



SEÇÃO: VARIA

MacIntyre contra MacIntyre: premissas para uma reconciliação com os direitos humanos

MacIntyre against MacIntyre: premisses for a reconciliation with the human rights

MacIntyre vs. MacIntyre: premisas para una reconciliación con los derechos humanos

Luana Adriano Araújo¹

orcid.org/0000-0002-6761-837X

luana.adriano88@gmail.com

Renato José de Moraes¹

orcid.org/0000-0003-1777-1672

renatojmoraes@gmail.com

Arthur Cezar Alves de

Melo¹

orcid.org/0000-0002-7747-9764

arthurcezar@id.uff.br

Recebido em: 18 fev. 2021.

Aprovado em: 19 maio 2021.

Publicado em: 21 junho. 2021.

Resumo: Esta investigação, partindo do diagnóstico da modernidade empreendido por Alasdair MacIntyre, destina-se a avaliar a possibilidade de conciliação entre o discurso universalizante dos direitos humanos e a ética particularista sustentada pelo autor citado a partir do referencial ético aristotélico. A convergência entre os bens individuais, consubstanciados em direitos, e o bem comum, componente essencial da prática e do pensamento éticos, pode representar relevante contribuição teórica no campo de estudos dos direitos humanos. Neste trabalho, dada a limitação da sua natureza, intentou-se analisar os três problemas intrínsecos à concepção de direitos, conforme a perspectiva de MacIntyre: a) a ideia de que sujeitos de direitos são indivíduos morais autônomos e plenamente independentes; b) a separação do bem individual do bem comum; c) a deflação da razão prática comunitária, em relação à racionalidade individual. O trabalho empreendido teve como resultado uma exposição analítica dos pontos de contraste entre a perspectiva dos direitos humanos e a ética conforme compreendida por MacIntyre, necessária para preparar bases de uma possível reconciliação entre ambas.

Palavras-chave: Direitos humanos. Bem comum. Ética. Prática comunitária.

Abstract: This paper, based on the diagnosis of Modernity undertaken by Alasdair MacIntyre, intends to evaluate the possibility of reconciling the universalizing discourse of human rights with the particularist ethics supported by the cited author from the point of view of an Aristotelian Ethics. The convergence between individual goods, embodied in rights, and the common good, an essential component of ethical practice and thought may represent a relevant theoretical contribution in the field of human rights studies. In this work, given the limitation of its nature, we attempted to analyze three intrinsic problems in the conception of rights, according to the perspective of MacIntyre: a) the idea that subjects of rights are autonomous and fully independent moral individuals; b) the separation of the individual good from the common good; c) the deflation of practical community reasoning, in relation to individual rationality. This work resulted in an analytical exposition of the points of contrast between the human rights perspective and ethics as understood by MacIntyre, to prepare ways of possible convergence between them.

Keywords: Human rights. Common good. Ethics. Communitarian practices.

Resumen: Esta investigación, basada en el diagnóstico de la modernidad realizado por Alasdair MacIntyre, pretende evaluar la posibilidad de reconciliación entre el discurso universalizador de los derechos humanos y la ética particularista sostenida por el autor a partir de la ética aristotélica. La convergencia entre los bienes individuales, encarnados en los derechos, y el bien común, componente esencial de la práctica y el pensamiento éticos, puede representar una contribución teórica relevante para el campo de los estudios sobre los derechos humanos. En este trabajo, dada la limitación de su naturaleza, hemos intentado analizar los tres problemas intrínsecos a la concepción de los derechos, según la perspectiva de MacIntyre: a) la idea de que los sujetos de derechos son individuos morales autónomos y plenamente independientes; b) la separación del bien individual



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

del bien común; c) la deflación de la razón práctica comunitaria en relación con la racionalidad individual. Tuvimos como resultado una exposición analítica de los puntos de contraste entre la perspectiva de los derechos humanos y la ética tal como la entiende MacIntyre, necesaria para preparar las bases de una posible reconciliación entre ambas.

Palabras clave: Derechos humanos. Bien común. Ética. Prácticas comunitarias.

Introdução

Um dos maiores equívocos da modernidade, segundo Alasdair MacIntyre, consiste na "invenção" dos direitos humanos. Com efeito, se tornou célebre a passagem em que MacIntyre compara a crença nos Direitos Humanos com aquela em "unicórnios e bruxas" (2007, p. 69). Passando pelo que chama de "Projeto do Iluminismo" até a afirmação liberal de uma única racionalidade, o autor é cético quanto ao individualismo das prescrições jurídicas, as quais são sustentadas pela oponibilidade de deveres a partir da titularidade de prerrogativas universais. Para pessoas humanas *qua* pessoas humanas, como titulares de direitos humanos, seriam devidos determinados bens, recursos, liberdades ou capacidades, que poderão ser postulados como trunfos face às possibilidades de relativizá-los, seja em nome do bem comum, seja em nome de políticas coletivas.

A proposição, desenvolvida por Ronald Dworkin (1984, p. 153-167), de que os direitos são trunfos oponíveis aos demais indivíduos e à sociedade, é sugestiva para traçar os quatro motivos específicos pelos quais MacIntyre rejeita a noção de direitos humanos. Primeiramente, para a postulação de seus trunfos, os titulares devem gozar de capacidades afetas à autonomia da vontade. Em segundo lugar, subjaz à noção de trunfo a dicotomia entre o individual e o coletivo, entre o bem comum e o bem individual. Em terceiro lugar, a linguagem de direitos deflaciona a razão prática comunitária e conduz à estagnação dos motivos para ação na rigidez da lei positiva. Por fim, o discurso universalizante que impregna e fundamenta os direitos humanos ignora os contextos tradicionais nos quais estão imbuídas as

práticas comunitárias. Por trás desses motivos específicos, podemos identificar uma concepção mais ampla, que se manifesta na crítica de MacIntyre ao "Projeto do Iluminismo" e à modernidade.

Analisaremos neste artigo os fundamentos do ceticismo expresso por MacIntyre em relação aos direitos humanos. Para tanto, investigaremos os três problemas que permeiam a concepção moderna de direitos, conforme foi pensada pelo autor em questão. As observações de MacIntyre parecem-nos importantes para dar bases mais sólidas à noção de direitos humanos.

Assim, faremos algo semelhante ao que ele realizou ao propor uma leitura de "Aristóteles contra Aristóteles". De fato, mesmo ao discordar de Aristóteles em algumas conclusões, MacIntyre reconheceu que, "quando tentamos remediar a filosofia moral [...], temos que nos basear de maneira notável nos conceitos, teses e argumentos de Aristóteles", pois foi "Aristóteles quem forneceu os melhores recursos que ainda temos para identificar o que está errado nessas posições e como esses erros serão corrigidos"² (MACINTYRE, 1999, p. 7-8, tradução nossa). Iremos nos basear em MacIntyre para propiciar o fortalecimento dos direitos humanos, conceito que ele não reconhece.

