

(conclui Fernandes Henriques (p.219) (o seu mais coerente argumento).

No 'itinerário hermenêutico de Elisabeth Schussler-Fiorenza', Teresa Toldy diz que a relação, naquela obra, entre movimentos feministas e textos bíblicos visa implicar o seu 'modelo retórico' (p.226) nas diversas vertentes da luta contra os pseudo-feminismos e o modelo kyrio(andro)cêntrico: 'eklesia of wo/men' (p.226-7). Desta tese, Toldy retira, entre outras consequências, o lugar contraditório das feministas académicas e suas pesquisas, e expõe as críticas de Fiorenza às análises que tomam a Bíblia como autoridade para a fé da Igreja. Donde, a hermenêutica bíblica só é 'luta feminista' (p.232) se seguir 7 sucessivos passos de 2 actos nucleares: desconstrução/suspeita do kyriocentrismo e reconstrução do sentido libertador, pois, crê a autora: 'a Palavra circula, actua, torna-se vida quando é comunicada e recebida. Ela é a herança e o futuro.' (p.240).

A colectânea termina com 'uma reconcepção feminista da epistemologia analítica' por Carmo d'Orey, já que a autora não confere valor filosófico à 'filosofia no feminino'. O seu argumento central é compatibilizar, através do construtivismo, o feminismo e a filosofia analítica, e emerge de três tomadas de posição (p.242-3): 1º: a filosofia não é 'um ponto de vista privilegiado'; 2º: a epistemologia é um conhecimento da classe média branca, culta e ocidental; 3º: o ponto de vista feminista, como todos, radica num específico tipo de experiência sócio-relacional que não é exclusivo das, nem inato às, mulheres. A autora apoia-se nas teses de Nelson Goodman desenvolvidas por Catherine Elgin, através das 4 características consensuais do feminismo, segundo d'Orey: a) recusar os absolutos e as dicotomias; b) defender a concepção construtivista (pluralista, pragmatista e relativista) do saber contra os pontos de vista absolutista e nihilista; c) abandonar noção e prática conhecimento, em prol de compreensão (esta não se restringe 'aos factos' (p.252) pois abre-se à 'participação afectiva' - p.253); d) reabilitar valores e emoções como constitutivos dos processos cognitivos. D'Orey explora, neste sentido, a fórmula de Elgin para a concepção feminista da epistemologia: 'sistema de juízos ponderados em equilíbrio reflectivo' (p.260). Sistema dinâmico e socialmente dependente, a compreensão construtivista fortalecerá, segundo a autora, a pertinência da epistemologia feminista.

Num balanço global da obra, distingo quatro níveis de colocação do tema: 1) abordagem genérica que concretiza a divulgação de filósofas (os textos de José Trindade dos Santos e Régine Pietra); 2) centramento na escrita, elaborando interpretações conducentes a (re)valorizar obras (re)fundadoras da filosofia ocidental (Maria Cândida Monteiro Pacheco, Pedro Calafate, Ana Luisa Janeira e Maria Luisa Ribeiro Ferreira); 3) focagem na vocação pedagógica das mulheres (Maria Luisa Ribeiro Ferreira sobre Mary Wollstonecraft e Paula Oliveira e Silva sobre Edith Stein). 4) epistemologia da desconstrução de arquétipos androcêntricos, objectivada em diferentes campos de interesse (1º, 10º, 11º, 12º e 13º textos). Se estes ensaios convergem todos para os intuítos da edição ('simples constatação de um facto: as mulheres escreveram e escrevem filosofia; há mulheres filósofas' (p.10) (, os autores divergem no peso atribuído às relações entre teoria e comentário crítico de textos canónicos na filosofia dessas diferentes mulheres filósofas. Assim, se os vários registos informarem de fases diferentes do processo de pesquisa, avaliar-se-á, este 'passo inicial, a muitos níveis incompleto' (p.10), como fulcral para os estudos sobre as mulheres, e como importante, do ponto de vista do compromisso social do conhecimento: tornar-se acessível nas várias fases da construção (inclusivé, da exploratória). Não tendo tal entendimento, pode ler-se o livro como desequilibrado; e, quanto à perspectiva de estudos das mulheres adoptada, não homogéneo. Mas só pelo mergulho no livro pode formar-se uma opinião. Faça votos de que a resenha possa levar à reflexão sobre os temas dos 13 artigos da colectânea, pois, 'Desconstruir certas formas do racional não é abandonar a racionalidade.' (Séverine Auffret, cit in Teresa Joaquim, p. 28).

Fátima Toscano

Instituto Superior Miguel Torga

Alasdair MacIntyre. 2001. *Tras la Virtud*. Título original: *After Virtue*. University of Notre Dame Press, 1984. Barcelona: Ed Crítica. 350 pp. ISBN: 84-8432-170-3.

