

Tomás de Aquino e MacIntyre, uma influência fecunda

Thomas Aquinas and MacIntyre, a fecund influence

Renato José de Moraes
Doutorando do PPGF – UFRJ
Bolsista da CAPES

Resumo: Este artigo procura analisar o papel do pensamento de Tomás de Aquino na obra de Alasdair MacIntyre. Em *After virtue* (1981), MacIntyre recorre largamente ao teólogo italiano, mas ainda não lhe concede o posto central dentre as suas influências. Há um aumento da importância de Tomás de Aquino no livro *Whose justice? Which rationality?* (1988), que se reforçará nas obras posteriores, até MacIntyre se reconhecer um aristotélico-tomista e indicar o que isso implica, em termos filosóficos.

Palavras-chave: MacIntyre; tomismo; ética; virtudes; metafísica.

Abstract: This paper intends to analyze the role of Thomas Aquinas' thought in the work of Alasdair MacIntyre. In *After virtue* (1981), MacIntyre recurs largely to the Italian theologian, but does not concede him the central post among his influences. Aquinas's importance grows in *Whose justice? Which rationality?* (1988) and in his subsequent works, until MacIntyre recognizes himself as an Aristotelian-Thomist and explains what this means, in philosophical terms.

Keywords: MacIntyre; Thomism; ethics; virtues; Metaphysics.

Introdução

Em um ensaio publicado em 1995, o filósofo escocês Alasdair MacIntyre utiliza um título à primeira vista surpreendente: “Natural law as subversive: the case of Aquinas” [A lei natural como subversiva: o caso de Tomás de Aquino]. O desconcerto surge por encontrarmos associados lei natural e Tomás de Aquino ao conceito

de subversão. Afinal, a lei natural foi considerada, por vários autores modernos relevantes, uma excrescência ou, pior, um disfarce para interesses de classe e programas ideológicos¹. Nela, nada haveria de subversivo ou desafiante. Seria um instrumento para manter o *status quo*, com aroma de reacionarismo medieval. Tomás de Aquino tampouco seria um pensador com algo atual ou sólido a apresentar; antes, é alguém vindo de um mundo bastante diferente do nosso, imerso na teologia e em uma visão totalitária de sociedade que já não se poderia admitir.

Contudo, o título do aludido ensaio indica para uma faceta da obra de MacIntyre que foi se tornando cada vez mais distinta e fundamental. Refiro-me ao emprego do pensamento de Tomás de Aquino para formular uma crítica da modernidade e propor um encaminhamento distinto à filosofia moral e política contemporâneas, em face das posições dominantes nas universidades de hoje.

A partir da publicação de *After virtue* (1981), há uma virada no itinerário de MacIntyre, que o afasta completamente do marxismo dos seus anos iniciais. Há indícios do que viria a ocorrer em escritos anteriores; porém, neste, de forma clara e sistemática, o autor procura subverter o pensamento preponderante, assinalando seus limites e carências. E o faz recuperando noções e conceitos de Aristóteles e, com o desenvolvimento da sua reflexão, de Tomás de Aquino. A teoria clássica da filosofia moral e política, que seria a iniciada pelos gregos e desenvolvida pelos medievais, adquire uma roupagem diferente, que a liberta do estudo fossilizado, de caráter meramente arqueológico-histórico, e a leva a dialogar com outras linhas de pensamento em voga na nossa época.

Nesse diálogo, MacIntyre considera que a tradição clássica – representada primordialmente por Aristóteles e Tomás de Aquino – é superior às suas congêneres, por ser capaz de responder a questões que estas não teriam recursos para contestar, bem como por poder indicar os motivos das limitações das tradições rivais.

O conceito de tradição é importante na obra de MacIntyre. Não nos interessa desenvolvê-lo aqui; apenas queremos assinalar que

¹ Essa é a posição, por exemplo, dos marxistas e dos positivistas. Cf. D'ENTRÈVES, 2009, p. 94 e 109.

não se trata de um conjunto de pressuposições estáticas e imutáveis, que iriam passando de geração em geração, sem análise crítica nem aprofundamento. Pelo contrário, cada tradição é formada por pensadores que compartilham de posturas fundamentais, por obras que vão aperfeiçoando umas as outras através do debate e da ampliação de escopo, e na qual despontam textos que passam a ser referência de outros posteriores.

Segundo o filósofo escocês, a racionalidade se dá sempre dentro de uma tradição. Daí a dificuldade para que uma entenda a outra, pois os pressupostos, o alcance e a natureza da razão são diversos em cada linha configurada em uma tradição. Apesar disso, há pensadores capazes de se colocarem dentro de outra tradição, enxergando com os olhos dos que fazem parte dela. A partir desse novo ponto de vista, podem examinar a tradição em que se inseriram tal qual aquela a que pertencem originariamente.

Assim, estão em condições de descobrir os pontos fracos dessa tradição em que se adentraram, ou seja, onde ela não apresenta as respostas que, ao contrário, a sua tradição originária dispõe. Ou o contrário: verão que sua nova posição é capaz de solucionar problemas para os quais não tinham resposta na tradição originária. Será superior a tradição que pode resolver aporias da outra, além de conseguir explicar o motivo dessas aporias².

Pois bem, boa parte da obra de MacIntyre consiste em uma análise das fraquezas da tradição do individualismo liberal, que surgiu do iluminismo europeu dos séculos 17 e 18 e procurou apresentar uma fundamentação racional e universal para a moral, em contraposição à tradição clássica. Contudo, o projeto iluminista de justificação material teria entrado em colapso a partir de Kierkegaard (1842)³, e encontrará em Nietzsche um adversário virulento e implacável. Ainda de acordo com nosso pensador, surgirá a partir de Nietzsche uma nova tradição, que, ao se contrapor ao liberalismo, pensará estar atingindo de morte toda a filosofia anterior. Entretanto, as diatribes do filósofo germânico seriam de fato eficazes contra o pensamento

² Sobre as tradições, dentre vários outros textos, MACINTYRE, 1988, p. 8-10.