1 Projeto do iluminismo: o "teatro de ilusões"

A noção de "projeto do iluminismo" é tratada nos capítulos 5 a 7 de *After Virtue*, nos quais MacIntyre (2007, p. 54) critica Kant, Sidgwick, Hume e Kierkegaard, dentre outros, por terem se afastado do esquema clássico do pensamento moral. Tal esquema seria composto por três elementos em articulação: a natureza humana não tutorada; o ser-humano-como-deveria-ser-se-realizasse-seu-*telos*; e os preceitos morais que o permitem passar de um estado ao outro. MacIntyre identifica as raízes dos problemas da teoria moral moderna na eliminação do elemento "ser-humano-como-deveria-ser-se-realizasse-seu-*telos*", sobrando apenas a natureza como é, não tutorada, e regras cuja função não se sabe bem qual é. Se, por

² Do original: [...] it was Aristotle who provided the best resources that we as yet have for identifying what is mistaken in those positions and how those mistakes should be corrected.

um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teleologia, passou a conceber a si mesmo e ser concebido pelos demais como soberano em sua autoridade moral, por outro, as regras de moralidade herdadas e parcialmente transformadas tiveram de aferir um novo *status*, despojadas que foram de sua caracterização teleológica (MACINTYRE, 2007, p. 62).

MacIntyre (2007, p. 68) argumenta que, com a modernidade, conquanto tenhamos conseguido escapar da rigidez da autoridade imbuída nas visões teístas de mundo e nas conexas concepções de moralidade teológicas, um preço alto foi pago: a perda de qualquer conteúdo de autoridade para as possíveis declarações morais do novo agente autônomo. Tal agente não está restrito pelas externalidades da lei divina, da teleologia natural e da autoridade hierárquica; mas, então, coloca-se a pergunta: por que se deveria ouvi-lo? Por que qualquer pessoa deveria aquiescer com suas prescrições universalizáveis? Sendo ele um indivíduo, uma instância autônoma de legitimação de interesses ou de vontade, por que suas proposições teriam capacidade de generalidade (MACINTYRE, 2007, p. 68)?

Por essa via, MacIntyre entende que a agência moral autônoma fornece "uma retórica que serve para ocultar por trás das máscaras da moralidade o que são de fato as preferências da vontade e desejo arbitrários"³ (MACINTYRE, 2007, p. 71, tradução nossa). A resposta da modernidade para essa aparente ausência anárquica de fonte legitimadora da moralidade – que passa a fundar-se em um ambíguo indivíduo universal – seria a teoria deontológica de Kant, fiada na natureza da racionalidade para a derivação dos aspectos categóricos de determinadas regras de razão prática.

Sobre o esvaziamento da teleologia moral anterior à modernidade, é preciso lembrar que, na tradição aristotélica, prescrições morais têm por base a compreensão teleológica da natureza humana. Considerando que todas as ações humanas têm objetivos, o objeto da ética deve ser o de descrever e prescrever o fim da ação humana.

Embutida nessa estrutura teleológica está a ideia de que seres humanos têm funções naturais, executadas, em última instância, em direção a um bem supremo, qual seja a *eudaimonia* – esta consiste no bem "ansiado por causa de si próprio", enquanto os outros fins são "fins apenas em vista" daquela (ARISTÓTELES, *Ethic.*, l. 1, c. 2; 1094, a, 18-22). A bondade ou a maldade de uma ação dependeria de que ela aproximasse ou afastasse o agente do fim último. Para preencher o esvaziamento teleológico, seria preciso, diz MacIntyre, apresentar uma nova teleologia ou um novo *status* categórico para as regras morais. A primeira dessas empreitadas é a que constrói as bases para o utilitarismo, enquanto a segunda fundamenta a reconstrução da moralidade na razão prática, com a mencionada deontologia (MACINTYRE, 2007, p. 62).

A ideia de natureza humana, como um padrão anterior à vontade, é sustentada por uma tradição de investigação do *telos* humano, por meio da execução das boas práticas (RETTTER, 2018, p. 191). Em Aristóteles, o conceito de boa prática só se dá quando fincado em seu sustentáculo material, isto é, a comunidade política. O bem supremo individual é condicionado e condiciona o compromisso com o bem comum.

De modo diverso, na modernidade, a separação – mais profundamente, a desvinculação – do bem individual e do bem comum desemboca na repartição entre esfera privada e esfera pública, de maneira que, apesar de a prescrição moral interna e o cumprimento de um dever coletivo poderem ter o mesmo fundamento de autoimposição racionalmente legitimada, suas fontes de objetivação são diversas. É na regulamentação da esfera pública que atua o direito, enquanto a conduta moral do si permanece no domínio do indivíduo – a conduta humana, assim fragmentada, se estrutura de maneira que "o direito situa a ação do sujeito de direito sob o signo da heteronomia; a moral implica a autonomia da pessoa" (GOYARD-FABRE, 2002, p. XXVI).

Os dois movimentos descritos, o da exacerbação da autonomia e o esvaziamento da teleologia,

³ Do original: [...] offer a rhetoric which serves to conceal behind the masks of morality what are in fact the preferences of arbitrary will and desire is not of course an original claim.

caracterizam a moralidade moderna e abrem o cenário para um "teatro de ilusões", no qual noções como "direitos" e "utilidades", a despeito de fictícias, corporificam o emotivismo, sob o qual se estruturam nossas condutas (MACINTYRE, 2007, p. 111). Feito esse diagnóstico, entende MacIntyre (2007, p. 77) que ou seguimos com as versões do iluminismo até que reste apenas a problemática nietzschiana, cuja resposta é a radicalização da autonomia do indivíduo em oposição a uma moralidade arbitrária, ou reputamos como equivocado o projeto do iluminismo e retornemos a Aristóteles, a partir da restauração da razão prática comunitária assentada nas virtudes. Se uma via – a de Nietzsche – demanda que vejamos através do espelho o ridículo das encenações da moralidade moderna, com a atribuição forjada de "direitos" a personagens apenas aparentemente autônomos, dado que seguem um roteiro convencional; a outra nos impele a reencontrar com nosso comportamento em sua versão "des-teatralizada", na qual os fins das ações práticas não cabem nos papéis atomizados atribuídos modernamente, mas na genuína razão comunitária.

Se seguimos a via aristotélica de MacIntyre e passamos a rejeitar o projeto do iluminismo, assentado no potencial de ação focado no indivíduo moral autônomo e no esvaziamento das regras morais teleológicas, será preciso igualmente abandonar alegadas "ficções", como a noção de "direitos humanos"? Conceitos como o de direitos humanos são diretamente ameaçados por MacIntyre, que acredita serem eles tão factíveis quanto "bruxas ou unicórnios".

Visões conciliatórias entre a noção de direitos humanos e a perspectiva de MacIntyre têm sido traçadas em diferentes sentidos. Pode-se argumentar que, a despeito da explícita negação de direitos humanos em MacIntyre, ela não teria o

condão de negar a abertura para direitos morais subjetivos dentro dos contextos de práticas sociais (RETTTER, 2018, p. 189). Igualmente, ainda se pode preencher o conteúdo dos direitos com sua especificação temporal (BOWRING, 2008, p. 205-214). Ademais, é possível argumentar que a dependência e a vulnerabilidade humanas, realçadas por MacIntyre, apontam para a necessidade de um sistema de direitos que proteja indivíduos de perigos externos (TURNER, 2013, p. 248).

