

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**TRADIÇÃO E RELATIVISMO MORAL EM  
ALASDAIR MACINTYRE**

**TESE DE DOUTORADO**

**Nedilso Lauro Brugnera**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2015**

**TRADIÇÃO E RELATIVISMO MORAL EM ALASDAIR  
MACINTYRE**

**Nedilso Lauro Brugnera**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM),  
como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2015**

**Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Curso de Doutorado em Filosofia**

**TRADIÇÃO E RELATIVISMO MORAL EM ALASDAIR MACINTYRE**

elaborada por  
**Nedilso Lauro Brugnera**

como requisito parcial para obtenção do título de  
**Doutor em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

**Jair Antônio Krassuski, Prof. Dr. (UFSM)  
(Presidente/Orientador)**

**Albertinho Luiz Gallina, Prof. Dr. (UFSM)**

**Noeli Dutra Rossatto, Profª. Dr. (UFSM)**

**Helder Buenos Aires de Carvalho, Prof. Dr. (UFPI)**

**Elsio José Corá, Prof. Dr. (UFFS)**

Santa Maria, 09 de dezembro de 2015.

## **AGRADECIMENTOS**

Meus sinceros agradecimentos ao prof. Jair Antônio Krassuski, por ter aceitado orientar este trabalho.

Aos docentes do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFSM.

Aos membros da Banca Avaliadora deste trabalho, professores Noeli, Gallina, Helder, Elsio, Victor e Silvestre.

Ao secretário do Programa, Daniel de Moura Albanio.

Aos colegas discentes do Programa, com os quais tive o privilégio de compartilhar momentos de troca de conhecimento e solidariedade.

Aos meus colegas do Curso de Filosofia da UFFS.

Aos meus pais, Tranquilino e Italina.

Aos meus irmãos, Lauro e Maria, bem como à Lenice e Jaime e sobrinhos: Gabriel, Lucas e Felipe.

E, por fim, à Angela e ao Matheus, a quem dedico este trabalho.

*O que esperamos na ágora reunidos?*

*É que os bárbaros chegam hoje.*

*Por que tanta apatia no senado?  
Os senadores não legislam mais?*

*Publicidade*

*É que os bárbaros chegam hoje.  
Que leis hão de fazer os senadores?  
Os bárbaros que chegam as farão.*

*Por que o imperador se ergueu tão cedo  
e de coroa solene se assentou  
em seu trono, à porta magna da cidade?*

*É que os bárbaros chegam hoje.  
O nosso imperador conta saudar  
o chefe deles. Tem pronto para dar-lhe  
um pergaminho no qual estão escritos  
muitos nomes e títulos.*

*Por que hoje os dois cônsules e os pretores  
usam togas de púrpura, bordadas,  
e pulseiras com grandes ametistas  
e anéis com tais brilhantes e esmeraldas?  
Por que hoje empunham bastões tão preciosos  
de ouro e prata finamente cravejados?*

*É que os bárbaros chegam hoje,  
tais coisas os deslumbram.*

*Por que não vêm os dignos oradores  
derramar o seu verbo como sempre?*

*É que os bárbaros chegam hoje  
e aborrecem arengas, eloqüências.*

*Por que subitamente esta inquietude?  
(Que seriedade nas fisionomias!)  
Por que tão rápido as ruas se esvaziam  
e todos voltam para casa preocupados?*

*Porque é já noite, os bárbaros não vêm  
e gente recém-chegada das fronteiras  
diz que não há mais bárbaros.*

*Sem bárbaros o que será de nós?  
Ah! eles eram uma solução.*

***À Espera dos Bárbaros***  
Constantino Kaváfis (1863-1933)

## RESUMO

Tese de Doutorado em Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil.

### TRADIÇÃO E RELATIVISMO MORAL EM ALASDAIR MACINTYRE

AUTOR: NEDILSO LAURO BRUGNERA  
ORIENTADOR: PROF. DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI  
Data e Local da Defesa: Santa Maria, 09 de dezembro de 2015.

Alasdair MacIntyre é um filósofo escocês radicado nos EUA. Sua projeção começa a partir da década de oitenta, após a publicação de *After Virtue*. A primeira parte dessa obra se centra na crítica ao projeto do Iluminismo, o qual se caracteriza pela busca em dar à moralidade uma justificação racional e universal, livre de influências teleológicas e independentes das tradições. MacIntyre procura desenvolver uma teoria ética resgatando o conceito clássico de virtude, mas adequando-o ao modo de vida contemporâneo. Para elaborar esse conceito unitário de virtude, ele faz um estudo da moralidade presente desde as sociedades homéricas até o mundo medieval. Desse estudo, o resultado é um conceito de virtude que se articula por uma determinada noção de prática, de unidade narrativa da vida humana e a de tradição moral. MacIntyre rejeita uma abordagem puramente formal em relação à moralidade. Mais especificamente, ele rejeita a tentativa de transcender as particularidades da história, da língua e da cultura para se chegar a uma perspectiva impessoal para fazer julgamentos morais. MacIntyre, portanto, sustenta que a única base viável para o discurso moral são as circunstâncias sociais e práticas da vida cotidiana. Nesse conceito unitário de virtude, ganha relevo o entendimento de MacIntyre sobre tradição. Para ele, tradição não é a antítese da razão ou algo obsoleto. Muito pelo contrário: é um argumento historicamente estendido e socialmente encarnado, que molda a identidade de uma pessoa e de um povo. Além disso, as tradições são movimentos históricos e dialéticos nos quais são formulados e reformulados princípios que servem como esquemas conceituais, prescrições para interpretação que orientam a ação de seus adeptos. Assim, tradições representam uma concepção de investigação que resulta na elaboração de um modo de vida social e moral, ou seja, elas fornecem uma concepção de racionalidade que MacIntyre denomina de racionalidade narrativa. Essa racionalidade é constituída pela tradição e dela constitutiva: desde que aprendemos a julgar verdade e falsidade através dos recursos da tradição em que somos formados, MacIntyre diz que a racionalidade é constituída pela tradição; e desde que usamos nossa racionalidade para nos envolver no mundo, e esse envolvimento possa trazer descobertas que nos forcem a alterar os recursos racionais de nossas tradições, a racionalidade é constitutiva da tradição. É por meio dessa concepção de racionalidade que MacIntyre avalia superar tanto a objeção perspectivista quanto a relativista que lhe é imputado por alguns de seus críticos.

**Palavras-chave:** MacIntyre, modernidade, virtude, tradição, racionalidade, relativismo.

## ABSTRACT

Doctoral Thesis in Philosophy  
Philosophy Post Graduate Program  
Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

### TRADITION AND MORAL RELATIVISM IN ALASDAIR MACINTYRE

AUTHOR: NEDILSO LAURO BRUGNERA  
ADVISOR: PROF. DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI  
Defense Date and Place: Santa Maria, 09th of December 2015.

Alasdair MacIntyre is a Scottish philosopher rooted in the USA. His projection began from the 1980s, after the publication of *After Virtue*. The first part of this title focuses on the criticism of the Enlightenment design, which is characterized by the search in giving morality a rational and universal justification, free of teleological influences and independent of traditions. MacIntyre aims to develop an ethic theory rescuing the classical concept of virtue, but adapting it to the contemporary way of life. To elaborate this unitary concept, he makes a study of the morality since the Homeric societies till the medieval world. The result of this study is a virtue concept that is articulated by a particular concept of practice, unity narrative of human life and the moral tradition. MacIntyre rejects a purely formal approach in relation to the morality. More specifically, he rejects the attempt to transcend the history, language and culture particularities to reach an impersonal perspective to make moral judgments. MacIntyre therefore argues that the only viable bases to the moral discourse are the social circumstances and practices of daily life. In this concept of unitary virtue, it becomes important his understanding about tradition. For him, tradition is not the antithesis of reason or something obsolete. On the contrary: it is a historically extended argument and socially incarnated, that shapes the identity of a person and of a nation. Beyond that, traditions are historical and dialectical movements which are formulated and reformulated as principles that serve as conceptual schemes, interpretation requirements that guide the action of their followers. Thus, traditions represent a conception of research that results in the elaboration of a mode of social and moral life, i.e., they provide a conception of rationality that MacIntyre denominates as narrative rationality. This rationality is constituted by the tradition and its constitutive: since we have learned to judge the truth and false through the resources of tradition in which we are formed, MacIntyre says the rationality is constituted by tradition; and since we use our rationality to involve ourselves in the world, and this involvement can bring discoveries that force us to change the rational resources of our traditions, the rationality is constitutive of the tradition. It's through this rationality conception that MacIntyre evaluates to overcome both the objection and the relativistic perspectives which it is imputed by some of his critics.

Key-words: MacIntyre, modernity, virtue, tradition, rationality, relativism.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>   | 09  |
| <b>1 A PRÁTICA INTELLECTUAL DE ALASDAIR MACINTYRE.....</b>     | 15  |
| <b>1.1 Dados biográfico-intelectuais de MacIntyre.....</b>     | 17  |
| <b>1.2 Primeiro período acadêmico.....</b>                     | 21  |
| 1.2.1 MacIntyre, o Marxismo e o Cristianismo.....              | 22  |
| 1.2.2 MacIntyre e a Psicanálise.....                           | 27  |
| 1.2.3 A Filosofia analítica.....                               | 29  |
| 1.2.4 MacIntyre e as malhas do historicismo.....               | 32  |
| <b>1.3 Segundo período acadêmico.....</b>                      | 34  |
| <b>1.4 Terceiro período acadêmico.....</b>                     | 38  |
| 1.4.1 Uma ideia inquietante.....                               | 38  |
| 1.4.2 Justiça(s) e racionalidade(s).....                       | 48  |
| 1.4.3 Vulnerabilidade e dependência.....                       | 51  |
| 1.4.4 A política das comunidades.....                          | 55  |
| <b>2 MACINTYRE E A MODERNIDADE LIBERAL.....</b>                | 64  |
| <b>2.1 MacIntyre e a ordem liberal.....</b>                    | 65  |
| <b>2.2 MacIntyre e a racionalidade liberal.....</b>            | 77  |
| <b>2.3 MacIntyre e o emotivismo.....</b>                       | 81  |
| <b>2.4 MacIntyre e o projeto iluminista.....</b>               | 95  |
| <b>3 MACINTYRE E AS VIRTUDES.....</b>                          | 101 |
| <b>3.1 Nietzsche ou Aristóteles?.....</b>                      | 101 |
| <b>3.2 À procura de um conceito unitário das virtudes.....</b> | 105 |

|  |            |
|--|------------|
| <b>3.3 MacIntyre e a definição das virtudes.....</b>                       | <b>115</b> |
| 3.3.1 A prática.....   | 118        |
| 3.3.2 A ordem narrativa de uma vida humana singular.....                   | 123        |
| 3.3.3 A tradição moral.....  | 127        |
| <b>4 TRADIÇÃO E RELATIVISMO MORAL.....</b>                                 | <b>130</b> |
| <b>4.1 Tradição e racionalidade.....</b>                                   | <b>133</b> |
| <b>4.2 Duas interpretações sobre o relativismo moral de MacIntyre.....</b> | <b>141</b> |
| <b>4.3 Respondendo à objeção relativista.....</b>                          | <b>152</b> |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>  | <b>168</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>171</b> |

## INTRODUÇÃO

Trotsky e São Bento. Fazendo referência a essas duas figuras históricas é que Alasdair MacIntyre termina a sua mais importante obra, *Depois da Virtude* ou *After Virtue*. Creio que, de certa maneira, essas figuras representam aquilo que o prof. Helder Carvalho – no sumário de sua obra *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre* – diz ser o ‘medicamento’ a ser utilizado em razão de um ‘diagnóstico’ que é caracterizado pela desordem na teoria e na prática morais contemporâneas, ou seja, é naquilo que Trotsky e São Bento representam que podemos encontrar uma alternativa à fragmentação da moralidade contemporânea. Entretanto, o que eles representam para MacIntyre, para que possam ser denominados como uma espécie de síntese de seu pensamento? Começemos, pois, pelo princípio, e o princípio é dado por uma constatação ou um diagnóstico.