³ Cf. MACINTYRE, 2007, p. 39.

iluminista, mas não atingiriam a tradição clássica, que sairia incólume e até fortalecida do embate com as outras tradições.

O centro da tradição clássica seria justamente Tomás de Aquino. Não que seja um pensador que não possa ser aperfeiçoado; ao contrário, é desejável que a tradição aristotélico-tomista se torne viva, mais abrangente, inovadora e coerente. Porém, é forçoso reconhecer o papel fundamental da filosofia do autor da *Suma teológica*, que foi mal interpretada por vários séculos, inclusive por seus seguidores, o que dificultou que se reconhecesse a sua força e inteligibilidade, que estão hoje mais ao nosso alcance.

A recuperação e fortalecimento dessa tradição é a proposta subversiva de MacIntyre, para quem estamos em um mundo à beira da crise, em parte similar – com todas as limitações que essas comparações trazem consigo – ao da época de dissolução do Império Romano⁴. A solução por ele propugnada é a de voltarmos a pequenas comunidades virtuosas, onde pudéssemos viver em conformidade ao preconizado pela tradição clássica. A partir dessas comunidades de virtude, toda a civilização poderia se revivificada.

Neste estudo, procuraremos examinar a progressiva influência da filosofia tomista nos escritos de MacIntyre. Vamos limitar nosso exame a cinco livros; os três primeiros formam uma espécie de trilogia sobre a ética clássica e a moderna, ainda que não tenham sido concebidos como tal pelo autor. Os outros dois são livros de ensaios, que abrangem um longo período de tempo. Há outros artigos de MacIntyre e livros importantes, como *Dependent rational animals*; *God, philosophy and university* e *Edith Stein*, aos quais não nos pareceu necessário referir, em vista do tema objeto deste artigo.

1. Tomás de Aquino em *After virtue*

Em *After virtue* (1981), apesar de o pensamento de Tomás de Aquino já possuir uma posição relevante, não é de forma alguma central, perdendo esse posto para Aristóteles.

Podemos compreender *After virtue* como uma crítica histórico-filosófica, poderosa por rigorosamente fundamentada e singularmente aguda, ao projeto iluminista de justificação racional da ética.

⁴ MACINTYRE, 2007, p. 263.

MacIntyre parte do que considera a confusão contemporânea no campo da moral, no qual não é possível estabelecer consensos nem critérios para solucionar as divergências entre as várias concepções de certo e errado e as suas aplicações práticas.

Expõe o emotivismo, vigente em importantes círculos culturais, que seria uma justificação da moralidade absolutamente falha, por sustentar que os juízos morais ou estéticos são mera exteriorização de um sentimento ou uma preferência subjetiva, sem quaisquer aspectos que permita decidir por um sentimento em detrimento de outro. Seriam, antes, qualidades não-naturais, acrescentadas às coisas e ações pelo observador. Todos esses juízos são difíceis de sustentar, se submetidos a um escrutínio minimamente rigoroso.

Apesar de sua limitação teórica, o emotivismo, formulado por Moore, foi aceito por largas parcelas da intelectualidade europeia, pois era uma resposta para inquietações importantes daquela época. Em outras palavras, afirmava o que muitos desejavam escutar. Além disso, e mais importante, seu impacto também se deve ao naufrágio do projeto iluminista de justificação racional da ética. Em Kierkegaard (1842), com sua insistência em uma opção voluntária a um tipo de vida determinado – a ética –, em oposição a outro tipo de vida – a estética –, sem uma base conceitual ou intelectual que justifique essa opção, o projeto iluminista se mostra fragilizado e ferido de morte⁵.

A proposta de MacIntyre é tornar a compreender a ética na formulação de Aristóteles, assimilada e desenvolvida pelos pensadores que seguiram a tradição do Filósofo grego⁶. Em 1981, o pensador escocês considerava que as virtudes eram exercidas dentro das práticas sociais. Uma prática é qualquer forma de atividade cooperativa humana, coerente e complexa, estabelecida socialmente, cujos bens internos a essa forma de atividade são obtidos no curso da tentativa de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados para aquela forma de atividade. Nessa busca da excelência, os poderes humanos e as

⁵ MACINTYRE, 2007, p. 40-1.

⁶ Sobre a ruptura entre a ética clássica e a moderna, na obra de MacIntyre, interessantes as observações de LUTZ, 2008, p. 91-9. No entanto, o autor parece colocar no pensamento de MacIntyre distinções e afirmações que ele não realizou de maneira tão explícita, ao menos na época de *After virtue*.

concepções de fins e bens envolvidos são sistematicamente ampliados⁷. O jogo de xadrez e o futebol são exemplos dessas práticas, assim como o interpretar a música por instrumentos ou conduzir a sociedade política.

Além da noção de prática, seria fundamental, para a compreensão e restabelecimento das virtudes, a concepção da vida humana como uma narrativa, na qual os eventos individuais se explicam e justificam com base no que aconteceu antes e no que virá no futuro. Sem a narrativa da vida como pano de fundo, as ações humanas, vistas apenas atomisticamente, tornam-se ininteligíveis⁸. Em um prólogo, escrito em 2006, MacIntyre reexamina sua obra de 1981 e lança um juízo importante. Quando escreveu *After virtue*, ele era um aristotélico, mas não um tomista. Posteriormente, tornou-se um tomista, porque se convenceu que Tomás era, em certos aspectos, um aristotélico melhor que Aristóteles.