Por outro lado, para conciliar MacIntyre e uma noção normativa de direitos humanos, teríamos que enfrentar os três problemas que contrastam a perspectiva do autor e a existência de direitos, que foram citados acima: os sujeitos de direitos como indivíduos morais autônomos e plenamente independentes; a separação do bem comum e do bem individual; e a deflação da razão prática comunitária como motivação da ação, em relação à racionalidade individual. Quaisquer proposições que, utilizando MacIntyre, tratem de direitos humanos, precisarão superar esses obstáculos para considerar, mesmo no quadro referencial macintyreano, que podemos necessitar do conceito de direitos – "uma charada socialmente indispensável, mas não obstante, uma charada"⁴ (MACINTYRE, 2016, p. 77) –, não apenas como instrumento coercitivo do Estado, mas também como expressão de nossos interesses e preocupações comuns.

Antes de passarmos à análise detalhada desses problemas, de essência profundamente normativa, iremos tratar de quais são as oposições conceituais postas por MacIntyre no âmbito descritivo.⁵

2 Uso moderno do termo "direitos"

Para MacIntyre, o termo⁶ "direito", especialmente quando relativo aos "direitos humanos", modernamente considerado como um poder de reivindicar algo atribuível a alguém, se de-

⁴ Do original: [...] a socially indispensable charade, but nonetheless charades.

⁵ Essa opção é tomada por questões puramente analíticas, contradizendo a naturalidade do argumento aristotélico de MacIntyre, que não desvincularia a análise do uso prático do conceito de "direitos" dos caracteres normativos daí derivados.

⁶ Embora nos refiramos ao termo "direito", é preciso ressaltar que, em MacIntyre, não se trata tão somente de uma questão terminológica ou linguística, tendo em vista que a noção de "direitos", assim como a de "utilidades", se sustenta, modernamente, por uma ótica liberal de resguardo do indivíduo e de seu cabedal privado de reivindicações, em face das intrusões externas – inclusive comunitárias ou públicas. Por outro lado, a fixação de uma *linguagem* de "direitos" se delinea historicamente no horizonte iluminista endereçado pelo autor, o que torna o uso ou a prática linguística um dos fatores a ser destrinchado frente a outras práticas linguísticas, pertinentes a outras tradições – dentre elas, a de "bem comum".

envolveu dentro da tradição liberal como uma resposta à permanente necessidade de explicar a razão das regras morais existentes – em outros termos, o direito é o fim da trajetória de justificação quando se pergunta: “Por que devo obedecer?”. O legado dessa tradição liberal é um discurso moral em que o idioma dos “direitos” se tornou ostensivamente indispensável para endereçar as vulnerabilidades do “outro”. Em contraposição à essa tradição, MacIntyre não admite direitos abstratos, que se instauram antes ou independentemente da noção de “comunidade”. Para o autor, o conceito de “direitos” como reivindicações naturalmente *oponíveis*, titularizadas por indivíduos que os exercem contra outros, é nociva para uma sociedade comunitária, qualificando-se como própria da ética individualista, na qual a comunalidade dos valores não determina as relações interpessoais.⁷ Contudo, não apenas o conceito de direitos humanos carece de uma determinação criteriosa, como não se assenta na tradição, consistindo em uma invenção típica da modernidade para lidar com os dilemas que o liberalismo individual apresenta.

2.1 A linguagem de direitos x a linguagem das virtudes

As virtudes são precisamente aquelas qualidades cuja posse habilitará o indivíduo a alcançar a *eudaimonia*, e cuja ausência frustrará o movimento em direção ao *telos*. Contudo, o exercício das virtudes não é simplesmente um meio para atingir o bem para o ser humano, e sim parte central e necessária do que constitui esse bem para o humano, que é uma vida humana completa, vivida da melhor maneira possível. Não é um mero exercício preparatório para garantir tal vida, mas sim elemento constitutivo dela (MACINTYRE, 2007, p. 148-149).

A concepção de virtudes, segundo MacIntyre, deve ser estruturada com base em três estágios de elaboração: o das práticas, em que represen-

tam as qualidades humanas sem as quais os bens internos às práticas não podem ser atingidos; o da vida humana individual, em que representam as qualidades necessárias para o atingimento dos bens aptos a prover uma vida humana com o seu *telos*; o das tradições sociais, no qual as virtudes figuram como as qualidades humanas necessárias para que as tradições sociais possam, em boa ordem, perdurar (MACINTYRE, 1984, p. 5-6). O exercício das virtudes se distingue, em MacIntyre, do exercício de deveres associados à oponibilidade de direitos. Enquanto as virtudes determinam a prática a partir do bem comum, a linguagem dos direitos oblitera a própria identificação do bem comum considerado, tendo como objetivo a proteção de bens individuais agregados.

Em um exemplo atual, poderíamos propor que a linguagem de direitos diz: “devo cumprir o dever de quarentena para respeitar o direito à saúde de todo e qualquer um”, levando-me a permanecer em minha residência, embora minha inclinação fosse a de sair. Por sua vez, a linguagem das virtudes traça um caminho inverso e propõe: “prezar pela saúde de minha comunidade – bem comum de fácil conclusão – é um fim alcançado, em tempos de pandemia, pela prática da quarentena”. Enquanto, na primeira linguagem, sou um cumpridor da lei e um sujeito de direitos – à saúde, mais especificamente –, na segunda, sou um cidadão virtuoso, cuja ação é marcada pelo esforço em busca de um bem específico, passível de integralização em um bem supremo. Da mesma forma, em sua acepção positiva, de realização de uma prestação, pode-se dizer que, na linguagem de direitos, “um ser humano deve ter suas necessidades famélicas supridas, pois isto lhe é de direito devido à sua natureza *qua* humano”, a linguagem das virtudes traça o caminho inverso e afirma “a saciedade é um bem comum e a generosidade é um bem individual, e devo agir em direção ao fim da fome dos membros de minha comunidade”.

⁷ Embora seja possível se falar em “direitos” em MacIntyre, sua crítica se volta especificamente para a tradição que finca o termo como triunfo do indivíduo. Na ótica MacIntyreana, os direitos devem ser reconhecidos no relacionamento entre pessoas virtuosas, as quais os instauram segundo uma vida comum e em defesa dela – e não de si mesmas. Fora disso, temos a guerra de uns contra os outros. Nesse sentido, volta-se MacIntyre contra o que a modernidade promanou como “direitos” – especialmente direitos naturais, detidos em virtude de uma qualificação universal de humanidade.

MacIntyre opõe-se à linguagem de direitos, sob o argumento de que ela desvirtua o delineamento da prática em direção ao bem comum. No entanto, para Turner, MacIntyre diz pouco sobre o papel do direito nas sociedades humanas e parece ignorar a evolução moderna dos direitos humanos como uma indicação de valores compartilhados em diferentes culturas. Em princípio, a lei, e especialmente a lei comum, poderia ser considerada um importante repositório de valores, costumes e crenças compartilhados, funcionando como um escudo contra a erosão da comunidade (TURNER, 2013, p. 239-253).