Alasdair MacIntyre é um filósofo escocês, nascido em 1929, e que está radicado desde 1970 nos Estados Unidos. Sua formação primária, seu desenvolvimento intelectual e os seus atuais pontos de referência estão ligados à tradição, não dentro de uma perspectiva Burkeana, mas numa acepção de que a tradição é viva, dinâmica e portadora de uma racionalidade. A ideia de comunidade, herdada da colônia de pescadores onde viveu sua infância, também tem lugar de destaque em sua elaboração teórica. Assim, em Alasdair MacIntyre podemos encontrar um erudito pesquisador interdisciplinar, que em seu incessante afã como pesquisador fez com que se debruçasse sobre diversos temas: o marxismo, o cristianismo, a psicanálise, a filosofia analítica, o aristotelismo e o tomismo. Em todos esses estudos é marcante a sua preocupação em relacionar a investigação teórica com a prática social, fato esse que o fez se afastar de sua formação analítica inicial. É justamente essa formação que o faz desenvolver uma perspectiva moral que se concretizou com a publicação de *Depois da Virtude* e que tem sido objeto de inúmeras controvérsias. E falamos propositalmente em ‘perspectiva’ porque MacIntyre escreve em seis oportunidades as palavras ‘se minha tese estiver certa’ para se referir a pontos de vista sobre diferentes temas. Ou seja, se quisermos considerar que *Depois da Virtude* é uma tese, temos que considerar também que nela MacIntyre defende diversas subteses.

Retomando o argumento do ‘diagnóstico’ e de uma nova perspectiva para a moral contemporânea, essa formação interdisciplinar de MacIntyre, alicerçada numa erudição

impressionante, faz com que ele afirme que a situação em que se encontra a moralidade contemporânea é uma situação de grave desordem moral. MacIntyre gosta muito de usar exemplos para demonstrar suas teses. Para demonstrar a insuficiência dos princípios de justiça liberal, por exemplo, cita o conflito, verídico, entre os índios americanos da tribo Wampanoag e a cidade de Mashpee – é interessante que esse mesmo tipo de conflito também ocorra atualmente em terras do Oeste catarinense. Para ilustrar o divórcio entre um conceito moral – e a conseqüente perda de sentido desse conceito – e o contexto social do qual foi originado, apresenta o uso da palavra *taboo* por tribos da polinésia no século XVIII. A briga entre Henrique II e o arcebispo Thomas Becket serve para MacIntyre expor o papel da autoridade e dos acordos sobre justiça no mundo medieval. Da mesma maneira, a situação da moralidade contemporânea é apresentada por meio de um exemplo, ou melhor, de uma situação fictícia e apocalíptica, a qual pode denominar de *terror ignorante*, situação essa em que MacIntyre faz alusão ao romance *Um Cântico para Leibowitz*, de Walter Miller Jr. Essa situação será detalhada no capítulo 1 desta tese, mas, de antemão, ela expressa que a moralidade contemporânea está numa situação de grave desordem moral e se caracteriza pela incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais utilizados no debate moral, pela pretensão de discussões racionais impessoais, e, por fim, as premissas envolvidas no debate possuem uma grande diversidade de origens históricas, ou seja, essas premissas originalmente estavam integradas em totalidades maiores, mas agora estão desprovidas dos contextos nos quais ocupavam função e papel. Esse é, grosso modo, o diagnóstico feito por MacIntyre e que tem no Emotivismo a expressão mais representativa de tal situação.

E qual é a proposição de MacIntyre frente a essa situação em que se encontra a moralidade contemporânea? Para ele é preciso fazer um árduo trabalho, com o propósito de estabelecer um conceito unitário de virtude de inspiração aristotélica. Em outras palavras, a modernidade, por meio de sua expressão filosófica, a saber, o Iluminismo, rejeitou uma determinada forma de compreender a ação humana, a qual somente se tornava inteligível na medida em que estivesse inserida num contexto maior, tendo como referência uma determinada ordem social. Tal ação também se tornava compreensível à medida que apontava para um objetivo, para um *telos*. Além do mais, haveria de se ter os meios necessários para que a ação humana pudesse se movimentar de uma dada situação rumo a esse *telos*. Ou seja, a modernidade rejeitou uma forma de compreensão da ação humana de matriz teleológica, aristotélica. E ao rejeitar essa matriz, o que se sucedeu foi a instauração de uma maneira de conceber a moralidade assentada em uma base de princípios abstratos e universais, ocasionando esse debate moral histriônico e estéril característico da moralidade

contemporânea, em que vence quem gritar mais alto. Assim, MacIntyre propõe a recuperação da tradição das virtudes, que fora destituída de seu valor cognitivo pelo Iluminismo e seus herdeiros filosóficos. Essa tarefa tem como ponto central a elaboração de um conceito nuclear unitário das virtudes. Os elementos para a elaboração desse conceito serão buscados por MacIntyre naquilo que ele chama de tradição clássica, por meio da elaboração de uma análise da natureza das virtudes, abrangendo desde as sociedades heroicas até Tomás de Aquino. Como bem assinala o Prof. Helder Carvalho, o propósito de MacIntyre é o de oferecer elementos necessários que permitam formular um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis.

O resultado desse trabalho feito por MacIntyre é a elaboração de um conceito unitário de virtude. A nosso ver, a compreensão desse conceito é um pouco complexa, no sentido de que MacIntyre afirma que ele é composto por três estágios, em que cada estágio posterior pressupõe o anterior, e cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior. Talvez o emprego da palavra ‘estágio’ possa soar com um certo estranhamento. No original, MacIntyre utiliza o termo ‘stage’ – “For there are no less than three stages in the logical development of the concept which have to be identified in order, if the core conception of a virtue is to be understood, and each of these stages has its own conceptual background” (MACINTYRE, 2007, p. 186). Alguns comentadores de língua espanhola empregam o termo ‘fases’. Nos chama atenção, outrossim, a tradução para a língua portuguesa, da edição brasileira de *Depois da Virtude*, da seguinte pergunta de MacIntyre sobre se teríamos capacidade ou não de elaborar esse conceito de virtude. No original está desta maneira: “The question can therefore now be posed directly: are we or are we not able to disentangle from these rival and various claim a unitary core concept of the virtues of which we can give a more compelling account than any of the other accounts so far?” (MACINTYRE, 2007, p. 186). Já a tradução deu a seguinte redação: “Podemos agora, portanto, apresentar a questão diretamente: somos ou não somos capazes de desemaranhar dessas afirmações diversas a adversárias um conceito nuclear unitário das virtudes acerca do qual possamos **elaborar uma teoria** mais atraente do que todas até aqui elaboradas?” (MACINTYRE, 2001a, p. 313 – **grifo nosso**). Atente-se que no original não há os termos ‘elaborar uma teoria’; entretanto, acreditamos que é nessa tradução que podemos ter um entendimento mais adequado do intento de MacIntyre: o de elaborar um conceito unitário de virtude, o qual, por sua vez, constitui-se numa teoria de compreensão e explicação da moralidade. E ele formula esse conceito de virtude como sendo um conceito composto pelas

noções de ‘prática’, ‘ordem narrativa de uma vida humana singular’ e ‘tradição moral’. A caracterização de cada um desses estágios será feita no capítulo 3. Por isso, nesse momento, somente os citamos.

Temos aqui, então, aquilo que muitos comentadores chamam de ‘projeto *After Virtue*’, ou seja, o projeto de Alasdair MacIntyre em elaborar uma perspectiva moral frente à situação em que se encontra a moralidade contemporânea. Outros comentadores também falam em ‘projeto *After Virtue II*’, fazendo referência ao livro que pormenoriza as ideias apresentadas em *After Virtue*, a saber, *Whose Justice? Which Rationality?*. É nesse momento que apresentamos o objetivo deste trabalho. MacIntyre rejeita uma abordagem puramente formal em relação à moralidade. Mais especificamente, ele rejeita a tentativa de transcender às particularidades da história, da língua e da cultura para se chegar a uma perspectiva impessoal para fazer julgamentos morais. O filósofo, portanto, sustenta que a única base viável para o discurso moral são as circunstâncias sociais e práticas da vida cotidiana. Para esse fim, ele propõe três principais conceitos, que servem como ferramentas de seu modelo do discurso moral: prática, unidade narrativa da vida humana e tradição moral. Enquanto os conceitos de prática, tradição moral e de unidade narrativa da vida humana servem como fundamentos para a concepção de moralidade, MacIntyre acentua que é o conceito de tradição o marco mais relevante dessa concepção, pois nele está subjacente uma concepção de racionalidade. Para ele, os desacordos morais em uma sociedade pluralista não se restringem apenas a um conflito de argumentos racionais, mas é, sobretudo, um conflito de tradições. Assim sendo, a questão que se põe é a de que se as tradições são a base das nossas perspectivas morais, e se os desacordos morais evidenciam um conflito de tradições, como decidir entre as tradições rivais, na ausência de um padrão ou critério externo a elas? Como arbitrar racionalmente quando houver a disputa entre tradições adversárias? Assim, nossa tese é a de que a perspectiva ética de Alasdair MacIntyre, especialmente no tocante a sua compreensão de racionalidade das tradições, não pode ser adjetivada como sendo relativista na medida em que defende uma concepção de racionalidade constituída e constitutiva da tradição.

Para alcançar esse objetivo, estruturamos este trabalho em quatro capítulos. O primeiro trata da formação intelectual de MacIntyre. Nele apresentamos sua formação desde a infância até seus estudos universitários no *Quenn Mary College*. Neste capítulo podemos observar que a produção acadêmica de MacIntyre está marcada por diversas correntes de pensamento, tais como o marxismo, o cristianismo, a psicanálise, a filosofia analítica, o aristotelismo e o tomismo. Em todos esses estudos é marcante a sua preocupação em relacionar a investigação teórica com a prática social. Assim, procuramos mostrar um

MacIntyre que desenvolve sua produção acadêmica intimamente associada à sua postura existencial, ou seja, a produção intelectual de MacIntyre está relacionada com suas decisões no âmbito pessoal. Marco D’Avenia, ao fazer a apresentação da segunda edição italiana de *After Virtue*, em 2009, afirma que para MacIntyre a prática filosófica exige compromissos reais e existenciais. A pergunta *que pensa MacIntyre hoje (che cosa pensa oggi MacIntyre?)* indagação deve ser precedida desta outra: *quem é MacIntyre hoje? (che cosa è oggi MacIntyre?)*.

