nenhum dos fins por eles buscados jamais entraria em conflito, a necessidade e a agonia da escolha desapareceriam, e com elas a importância da liberdade de escolha”³³. Para ele, os fins humanos são muitos, e alguns não podem ser compatibilizados. Não se pode juntá-los em uma única fórmula, sob a condição de perdermos a liberdade de escolha, considerado por ele um fim em si:

Talvez o ideal de liberdade de escolher os fins sem reivindicar validade eterna para eles e para o pluralismo de valores ligado a essa ideia seja apenas o fruto tardio de nossa civilização capitalista em declínio: um ideal que as eras remotas e as sociedades primitivas não reconheceram e que a posteridade vai considerar com curiosidade, até simpatia, mas pouca compreensão. Talvez seja assim, mas não me parece implicar conclusões céticas. Os princípios não são menos sagrados porque sua duração não pode ser garantida. Na verdade, o próprio desejo de uma garantia de que nossos valores sejam eternos e seguros em algum céu objetivo é talvez apenas um desejo intenso das certezas da infância ou dos valores absolutos de nosso passado primitivo. “Perceber a validade relativa de nossas convicções”, disse um escritor admirável de nosso tempo, “e ainda assim defendê-las com firmeza é o que distingue um homem civilizado de um bárbaro”. Pedir mais do que isso talvez seja uma necessidade metafísica e incurável; mas permitir que ela determine nossa prática é um sintoma de imaturidade política e moral igualmente profunda e mais perigosa³⁴.

O mundo desencantado que passa a considerar as liberdades de escolhas, só pode ter a pretensão de fundamentar a moral, nesse sentido pós metafísico, na mesma direção que a teoria discursiva de Habermas, assim como no mundo político a legitimação das formas de governo são cada vez mais concebidas em acordos do que é razoável, como em Rawls no seu liberalismo político, ou do que é legítimo e histórico no caso da democracia de Norberto Bobbio. As pretensões metafísicas são abdicadas pela alternativa do acordo em meio ao pluralismo dos valores e as fundamentações últimas nesse plano carecem de sustentação. Como nos diz Habermas:

³³ Berlin, I. *Estudos sobre a humanidade. Uma ontologia de ensaios*. p. 269.

³⁴ *Ibidem*, p. 272.



Falta às pretensões de validade moral a referência ao mundo objetivo, característica das pretensões de verdade. Isso as priva de um ponto de referência que transcende a justificação. No lugar da referência ao mundo, entra a orientação por uma ampliação das fronteiras da comunidade social e de seu consenso axiológico. Para determinar com mais precisão a diferença entre correção e verdade, temos de ver se e, se for o caso, como essa orientação por uma inclusão sempre mais ampla de pretensões alheias e de outras pessoas pode compensar a ausente referência ao mundo³⁵.

Uma ética para o período em que vivemos precisaria levar em consideração esses novos contextos de justificação, em que a falta de referências ao mundo objetivo seja equilibrada com o acrescentamento de comunidades de falantes com seus valores específicos, que possam também justificá-los para os demais. Esta inclusão ampliada teria a possibilidade de uma base de legitimação mais sólida para as pretensões de validade para os discursos éticos, ao considerar as tentativas de compatibilizar as liberdades de escolha dos envolvidos.



Referências

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade. Uma ontologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação. Ensaios filosóficos*. Edições Loyola: São Paulo, 2004. p. 290.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru –SP: Edusc, 2001.

WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

³⁵ Habermas, Jürgen. *Verdade e Justificação*. Ensaios filosóficos. p. 290.



DAGIOS, Magnus. A Crítica da Modernidade de Alasdair MacIntyre.
Kalagatos, Fortaleza, Vol.18, N.1, 2021, p. 8-21.

Recebido: 10/2021
Aprovado: 11/2021