Provavelmente, MacIntyre responderia a Turner que, efetivamente, existem ações tão intoleráveis, que a comunidade não pode permitir que sejam realizadas sem invocar a sanção pública. Os indivíduos que as executam devem ser identificados e responsabilizados antes que possam ser trazidos de volta à vida da comunidade, de modo que sua responsabilização poderá ser feita, em último recurso, pela lei. "Em uma boa comunidade, ela [a lei] será aplicada o mais raramente possível"⁸ (MACINTYRE, 1980, p. 32-33, tradução nossa), de maneira que, se na comunidade "existe um recurso contínuo à lei, geralmente é um sinal de que as relações morais se desintegraram em grande parte. É um sinal de que os motivos que nos fazem invocar a lei são os de medo e interesse próprio"⁹ (MACINTYRE, 1980, p. 32-33, tradução nossa). Assim, segue que a consideração sobre direitos é bastante diferente, em sua estrutura racional, das considerações sobre virtudes e bens, sendo que os direitos configuram essa "fonte adicional e independente de orientação – regras que restringem e impedem, em vez de permitirem e promoverem"¹⁰ (MACINTYRE, 1978, p. 10-36, tradução nossa).

Porque a autoridade de direitos só é inteligível com essa fonte adicional das regras, o "direito" não pode ser usado como conceito ético primitivo. É anterior a ele o contexto de uma comunidade

conectada por "laços morais" que são de conhecimento comum. Assim, embora aceite os direitos criados pela lei positiva e por práticas, como as de promessas e as de constituição das próprias práticas (e.g., como as regras que orientam o jogo de xadrez), MacIntyre (1983) nega a existência de qualquer aspecto teórico que justifique razoavelmente os direitos naturais: eles seriam enganosos, seletivos e *ad hoc*.

2.2 Direitos humanos naturais: que critérios? Que tradição?

Os direitos reputados como autoevidentes pelo liberalismo, aos quais se reporta MacIntyre, não são os direitos conferidos pela lei positiva ou pelo costume a classes específicas de pessoas, mas sim aqueles que supostamente pertencem aos seres humanos como tais e são citados como uma razão para afirmar que as pessoas não devem ser interferidas em sua busca pela vida, liberdade e felicidade. Esses direitos foram referenciados, durante o século XVIII – período no qual tinham uma caracterização negativa, precisamente como direito à não interferência –, como direitos naturais ou direitos do homem. Posteriormente, sua conotação passou a ser positiva, no sentido de prerrogativa a prestações – como aquelas conexas aos direitos ao devido processo legal, à educação e ao trabalho. Sejam negativos ou positivos, e quaisquer que sejam suas denominações, os direitos aos quais se reporta são pressupostos como intrínsecos a todos os indivíduos, independentemente de sexo, raça, religião, habilidades ou merecimentos, e fornecem uma base para uma variedade de demandas morais particulares (MACINTYRE, 2007, p. 68-69).

Uma definição moderna e crítica de direitos humanos é dada por Boaventura de Souza Santos, que compreende que o conceito de direitos humanos assenta num bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais, designadamente: existe uma natureza humana

⁸ Do original: [...] In a good community it will be enforced as rarely as possible.

⁹ Do original: [...] When there is continuous resort to the law, it is generally a sign that moral relations have to some large degree broken down. It is a sign that the motives which make us invoke the law are those of fear and self interest. And when fear and self-interest have to be brought into play, law itself tends to be morally discredited

¹⁰ Do original: [...] additional and independent source of guidance – rules that will constrain and prevent rather than enable and promote.

universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irreduzível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, mas como soma de indivíduos livres (SANTOS, 1997, p. 105-124). Apesar da massiva onda de positivação dos direitos humanos – localmente alcunhados de direitos fundamentais –, a noção de que existam determinadas prerrogativas devidas aos seres humanos como humanos é teoricamente afeita ao conceito de “direitos naturais”. Desse modo, aos pressupostos dos direitos humanos propostos por Boaventura, podemos adicionar este: a condição humana gera, para aqueles que a detém, determinadas prerrogativas.

Para opor-se à noção de direitos naturais enquanto derivados de uma natureza humana, MacIntyre apresenta dois questionamentos: primeiro, quais os critérios que determinam o que é devido ao humano por seu simples estado de humanidade? Segundo, se referidos direitos sempre foram devidos – e dado que a condição humana não pode ter sido “inventada” intelectualmente –, por que não se fala de “direitos” até o final da idade média? Com efeito, afirma, o conceito, em qualquer de suas acepções, inexistente nas culturas hebraica, grega, latina, árabe, clássica ou medieval, antes dos 1400, e tampouco na inglesa antiga ou na japonesa.¹¹ Embora não se possa deduzir a inexistência de direitos naturais da mera ausência de menção, igualmente em virtude dessa lacuna não é possível certificar-se de que esses direitos existiam.¹²

Portanto, a crítica ontológica de MacIntyre se estrutura em duas vertentes, que decorrem dos questionamentos apresentados: a primeira

aponta a falta de critérios de delimitação dos direitos naturais, incidindo ainda sobre sua pretensa universalidade; a segunda questiona a ausência de inserção dos direitos naturais em tradições mais antigas. Sobre o primeiro ponto da primeira vertente, MacIntyre tem por pano de fundo a estrutura da crítica à falácia naturalista; ou seja, o fato de uma pessoa querer ou precisar de uma prestação contida em um direito (um fato, um “is”) não gera instantaneamente a posse do direito ou o dever de outros de não interferir com essa posse (um dever, um “ought”) (MACINTYRE, 2007, p. 67). Ainda que se superasse a falácia naturalista, esse modelo da existência de direitos a partir da necessidade ou interesse de alguém não enfrenta a questão da correção e oportunidade das prestações surgidas por “direitos naturais”.

Sobre o segundo ponto da primeira vertente – o caráter universal dos direitos humanos naturais –, é preciso lembrar a crítica de MacIntyre feita em sua mais recente obra, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Para o autor, a teoria filosófica contemporânea acerca da moralidade é falha, na medida em que se preocupa não com o leque de moralidades que encontramos em diferentes culturas, mas com apenas uma delas, a “Moralidade”, o sistema moral atualmente dominante nas sociedades avançadas. Ele se apresenta como moralidade enquanto tal e, no centro desse sistema, estão certas concepções de utilidade e de direitos humanos individuais, de modo que há debates recorrentes, entre aqueles que invocam essas concepções, sobre a possibilidade de justificar alguma violação deste ou daquele direito, ou sobre as consequências dessa violação para a utilidade de algum conjunto de indivíduos (MACINTYRE, 2016, p. 76-77).