Tal evolução levou a alterar seus pontos de vista anteriores ao menos em três aspectos. Primeiro, verificar a necessidade de uma fundamentação metafísica para as virtudes, as quais não poderiam ser explicadas apenas em termos de práticas, tradições e da unidade narrativa das vidas humanas. É porque os seres humanos têm um fim, ao qual são direcionados em razão da sua natureza específica, que as práticas, tradições e similares podem funcionar como fazem. Segundo, reconhecer que a concepção dos seres humanos como virtuosos ou viciosos necessitava também uma base biológica, ainda que não especificamente uma aristotélica. Essa estrutura biológica, relacionada à animalidade do ser humano, é parte do seu livro posterior *Dependent rational animals*.

Terceiro, o autor alcançou uma melhor compreensão das virtudes da dependência, chegando à discussão da *misericórdia*. Ao contrário dos gregos, que propugnavam o homem ativo e magnânimo, que não depende de ninguém, como o modelo a ser almejado, Tomás e a tradição cristã sublinharão a importância de ser ajudado e de reconhecer a necessidade que temos dos outros⁹.

⁷ MACINTYRE, 2007, p. 187.

⁸ MACINTYRE, 2007, p. 204-5.

⁹ MACINTYRE, 2007, p. x-xi.

Portanto, *After virtue* é um primeiro passo, sem dúvida fundamental, na trajetória de MacIntyre dentro da tradição aristotélica. É nada menos que a adesão a um novo paradigma, sendo que, antes, tratava-se de um autor ligado mais diretamente ao marxismo. Sua ruptura com a filosofia de Marx, em certa medida, deveu-se a ter identificado no autor alemão alguns dos problemas que o preocupavam na modernidade em geral, tal como a concepção atomista do homem, defendida em um individualismo radical pelo marxismo¹⁰.

De acordo com o exposto, MacIntyre, em 1981, ainda não se tornou um tomista, mas já é aristotélico. Emprega a tradição clássica para desferir uma série de críticas à modernidade, atingindo inclusive Nietzsche e seus sequazes. A subversão já tem sua fisionomia bem delineada, mas ganhará contornos mais fortes e definidos com o aprofundamento do autor na filosofia e teologia elaboradas pelo santo italiano¹¹.

2. A aproximação do tomismo: Whose justice? Which rationality?

Outro livro ambicioso de MacIntyre é *Whose justice? Which rationality?* (1988), que pretende ajudar no entendimento do conteúdo da justiça e das suas aplicações, com a percepção de que isso depende de uma análise das racionalidades existentes no mundo moderno, que muitas vezes competem entre si e dificultam qualquer tentativa de diálogo.

É uma obra admirável pela erudição histórica e filosófica, partindo de Homero e chegando a Rawls. Nesse percurso, compara quatro tradições: a aristotélica e a agostiniana, que vão ser sintetizadas, de certo modo, por Tomás de Aquino; a do calvinismo escocês e a do liberalismo moderno¹².

¹⁰ MACINTYRE, 2007, p. 261.

¹¹ De maneira diversa ao exposto neste artigo e à visão do próprio MacIntyre, BAVISTER-GOULD, 2008, p. 55–74, sustenta que o filósofo escocês não evoluirá simplesmente do aristotelismo para o tomismo, mas apresentará uma futura ruptura com o que escrevera em 1981. Assim, *After virtue* seria, em aspectos importantes, um trabalho com intuições posteriormente abandonadas ou não desenvolvidas.

¹² MACINTYRE, 1988, p. 10-1.

Cada uma dessas tradições tem a sua forma de raciocinar e de compreender a justiça; não atentar a isso impede o entendimento mútuo e faz com que uma se torna surde à outra. Ao mesmo tempo, é possível identificar que uma tradição sobrepuje outra, quando a primeira supera melhor seus conflitos internos e consegue discernir as causas das falhas das outras tradições.

Ao tratar de Tomás de Aquino, MacIntyre coloca-o em uma espécie de encruzilhada da história do pensamento¹³. Poucas épocas, de fato, foram tão ricas e complexas para a filosofia e a ciência. No século XIII, o pensamento aristotélico, através dos árabes e de traduções para o latim, entra no mundo europeu, gerando imensas dificuldades e abrindo amplas oportunidades. Era um novo sistema de pensamento, poderoso e convincente, mas que não havia sido elaborado por estudiosos que conhecessem a fé cristã, e em muitos pontos parecia afastar-se dela. O antagonismo entre a tradição agostiniana, predominante entre os professores de teologia e com uma história gloriosa dentro do cristianismo, e a aristotélica, à qual aderiram inúmeros professores da Escola de Artes de Paris, era algo esperado e inevitável.

De certo modo, segundo MacIntyre, Tomás de Aquino aceitará o que considera valioso em ambas as tradições, e forjará algo novo, que englobará aspectos importantes da teologia anterior a ele, bem como elementos herdados diretamente do aristotelismo. Buscará inclusive expurgar erros defendidos pelos comentadores árabes e judeus, além de propor uma interpretação do mestre do Liceu mais conforme com a doutrina cristã.

O empreendimento de Tomás de Aquino, em sua amplitude e ambição, bem como pelo seu êxito, é algo único na história da filosofia. Ele não apenas escreveu e desenvolveu uma tradição; foi capaz de integrar duas, que em princípio apareciam como irreconciliáveis. Também chama atenção que, em suas obras, ele procure utilizar os argumentos de todas as posições conhecidas sobre cada tema, na época. A partir delas, busca uma compreensão mais ampla e profunda do problema, a melhor que se poderia conseguir por

¹³ MACINTYRE, 1988, p. 168.

então, justamente através do embate aberto e respeitoso entre posturas bastante diversas¹⁴.