Já no segundo capítulo buscamos caracterizar a crítica de MacIntyre em relação ao projeto do Iluminismo. O objetivo, aqui, é o de mostrar a crítica de MacIntyre ao liberalismo e à racionalidade liberal que moldaram a situação em que se encontra a moralidade contemporânea. No terceiro capítulo começamos a trabalhar com a proposta de MacIntyre como sendo uma proposta possível para a superação de tal situação. Nesse capítulo pretendemos analisar a maneira como o filósofo elabora o seu conceito unitário de virtude a partir da tradição clássica.

Por fim, o quarto capítulo tem por objetivo analisar o conceito de racionalidade das tradições proposto por MacIntyre. Primeiramente, abordaremos o entendimento de MacIntyre acerca do conceito de tradição; em seguida, apresentaremos alguns argumentos que defendem que a teoria ética de MacIntyre deriva para um relativismo moral, e, por fim, contra-argumentaremos que a teoria ética de MacIntyre, alicerçada na noção de uma racionalidade constituída e constitutiva da tradição, não cai num relativismo moral.

Por fim, tem-se que *Depois da Virtude* é a obra capital de Alasdair MacIntyre. Seu início é uma alusão ao romance *Um Cântico para Leibowitz*, no qual é contada a história de que, após ter sido quase aniquilada por um holocausto nuclear, a humanidade mergulha em desolação e obscurantismo, assombrada pela herança atômica e pelo vazio de uma civilização perdida. Os anos de loucura e violência que se seguiram arrasaram o conhecimento acumulado por milênios. A ciência, causadora de todos os males, só encontrará abrigo na Ordem Albertina de São Leibowitz, cujos monges se dedicam a recolher e preservar os vestígios de uma cultura agora esquecida. Seiscentos anos depois da catástrofe, na aridez do deserto de Utah, o inusitado encontro de um jovem noviço com um velho peregrino guarda uma surpreendente descoberta, um elo frágil com o século 20. Um foco de luz sobre um mundo de trevas. E, no término de *Depois da Virtude*, há referência ao poema de Constantino Kaváfis, *À Espera dos Bárbaros*, que é a epígrafe deste trabalho. Há também a menção a Trotsky e São Bento, como sendo as figuras representativas de uma alternativa à fragmentação da moralidade contemporânea. Eles fazem parte do título do capítulo 18 de

*Depois da Virtude – À procura da virtude: Nietzsche ou Aristóteles, Trotsky e São Bento.* A menção a Trotsky deve-se ao fato de que ele representa, na opinião de MacIntyre, o verdadeiro marxismo, muito diferente daquele de Stalin ou até mesmo de um Herbert Marcuse. Além disso, MacIntyre tem enorme gratidão à crítica marxista ao desenvolvimento econômico, social e cultural do capitalismo. Já a menção a São Bento (MacIntyre finaliza o livro dizendo que estamos esperando, não Godot, mas outro, sem dúvida bem diferente: São Bento) se deve à sua grandeza em ter possibilitado o estabelecimento da vida nos mosteiros centrada na oração, no estudo e no trabalho, em torno do qual a comunidade pode não apenas sobreviver, mas também evoluir durante um período de trevas social e cultural. A intenção de MacIntyre era a de sugerir que nossa época é um tempo de espera de novas e inesperadas oportunidades de renovação, e, ao mesmo tempo, um período, tanto quanto possível, de resistência prudente e corajosa frente ao domínio social, econômico e político da modernidade.

## 1 A PRÁTICA INTELLECTUAL DE ALASDAIR MACINTYRE

O objetivo desse capítulo é o de mostrar a maneira como o desenvolvimento do pensamento de MacIntyre está imbricado com as mudanças ocorridas em sua vida pessoal<sup>1</sup>. Tal abordagem se faz necessária, a nosso ver, por três motivos apontados pelo próprio MacIntyre, ao explicitar a maneira como ele concebe a análise e a elaboração filosófica.

O primeiro motivo, que podemos denominar de *poltrona de Oxford*, encontramos no prefácio de sua principal obra, *Depois da Virtude*. Neste prefácio, MacIntyre explica que seu livro nasceu de uma longa reflexão sobre a inadequação de seus trabalhos anteriores de filosofia moral, os quais recebiam uma abordagem da filosofia moral como uma área independente. A partir da reflexão dessa inadequação, MacIntyre entende que a História e a Antropologia, por exemplo, fornecem elementos imprescindíveis para entender a diversidade das crenças, das práticas e dos esquemas conceituais morais. Desse modo, MacIntyre afirma:

É estéril a ideia de que o filósofo moral pode estudar os conceitos de moralidade por meio da mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e os que o cercam dizem e fazem. Não encontrei bom motivo para abandonar essa convicção; e a emigração para os Estados Unidos ensinou-me que, quando a poltrona está em Cambridge, Massachusetts ou em Princeton, Nova Jersey, não funciona melhor.<sup>2</sup>

Dessa forma, podemos identificar a preocupação de MacIntyre em analisar a moralidade tendo presente a importância em agregar elementos de outras áreas do conhecimento nesta análise. Essa preocupação já pode ser encontrada em seu livro *A Short History of Ethics*, publicado em 1966, em que defende uma perspectiva de estudo da moralidade encarnada nos ambientes histórico e social, o qual ela constitui e pelo qual é constituída. Assim, de maneira análoga à concepção de MacIntyre acerca da moralidade e seu contexto histórico-social, parece-nos inadequado o estudo da perspectiva da filosofia moral do filósofo escocês alijada de suas inquietações pessoais. E para demonstrar o que foi afirmado acima, dificilmente compreenderemos a publicação de seu último livro (*God, Philosophy,*

<sup>1</sup> “La pratica filosofica esige impegni esistenziali reali e vincolanti. Per cui la domanda “*che cosa pensa oggi MacIntyre?*”, deve essere sempre preceduta dall’interrogativo “*che cosa è oggi MacIntyre?*”. Cosa che, in qualche modo, come si sta rendendo sempre più evidente nel pensiero contemporaneo, con l’attenzione alla biografia dei pensatori e delle comunità di pensatori, vale per ogni intellettuale, senza per questo confondere prospettivismo e collocazione sociale con psicologismo o relativismo culturale.” (Marco Davenia, Introdução à segunda edição italiana de *After Virtue*).

<sup>2</sup> MACINTYRE, 2001a, p. 9.

*Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, 2009) ou artigos como *Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio*, 1993, e *Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio*, 1994), se não tivermos no horizonte a sua relação com o cristianismo, particularmente o catolicismo romano<sup>3</sup>.

O segundo motivo pelo qual apresentamos nesse capítulo a prática intelectual de MacIntyre é manifestado por ele em uma entrevista dada à Giovanna Borradori, em 1991. Indagado pela entrevistadora sobre como as narrativas de sua formação intelectual estão embebidas de uma profunda inquietação existencial, responde da seguinte maneira:

Quando olho para trás, vejo a progressão do meu pensamento como um ajuste trabalhoso de fragmentos e durante anos essa visão me perturbou. Mas lentamente elaborei uma reconciliação. O aprofundamento da história da física entre os séculos XIX e XX e os problemas de incoerência fundamental que Maxwell e Boltzmann tiveram que resignar-se a não resolver, convenceram-me de que o enquadramento juvenil numa moldura de pensamento, com o único fim de atingir a coerência, pode levar à recusa de verdades importantes. Com tudo isso, lembro-me de ter amadurecido dentro de uma dolorosa inquietação, derivada da tentativa de conciliar toda uma multiplicidade de mundos culturais.<sup>4</sup>

Por fim, o terceiro motivo é dado por MacIntyre, também em uma entrevista, à revista americana *Cogito*, em 1991. A primeira pergunta da entrevista<sup>5</sup> tem o propósito de fazer com que MacIntyre apresente uma narrativa de sua vida, enfatizando os momentos mais marcantes. Começa respondendo que sua vida teve uma mudança radical por volta de 1971; antes desse período, diz MacIntyre, seus escritos não apresentavam um núcleo temático, sendo heterogêneos e, muitas vezes, conflitantes entre eles. Passa então a explicar a influência que o Marxismo e o Cristianismo tiveram em sua formação acadêmica inicial. Explica também a motivação e o tema abordado em alguns trabalhos desenvolvidos antes dessa data – *Secularization and Moral Change*, *Marxism: An Interpretatio*, *The Unconscious: a conceptual analysis* e *Against the Self-Images of the Age*. Ao final da resposta, ele faz uma síntese de sua trajetória acadêmica e a apresenta nos seguintes termos:

So my life as an academic philosopher falls into three parts. The twenty-two years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and

<sup>3</sup> MacIntyre foi educado em um cristianismo presbiteriano. Abandona-o no final dos anos cinquenta, pois considera que não poderia seguir enfrentando as dificuldades teóricas que esta crença apresentava. MacIntyre permanece longe do cristianismo até que se converte ao catolicismo romano em 1983 (BARCELÓ, 2010, p. 33).

<sup>4</sup> Borradori, 2003, p. 195-196.

<sup>5</sup> “We usually begin with a biographical question, and perhaps this is especially appropriate in your case, since *After Virtue* is so concerned with ideas of a quest and narrative of a life. What would you emphasize in your own 'narrative'?” (*Cogito*, p. 67).

messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was an interim period of sometimes painfully self-critical reflection, strengthened by coming to critical terms with such very different perspectives on moral philosophy as those afforded by Davidson in one way and by Gadamer in quite another. From 1977 onwards I have engaged in a single project to which *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* are central.<sup>6</sup>

Podemos constatar, a partir das três passagens anteriores, que o entendimento do pensamento de MacIntyre requer o conhecimento de seu percurso existencial. Assim, MacIntyre, ao afirmar que o primeiro período de sua vida acadêmica é marcado pela heterogeneidade e fragmentação de seus escritos, está manifestando a influência de um sentimento de admiração e frustração provocada por sua relação com o marxismo nessa época: sua militância no Partido Comunista Britânico, sua participação na organização de um movimento denominado *New British Left*<sup>7</sup>, a realização do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética em 1956, e a Primavera de Praga em 1968.