Ao contrário da noção de direitos humanos universais, MacIntyre defende a particularidade

¹¹ “Claro que seria um pouco estranho que houvesse tais direitos ligados aos seres humanos simplesmente *qua* seres humanos à luz do fato, ao qual aludi, [...] de que não há expressão em qualquer língua antiga ou medieval correspondente à nossa expressão ‘direito’ até perto do fim da Idade Média: ao conceito falta qualquer meio de expressão em hebraico, grego, latim ou árabe, clássico ou medieval, antes de cerca de 1400. Tampouco há em inglês antigo, ou em japonês, mesmo em meados do século XIX” (MACINTYRE, 2007, p. 69, tradução nossa). Do original: It would of course be a little odd that there should be such rights attaching to human beings simply *qua* human beings in light of the fact, which I alluded to in my discussion of Gewirth’s argument, that there is no expression in any ancient or medieval language correctly translated by our expression ‘a right’ until near the close of the middle ages: the concept lacks any means of expression in Hebrew, Greek, Latin or Arabic, classical or medieval, before about 1400, let alone in Old English, or in Japanese even as late as the mid-nineteenth century.

¹² Partindo da Filosofia do Direito, Michel Villey (1998, p. 81-104) chega a conclusões similares às de MacIntyre, sobre a inexistência da noção de direitos do homem nas épocas pré-modernas.

moral – o que virá a ser qualificado dentro do perspectivismo moral, mais ou menos etiquetado como instância do relativismo. Sua proposta é que as obrigações morais sejam entendidas como enraizadas em contextos e papéis sociais específicos. Ele escreve que “toda moralidade está sempre em algum grau ligada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade a uma universalidade livre de toda particularidade são uma ilusão”¹³ (MACINTYRE, 2007, p. 126-127, tradução nossa). A ênfase moderna de uma liberdade de escolha de valores apareceria da perspectiva do mundo tradicional como a liberdade de fantasmas (MACINTYRE, 2007, p. 127).

Na segunda vertente de sua crítica (de forma conexa ao particularismo moral), MacIntyre aponta que a ideia de direitos tem uma ancestralidade histórica que não antecede o final da Idade Média e foi inventada na época para lidar com os conflitos sociais então existentes. Assim, essa “invenção” dos direitos humanos na Idade Média, tidos como características intrínsecas ao ser humano enquanto tal, cuja verdade é autoevidente, ignora que os comportamentos humanos “sempre têm um caráter social e localmente altamente específico”¹⁴ (MACINTYRE, 2007, p. 67, tradução nossa). A existência de tipos particulares de instituições ou práticas sociais é uma condição necessária para que a noção de reivindicação de posse de um direito seja um tipo inteligível de desempenho humano. Na falta de tal forma social, a reivindicação de um direito natural seria como apresentar um cheque de pagamento em uma ordem social que faltava a instituição do dinheiro. Essa genealogia entra, então, em conflito com a ideia de direitos naturais universais contemporâneos ao nascimento de qualquer ser humano, sendo atribuídos em função da condição humana.

MacIntyre reafirma que sua inquietação não é, de todo, com a alegação de que existem proibições morais incondicionais, e sim com o avanço

da tese de que os apelos aos direitos humanos, entendidos como direitos associados a todo e qualquer indivíduo humano como indivíduo humano, fornecem uma justificativa para afirmar e fazer cumprir essas proibições. Tais recursos só poderiam funcionar como justificativas, se houvesse argumentos sólidos para afirmar a existência de tais direitos. E, compreende o autor, não existem tais argumentos.

É claro que, em muitas situações, os apelos aos direitos humanos assim concebidos desempenham um papel importante na garantia dos direitos de indivíduos e grupos privados e oprimidos. Do mesmo modo que é verdade que apelos à maximização da utilidade, concebida por Bentham, desempenham um papel importante na obtenção de benefícios para grupos vulneráveis – no campo da saúde pública, por exemplo. Em todos esses casos, houve e há melhores argumentos, para fazer o que a justiça e o bem comum exigem, do que os apresentados pela teoria dos direitos humanos e pelo utilitarismo. Nesse ponto, portanto, a objeção de MacIntyre dirige-se à utilização dos direitos humanos naturais universais (ressalte-se a repetição dos predicativos, apesar da possibilidade de redundância) como unidades éticas primárias, a partir das quais se tem motivos para ação.

3 Sujeito autônomo como titular de direitos: a falácia individualista

MacIntyre (1982, p. 295-312) entende que é comum, na modernidade, encontrar o elogio da autonomia individual como uma propriedade definidora da moralidade. O conceito de direitos foi gerado para servir a um conjunto de propósitos como parte da invenção social do agente moral autônomo (MACINTYRE, 2007, p. 70). Deriva dessa tradição a intelecção de que o predicado da autonomia é um fator poderoso nas práticas sociais, que determina a atribuição de *status*, titularidades, imunidades e liberdades. Em Kant, é a racionalidade que fundamenta o especial *status*

¹³ Do original: [...] that all morality is always to some degree tied to the socially local and particular and that the aspirations of the morality of modernity to a universality freed from a particularity is an illusion.

¹⁴ Do original: [...] always have a highly specific and socially local character.

moral de pessoa, de modo que apenas merecem respeito como sujeitos morais aquelas entidades com caracteres específicos associados à referida racionalidade, dos quais deriva um peculiar *status* moral. Em consonância, a independência na condução da própria vida e a autonomia factualmente manifestada na tomada de decisão qualificam-se como dois atributos intrinsecamente conectados ao referido reconhecimento moral como pessoa (MACINTYRE, 1999, p. 8-9).

Sobre a autonomia, Gutmann considera que o vínculo entre personalidade e dignidade, isto é, o princípio do respeito às pessoas, remonta a Immanuel Kant e ainda se nutre predominantemente de um pensamento que, deixando de lado todas as diferenciações, pode ser caracterizado como "a tradição kantiana". A referida escola está estruturada em dois textos básicos da filosofia moral – os *Fundamentos da Metafísica da Moral*, de 1785, e a *Crítica da Razão Prática*, de 1788 –, conforme os quais, percebe Gutmann (2019, p. 234-235), nem todos os seres humanos são pessoas e possuem, como tais, o direito ao respeito. Gutmann considera a chamada "Fórmula do Fim" – expressa no imperativo categórico "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (KANT, 2007, p. 69) –, como estrutural para perceber a condição humana como um fim em si, permitindo reanalisar a problemática da valoração moral dos seres não-rationais.

A ética kantiana baseia, diz Gutmann, uma moral exclusiva do respeito recíproco das pessoas autônomas. A ideia de reciprocidade estrutural e a simetria dos deveres morais é constitutiva dela. *Dentro* do círculo limitado de pessoas moralmente capazes de agir, a ética kantiana procede de maneira igualitária e inclusiva. Desta maneira, dicotomicamente, os que estão *fora* do círculo da moralidade recíproca não têm valor de pessoas, e sim de coisas, sendo intercambiáveis e instrumentalizáveis (GUTMANN, 2019, p. 240-241). Essa formatação resulta em uma estrutura arquitetônica ambivalente da teoria kantiana, que

fundamenta uma posição moral suficientemente forte e sólida (e de outro modo igualitária) para os seres humanos racionais, por um lado, e que exclui seres humanos não autônomos do mundo moral em sentido estrito, por outro. Esse é o preço que se paga quando, como Kant, se atribui "um alto significado normativo à autonomia"¹⁵ (GUTMANN, 2019, p. 245, tradução nossa).