Este é um clássico da filosofia moral do final do século XX, publicado pela primeira vez em 1984. Por ser um clássico, por não estar tradu-

zido em Portugal e pelo facto de o preço desta edição (9,8 euros) ser acessível aos estudantes se justifica esta recensão da nova tradução castelhana. Victoria Camps, da Universidade Autónoma de Barcelona, que assina o prefácio desta edição, assume claramente duas posições face à obra de MacIntyre: reconhece-lhe justiça na crítica à desmoralização operada a partir da modernidade, mas condena a receita proposta, considerando-a reaccionária e igualando-a ao comunitarismo. Camps faz parte do universo de filósofos para quem se as coisas estão mal, o mercado e a globalização capitalistas devem assumir os papéis de suspeitos do costume. Por isso, aproveita a parte da análise de MacIntyre que lhe parece poder ser harmonizável com a amoralidade das economias de mercado, mas foge a sete pés do papel que o filósofo inglês reserva à tradição ocidental de um terreno moral comum.

O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autónoma, escreveu Aristóteles. É assim que o estagirita define que uma comunidade política (*koinonia*) deve ser estabelecida em ordem a um bem (*agathou*) (*Política*, III, 9, 1281 a). Por outro lado, sem a virtude, a comunidade política seria indistinguível e a lei tornar-se-ia um simples convénio, uma garantia dos direitos dos homens, mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos (*Política*, III, 9, 1280b). Ora, o tão propalado retorno de MacIntyre a Aristóteles faz-se, precisamente, em torno destas duas linhas directivas. Começamos pela primeira, ou seja, a tradição.

MacIntyre não entende como os valores morais se podem destacar do processo histórico de aperfeiçoamento, de como a moral pode viver fora de um contexto evolutivo. A tradição moral, separada da religião pelo projecto das Luzes, induziu um processo de secularização que começou a criar dificuldades ao agente moral. Mas MacIntyre entende que a perda da noção de obrigação, que a tradição religiosa fornecia às nossas escolhas, impedindo-as de serem apenas individuais, não é o único óbice. O que ele designa como o projecto das Luzes (de Condorcet a Hume, de Smith a Kant) é a separação da mudança política e social da própria história das ideias: o que se inventa com o projecto é o indivíduo, agente moral individual, soberano na sua vontade moral. Da Ética a Nicómaco de Aristóteles, MacIntyre recupera a conexão entre a inteligência prática a as virtudes, sendo que as virtudes essenci-

ais estão ligadas entre si e ocupam um papel central no evitar da *pleonexia* (o apetite desmesurado pelas riquezas materiais). O *telos*, o fim da vida boa, não se consegue separando os laços psicológicos que unem os membros da comunidade das acções que eles mesmos praticam para os fins individuais.

Não admira, pois, que MacIntyre seja visto como um romântico, na senda de Herder e dos teóricos contra-revolucionários franceses do século XVIII como Maistre e Bonald. Este romantismo opõe ao individualismo Kantiano os valores de pertença à comunidade e o de costume. Charles Larmore (*Modernité et Morale*, PUF pp. 168-9) entende, assim, o pensamento de MacIntyre, onde certos modos de vida só se validam numa adesão e não numa decisão. Ou seja, esses modos de vida (costumes, laços geo-linguísticos, ortodoxias religiosas) são nossos, não porque os tenhamos escolhido, mas porque pertencem a tradições às quais inexoravelmente pertencemos. Já para Habermas (*De L'Éthique de la Discussion*, Flammarion 1999 [ed. orig. 1991], pp. 184), a tradição de MacIntyre reflecte antes uma luta orientada em função da verdade, uma espécie de hegemonia que se revela pela sua concepção de razão prática, pelas suas concepções entrelaçadas do bom, do justo, do superior.

O problema das virtudes é analisado por MacIntyre numa perspectiva crítica da escola emotivista (de Weber a Hare): os juízos de valor, os juízos morais mais precisamente, não seriam mais do que a expressão de preferências, de sentimentos, não sendo, por isso, nem verdadeiros, nem falsos. Isto conduz-nos ao capítulo mais interessante do livro, o nono, que tem por título 'Nietzsche ou Aristóteles?'. Isaiaha Berlin costumava dizer que aprendia mais sobre democracia estudando os seus inimigos. MacIntyre faz o mesmo no terreno moral e, por isso, não se coíbe de ler atentamente Nietzsche, em vez de o reduzir a meia dúzia de estribilhos, como fazem, infelizmente, vários autores adversários do *relativismo moral*. Não podemos aqui explanar todo o debate, mas as suas linhas essenciais desvendam uma surpreendente parcimónia entre o filósofo inglês e o alemão. MacIntyre elege a vigorosa desmantelação que Nietzsche faz da moral como uma mera linguagem de signos ou como a linguagem simbólica dos afectos em instrumento auxiliar. Reconhece ao alemão ter compreendido como ninguém que o resultado do emotivismo anglo-saxónico, de Adam Smith, por exemplo, foi de conferir à