Desse modo, o que foi exposto acima serve como fundamento para a apresentação da prática intelectual de MacIntyre, pois da mesma maneira com que reprova a concepção de elaboração da filosofia no estilo *poltrona de Oxford*, também seu itinerário acadêmico é compreensível à luz de seu percurso existencial. Assim, para atender ao objetivo proposto, esse capítulo está estruturado em quatro itens. O primeiro tratará de apresentar sucintamente uma biografia de MacIntyre e sua produção bibliográfica mais significativa. O segundo analisará as vertentes de pensamento que influenciaram o primeiro período acadêmico de MacIntyre, compreendido entre os anos de 1949 e 1971. Num terceiro item exporemos as características e problemas enfrentados por MacIntyre em seu segundo período acadêmico, o qual vai de 1971 até 1977. Por fim, o quarto item abordará o que é considerado o período maduro da reflexão de MacIntyre, ou seja, o período posterior a 1977, até os dias atuais.

### 1.1 Dados biográfico-intelectuais de MacIntyre

Alasdair Chalmers MacIntyre nasceu no dia 12 de janeiro de 1929, na cidade escocesa de Glasgow. Sua formação em uma família de classe média – seus pais foram médicos de

---

<sup>6</sup> *Cogito*, p. 68

<sup>7</sup> Esta expressão designa aqueles militantes do Partido Comunista do Reino Unido que, em determinada altura, entraram em ruptura com a velha ortodoxia.

profissão – foi marcada pelo contraste entre a cultura oral céltica e a educação formal-burguesa recebida na escola. Educado na fé presbiteriana, sua infância foi influenciada também pela presença da cultura oral céltica. MacIntyre relata da seguinte maneira essa influência:

O meu imaginário infantil nutriu-se, sobretudo de uma cultura oral céltica, patrimônio de agricultores e pescadores, poetas e trovadores, cultura em larga medida já perdida, mas à qual alguns anciãos com quem entrei em contato sentiam pertencer. Os fatos importantes dessa cultura eram algumas formas de lealdade e o vínculo com parentes e com a terra. Ser justo significava exercer o papel a que cada um era destinado pela comunidade local. A identidade de cada um derivava do lugar que o indivíduo ocupava na comunidade, nos conflitos e nas discussões causadas pelas suas ações incorretas, que, no tempo de minha infância, já eram definidas como história pessoal. O conceito que se formava dele coincidia com as histórias que se conseguiam contar sobre ele.<sup>8</sup>

Esse contraste entre a tradição da cultura escocesa e o acesso ao universo cultural da modernidade proporcionado pela educação formal marcará os estudos acadêmicos de MacIntyre.

MacIntyre realizou os estudos universitários no *Queen Mary College* da Universidade de Londres. Em 1949, pós-graduou-se na *Manchester University* com a dissertação *The Significance of Moral Judgments*. A partir de 1951 atuou como professor nas universidades de *Manchester, Leeds, Oxford* e *Essex*. Sua atuação em universidades inglesas foi até 1970, quando, então, emigrou para os Estados Unidos, dando início à segunda etapa de sua vida acadêmica. Em solo americano, trabalhou na *Brandeis University* (1970-1972), *Boston University* (1972-1980), *Wellesley College* (1980-1982), *Vanderbilt University* (1982-1988), *Yale University* (1988-1989), *University of Notre Dame* (1989-1993) e *Duke University* (1993-2000). Desde 2000 é *Senior Researcher* na *University of Notre Dame*. Sua obra escrita é extensa, tendo publicado 15 livros até o momento e centenas de artigos em diversos periódicos.<sup>9</sup>

A produção acadêmica de MacIntyre está marcada por diversas correntes de pensamento, tais como o marxismo, o cristianismo, a psicanálise, a filosofia analítica, o aristotelismo e o tomismo. Em todos esses estudos é marcante a sua preocupação em relacionar a investigação teórica com a prática social. Essa preocupação pode ser observada,

<sup>8</sup> Borradori, 2003, p. 192.

<sup>9</sup> De acordo com Carvalho (2013, p. 22), a presença de MacIntyre no âmbito da bibliografia filosófica brasileira ainda pode ser considerada tímida, mas crescente. Somente duas de suas obras foram traduzidas para o português: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1991) e *Depois da Virtude* (2001).

por exemplo, em *Marxism: An Interpretation*<sup>10</sup>, primeiro livro publicado por MacIntyre, em 1953, no qual tematiza a possibilidade de uma síntese entre a ideologia marxista e a ética cristã. Em 1958, MacIntyre publica um livro sobre S. Freud, intitulado *The Unconscious: A conceptual analysis*, em que o tema central analisado é o conceito de *inconsciente*. É a partir da análise desse conceito que MacIntyre destaca a presença de uma racionalidade nas narrativas e mitos presentes na psicanálise.

A partir do percurso acadêmico de MacIntyre, costuma-se afirmar que ele foi por um determinado momento um *filósofo analítico*. Esta questão – a da influência da Filosofia Analítica em MacIntyre – será abordada adiante, para se entender sobre que aspecto é percebida a perspectiva analítica presente em seu pensamento. Contudo, é importante ressaltar que desde meados da década de sessenta, MacIntyre manifesta uma postura crítica em relação à Filosofia Analítica. De acordo com o escocês, uma das fraquezas da corrente analítica é a de estabelecer uma separação entre a metodologia de suas pesquisas e o estudo da história da filosofia. E é justamente para superar esse tratamento que a Filosofia Analítica emprega em suas pesquisas que MacIntyre decide escrever, em 1966, seu terceiro livro, *A Short History of Ethics*<sup>11</sup>, o qual versa fundamentalmente sobre o estudo da ética em uma perspectiva histórica, isto é, a ideia central de que os conceitos do mundo moral não podem ser analisados separados de respectivo contexto histórico e das condições sociais que os originaram.

Em 1996 MacIntyre proferiu uma série de palestras na *New Castle University*, tendo como enfoque sua inquietação a respeito das consequências da secularização das crenças e instituições de tradição cristã. Essas palestras deram origem à publicação *Secularization and Moral Change*, em 1967. Em 1971, dando início ao segundo período acadêmico, MacIntyre revisa diversos ensaios escritos anteriormente e os publica com o nome de *Against the Self-Images of the Age*, fornecendo uma unidade na compreensão de sua visão acerca das falhas do cristianismo, da psicanálise e do marxismo.

Em 1977, escreve o artigo *Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of Science*, no qual expõe a conexão entre crises epistemológicas, falibilismo e narrativa. É também uma referência no seu pensamento em razão de que, a partir da leitura de Imre Lakatos e Thomas Kuhn, há uma mudança em sua concepção sobre o que significa progredir em filosofia ou num pensamento sistemático. Em 1981, o filósofo publica *After*

---

<sup>10</sup> Em 1968 é lançada uma segunda edição de *Marxism: An Interpretation*, com o título de *Marxism and Christianity*. Entretanto, essa nova edição, revisada, apresenta uma postura crítica de MacIntyre em relação ao Marxismo.

<sup>11</sup> Não há tradução dessa obra para o português; foi traduzida para o espanhol e publicada pela Ediciones Paidós, em 1991, com o título *Historia de la ética*.

*Virtue: A Study in Moral Theory*<sup>12</sup>, em que, além de expor seu diagnóstico da moral contemporânea, defende um retorno à tradição aristotélica de pesquisa racional e da ética das virtudes. De acordo com Carvalho (2013, p. 91),

*After Virtue* é certamente a obra que decretou definitivamente o amadurecimento intelectual desse filósofo inquieto, cuja trajetória é marcada por mudanças teóricas importantes, mas tendo sempre como referência fundamental a filosofia moral compreendida num contexto histórico-cultural ampliado.

Em *After Virtue*, MacIntyre também expõe a necessidade de estudos ulteriores com o intuito de aprofundar algumas ideias dessa obra, o que ocorre com a publicação de *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>13</sup> e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy e Tradition*<sup>14</sup>, publicadas nos anos de 1988 e 1990, respectivamente. Sua elaboração filosófica tem continuidade com a publicação de *First principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, em 1990; *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*<sup>15</sup>, em 1999; *Edith Stein: a philosophical prologue*, em 2006; e *God, Philosophy and Universities: a selective history of the catholic philosophical tradition*, em 2009. Reconhecido como um crítico da Modernidade, MacIntyre se propõe a desenvolver uma tarefa árdua: encontrar uma maneira de fazer frente aos efeitos de um projeto – o Iluminista – que fragmentou a moralidade contemporânea ao exaltar o individualismo moderno e para o qual o bem a ser atingido é um bem que é pensado em vista da realização dos desejos e preferências do indivíduo.

Por fim, cabe uma observação sobre a afirmação recorrente de que MacIntyre é um comunitarista, juntamente com Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer. Como filosofia política, o comunitarismo surgiu nos Estados Unidos na segunda metade do século XX. Embora não exista uma unidade forte entre os teóricos denominados comunitaristas, a característica mais relevante que os une é a crítica ao liberalismo, especialmente à filosofia de John Rawls. Para os comunitaristas, o liberalismo provocou uma deterioração da vida pública, instrumentalizou a política e privatizou a vida social, ou seja, o liberalismo moldou uma sociedade burocrática, centralizada e individualista.

<sup>12</sup> Publicado no Brasil em 2001 pela Editora EDUSC, com o título *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*.

<sup>13</sup> Publicado no Brasil em 1991, pela Edições Loyola, com o título *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*.

<sup>14</sup> Não há tradução dessa obra para o português. Em espanhol, foi publicada em 1992 pela Ediciones Rialp, com o título *Tres Versiones Rivalentes de la Ética: Enciclopedia, Genealogia y Tradición*.

<sup>15</sup> Não há tradução para o português dessa obra. Em espanhol, foi publicada em 2001, pela Ediciones Paidós, com o título *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*.

Na esteira do pensamento comunitarista, MacIntyre apresenta uma postura extremamente crítica das ordens sociais liberais. Em 2007, no prólogo da terceira edição de *After Virtue (After Virtue depois de um quarto de século)*, o filósofo afirma que a crítica que dirige aos liberais deriva de sua convicção de que o melhor tipo de vida para o homem, aquela em que a tradição das virtudes é mais adequadamente encarnada, é a vivida por aqueles que estão comprometidos com a construção e manutenção de formas de comunidade voltadas para a conquista compartilhada do bem último do homem. Entretanto, também não se considera um comunitarista, pois, segundo ele, muitos valores defendidos pelos porta-vozes americanos do comunitarismo são compatíveis com os valores do liberalismo, os quais ele rejeita<sup>16</sup>. De acordo com Carvalho (2014)<sup>17</sup>, existem duas razões básicas para não considerar MacIntyre como um comunitarista. A primeira, pelo fato de MacIntyre julgar que comunidades locais podem ter no seu interior relações opressoras e preconceituosas, ou seja, ele não considera a comunidade por si só como um valor positivo intrínseco. A segunda razão deve-se à tentativa do comunitarismo em infundir os valores e os modos da participação da comunidade local ao Estado-nação moderno.

Tendo apresentado alguns dados biográfico-intelectuais, passemos agora à análise temática dos três períodos acadêmicos pelos quais se desenvolveu o pensamento de MacIntyre.