O argumento da autonomia do sujeito moral é, segundo MacIntyre, falho, dado que tanto atomiza o indivíduo do contexto de práticas sociais comunitárias em que é concebido, quanto esquece do estado de dependência em que, em maior ou menor intensidade e pelo menos em algum momento, se encontrará a vida humana. Por esse motivo, o sujeito moral autônomo racional e racionalmente justificado do século XVIII é uma ficção, uma ilusão (MACINTYRE, 2007, p. 68-70).

Admitir isso leva a optar por um de dois caminhos: Nietzsche ou Aristóteles. Nietzsche resolve que a farsa representada por esse sujeito moral não ilide a existência de uma autonomia anterior e verdadeira, enquanto admite que, para nos transformarmos em sujeitos morais autônomos, devemos fazê-lo por algum ato gigantesco e heroico da vontade. Um ato da vontade que, por sua qualidade, possa nos lembrar daquela autoafirmação arcaica e aristocrática, que precedeu o que Nietzsche tomou por ser o desastre da moral dos escravos, e que, por sua eficácia, possa ser o precursor profético de uma nova era. A questão, então, é como construir de uma maneira totalmente original, como inventar uma nova tabela do que é bom e uma lei, sendo que tal problema surge para cada indivíduo. Esse problema da radicalização final da autonomia, mediante a ênfase no caráter criativo da vontade, constituiria o núcleo de uma filosofia moral nietzschiana (MACINTYRE, 2007, p. 114).

A outra via, a de Aristóteles, propõe que se pare de ver o indivíduo como unidade da sociedade civil, dado que esta concepção não fornece uma adequada ligação entre a razão prática comunitária para o atingimento do bem comum. Se Nietzsche corretamente identifica que o individualismo liberal

¹⁵ Do original: [...] le atribuimos a la autonomía un significado normativo tan elevado.

moderno procura justificar a autoridade moral de uma série de princípios impessoais, apenas para depois dar a aparência de que as decisões tomadas pelos indivíduos atomizados foram autônomas e moralmente corretas, Aristóteles segue por outra trilha e retoma a busca pelos bens considerados internos a uma prática social (MACINTYRE, 2007, p. 1900). Para o aristotelismo de MacIntyre, a autonomia moldada pela filosofia moral moderna não só fragmenta as comunidades humanas naturais, como também afasta o indivíduo das práticas sociais genuínas, cuja existência é essencial para a formação do raciocínio prático independente. Ou seja, a autonomia trai o seu próprio objetivo, na medida em que atomiza o indivíduo e o separa do contato mais real com a razão prática comunitária, dentro da qual se reconhecerá como ser humano social dependente.

O que os direitos humanos naturais prometem, portanto – que o sujeito autônomo racional poderá exercê-los –, seria um processo de mascaramento dos fins visados pelos próprios direitos, que alegadamente alicerçariam o dever do indivíduo para com o bem comum. Em MacIntyre, o bem comum saúde pública, por exemplo, se “esconde” ao falarmos em “direito à saúde”, na medida em que se deflaciona o poder das práticas que levam à excelência na saúde e se realça a estrutura burocrática e formalista supostamente voltada para a preservação do mesmo bem. Por meio dessa estrutura burocrática, o sujeito autônomo triunfa ao reclamar por seu “direito”, separando o atingimento de seu bem individual do bem comum.

Inicialmente, tinha-se como bem juridicamente protegido a saúde pública; agora, o funcionamento da linguagem de direitos privatiza o bem comum, sendo o sujeito autônomo seu timoneiro. Coletividades, quando consideradas como sujeitos, podem cair na mesma atomização e perpetuar a falácia da autonomia como meio de realização do bem comum, tendo os direitos coletivos como sua unidade ética primária. Se se critica, portanto, essa autonomia individual moderna que subjaz à efetivação do direito – como é o caso em mais de uma perspectiva de direitos humanos, sejam

críticas ou conservadoras –, MacIntyre afirma que não há terceira via: ou radicalizamos a autonomia do sujeito com o desparafusamento da moral burguesa, junto a Nietzsche, ou voltamos aos bens comuns, eles mesmos considerados por um resgaste das virtudes.

4 Bem comum x bem individual: a via da comunidade

MacIntyre aponta que o liberalismo individual utiliza a desvinculação entre o bem comum e o bem individual como fixação de força do dever nas reclamações embutidas para o atingimento do primeiro bem – o comum (MACINTYRE, 1999, p. 119). Ao fazê-lo, ignora-se que os bens individuais não existem isoladamente dos bens comuns. De acordo com essa concepção do bem comum, a identificação do meu bem, de como é melhor eu dirigir minha vida, é inseparável da identificação do bem comum da comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir a sua vida.

Com a segmentação entre o bem comum e o bem individual, operada pela modernidade, a ação humana individual, mesmo que determinada pelos objetivos comuns buscados na comunidade, não tem como esteio a vida pública. Esses compromissos com a vida pública se tornam, portando, particularmente controversos para quem pensa que a busca pela boa vida é substancialmente dependente da sociedade (não privatizável) e se fundamenta em uma base política irreduzível (RETTTER, 2018, p. 209) – como o aristotélico MacIntyre. Sem compromissos mútuos com um bem comum, não existem padrões de justiça para explicar como os direitos humanos possam ser citados como boas razões para os deveres que eles implicam. A descrição de sua importância para o reclamante, como necessidades, interesses, liberdades, capacidades e assim por diante, falha em explicar por que esses direitos funcionam como boas razões para a ação de outra pessoa, sem simplesmente pressupor que esse outro tenha o dever de respeitá-lo com base em direito natural.

Na sociedade atual, há de se construir, segundo MacIntyre, uma cultura do dar e receber, que se

sintetiza na generosidade justa, mas se pode dobrar em virtudes como: caridade, misericórdia e beneficência. Essas virtudes não dependem do nosso puro ato de vontade ou de qualquer normatização jurídica, mas tão somente da nossa disposição em cultivá-las, desenvolvê-las e transmiti-las em comunidade (MACINTYRE, 1999, p. 119-128).

Para formar essa comunidade, é preciso reconhecer as redes de relações em que participamos, de maneira a deliberar acerca das instituições ajustadas à preservação dessas redes. Promover coletivamente as estruturas sociais de que precisamos para florescer como indivíduos nos permite escapar de falsas dicotomias entre o interesse próprio e o interesse comum. Ao apoiar as redes que são necessárias para que possamos florescer, estou promovendo tanto o meu interesse quanto o de todos os demais que se inter-relacionam em comunidade comigo e estou olhando tanto para o bem comum quanto para o meu bem individual. Portanto, enquanto a linguagem dos direitos trabalha com os fantasmas da oponibilidade de deveres e com a luta de forças permanente e desgastante entre bem comum e individual, a linguagem das virtudes, por outra via, vê referidos fins como inseparáveis.