É um procedimento modelar para os dias de hoje, em que há a tendência a não compreender os argumentos da outra parte, por desprezo e incompetência. Por meio do método da *disputatio*, poder-se-ia alcançar um diálogo frutuoso, similar ao que Aquino visou em seus escritos.

Na esteira de Aristóteles, Tomás considera que a habilidade de fazer juízos morais corretos tem como pré-requisito a aquisição substancial das virtudes. O desenvolvimento de uma capacidade de raciocínio prático consistente é inseparável da educação no exercício das virtudes morais¹⁵. A pesquisa moral pressupõe uma experiência suficiente de paixão e julgamento, bem como uma mente não turvada pelo imediatismo das paixões¹⁶.

Há uma diferença crucial entre Tomás e Aristóteles. O primeiro considera que a principal experiência do homem em relação à lei divina é a desobediência, uma tendência que não pode ser erradicada nem pela melhor educação moral. Há um conluio da vontade com o mal moral, gerando a *mala voluntas*, no sentido propugnado por Agostinho, bastante mais perversa que a mera *akrasia* aristotélica. O único remédio para essa situação é a graça divina, e tal solução é claramente cristã.

Tomás acrescenta à filosofia moral de Aristóteles os temas centrais da psicologia de Agostinho. Mais ainda, há a integração do que é aristotélico em uma estrutura agostiniana e paulina. Isso também se mostra no tratamento das virtudes, que, se entendidas apenas do ponto de vista do Estagirita, são incapazes de aperfeiçoar os seres humanos de modo que eles possam atingir o seu *telos*. Aristóteles, por não contar com o fim sobrenatural do homem, não entendeu adequadamente qual é esse *telos*. Ademais, as virtudes naturais só podem ser perfeitas quando informadas pela *caritas*, que é um dom da graça divina¹⁷.

¹⁴ MACINTYRE, 1988, p. 172.

¹⁵ MACINTYRE, 1988, p. 176.

¹⁶ MACINTYRE, 1988, p. 178.

¹⁷ MACINTYRE, 1988, p. 181-2.

Não é possível esboçar a concepção genuinamente tomista de lei natural e do nosso conhecimento dela sem tratar de questões como a existência, natureza ou vontade de Deus. A religião é parte da virtude da justiça; portanto, quem não acredita em Deus nem lhe presta reverência, não pode obedecer de maneira plena à lei natural¹⁸. Segundo Tomás, o fim último dos seres humanos é o estado de perfeita felicidade, que é a contemplação de Deus na visão beatífica. Os homens que não descobrem essa finalidade terminam frustrados e desajustados. Para ele, a conclusão aristotélica, de que a vida virtuosa na polis e a contemplação do que é eterno pela teoria seriam a felicidade perfeita, é um equívoco. Não apenas algo incompleto, mas seriamente defeituoso¹⁹.

A discussão da lei, em Tomás, desemboca no tratamento da graça, porque só esta pode remediar a natureza humana e levá-la a cumprir os preceitos morais alcançáveis com a razão. A graça é a solução única para o problema da desobediência à lei, desobediência que o homem conhece por experiência diuturna. Podemos afirmar que, na óptica do Aquinate, a maior deficiência da concepção aristotélica da teleologia da vida humana não é propriamente um erro de teoria, mas algo derivado da deficiência da própria natureza humana em si, deficiência que foi identificada por Agostinho²⁰.

Em outra matéria, concorda com Aristóteles em que o exercício da *prudencia* é condição para o das demais virtudes. Através dela, é possível saber onde e como aplicar os preceitos gerais da lei natural aos casos particulares, ciente de que estes, em sua variedade e mutabilidade, não podem ser previstos perfeitamente com anterioridade. É necessário fazer um balanço, em cada caso, do que ele tem de específico e do que nele é geral, a fim de resolvê-lo da maneira mais virtuosa, adequada²¹.

Todo o tratamento de MacIntyre sobre Tomás de Aquino, na obra a que nos estamos referindo, denota uma compressão profunda, unida à visão global e certa, da filosofia tomista. Há um nítido avanço nesse ponto em relação a *After virtue*. Entretanto, o

¹⁸ MACINTYRE, 1988, p. 188.

¹⁹ MACINTYRE, 1988, p. 192-3.

²⁰ MACINTYRE, 1988, p. 205.

²¹ MACINTYRE, 1988, p. 195-6.

filósofo ainda se nomeia um “cristão agostiniano”, e não um tomista²². Talvez ele ainda se visse como tal; contudo, seu pensamento já é empapado do tomismo, conforme virá a se dar conta em pouco tempo.

3. O tomismo nas três versões rivais da ética

Em 1988, MacIntyre foi o responsável por proferir as Conferências Gifford, em Edimburgo. Essas conferências, que se repetem anualmente, versam sobre teologia natural e gozam de um enorme e merecido prestígio. É comum que delas resultem publicações importantes. Dentre vários exemplos, podemos lembrar de *O espírito da filosofia medieval*, de Etienne Gilson, que são fruto de conferências pronunciadas em dois anos seguidos, ou *The road of sciences and the ways to God*, de Stanley Jaki. Dentre os palestrantes Gifford, figuraram William James, Bultmann, Karl Barth, Gabriel Marcel e John Dewey²³.

A partir da sua participação nesses debates, MacIntyre escreveu *Three rival versions of moral enquiry*, que representa um desenvolvimento e sedimentação do seu pensamento anterior. Nesta obra, Tomás de Aquino já ocupará nitidamente o posto central, ao redor do qual gira uma tradição que, no decorrer do livro, terá que se haver com a genealogia de Nietzsche e o iluminismo enciclopedista.