## 1.2 Primeiro período acadêmico

MacIntyre considera este primeiro período de seu pensamento como sendo compreendido entre o término de sua graduação em filosofia na Universidade de Manchester (1949) até 1971, ano em que emigra para os Estados Unidos. Os estudos realizados por ele neste período abrangem o marxismo, o cristianismo, a psicanálise e a filosofia analítica.

---

<sup>16</sup> “Let me turn now to a very different criticism, that of those defenders of liberal and individualist modernity who frame their objections in terms of the liberalism versus communitarian debate, supposing me to be a communitarian, something that I have never been. I see no value in community as such – many types of community are nastily oppressive – and the values of community, as understood by the American spokespersons of contemporary communitarianism, such as Amitai Etzioni, are compatible with and supportive of the values of the liberalism that I reject (MACINTYRE, 2007, p. 8).

<sup>17</sup> Helder Buenos Aires de Carvalho. *Política de quem? Qual comunidade?*. Síntese, Belo Horizonte, v. 41, n. 131, 2014.

### 1.2.1 MacIntyre, o Marxismo e o Cristianismo

O cristianismo de MacIntyre era de herança familiar, mas receberia uma série de influências. Primeiro, a influência da versão secularizada da teologia cristã, dada por Hegel. Hegel foi um dos filósofos lidos em sua juventude e por meio do qual adquiriu conhecimento do potencial crítico da doutrina cristã e do que poderiam ser as suas implicações no curso da história humana. A segunda influência foi o teólogo e pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, que pelas suas ideias e pela sua resistência à injustiça institucionalizada do regime nazista lhe assegurou que o cristianismo poderia se tornar uma força efetiva à ideologia dominante que alienava as consciências. A terceira influência é encontrada na encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, que o ajudou a perceber que a doutrina cristã não legitimava as práticas de exploração comerciais e produtivas do capitalismo.

Em relação a sua aproximação com o marxismo<sup>18</sup>, MacIntyre reconhece que a leitura de George Thomson, professor de grego e membro do Comitê Executivo do Partido Comunista Britânico, teve um papel importante no seu ingresso no Partido Comunista, ainda quando fazia os estudos pré-universitários. Durante os estudos universitários, MacIntyre também conheceu Edward Thompson, historiador e igualmente adepto da teoria marxista. Tanto MacIntyre quanto E. Thompson defendiam um marxismo com ênfase humanista e combatiam a visão dogmática de um marxismo stalinista presente no Partido Comunista Britânico. MacIntyre havia adquirido com seus professores marxistas e a partir de leituras do idealismo historicista de Robin Collingwood uma concepção da filosofia como práxis social. Essa influência o faz rechaçar, por exemplo, a ideia de que a moralidade está separada de um determinado contexto histórico-cultural mais abrangente. Um dos resultados da influência desse meio social e acadêmico é a publicação, em 1953, de *Marxismo: An Interpretation*, em que começa sugerindo que o Iluminismo pretendeu substituir rapidamente a interpretação cristã da existência humana, ainda que o processo não tenha sido tão célere como o desejado. É verdade que, a partir de então, a secularização retiraria ao cristianismo de seu papel social relevante, mas, contra o esperado, as pessoas ficariam privadas de qualquer interpretação da sua existência. Nesse vazio existencial, o marxismo emergiu como a única doutrina secular que manteve o mesmo objetivo do cristianismo tradicional – a de dar uma interpretação para a

---

<sup>18</sup> Em 2008 é publicado *Alasdair MacIntyre's Early Marxist Writings: Essays and Articles 1953—1974*. Editado por Paul Blackledge e Neil Davidson, obra que reúne os 46 trabalhos mais relevantes que MacIntyre publicou entre 1953 e 1974.

existência humana. Por isso, MacIntyre defende a tese de que o marxismo herdou algumas funções desempenhadas anteriormente pelo cristianismo. Esta mudança ocorreu porque o cristianismo, com o passar do tempo, foi tomado por uma carência de crenças que poderiam desenvolver uma postura crítica e transformadora frente à sociedade moderna. O filósofo argumenta que o marxismo, antes de ser uma doutrina contrária ao cristianismo, na realidade incorporou a postura de crítica social presente nos primórdios do cristianismo<sup>19</sup>.

Esse argumento de MacIntyre está presente também em *Marxism and Cristianity* (1968), em que destaca, por um lado, a importância do método científico desenvolvido por Marx no estudo do funcionamento da sociedade capitalista e, por outro, o modo como o poder econômico dos proprietários dos meios de produção predomina na interação com os demais grupos sociais.

Avançando em sua análise, MacIntyre reconhece uma similaridade entre o marxismo e o cristianismo originário no tocante ao fato de que ambos oferecem uma interpretação da existência humana que permite às pessoas dirigirem suas ações além da sua situação factual. Com tal característica, o marxismo tematiza um conceito de existência humana no qual cada indivíduo se encontra sob uma identidade definida pelas condições das relações sociais dentro de uma comunidade. Dessa maneira, enfatiza o autor, originariamente a noção de história em Marx tem como pressuposto um entendimento de comunidade em que as pessoas trabalham juntas para suprir as necessidades básicas da coletividade. Essa situação de cooperação, entretanto, paulatinamente vai se modificando com as sucessivas transformações dos modos de produção. O ápice deste processo ocorre com o advento da Revolução Industrial, a qual instaura a especialização e a separação entre as atividades de produção, provocando o surgimento dos proprietários dos meios de produção, de um lado, e os proprietários da força

---

<sup>19</sup> “So the conversion to Communism is a liberation today in the way in which early Christianity must have been a liberation: a liberation because both free one from the domination of the powers of this world. (...) Most modern religion has lost the dimension of commitment which is found in Communist parties: only the Communist to-day is committed both completely as regards himself and, more relevantly, as regards the contemporary world. (...) That Marxism is not simply an economic doctrine: it is a doctrine about the universe, and such doctrines are held with religious rather than with scientific attitudes. Marx provided a view of history derived from Christianity through Hegel, and used that view as a framework for his economic analysis. Part of the work of Engels was to revive a Hegelian perspective and to make dialectical materialism a doctrine of nature as well as of history. Hence dialectical materialism became a doctrine which sought to explain everything. In this growth of Marxist doctrine, the religious background to Marx’s thought once more emerges. For it is a feature of religious thinking that it should inevitably make cosmological claims of some sort. (...) For Christianity is a stranger in the modern world. The Church has never come to terms with the world of science and Christian education has clung to classics and theology so that in their liberal humanism Christians have been at home with those who lived on the fringe of the modern world, the leisured classes of the eighteenth and nineteenth centuries. Communism is in fact the form under which such strains in Christian thinking as were relevant had to enter the modern world: and because communism was religion it was open to the corruptions which always beset political religions. Nevertheless the motives that led and lead men to the Communist party are the motives which have led men into Christian faith.” (MACINTYRE, 1953 p. 96-98).

de trabalho ou trabalhadores, de outro. Consequentemente, o que temos, na compreensão marxista da história – também compartilhada por MacIntyre – é uma sociedade dominada pelas forças econômicas que transformaram o trabalhador em mercadoria.

MacIntyre prossegue sua análise entre o marxismo e o cristianismo abordando a compreensão que ambos possuem do fenômeno religioso. Na compreensão marxista, a religião possui um papel opressivo, tendo em vista que ela advoga uma plenitude existencial num plano além deste mundo. A religião faz com que as pessoas tenham o seu olhar para um horizonte de realização de uma sociedade justa não factível neste mundo. O marxismo, todavia, defende a concretização do *reino da liberdade*, decorrente do protagonismo social do proletariado, justamente neste mundo. Devido a esse tensionamento, MacIntyre busca uma nova compreensão da religião e do marxismo. Para ele, o marxismo secularizou as crenças do cristianismo ao firmar uma visão antropocêntrica, por meio da qual a transformação social do capitalismo será protagonizada pelo proletariado<sup>20</sup>. Destaca, ainda, que o surgimento desta visão revolucionária do marxismo está relacionado à perda do caráter contestador que marcou originariamente o cristianismo. Assim, o cristianismo, que originariamente era um movimento de oprimidos e marcadamente revolucionário, já não oferece mecanismos para refutar a forma de vida, os valores<sup>21</sup> e a sociedade produzida pelo capitalismo. Essa situação é evidenciada, por MacIntyre (1968), da seguinte maneira:

Liberais e cristãos são demasiados competentes para esquecer que o marxismo é a única doutrina sistemática no mundo moderno capaz de traduzir as esperanças que os homens expressaram e que poderiam fazer em termos religiosos dentro do projeto secular de entendimento das sociedades, da possibilidade de expressões humanas e da história como meios para liberar o presente do peso do passado e assim construir o futuro. O liberalismo simplesmente abandona a virtude da esperança; para os liberais o futuro é o presente ampliado. O cristianismo se mantém irremediavelmente amarrado a um conteúdo social que deveria renegar (p. 115).

A adesão de MacIntyre ao marxismo sofrerá sérias mudanças, principalmente com a divulgação dos crimes do regime stalinista por Nikita Khrushchev no XX Congresso do Partido da União Soviética e pela invasão da Hungria pelo exército russo em 1956. Esses fatos políticos fazem com que MacIntyre e outros teóricos como Edward Thompson formem um

---

<sup>20</sup> “For communism inherits from Christianity the notion of a redemption, a reconciliation of all mankind. Then, just as Christianity turned salvation for man into salvation for Christians, so communism turned reconciliation for man into reconciliation for the proletarians.” (MACINTYRE, 1953, p. 101).

<sup>21</sup> “Paradoxically it is the contemporary study of Marxism which perhaps brings out most clearly what the classical methods of meditation have to say to us about the ‘dark night of the soul’. It is a ‘dark night’, an asceticism of poverty and questioning which must renew our politics.” (MACINTYRE, 1953, p. 120).

movimento denominado *New Left*<sup>22</sup>, corrente marxista-trotskyista, que intentava ser um marxismo alternativo à moralidade liberal e ao marxismo stalinista. Tal iniciativa, entretanto, não obteve repercussão significativa e, provavelmente, a derradeira e madura avaliação de MacIntyre sobre o marxismo será encontrada no capítulo 18 de *Depois da Virtude*, no qual afirma:

Desde o início, o marxismo secreta um certo individualismo radical. No primeiro capítulo de *O Capital*, quando Marx descreve como será 'quando as relações práticas da vida cotidiana não oferecerem ao homem nada além de relações perfeitamente inteligíveis e racionais', o que ele descreve é 'uma comunidade de indivíduos livres' (...). Esse indivíduo livre é descrito por Marx como um Robinson Crusoe socializado; mas em que se baseia sua livre associação com os outros indivíduos Marx não nos diz. Neste ponto fundamental do marxismo, há uma lacuna que nenhum marxista posterior preencheu adequadamente. Não é de surpreender que o princípio moral abstrato e a utilidade tenham, de fato, sido os princípios de associação aos quais os marxistas têm apelado, e que, na prática, os marxistas exemplificaram precisamente o tipo de atitude moral que condenam nos outros como ideologia. (...) Quando os marxistas se movem rumo ao poder, costumam sempre se tornar weberianos. (...) As próprias premissas de Trotsky concluíram que a União Soviética não era socialista e que a teoria que deveria ter iluminado o caminho para a libertação humano tinha, de fato, levado às trevas. (...) Não é de surpreender que o marxismo tenha a inclinação de produzir suas próprias versões do *Übermensch*: o proletário ideal de Lukacs, o revolucionário ideal do leninismo. Quando o marxismo não se torna uma social-democracia weberiana ou uma tirania brutal, tem uma tendência a tornar-se fantasia nietzscheana. (...) Essa conclusão [pessimismo à tradição marxista] concorda, naturalmente com a minha, pois eu também, além de crer que o marxismo está esgotado como tradição política, afirmação provada pela escala quase infinitamente numerosa e conflitante de correntes políticas que hoje ostentam o estandarte marxista – isso não implica, de jeito nenhum, que o marxismo não seja mais uma das mais ricas fontes de ideias acerca da sociedade moderna – mas acredito que essa exaustão é compartilhada por todas as outras tradições políticas de nossa cultura (MACINTYRE, 2001a, p. 438-439).