Nesse sentido, poderíamos retornar à crítica de Turner, no sentido de que MacIntyre, "ironicamente", não tenha nada a dizer sobre a lei como um instrumento para resguardar essa mesma vinculação entre o bem comum e o bem individual (TURNER, 2013, p. 247). Apesar de não ser verdade que MacIntyre não tenha trabalhado, extensivamente, sobre o papel da lei na consagração de supostos direitos naturais – e não tenha negado a existência de direitos positivos enquanto tais –, podemos apontar alguns motivos pelos quais seu proposto "reencontro" entre o bem comum e o bem individual não poderia dar-se no âmbito dos direitos.

Primeiramente, sua teoria moral não se estrutura dentro do arcabouço do Estado-Nação, dado que este "não pode fornecer um quadro referencial informado pela generosidade justa

necessária ao atingimento de bens comuns em redes de dar e receber"¹⁶ (MACINTYRE, 1999, p. 133, tradução nossa). Em verdade, sua comunidade moral limitar-se-ia a uma sociedade política com limites mais ou menos estáveis, entre o Estado-Nação e a família (MACINTYRE, 1999, p. 135), de maneira que podemos questionar qual seria a natureza de um sistema legal e jurisdicional em uma sociedade com limites fluidos, mais conectada por virtudes adquiridas em práticas sociais do que por deveres recíprocos.

Em segundo lugar, de acordo com MacIntyre, a ação virtuosa é necessariamente pautada pela atuação em comunidade do agente racional independente, que reconheceu sua dependência intrínseca e articula-se a partir dela. A ação virtuosa, contudo, não é fruto de mandamentos estritos, mas sim da capacidade de julgamento adequado em situações determinadas pelas racionalidades locais. Uma sociedade respeitosa de direitos endossados por regras não é necessariamente uma comunidade virtuosa, como prevista por MacIntyre, na medida em que esta demanda um reconhecimento da dependência e uma reciprocidade responsável que encontra na prática reiterada – e não na coerção – seu alicerce. Com efeito, "saber como agir virtuosamente sempre envolve mais do que seguir regras"¹⁷ (MACINTYRE, 1999, p. 93, tradução nossa).

Assim, embora MacIntyre não negue o papel das teorias estatais e das agências que articulam o bem comum (MACINTYRE, 1999, p. 142), entende que o conceito de práticas sociais, e não o de direitos naturais, é essencial para fazer o reencontro do bem individual com o bem comum na teleologia aristotélica. A partir das práticas sociais, MacIntyre identifica um lócus social para a realização humana e uma base natural para a comunidade, com atividades que envolvam a busca de bens comuns constituintes do bem geral dos participantes. Quando considerados no nível da política, pode haver argumentação significativa sobre o conteúdo do bem comum,

¹⁶ Do original: [...] the modern state cannot provide a political framework informed by the just generosity necessary to achieve the common goods of networks of giving and receiving.

¹⁷ Do original: Knowing how to act virtuously always involve more than rule-following.

que captura todos os fins comuns que devam ser perseguidos em conjunto para integrar e ordenar com êxito as atividades e práticas interdependentes de uma comunidade política por meio de ações comuns. No entanto, para Retter, MacIntyre argumentaria que um apelo a esse "bem comum político" é pressuposto por qualquer justificativa inteligível para ação comum por meio da política, incluindo a ação comum envolvida na resolução e execução autorizadas de reivindicações de direitos (RETTTER, 2018, p. 213-214). Em síntese, enquanto as virtudes gradualmente talhadas nas práticas sociais constituem e são constituídas pelo esforço em busca do bem comum – sendo este o motivo para a ação –, os direitos humanos naturais universais esvaziam o conteúdo de ação e o preenchem formalmente com a referência às estruturas burocráticas que os reforçam.

5 Motivos para a ação: agir por dever x agir por bem

O mundo moderno, em tudo que lhe faz peculiarmente moderno, é uma sociedade de estranhos – isto é, uma sociedade na qual os laços de utilidade mútua e apelo aos direitos substituiu concepções mais antigas de amizade, que pressupõem a fidelidade às virtudes (MACINTYRE, 1983, p. 465). Nesse mundo de ilhas, os direitos associados à condição humana definem um domínio de liberdade ou interesses próprios da pessoa humana. Dessa maneira, os direitos naturais são básicos ou essenciais à identidade ou razão humana individualizada, mas associados, teleologicamente, às motivações de ação voltadas para o atingimento do bem individual. Por este motivo, diz Retter, MacIntyre compreende que os direitos naturais são reivindicados como padrões com prioridade sobre a ordem sociopolítica. Em outras palavras, os direitos operam como razões ou motivos para a ação (RETTTER, 2018, p. 195). Desse modo, eles se tornam em "primeiros e evidentes princípios em nosso raciocínio prático"¹⁸ (MACINTYRE, 2008, p. 272, tradução nossa). Por este motivo, os direitos são, eles mesmos, padrões para a determinação

independentes dos fins comunitários e do bem comum, sendo, ainda, motivos para as restrições de direitos advindas das modernas técnicas de ponderação axiológica.

Portanto, a insatisfação de MacIntyre quanto ao uso do termo "direitos" diz respeito à convolação destes em alegações morais que excluem a consideração dos bens humanos como o padrão avaliativo mais básico para a ação. Tais afirmações contradizem o princípio aristotélico de que o bem é o fundamento da razão prática (RETTTER, 2018, p. 196). Por "prática", MacIntyre se refere a qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida, através da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados no curso da tentativa de alcançar os padrões de excelência adequados e parcialmente definitivos dessa forma de atividade, com o resultado de que os poderes humanos para alcançar a excelência e as concepções humanas dos fins e bens envolvidos são sistematicamente ampliados (MACINTYRE, 2007, p. 187).

Dessa maneira, a preocupação fundamental tem duas faces interconectadas: primeiro, teme-se que o "direito" faça perder de vista o bem "por trás" do direito, nele mascarado. Frequentemente, entende o filósofo, há de fato algo real em questão, mas algo disfarçado por sua apresentação em termos das noções de direitos. A utilização do termo, em vez de iluminar as realidades com as quais temos de lidar como agentes racionais, engana e distorce e, mais do que isso, tem exatamente a função social de enganar e distorcer (MACINTYRE, 2016, p. 78).¹⁹ Segundo, teme-se que a indeterminabilidade do direito pressuponha o bem, sem que ele gere conquistas morais reais – por exemplo, posso dizer "tenho direito à moradia" sem, na realidade, ter onde morar. Portanto, que os "direitos" possam determinar arbitrariamente a conduta correta de um mundo numenal subdeterminativo, sem responsabilização evidencial pela conquista real dos bens por meio de atividades humanas (RETTTER, 2018, p. 200).

O ponto importante é que, em MacIntyre, a

¹⁸ Do original: [...] ascriptions of such rights can function as first and evident premises in our practical reasoning.