A tradição tomista, a genealogia nietzschiana e o iluminismo são três visões da ética que ou se digladiam, ou simplesmente ficam fechadas em si mesmas, sem interesse nem condições de entender umas às outras. No caso do embate, não conseguem sobrepujar as outras nem convencer seus rivais de que estão em erro. Esse é o diagnóstico de MacIntyre, que procura indicar seus motivos e possíveis remédios.

Para sua análise, o pensador escocês escolhe um documento fundamental para cada uma das versões da pesquisa moral. Na iluminista, é a nona edição da *Encyclopaedia Britannica*, que começou a ser publicada em 1873 e sintetiza o ambiente intelectual de Edimburgo na época de Adam Gifford, o mentor da série de conferências com seu nome. Para a genealogia, é *Zur Genealogie der*

²² MACINTYRE, 1988, p. 10.

²³ MACINTYRE, 1990, p. 10.

Moral, de Nietzsche, publicado em 1887, ano da morte de Adam Gifford. Por fim, a tradição é representada pela Encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, que tem nela, em 1879, um dos primeiros documentos importantes do seu longo pontificado²⁴.

A opção pela *Aeterni Patris* é significativa. Acredito que não é devida somente à proximidade cronológica com os outros documentos fundamentais escolhidos, mas também porque ela fez reviver a tradição tomista, incluindo os comentadores do frade dominicano. A citada encíclica propõe o estudo de Tomás de Aquino na teologia e na filosofia católicas, por considerá-lo o autor capaz de prover o pensamento cristão dos necessários recursos intelectuais para debater e superar as linhas filosóficas incompatíveis com a fé. A partir do documento pontifício, surge uma plêiade de estudiosos que procuram recuperar, entender e desenvolver a obra do chamado Doutor Comum, em muitos casos confrontando-a com o pensamento moderno.

Portanto, além de tratar do próprio Tomás de Aquino, MacIntyre se refere extensamente ao tomismo – melhor, aos vários tomismos. Esse plural se deve a que, por um erro de enfoque e por influência das escolas modernas, os tomistas quiseram fazer seu trabalho a partir de premissas diferentes das do seu mestre medieval, tomando-as emprestadas de categorias de filosofias recentes. Característico disso é colocar, no centro do sistema, a preocupação com a epistemologia, na esteira de Descartes e Kant, quando Tomás considera a noção de ente a mais fundamental e primeira.

De maneira vigorosa, MacIntyre propõe um tomismo fiel ao do iniciador da escola. Dever-se-ia trabalhar de modo similar a como Tomás construiu sua filosofia, dentro de uma tradição que ele ampliou e aperfeiçoou, ao comparar e corrigir posturas diversas sobre cada tema existentes no seu tempo.

Para tanto, ele empregou exemplarmente a dialética, tão bem exemplificada nas *questiones disputatae*. Nelas, as várias opiniões sobre uma matéria predeterminada eram expostas, para finalizar na síntese do mestre, tomando de cada posição o que permanecia válido depois do embate com os outros pontos de vista.

²⁴ MACINTYRE, 1990, p. 24-5.

Tal sistema permitia alcançar conclusões perfectíveis, abertas, que aguardavam novos dados e reflexões para incorporá-las e se aperfeiçoarem; não considerava obter juízos fechados e definitivos, raramente possíveis de se conseguir nas matérias humanas.

Um equívoco dos tomistas do século XIX, dentre os quais se destaca Kleutgen, foi pretender elevar o tomismo a um sistema fechado, similar ao kantiano e de outros idealismos²⁵. Teríamos então um sistema a mais, a disputar com os outros existentes. Entretanto, isso já é aceitar os termos do debate propostos pelos modernos. Para Tomás de Aquino, a discussão se faria sem pontos intocáveis, e o embate permitiria que todos avançassem um pouco na obtenção da verdade.

Nesse ponto de vista, a filosofia é uma arte, uma *techne*, que tem suas regras para ser exercida e obter seus melhores resultados. Não é uma tarefa na qual qualquer um pode se imiscuir sem um treinamento prévio nem pressupostos, dentre os quais se incluem disposições da alma, virtude específicas, como a prudência, a honestidade, a abertura, a laboriosidade, a capacidade de escutar, a ciência, etc.²⁶.

Essa compreensão da tradição tomista, no ponto de vista de MacIntyre, permite que ela entre em contato com os outros sistemas filosóficos, compreenda-os e os supere, no sentido de prover respostas a problemas e aporias que as outras tradições trazem em seu bojo, e que não são capazes de superar com seus recursos próprios²⁷. Como se depreende, nesta obra, de 1990, o filósofo escocês é plenamente tomista, utilizando essa vertente filosófica para rebater o iluminismo e a genealogia nietzschiana, e também para propor uma nova visão da pesquisa moral em nosso tempo.

É um tomismo em vários pontos importantes diferente do predominante, entre os que se filiaram a essa escola no decorrer do século XX, a partir da encíclica de Leão XIII. Por vir de uma escola bastante distinta, fundamentalmente marxista, MacIntyre abordou o pensamento de Tomás com outros olhos, depois de ter sido influenciado pela leitura de Aristóteles. Isso lhe dá um frescor e força

²⁵ MACINTYRE, 1990, p. 73-4.

²⁶ MACINTYRE, 1990, p. 127-30.

²⁷ Cf. MACINTYRE, 1990, cap. 8 e 9.

que frequentemente faltam nos tomistas tradicionais, que porventura conhecem pouco a filosofia moderna e se prendem a questões demasiado estreitas de interpretação do pensamento do teólogo italiano, sem fazer dele algo vivo e relevante.