Podemos, então, constatar que o marxismo exerceu profunda influência na formação acadêmica de MacIntyre, inicialmente ao se mostrar como um incisivo arcabouço teórico na crítica ao liberalismo, chegando, inclusive, em sua avaliação, a se constituir numa espécie de cristianismo secularizado. Posteriormente, porém, MacIntyre se distancia devido às experiências frustrantes da teoria socialista na União Soviética e em outros países europeus, bem como de uma análise mais aguda da teoria marxista. MacIntyre esteve sempre na primeira linha de defesa de um marxismo que não se deixasse contaminar por ideias liberais e

<sup>22</sup> “What characterises the New Left is not the holding of an agreed set of doctrines, but something more difficult to characterise, a frame of mind. Indeed it has more than once been argued on the New Left that it is among its merits that it is so open a movement, that it is not endangering itself by becoming constricted within some new orthodoxy. Who are these young people and what is their mood? Certainly most of them are middle-class, students and ex-students, teachers, office-workers, journalists and so on. But they are people who could make an impressive contribution to the fight for socialism (MACINTYRE, The “New Left”, *Labour Review*, v. 4, n. 3, p. 98, 1959).

tivesse, enquanto regime político, preocupações profundas relativamente àquilo que constitui a felicidade do homem. Não obstante o antagonismo entre marxismo e cristianismo, acreditava que tinham mais em comum entre si do que com o liberalismo, uma vez que ambos mantinham a virtude da esperança, que o liberalismo erradicara da vida social. Apesar dessas afirmações, abandonou a tese que se possa ser genuína e sistematicamente cristã e marxista, e considerou ter sido também um erro seu julgar que as injustiças da economia capitalista se combatem eficazmente com a tomada do poder pelos seus opositores.

Finalizando, observamos que nos anos cinquenta e sessenta MacIntyre desenvolveu uma reflexão abarcando um aspecto teórico e outro prático sobre o marxismo. O primeiro esteve unido a uma série de questões relacionadas com a filosofia da religião e a filosofia da história. Sem dúvida, a principal preocupação do filósofo não era tanto o cristianismo nem o marxismo ou a filosofia analítica, mas sim um problema histórico que se manifestava em sua época. Esse problema se situava numa ordem existencial cotidiana; entretanto, adquiriu uma dimensão teórica quando MacIntyre percebeu que o que estava em jogo era uma grande questão filosófica da sua época: a falta de razões para a ação. Compreendeu, assim, o vazio moral como a consequência inevitável de uma época em que a razão teórica e a razão prática estavam divorciadas, sem vislumbrar uma maneira de uni-las. Por conta disso, o estudo de MacIntyre se concentrou no âmbito da religião (cristianismo) e da história (marxismo), duas ideologias que se uniam para dar conta desse problema.

O aspecto prático da reflexão de MacIntyre tem a ver com as causas do desastre epistemológico e moral em que a sociedade contemporânea está imersa. Para ele, a etiologia dos males do homem contemporâneo encontra-se no liberalismo, que criou o Estado-nação. MacIntyre imputa ao capitalismo e ao liberalismo praticamente todos os males da sociedade ocidental. O empirismo e o criticismo (Locke, Hobbes e Kant) representam uma filosofia clivada e fundada sobre certo niilismo, pois, de acordo com MacIntyre, o Estado-nação se estruturou a partir da destruição dos laços de lealdade. O sujeito autônomo e atomizado encarnavam a falta de valores comuns do Estado-nação. Era um novo cidadão, arrancado de sua história e de seu grupo social e cultura, convertido em alguém desorientado pela idolatria do mercado. Para o autor, o marxismo era atraente porque, ao desvendar as classes presentes na sociedade liberal, consegue identificar o discurso de cada uma delas. Do embate entre essas classes, aparecem as inevitáveis tensões, que possibilitam que cada pessoa – social e culturalmente – se sinta participante de uma delas. Era a cultura e a sociedade dos trabalhadores, forjada em contraposição à dos capitalistas.

### 1.2.2 MacIntyre e a Psicanálise

A obra que marca a aproximação de MacIntyre com a psicanálise é *The Unconscious. A Conceptual Analysis*, publicada em 1958. Nessa obra, além de reconhecer a relevância do trabalho de S. Freud em termos de construção teórica e sua técnica psicanalítica, o autor analisa o conceito de 'inconsciente'. O 'inconsciente' é um conceito central em toda a teoria psicanalítica, sendo também o *locus* das recordações e das emoções reprimidas, não podendo ser levado à consciência por métodos introspectivos comuns. Assim, mais do que o conceito de 'inconsciente' estabelecido por Freud, o que chama a atenção de MacIntyre é, especificamente, o método de trabalho freudiano, pois os conceitos do esquema freudiano somente são compreensíveis se forem relacionados uns com os outros, pois há uma interdependência entre eles.

Consequentemente, sob o conceito de 'inconsciente' estão relacionados, por exemplo, os conceitos de neurose, trauma, repressão etc., ou seja, a unidade conceitual destes diversos conceitos está radicada no conceito de 'inconsciente'. Considerando essa inter-relação conceitual, MacIntyre afirma que o estudo do 'inconsciente' expressa uma inovação conceitual, pois a tarefa do psicanalista é a de ajudar seu paciente a admitir seu presente e seu passado, trabalho realizado mediante o recurso de analogias entre sua conduta adulta e possíveis situações da infância<sup>23</sup>. Dessa forma, o estudo do 'inconsciente' se mostra não como uma mera relação causal, mas aspira, sobretudo, algo que é um nível mais geral de explicação da ação humana<sup>24</sup>.

Freud descreve o inconsciente, de acordo com MacIntyre, como o *reino* ou o *lugar*<sup>25</sup> onde habita todo o desejo reprimido, o qual é a força motora fundamental dos seres humanos.

<sup>23</sup> Aqui utilizamos a segunda edição, de 2004. "In psychoanalytic therapy the patient has to recognize his disorder as what it is, and then by identifying his behavior correctly he is put in a better position for altering it. But recognition of the purposive character of his behaviour is not enough to alter it. The reason for this is as follows. Neurotic behaviour is, according to Freud, essentially regressive. That is, it is behaviour of a kind appropriate to certain key situations in early childhood, and this thesis must not be confused with the thesis with which Freud allies it, namely that the ultimate predisposing causes of regressive behaviour are failures to cope with just such key childhood situations, those for example involved in weaning, in pottting training and in jealousy over parental love." (MACINTYRE, 2004, p. 91).

<sup>24</sup> "Sin embargo, cuando MacIntyre escribió sobre la 'innovación conceptual' que representaba el psicoanálisis se centró en una serie de cuestiones que no sólo le interesaban em el orden teórico, sino también em la esfera moral: son los componentes conceptuales de las 'razones para la acción': motivos, deseos y acciones inconscientes. (...). Para MacIntyre, sin embargo, es necesario que exista una imperatividad que marque las razones para la acción, es decir, que existan razones mediante las cuales una persona debe obrar. Lo único que hace Freud es decir que las causas no son exactamente elementos no-rationales, sino más bien impulsos proporcionados por el inconsciente, cuya explicación y cuyo control se escapan de las reglas de la lógica." (BARCELÓ, 2010, p. 235-237).

<sup>25</sup> "The Unconscious is 'a place', 'a realm' (my terms). That is, in asserting the role of the Unconscious Freud is making an existential claim. He is not merely offering us an instructive diagram, a model in terms of which to

O inconsciente é o lugar onde a conduta humana é determinada, pois nele residem os instintos e emoções reprimidas, as situações traumáticas da nossa infância que, como mecanismo de defesa, as esquecemos. Essas emoções e traumas somente vêm à consciência por meio de um procedimento terapêutico<sup>26</sup>.

*The Unconscious* é uma obra que poderíamos denominar como sendo feita pelo jovem MacIntyre. Entretanto, nela já podemos identificar traços fundamentais de algumas concepções que terão lugar de destaque nos escritos posteriores o autor, especialmente os conceitos de racionalidade e tradição. Desse modo, podemos destacar inicialmente que MacIntyre analisa o conceito freudiano do *inconsciente* como tendo um caráter mais descritivo que explicativo, ou seja, o conceito de inconsciente possui um componente narrativo. Em segundo lugar, a concepção freudiana de que a pessoa é alguém que tem intenções, motivos, propósitos e desejos são, para MacIntyre, o indicativo da presença da teleologia na antropologia freudiana. Por fim, o filósofo destaca que o inconsciente é o lugar onde habitam os afetos reprimidos do passado. E para entender certo comportamento humano e explicar a aparente irracionalidade de determinada conduta<sup>27</sup>, há uma constante inflexão da consciência para desvendar o passado. Assim, o passado está sempre presente, ou seja, é necessário recuperar o passado para compreender o presente. Esse é um procedimento hermenêutico, pois se trata de decodificar o que está oculto, por exemplo, por detrás das expressões dos sonhos ou dos lapsos linguísticos. MacIntyre constata, então, a presença de uma racionalidade nas histórias, nas narrativas e nos mitos presentes na psicanálise e também uma teleologia enraizada em nossos desejos e propósitos.

MacIntyre destaca que o mérito de Freud foi o de ter desenvolvido um trabalho que visa à compreensão da totalidade do comportamento humano e não o mero estudo de fragmentos comportamentais. Nesse esforço, a motivação inconsciente tem um papel de

---

envisage conscious thought and behaviour. He is propounding a hypothesis, asserting that the world includes an entity hitherto undiscovered.” (MACINTYRE, 2004, p. 66).

<sup>26</sup> In psychoanalysis the patient talks, saying whatever it occurs to him to say. In thus talking he will in fact tend to dwell on some subjects rather than on others, he will pass by some topics and continually return to others. When he dwells on some topic or when he displays great emotion the analyst will tend to suggest an interpretation to him of what he is saying. The more the analysis progresses the more the patient will pass from talk about adult life to talk about childhood and incidents that had apparently been forgotten will be recalled. This recalling will be accompanied by an emotional release. Such emotional release will in turn be followed by a mitigation of the neurotic symptoms which were the occasion of undertaking psychoanalytic treatment. The patient passes from talk about adult life to talk about childhood because resistance to accepting the analyst’s interpretation of the repressed memory of the traumatic event is overcome”. (MACINTYRE, 2004, p. 52).