¹⁹ O filósofo Michel Villey (1998, p. 151-152) posiciona-se no mesmo sentido em "Le droit et les droits de l'homme".

escolha de quaisquer preceitos morais como razões para ação deve ser responsável por padrões práticos de justificação. Ao mesmo tempo que dizer "tenho um direito à moradia" não gera a realidade social de que efetivamente logro ter onde morar, também se desvirtua o motivo pelo qual o bem comum "moradia" se perde no pretense fato de que o "direito" está garantido, independentemente de seu reflexo concreto. Com isto, MacIntyre não quer dizer que devemos rasgar todos os textos legais que nos dizem diretamente do direito à moradia. A posição do filósofo vai no sentido de que, não obstante os direitos humanos tenham, de fato, ao longo da história, assegurado direitos e garantias de indivíduos e de coletividades, a perspectiva ética fornecida pelos argumentos em favor da justiça e do bem comum são superiores (MACINTYRE, 2016, p. 78). Ainda, quando o motivo de ação da comunidade, do Estado ou do indivíduo, para a asseguarção da moradia é o direito de um, e não o bem comum de todos, e quando essa linguagem já se mostrou reiteradamente falha – pois uma grande maioria não tem acesso a uma morada digna –, devemos admitir a existência de um cenário em que o apelo prático aos direitos humanos como justificações morais de ações concretas é ineficaz.

Considerações finais

Em *After virtue*, MacIntyre propõe um diagnóstico de falência da modernidade. Sendo a moralidade moderna uma fachada para um "teatro de ilusões" – dentre estas, a noção de "direitos humanos" –, devemos reputá-la como inadequada, tomando uma das duas vias: ou, com Nietzsche, radicalizamos a autonomia do indivíduo contra a arbitrariedade da moralidade liberal burguesa, ou retornamos a uma moralidade e a uma concepção de virtudes baseadas na filosofia de Aristóteles. MacIntyre quer que rejeitemos Nietzsche e escolhamos Aristóteles, com um retorno às virtudes e ao bem comum como motor primeiro da ação. Contudo, caso o façamos, teríamos que abandonar o moderno conceito de direitos humanos universais naturais? Buscando responder essa pergunta, aqui reali-

zamos um trabalho analítico preparatório, o qual necessariamente pavimenta qualquer proposta de manutenção da prática e da linguagem dos "direitos humanos" à luz de MacIntyre. Admitir as críticas de MacIntyre não nos leva a endossar sua rejeição aos direitos humanos, mas a buscar um aperfeiçoamento da compreensão deles.

Dentre nossas conclusões primárias, destacamos que nossa análise da significação do uso do termo "direito" em MacIntyre abre duas possibilidades: primeiramente, a de uma diferenciação entre a linguagem da virtude e a linguagem dos direitos; e, em segundo lugar, a de uma identificação dos problemas ontológicos dos "direitos" em MacIntyre (quais sejam, sua indeterminabilidade, sua universalidade e sua não historicidade).

Em seguida, analisamos as premissas de que os direitos demandam um indivíduo autônomo para seu exercício e permitem o logro dessa mesma autonomia – ou seja, o ser humano deve ser autônomo para ter direitos e tem o direito à autonomia; a da separação do bem comum do bem individual (o bem comum seria fonte do dever, enquanto o bem individual seria fonte do direito, com obliteração da comunidade como esfera de aferição da qualidade do bem); e a da desvirtuação do motivo de ação, que passa a ter como unidade ética primária o dever de respeito a um direito oponível, e não a virtude ou o bem comum que lhe motivariam em primeira instância.

Com efeito, qualquer tarefa de conciliação de MacIntyre com o conceito de direitos humanos passa por uma investigação séria desses três aspectos normativos, que conduzirá, inevitavelmente, a um MacIntyre revisado por si mesmo. Só o tempo e a paciência investigativa poderão dizer se uma concepção crítica de direitos humanos pode florescer do choque MacIntyre x MacIntyre.

Referências

ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991. t. 2.

BOWRING, Bill. Misunderstanding MacIntyre on human rights. *Analyse & Kritik*, Berlim, v. 30, n. 1, p. 205-214, May 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/auk-2008-0112>. Acesso em: 23 abr. 2020.

DWORKIN, Ronald. Rights as trumps. In: WALDRON, Jeremy. (ed.). *Theories of rights*. Oxford: Oxford University Press, 1984. p. 153-167.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GUTMANN, Thomas. Dignidad y autonomia. Reflexiones sobre la tradición kantiana. *Estudios de Filosofía*, [S. l.], n. 59, p. 233-254, ene./jun. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n59/0121-3628-ef-59-00233.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2020.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. How to identify ethical principles. In: THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH. *The Belmont Report: ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research*. Washington, D.C.: DHEW, 1978. p. 10-1-10-41. v. 1. (DHEW Pub. No. (OS) 78-0013).

MACINTYRE, Alasdair. Regulation: a substitute for morality. *The Hastings Center Report*. Phillipstown, New York, v. 10, n. 1, p. 31-33, feb. 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3560503>. Acesso em: 23 abr. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind. *Synthese*, [S. l.], v. 53, Issue 2, p. 295-312, nov. 1982. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF00484905>. Acesso em: 23 abr. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Are there any natural rights?* Charles F Adams Lecture. Brunswick, Maine: Bowdoin College, 1983b.

MACINTYRE, Alasdair. IV. Moral rationality, tradition and Aristotle: a reply to Onora O' Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark. *Inquiry*, [S. l.], v. 26, n. 4, p. 447-466, 1983b. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00201748308602010>. Acesso em: 23 abr. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. The Claims of After Virtue. *Analyse & Kritik*. Berlim, v. 6, n. 1, p. 3-7, may 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/auk-1984-0101>. Acesso em: 23 abr. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues?* Chicago: Carus Publishing Company, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. What more needs to be said? A beginning, although only a beginning, at saying it. *Analyse & Kritik*, Berlim, v. 30, n. 1, p. 261-281, may 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/auk-2008-0116>. Acesso em: 23 abr. 2020.

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.

RETTETTER, M. D. The road not taken: on MacIntyre's human rights skepticism. *The American Journal of Jurisprudence*, [S. l.], v. 63, n. 2, p. 189-219, dec. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ajj/auy012>. Acesso em: 23 abr. 2020.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova: revista de cultura e política*, São Paulo, n. 39, p. 105-124, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451997000100007>. Acesso em: 23 abr. 2020.

TURNER, Bryan S. Alasdair MacIntyre on morality, community and natural law. *Journal of Classical Sociology*, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 239-253, may 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1177%2F1468795X12472550>. Acesso em: 23 abr. 2020.

VILLEY, Michel. *Le droit et les droits de l'homme*. 3. ed. Paris: PUF, 1998.

Luana Adriano Araújo

Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC), em Fortaleza, CE, Brasil.

Renato José de Moraes

Doutor em Filosofia pelo pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Arthur Cezar Alves de Melo

Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Endereço para correspondência

Luana Adriano Araújo/ Arthur Cezar Alves de Melo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

R. Moncorvo Filho, 8, sala dos professores da Pós-Graduação

Centro, 20211-340

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Renato José de Moraes

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rua Icatu, 91

Botafogo, 22260-190

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do(s) autor(es) antes da publicação.