moralidade uma aparência de objectividade onde não existe mais do que o apelo a uma vontade subjectiva. Porque a moral se converte, na modernidade, *em algo disponível em geral*, MacIntyre utiliza como chave central da sua argumentação que a linguagem e a prática moral contemporâneas só se podem entender como fragmentos sobreviventes de um passado mais antigo.

A segunda linha de raciocínio já não se ocupa tanto do enraizamento das virtudes da vida boa, mas das suas consequências. Alguns liberais-perfeccionistas, como Galston (*Liberal purposes: goods, virtues and diversity in the liberal state*, Cambridge University Press 1991, pp. 72) também consideram que MacIntyre analisa correctamente os fundamentos de uma sociedade liberal: o bem é radicalmente heterogéneo; não existe nenhum princípio racional para fazer um ranking de todos os bens; bens genuínos conflituam uns com os outros. Só que Galston desilude-se com MacIntyre, por este propor a tradição como antídoto para o liberalismo individual, ao contrário de Berlin que parte precisamente destas constatações para fazer a defesa da sociedade liberal.

Isto leva-nos à recomendação ética de Aristóteles que MacIntyre assina por baixo. Tal como M. Sandel, outro filósofo ao qual é apenso o rótulo de comunitarista, a questão levantada por MacIntyre tem de ser separada das respostas que ele próprio dá. A questão é esta: podem os direitos ser, na realidade, completamente ignorantes de qualquer concepção sobre o bem? Sandel (*Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1998 [ed. orig. 1982], pp.184-5) responde afirmando que as nossas reflexões sobre a justiça e sobre os direitos não podem resultar sem referência às concepções sobre o bem que encontram expressão em muitas culturas e tradições, nas quais essas deliberações ocorrem.

Enfim, compreende-se a categórica e expressiva distinção de *reaccionário* com que Victoria Camps brinda MacIntyre no prefácio a esta edição. A linguagem de MacIntyre, com o apelo à tradição como processo histórico de sedimentação da moral ou com a necessidade de emparelhar o justo e o bom, provoca reacções alérgicas a quem pensa que tal linguagem implica, necessariamente, o enfraquecimento da liberdade individual. Curiosamente, para os pós-marxistas e críticos da globalização, já não há problema em limitar a liberdade, se tal significar impor limites ao

apetite mega-industrial do ocidente: tal significa poupar o ambiente e a dignidade humana em muitos cantos do planeta. Pois é precisamente essa junção da ideia do *bem* à ideia do justo que se cristaliza no pensamento do tão *reaccionário* MacIntyre.

Filipe Nunes Vicente

Instituto Superior Miguel Torga

William Easterly. 2001. *The Elusive Quest for Growth: Economists' Adventures and Misadventures in the Tropics*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. 342 pp. ISBN: 0-262-05065-X.

William Easterly é um reputado economista, doutorado pelo MIT, que passou os últimos 16 anos como investigador do Banco Mundial. A sua vasta experiência profissional, complementada com uma sólida formação teórica, deu origem a um esplêndido e ambicioso livro sobre as causas da débacle do crescimento económico nos países menos desenvolvidos (PMD), desde o fim da II Guerra Mundial. Esta constatação é tanto mais inquietante quanto a ajuda económica e financeira não tem parado de aumentar e as suas formas específicas de se multiplicar.

Easterly bifurca os seus determinantes em dois ramos distintos: um primeiro, que consiste em teorias e remédios económicos, manifestamente baseados em pressupostos errados, cuja aplicação cega foi pouco menos que catastrófica; e, um segundo, que evidencia os aspectos idiossincráticos dos PMD, até recentemente ignorados ou negligenciados pelos principais economistas e decisores de política, e que são decisivos para compreender o fosso crescente entre países pobres e ricos. No entanto, o autor não se limita a uma inventariação do que ocorreu de pior, ele vai mais longe: entremendo uma análise lúcida e pertinente dos problemas com histórias verídicas dramáticas que presenciou, propõe novas medidas e correcções de rumo, que poderão colocar os PMD numa trajectória virtuosa de crescimento económico. Contudo, não deixa de reconhecer amiúde que os economistas têm ainda de percorrer um longo e árduo caminho de descoberta, para que finalmente as sociedades pauperizadas possam alcançar o Santo Graal da prosperidade económica.