<sup>27</sup> “Freud was to assert later that whenever a choice seems underived from sufficient, determining causes, this is only because we are unconscious of the factors determining our choice. The Unconscious is the place in which behaviour is determined.” (MACINTYRE, 2004, p. 66).

destaque<sup>28</sup>. Em conclusão, constatamos que os aspectos meritórios que MacIntyre destaca no pensamento freudiano – a saber, o de análise e compreensão da totalidade do comportamento humano – estará presente no trabalho do escocês ao desenvolver uma investigação na perspectiva de diagnosticar os males das instituições sociais, culturais, econômicas e políticas da modernidade com uma metodologia peculiar. Essa metodologia de pesquisa encontra seu ponto de unidade na firme crença de que os conceitos morais não podem ser analisados e compreendidos sem relacioná-los com a respectiva evolução histórica.

Para finalizar esse tópico, é relevante indicar alguns pontos de convergência entre a psicanálise e o marxismo, pois “MacIntyre, al igual que sus contemporáneos, quiso unir ambas filosofías de la sospecha, intentando recoger los detalles humanistas de ambos pensadores” (BARCELÓ, 2010, p. 240). Podemos perceber que tanto o marxismo quanto a psicanálise mostram para MacIntyre importância das narrativas históricas para entender os males do presente (alienação/neurose) e se desenvolvem através do conflito (luta de classes/crises existenciais). Tanto o marxismo quanto a psicanálise compreendem a liberdade como superação da negatividade, concebem o pensamento como sendo condicionado por um contexto histórico-social e apontam uma esperança final para a emancipação humana (libertação/maturidade). Assim, o marxismo e a psicanálise permitem a análise da sociedade e dos indivíduos em termos de fins, possibilidades de desenvolvimento, abertura para o futuro mediante a superação da alienação ou mediante o reconhecimento dos desejos reprimidos no inconsciente.

### 1.2.3 A Filosofia analítica

A presença da filosofia analítica no pensamento de MacIntyre é algo reconhecido pelo próprio filósofo, haja vista que teve sua formação filosófica nessa área: “Durante os primeiros vinte anos da minha carreira filosófica, do início dos anos 50 até a minha vinda para os Estados Unidos, a maioria das minhas reflexões era formulada no estilo da filosofia analítica”

---

<sup>28</sup> “The presentation of Freud’s work as a total system leaves his writings on unconscious motivation as a matrix in which very different elements can be discerned and separated out. There is the impulse to improve upon neurophysiological explanation which leaves its mark in a presentation of the unconscious that is expressed too much in causal terms. There is the ideal of conscious rationality which lends to Freud’s writings both moral ferment and prescriptive flavour. There is the recognition of what was hitherto unnoticed or if noticed turned away from. There is the construction of hypotheses about the infantile causation of adult behaviour. To attempt to separate out these elements is to learn how much Freud has to teach.” (MACINTYRE, 2004, p. 119).

(BORRADORI, 2003, p. 198). Outro aspecto muito forte no pensamento de MacIntyre, resultante também da influência analítica, é o cuidado metucioso na análise e elaboração de suas teses. Embora tenha havido esta influência analítica no princípio de sua carreira filosófica, ele inicia um processo gradual de crítica ao tratamento dado pela perspectiva analítica à reflexão filosófica. Para MacIntyre,

a força e a fraqueza do ponto de vista analítico derivam da sua exclusiva focalização num tratamento rigoroso do detalhe lógico, do qual deriva uma abordagem da filosofia muito gradual, de problema isolável a problema isolável. Os seus gêneros literários são o artigo na revista especializada e a breve monografia sobre um tema específico. O que a filosofia analítica ganha em clareza e rigor, ela perde ao fornecer respostas substanciais às grandes questões filosóficas (BORRADORI, 2003, p.198).

Em meados dos anos 60, a concepção analítica recebeu uma segunda crítica de MacIntyre, expressa da seguinte maneira:

Foi durante a última fase da minha militância analítica, por volta de meados dos anos 60, que me dei conta de estar elaborando uma estratégia nova de pensamento. Sobretudo me dei conta de uma segunda fraqueza da filosofia analítica, que residia na separação entre metodologia das suas pesquisas e o estudo da história da filosofia, de modo que a própria filosofia analítica só podia ser compreendida se inserida num contexto histórico e, portanto, entendida como produto inteligível de uma argumentação compartilhada (BORRADORI, 2003, p. 199).

Portanto, quando se afirma que MacIntyre foi um filósofo analítico, precisamos considerar que essa característica deve ser vista pelo aspecto de uma tendência analítica dentro de uma perspectiva de rigor metodológico e não analítica no âmbito da abordagem teórica das questões filosóficas. MacIntyre, sem qualquer ar de rivalidade, justificará noutras ocasiões o seu afastamento da filosofia analítica. No final do capítulo II de *After Virtue*, após uma crítica implacável às pretensões do emotivismo moral, confessa a sua desilusão com os filósofos analíticos, pois embora essa filosofia pudesse ser uma saída para os problemas gerados pelo emotivismo, a verdade é que seus representantes têm criado tantas divisões entre si que acabam por não encontrar uma solução. Mais adiante, no capítulo XV, criticará a filosofia analítica por querer individualizar excessivamente a ação humana, quando na verdade esta só é inteligível num quadro mais amplo de intenções e situações.

Entretanto, não obstante a postura crítica de MacIntyre em relação à filosofia analítica, seu pensamento é marcado por um dos maiores filósofos analíticos contemporâneos, Ludwig Wittgenstein. De acordo com Carvalho (2013), há certa similaridade entre Wittgenstein e

MacIntyre no tocante ao conceito macintyreano de *prática*<sup>29</sup> com os conceitos de *jogos de linguagem*<sup>30</sup>, *forma de vida* e *semelhanças de família*, como podemos observar no que segue:

(...) a presença de elementos da filosofia de Wittgenstein em MacIntyre vai se mostrar na teoria substantiva da racionalidade prática, especialmente no âmbito de prática, e não na sua teoria da racionalidade das tradições – esta última tem seguramente uma matriz gadameriana. É nesse âmbito da caracterização das práticas que efetivamente vamos encontrar algumas similaridades com alguns conceitos wittgensteinianos, oriundos das *Investigações Filosóficas*, tais como ‘forma de vida’, ‘jogos de linguagem’ e ‘semelhanças de famílias’, resultantes da abordagem pragmática que ali Wittgenstein imprime em sua filosofia da linguagem (CARVALHO, 2013, p. 308).

Essa interpretação de Carvalho pode ser atestada no artigo *Colors, cultures and practices*<sup>31</sup>, no qual MacIntyre estuda o alcance e o significado dos acordos e desacordos em relação aos critérios de verdade ou falsidade de um juízo<sup>32</sup>, e que estão presentes em nosso vocabulário, relativo à cor de um objeto determinado. MacIntyre também apresenta nesse artigo algumas considerações wittgensteinianas relativas à constituição social do uso da linguagem e como as coincidências em nossa maneira de nomear as cores dentro de uma cultura são compatíveis com os desacordos significativos entre culturas sobre essa mesma questão.

No entanto, como bem observa Carvalho (2013), uma das diferenças significativas entre MacIntyre e Wittgenstein é a de que MacIntyre está preocupado com a desordem da

<sup>29</sup> “O significado que darei à ‘prática’ será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos.” (*Depois da virtude*, p. 316).

<sup>30</sup> “[Wittgenstein] desenvolve uma nova visão de linguagem não mais voltada para a análise lógica das proposições, mas para ‘jogos de linguagem’, isto é, para a linguagem tal como usada em contextos específicos, por falantes e ouvintes, para fins específicos. A linguagem passa a ser vista então como uma prática social concreta, sendo o significado de termos e expressões linguísticas resultado dessa prática.” (MARCONDES, 1999, p.165).

“A linguagem funciona em seus usos, não cabendo, portanto, indagar sobre o significado das palavras, mas sobre suas funções práticas. Estas são múltiplas e variadas, constituindo múltiplas linguagens que são verdadeiramente formas de vida. Em outros termos, poder-se-ia dizer que o corretamente chamado linguagem é, na verdade, um conjunto de ‘jogos de linguagem’(...). Da mesma forma, não há, para Wittgenstein, uma única função comum das expressões da linguagem, nem mesmo algo que possa ser considerado o jogo de linguagem. O que se pode dizer que existe são certas semelhanças, ou, nas palavras do próprio Wittgenstein, certo ‘ar de família’, certos parentescos que se combinam, que se entrecruzam, se permutam.” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 7).

<sup>31</sup> Traduzido para o espanhol e publicado em 2011, com o título *Colores, culturas e prácticas*, na coletânea de artigos *Las Tareas de la Filosofía: ensayos escogidos I*, pela Editora Nuevo Início. No original, de 2006, a coletânea tem o título *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume I*.

<sup>32</sup> “Mi propósito inicial es, por tanto, identificar las condiciones que nos autorizan a atribuir objetividad a los juicios sobre el color, de forma que podamos entender cómo coincidimos en la extraordinaria medida en que lo hacemos cuando señalamos la distinción entre *el color del que son los objetos* y *el color del que parecen ser a los individuos concretos en circunstancias concretas*, y cuales son las limitaciones para hacerlo así y que socavan cualquier tendencia del individuo a hacer de su propia experiencia del color el criterio soberano de los juicios que se deben hacer.” (MACINTYRE, 2011d, p. 57).

linguagem moral contemporânea como consequência de uma história de decadência da práxis moral concreta e de suas formas de justificação a partir da modernidade iluminista, não realizando uma crítica da linguagem moral como tal.

#### 1.2.4 MacIntyre e as malhas do historicismo

Como vimos anteriormente, os primeiros vinte anos da carreira filosófica de MacIntyre foram marcados pelas reflexões formuladas no estilo da filosofia analítica. A partir da década de 60, ele inicia um processo de afastamento dessa corrente ao não concordar pela forma limitada, a seu ver, de como ela estabelecia a maneira de fazer pesquisa filosófica, maneira essa já posta no item anterior. A consequência desse afastamento levou MacIntyre a uma nova formulação de suas reflexões filosóficas, as quais passam a incorporar outras áreas do conhecimento, tais como a História e a Antropologia, na análise das práticas morais. MacIntyre passa a defender a ideia que para compreender uma posição filosófica específica é necessário estar em condições de inseri-la dentro de uma tradição, e, particularmente, em relação à moralidade, afirma que os princípios de uma moral são sempre os princípios de uma determinada prática social. E é no bojo dessas transformações que o filósofo escocês publica uma obra que é considerada um marco nessa guinada historicista – *A Short History of Ethics*, publicada em 1966. O ponto central dessa obra é o de mostrar que os conceitos morais se encarnam em determinadas formas de vida social:

La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos Morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia.(...). Por supuesto, los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social. Deliberadamente no digo ‘*porque cambia la vida social*’, ya que esto podría sugerir que la vida social es una cosa y la moralidad otra, y que existe meramente una relación causal externa y contingente entre ellas. Evidentemente esto es falso. Los conceptos morales están encarnados en (y son constitutivos de) las forma de la vida social (MACINTYRE, 1991, p. 11).