Nos livros anteriores, e de modo nítido em *Three rival versions of moral enquiry*, MacIntyre utiliza o tomismo como um instrumento, que, segundo ele, permite descobrir os equívocos da modernidade e torná-los inteligíveis, em suas idas e vindas. Além disso, apresenta soluções novas, no sentido de que pouco conhecidas na contemporaneidade, e antigas, porque fundadas na tradição iniciada por Platão, desenvolvida por Aristóteles e levada ao seu apogeu, até o momento, por Tomás de Aquino.

4. Os livros de ensaios: *Ethics and politics* e *The tasks of philosophy*

Em 2006, MacIntyre publicou duas importantes coletâneas de ensaios: *The tasks of philosophy* e *Ethics and politics*. O primeiro contém trabalhos que vão de 1972 a 2002, que permitem distinguir claramente a evolução do pensamento do autor, apesar de as preocupações centrais de sua obra permanecerem presentes em todos eles.

O segundo, por sua vez, traz artigos lavrados entre 1985 e 1999, quando, segundo explica no prefácio, MacIntyre já tinha as convicções filosóficas de um aristotélico tomista, o que foi para ele mesmo inicialmente uma surpresa²⁸. Daí que todos os escritos desta coletânea expressem esse ponto de vista filosófico, ainda que de maneiras diferentes²⁹.

Na primeira coletânea, os artigos mais relevantes para o tema que nos interessa são três. “First principles, final ends, and contemporary philosophical issues”, originariamente de 1990, é uma exposição dos compromissos filosóficos que trazem consigo a adesão ao tomismo, em especial em pontos metafísicos, como primeiros princípios e causas finais. Pontos que são fortemente rejeitados por parcela importante do pensamento moderno. MacIntyre mira de modo

²⁸ BAVISTER-GOULD, 2008, p. 56, discorda que MacIntyre tenha mantido a mesma estrutura de pensamento, desde *After virtue* até seus livros recentes.

²⁹ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (b), p. vii.

especial os filósofos analíticos e pós-modernos, tentando assinalar a natureza dos desacordos entre eles e os tomistas³⁰.

É um texto denso, não diretamente voltado para a ética, e sim para a metafísica. No entanto, conforme uma constante na obra de MacIntyre desde 1981, ele sustenta existir uma ligação íntima entre todos os campos da filosofia, com a consequente mútua dependência. Os erros em teoria do conhecimento acarretam desvios na política, os desacertos em ética têm muitas vezes suas raízes em miopias na metafísica. “First principles, final ends and contemporary philosophical issues” apresenta a metafísica tomista que subjaz à pesquisa moral do nosso autor, indicando que é impossível separar totalmente uma da outra, o que é tentação constante nos filósofos tomistas e não-tomistas.

Os outros dois escritos giram em torno da encíclica *Fides et ratio*, de João Paulo II, publicada em 1998. A partir dela, MacIntyre procura indicar quais são as tarefas da filosofia, compreendida na visão tomista, e qual é a noção de verdade necessária para a existência de uma filosofia cristã. São textos ricos e sugestivos, que respondem a uma aparente contradição: por um lado, a encíclica reconhece que a filosofia possui autonomia, que deve ser respeitada pelos que a praticam, sob pena de malbaratá-la; por outro lado, afirma que certas noções filosóficas, notadamente as referentes à verdade, preconizadas por Tomás de Aquino, são necessárias para um pensamento conforme com a fé cristã. Como conjugar a autonomia com a necessidade de admitir uma determinada concepção básica de mundo?³¹

Em ambos os textos, MacIntyre afirma que a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino pressupõe a existência de uma ordem externa na realidade, que não depende do ser humano. Este só pode conhecer porque recebeu desta ordem externa a possibilidade de fazê-lo. Ademais, o conhecimento exige não só entender os objetos isoladamente, mas reconhecer a posição deles dentro de todo o cosmos, em uma ordenação que transcende a mente humana.

A verdade é a adequação entre o intelecto e a coisa, definição que Tomás toma do filósofo judeu Isaac Israeli³². Para

³⁰ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. xi-ii.

³¹ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 197-8.

³² MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 185.

conceber as coisas como são, temos que discriminar nelas as propriedades que possuem como partes da ordenação divina do universo. Nossa mente tem por finalidade entender, é uma inclinação que está colocada nela por natureza; ela deve ser adequar à realidade, que a ela preexiste. E nessa realidade há uma ordenação, realizada pelo Criador.

Como se observa, a concepção tomista de mundo leva à existência de Deus, que é necessária para tornar consistente a própria busca da verdade. Nem sequer buscaríamos a verdade, em sentido forte, se não tivéssemos antes admitido que ela existe e possui sua raiz em uma ordenação anterior ao nosso conhecimento. Na visão de mundo de Tomás de Aquino, não podemos caracterizar as propriedades semânticas dos predicados adequadamente sem ter feito antes compromissos metafísicos, pressupostos por nossas explicações³³.

Ademais, o aperfeiçoamento de uma pesquisa não se resume a formular novas e melhores teorias, mas de aprimorar as mentes dos pesquisadores, dos teorizadores. Dentre as virtudes fundamentais para o intelecto, destaca-se a *sapientia*, que permite captar os primeiros princípios, os quais possibilitam entender como as diferentes ciências se relacionam umas com as outras e como cada uma contribui para uma visão integrada do universo natural e do lugar dos seres humanos nele³⁴.

Os objetos são perceptíveis *per se*, não somos nós que os tornamos perceptíveis ao categorizá-los. Eles se encaixam ou não em nossas categorias, mas não são estas que os criam e classificam. A noção que descobrimos uma ordem de coisas inteligível, cuja ordenação independe de nossos desejos, vontades, escolhas e projetos, contrapõe-se frontalmente a teses centrais do pragmatismo e nominalismo contemporâneos³⁵.

Cada indivíduo pertence a uma espécie, e por sua natureza está dirigido a um fim específico, em vista do qual se desenvolve. Nosso entendimento não compreende totalmente esse direcionamento,

³³ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 185-6.

³⁴ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 186-7.

³⁵ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 190.

enquanto não reconhece em Deus a causa primeira e o fim último de tudo³⁶.

Segundo MacIntyre, a modernidade não admite que os seres humanos tenham seu lugar em uma ordem das coisas inteligível, com uma natureza determinada e dada, que necessita ser educada e desenvolvida, permanecendo sempre a mesma em expressões diferentes no tempo e nas culturas. Ao contrário, os pensadores modernos sustentam que os seres humanos individuais definem-se a si mesmos através de seus atos de escolha, que modificam também o sentido que as coisas e os outros seres humanos têm para eles. Indivíduos que aprendem a se re-imaginar dessa forma, tornando-se aquilo que imaginam, não conseguem compreender-se como tendo um fim último, um bem para o qual estão dirigidos por sua natureza essencial, e não por suas escolhas voluntárias ou afetivas³⁷.

Na medida em que a escolha se torna soberana, a pesquisa filosófica é tida por excêntrica, e as posições tomistas são praticamente ininteligíveis. Exatamente isso acontece no mundo de hoje, em que os argumentos da tradição clássica não conseguem se fazer valer, nem ser corretamente entendidos³⁸. Encontramos aqui a noção, cara a MacIntyre, da dificuldade de salvar a modernidade, cujos fundamentos chegariam a impedir que os remédios de que ela necessita sejam descobertos, e até mesmo de perceber que ela está doente. Afinal, a escolha é, no sentido moderno, algo arbitrário, cujo motivo é pouco mais que o capricho ou a opção voluntarista.

Em *Ethics and politics*, há dois ensaios voltados diretamente ao pensamento de Tomás de Aquino. No primeiro, “Natural law as subversive: the case of Aquinas”, MacIntyre faz uma interpretação original do Aquinate, ao contrapor seu pensamento à prática política de Luís IX, da França, e Frederico II, da Alemanha. Ambos os soberanos, apesar de bastante diferentes entre si, convergiram em fortalecer o poder central nos seus reinos, além de impor as leis, promulgadas por eles, sobre os costumes locais, muitas vezes imemoriais. Por considerarem as suas funções de um ponto de

³⁶ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 191.

³⁷ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 195-6.

³⁸ MACINTYRE, Alasdair, 2006 (a), p. 196.

vista teológico, creditavam a si mesmos uma quase infalibilidade³⁹; no caso de Frederico II, chegou a equipar as críticas ao Imperador e a seus projetos com os sacrilégios, pois ele havia recebido sua autoridade diretamente de Deus⁴⁰.

Os dois reis pensavam que deviam acabar com os vícios dos seus súditos através das leis, o que os levou a ampliar a intervenção do governo na vida da sociedade, por meio da proibição dos jogos, das tavernas, inclusive dos jograis e menestréis, todas essas realidades tidas por próximas de más condutas e intemperanças⁴¹. Contrariamente, Tomás de Aquino sustentou que não cabe à lei humana coibir todo o vício, apesar de ela ter por finalidade tornar os seres humanos bons. Há âmbitos nos quais a lei humana não deve penetrar, contentando-se a proscrever os vícios mais graves para a sociedade. Se fizesse o contrário, ela exigiria demais dos homens comuns, o que, em vez de educá-los, fá-los-ia desistir do aprimoramento, que lhes pareceria demasiado custoso e impraticável. Provocaria nos imperfeitos exatamente aqueles males que desejaria prevenir⁴².

Para Tomás, a autoridade de fazer a lei humana pertence a todo o povo, ou a alguém agindo em nome de todo o povo. Se a lei humana choca-se, em algum aspecto, contra a lei natural, ela não será, nesse ponto, propriamente lei, mas corrupção de lei. Como a lei natural pode ser alcançada pela razão, qualquer ser racional é capaz de reconhecê-la, e não somente peritos ou profissionais especializados⁴³. Os que não reconhecem o que a lei natural é e como ela funciona, tampouco podem entender o que é o bem comum. Colocar a própria autoridade como legislador, jurista ou conselheiro, no lugar da autoridade da lei natural, é um grave equívoco, que mina a legitimidade dos governantes⁴⁴.

O costume tem considerável importância, pois é uma lei formulada pelo povo, o qual julgou seu conteúdo conveniente e justo.

³⁹ MACINTYRE, 2006 (b), p. 46.

⁴⁰ MACINTYRE, 2006 (b), p. 53.

⁴¹ MACINTYRE, 2006 (b), p. 55-7.

⁴² MACINTYRE, 2006 (b), p. 46-7.

⁴³ MACINTYRE, 2006 (b), p. 47-8

⁴⁴ MACINTYRE, 2006 (b), p. 48-51.

O costume tem força de lei e deve ser modificado apenas quando houver motivos sérios, proporcionais. Abolir um costume diminui a efetividade da lei em geral, sua força de obrigar⁴⁵.

Reconhecemos uma visão em certo sentido democrática da lei natural, à qual a lei do soberano se amolda. Trata-se de algo pertencente e acessível a todas as pessoas, e não pode ser usurpado nem mesmo pelo governante. É uma concepção distante da voluntarista ou, empregando uma expressão anacrônica, positivista.

O artigo “Aquinas and the extent of moral disagreement” é significativo, em especial, por apresentar a gênese e desenvolvimento das virtudes. São temas explorados em outros livros, mas trazidos à baila para solucionar o problema do desacordo moral a respeito de temas concretos. Além disso, versa sobre os fundamentos do raciocínio moral, os caminhos que deve trilhar para ser o mais satisfatório possível.

MacIntyre sublinha que, para resolver dificuldades geradas pela multiplicidade de posturas morais, é necessário passar do raciocínio prático para o teórico, no qual se estudará quais são os bens humanos. Sem um consenso sobre o que seja a plenitude do homem, não se consegue obter uma noção razoável da moralidade e de suas regras⁴⁶.

Esse estudo teórico não é feito de maneira exclusivamente individual. Demanda a participação de vários, unidos por um mesmo ideal e dispostos a seguir procedimentos de discussão. A deliberação em conjunto é importante para se atentar a aspectos que indivíduos isolados não perceberiam⁴⁷.

Tal deliberação, para ser efetiva, necessita partir de certos pressupostos, como a importância da verdade e a admissão da possibilidade de o participante no debate estar em erro; a prática das virtudes da pesquisa pelos interessados; um ascetismo moral e intelectual, que permita propor os próprios pontos de vista e escutar os demais de forma desapaixonada; a segurança de que posso me expressar sem que minha vida e minha propriedade venham a ser lesadas, em consequência do que falei; ter a confiança de que os

⁴⁵ MACINTYRE, 2006 (b), p. 51.

⁴⁶ MACINTYRE, 2006 (b), p. 75-6.

⁴⁷ MACINTYRE, 2006 (b), p. 73.

outros falam a verdade, e eu mesmo ser fiel a ela. Esses procedimentos, e outros similares, devem ser mantidos por todo o tempo e pela totalidade dos participantes da pesquisa racional⁴⁸.

Ora, esses preceitos para o debate racional são os mesmos da lei natural. Em outras palavras, para solucionar de maneira racional os problemas de desacordo moral, necessito partir de certas regras que tornem essa empreitada viável. Não são uma imposição ou escolha arbitrária, mas normas de conduta que fazem possível a pesquisa honesta, compartilhada e continuada da verdade. São pressupostos, aos quais chego racionalmente e posso justificar, tendo em vista o que pretendo obter⁴⁹.

Sendo importantes para o debate moral, essas regras mostram sua necessidade em outros campos das atividades humanas, a fim de torná-las consistentes e enriquecedoras. São preceitos cuja aplicação deve ser ampla, e são obtidos pela observação e raciocínio. Exatamente isso é a lei natural, no sentido preconizado por Tomás de Aquino.

5. Conclusão

No último ensaio que analisamos, MacIntyre empregou uma maneira atual e convincente para defender a lei natural, nos moldes pensados por Tomás de Aquino. De certo modo, é um estudo exemplar de toda a obra do filósofo escocês, que consegue exatamente isso: trazer para o debate atual o pensamento de autores antigos e modernos, mostrando suas debilidades e virtudes, e se colocando por cima das modas intelectuais.

A desilusão com a modernidade, a partir de uma compreensão aprofundada de Aristóteles, que levou MacIntyre a examinar os tempos de hoje a partir dos olhos do Estagirita, e não o contrário, provocou as conclusões e raciocínios elaborados em *After virtue*. Esse trabalho representa uma ruptura. Entretanto, é um primeiro passo em um novo caminho, que será amadurecido e aperfeiçoado em obras posteriores.

⁴⁸ MACINTYRE, 2006 (b), p. 77-80.

⁴⁹ MACINTYRE, 2006 (b), p. 80-1.

Após a aproximação com a tradição aristotélica, haverá uma progressiva adesão ao tomismo, que, se já é quase plena em *Whose justice? Which rationality?*, encontra sua plenitude em *Three rival versions of moral enquiry*. No período em que escreveu esses seus três principais livros, MacIntyre também produziu artigos importantes, que esclarecem e aprofundam aspectos do seu pensamento. Vários desses artigos foram recolhidos nos volumes *The tasks of Philosophy* e *Ethics and Politics*. Neles, percebemos os frutos da cosmovisão tomista nesse filósofo. Engendra uma crítica à modernidade certa, na qual inclui a obra de Marx e de Nietzsche. Mostra que os pensadores modernos partem de tradições distintas da clássica, tradição esta que frequentemente desconhecem. Para eles, a filosofia aristotélico-tomista se tornou obscura, com parâmetros inclusive absurdos, fundados em uma metafísica que não é entendida por alguém de visão positivista ou materialista. No entanto, se pudessem entrar no âmago dela, conseguiriam enxergar a própria modernidade de uma maneira diferente, rica, a partir de um ponto de vista externo a ela.

Também por isso é importante estudar MacIntyre: observar o nosso mundo atual de uma maneira diferente. Além disso, permite recuperar, talvez, modos de pensar que foram abandonados ao longo da história, ou ao menos relegados para um segundo plano nas universidades, como fósseis inúteis. Trata-se de um autor desafiador, com grande erudição histórica, que apresenta novidades e fornece uma vestimenta diferente a filósofos antigos e modernos.

Referencias bibliográficas

BAVISTER-GOULD, Alex. “The uniqueness of *After Virtue* (or ‘Against Hindsight’)”. *Analyse & Kritik*, 30, 2008, p. 55–74.

D'ENTRÈVES, Alexander Passerin. *Natural law: an introduction to legal Philosophy*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.

LUTZ, Christopher Stephen. “From voluntarist nominalism to rationalism to chaos: Alasdair MacIntyre’s critique of modern Ethics”. *Analyse & Kritik*, 30, 2008, p. 91-9.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. *Ethics and Politics: selected essays*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *God, philosophy, universities: a selective History of the Catholic philosophical tradition*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.

_____. *The tasks of Philosophy: selected essays*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *Three rival versions of moral enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

_____. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. 3 e 4.