*A Short History of Ethics* é composta por 18 capítulos, sendo que os primeiros sete se ocupam da ética na Grécia antiga, sendo a primeira aproximação de MacIntyre da ética clássica, particularmente a de Aristóteles. Nesses primeiros sete capítulos, o propósito do autor é o de ressaltar o vínculo entre o vocabulário moral e seus significados, os papéis sociais e as diferentes mudanças históricas na sociedade grega. MacIntyre mostra, por exemplo, que a

sociedade retratada nos poemas homéricos enfatiza que o juízo moral acerca de um homem está relacionado ao cumprimento de sua função social, designada pela comunidade, isto é, o desempenho adequado de determinada função acarretará na aprovação, por parte da comunidade, sobre o comportamento daquele indivíduo. Assim, o bom desempenho da função social definido pela comunidade está mutuamente relacionado ao que se entendia por vida correta ou vida virtuosa.

Com as transformações da ordem social grega, muda também a compreensão do que consiste uma vida virtuosa ou do que é uma virtude. Logo, de uma época onde há uma similaridade entre função social e virtude, passamos para uma ordem social em que a virtude é concebida como qualidade do indivíduo, isto é, a virtude de um homem se transforma em um componente pessoal. Desse modo, a ideia de uma ordem moral única na Grécia antiga ruiu diante do surgimento de diversas formas de organização social. Um exemplo dessa transformação, apontado por MacIntyre, é o surgimento dos sofistas, os quais expressam uma virtude diferente, que consiste na compreensão de que o cidadão virtuoso é aquele que consegue ter êxito nos fóruns públicos da cidade<sup>33</sup>.

Seguindo essa linha de análise dos conceitos morais vinculados a seus conteúdos e contexto histórico, MacIntyre expõe um itinerário da história da ética, contemplando o pensamento de Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Maquiavel, Hobbes, Kant, Mill, Hegel, Marx, Kierkegaard e Nietzsche, entre outros. No último capítulo de *A Short History of Ethics*, o autor faz algumas considerações a Moore, Ayer e Stevenson, salientando que na sociedade atual convivem várias morais, sendo possível, então, encontrar duas classes de pessoas: uma formada por aquelas que falam desde dentro de uma dessas morais e a outra formada por aquelas que estão fora dessas morais. Tal situação nos mostra que o vocabulário moral tradicional deixou de existir como vocabulário moral único e compartilhado.

Portanto, podemos constatar que a última frase do livro *A Short History of Ethics* reforça a ideia inicial da concepção de ética defendida por MacIntyre, apresentada no primeiro parágrafo do livro – e citada acima. Vejamos como MacIntyre finaliza *A Short History of Ethics*:

---

<sup>33</sup> “La virtud de un hombre consiste en su buena actuación em cuanto hombre. Actuar bien como hombre em una ciudad-estado es tener éxito como ciudadano. Tener éxito como ciudadano es impresionar em la asamblea y los tribunales. Y para tener éxito ahí es necesario adaptarse a las convenciones dominantes sobre lo justo, recto y conveniente. Cada estado tiene sus convenciones sobre estos temas, y lo que se debe hacer, por lo tanto, es estudiar las prácticas prevaletientes y aprender a adaptarse a ellas com el fin de influir com éxito sobre los oyentes.” (MACINTYRE, 1991, p. 24).

Como Sartre, los prescriptivistas y los emotivistas no derivan la fuente de la necesidad de elegir, o de asumir las propias actitudes, de la historia moral de la sociedad. La atribuyen a la naturaliza de los conceptos morales em cuanto tales. Pero estos intentos sólo podrían tener éxito si los conceptos morales fueran intemporales y ahistóricos, y si sólo hubiera um único conjunto disponible de conceptos morales. Uma de las virtudes de la historia de la filosofiamoral es mostrarnos que esto no es verdade y que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista (MACINTYRE, 1991, p. 259).

Podemos reiterar, então, que nesta obra MacIntyre vai expondo diversas concepções morais presentes na história do pensamento ocidental, mostrando como essas concepções estão imbricadas com seu contexto sócio-histórico. Essa é uma das teses presentes no conjunto das obras de MacIntyre, posteriores a *A Short History of Ethics*.

### 1.3 Segundo período acadêmico

O segundo período acadêmico de MacIntyre, também denominado etapa de revisão, apresenta três eventos fundamentais. O primeiro é a publicação, em 1971, de *Against the Self-Images of the Age*, que é uma coletânea de ensaios sobre filosofia e ideologia que MacIntyre havia publicado anteriormente, de maneira dispersa, em várias revistas especializadas, e que possuem como ponto em comum a busca de uma vinculação entre a crítica filosófica e o compromisso ideológico.

O segundo evento é a emigração de MacIntyre para os Estados Unidos, também em 1971, aceitando o convite para dirigir o programa História das Ideias, na *Brandeis University*, em Massachusetts/EUA. Ele deixa o ambiente universitário inglês (*University of Essex*), marcado pela agitação estudantil no final da década de 60, e vai trabalhar em uma universidade americana de grande prestígio na área das humanidades. Essa nova etapa na vida da MacIntyre é descrita desta maneira por ele em entrevista dada a Kelvin Knight:

Qualquer narração adequada de minha vida teria que enfatizar uma mudança radical em torno de 1971. Até então, eu havia tido um conjunto de variadas preocupações e crenças, sendo incapaz de mover-me decisivamente frente a qualquer resolução. Os ensaios reunidos em *Against the Self-Images of the Age* representa o encerramento deste período. Propus-me a repensar os problemas da ética de uma maneira sistemática, tomando seriamente, pela primeira vez, a possibilidade de que a moral moderna e a história da filosofia moral moderna poderiam ser apropriadamente escritas desde um ponto de vista aristotélico (KNIGHT, 1998, p. 267).

Sobre esse novo ambiente, MacIntyre assim se expressa:

Uma das vantagens da América do Norte é que é uma nação na qual as diversas culturas se encontram e as diversas histórias têm a possibilidade de interagir. A América é um lugar em que, graças às perspectivas fornecidas por uma variedade de passados europeus, africanos e asiáticos, e naturalmente americanos indígenas, os conflitos entre as tradições e a modernidade liberal se impuseram com toda sua inevitabilidade. Então, aquelas questões de filosofia moral que me dizem respeito mais de perto, necessariamente assumem uma importância para as culturas da América do Norte que não lhe é atribuída em outro lugar. E só me dei conta plenamente de sua importância vivendo e trabalhando neste país (BORRADORI, 2003, p. 208).

Já o terceiro evento tem a ver com a publicação de *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*<sup>34</sup>, ensaio importante para o posterior desenvolvimento do conceito de *tradição de pesquisa racional*. Esse artigo começa apresentando alguns exemplos para identificar as crises epistemológicas: uma pessoa que acreditava ser muito valorizada por seus chefes e colegas de trabalho é repentinamente demitida; alguém que havia sido indicado para ser sócio em um clube cujos membros acreditavam ser amigos sofre uma votação adversa; alguém que se enamora e precisa saber o que a amada realmente sente por ele. Em todos esses casos, a relação entre o que *parece* e o que *é* resulta crucial para as pessoas envolvidas. Ao haver um estranhamento entre esses dois elementos, o resultado é a frustração. O que MacIntyre busca com esses exemplos é mostrar que quando os esquemas de justificação adotados entram em crise, as pessoas percebem possibilidades diferentes de interpretações, pois o que consideravam uma evidência que apontava de maneira inequívoca para uma determinada direção resulta agora suscetível de outras interpretações. MacIntyre também apresenta o caso de Hamlet como um estudo clássico na literatura dessas crises epistemológicas:

Hamlet regressa de Wittenberg com demasiados esquemas adequados para interpretar los acontecimientos de Elsinore em los que há tomado parte. Hay un esquema de venganza extraído de las sagas nórdicas; un esquema de cortesano de Renacimiento; y un esquema maquiavélico de lucha por el poder. Pero Hamlet no sólo tiene el problema de qué esquema aplicar; tiene también el problema de los todos los agentes ordinários: A quién há de creer ahora? A su madre? A Rosencrantz y Guildenstern? Al fantasma de su padre? Hasta que no adopte un esquema determinado como suyo próprio no sabe lo que há de considerar como evidente; hasta que no sepa lo que há de considerar como evidente no puede decir qué esquema adopta (MACINTYRE, 2011a, p. 25).

<sup>34</sup> Traduzido para o espanhol e publicado em 2011, com o título *Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia*, na coletânea de artigos *Las Tareas de la Filosofía: ensayos escogidos I*, pela Editora Nuevo Inicio. No original, de 2006, a coletânea tem o título *The Tasks of Philosophy. Selected Essays, Volume I*.

A partir desses exemplos, MacIntyre passa a problematizar os conceitos de *paradigma*<sup>35</sup> e *crise epistemológica*<sup>36</sup>, inicialmente desenvolvidos por Thomas Kuhn<sup>37</sup>. MacIntyre defende a tese de que a vida social atual enfrenta um problema relacionado à justificação racional dos pensamentos, sentimentos e atitudes dos seres humanos. A sociedade contemporânea está fragmentada em diferentes grupos com crenças morais distintas, não sendo possível estabelecer uma teoria epistemológica que possa explicar as diferentes tradições intelectuais e seus respectivos modelos éticos. T. Kuhn considera que essas tradições eram claramente incomensuráveis, e entende que se trata de paradigmas de compreensão, em que a explicação ocorre em função de um acordo de uma comunidade científica. O que temos aqui, então, é a reflexão de MacIntyre em torno das tradições e a aplicação da crítica kuhniana à filosofia moral, a qual fornece os elementos para desenvolver a ideia de incomensurabilidade dos paradigmas nas ciências humanas e sociais.

A formação analítica de MacIntyre permite que ele empregue os esquemas do relativismo epistemológico ao estudo da filosofia moral, pois considera que a descrição da realidade social reflete um conjunto de comunidades e grupos que vivem segundo seus costumes e tradições. Destarte, se a realidade é descrita dessa maneira, é necessário explicá-la da forma mais adequada possível, e, por isso, precisa partir de esquemas metodológicos que consigam abarcar adequadamente o conjunto da descrição. MacIntyre acredita que os diferentes esquemas metodológicos são tradições que integram e explicam, satisfatoriamente ou não, a realidade. Trata-se, portanto, de concepções ou tradições rivais que são incomensuráveis. A incomensurabilidade é a intraduzibilidade de uma tradição nos termos de outra tradição, ou seja, elas não podem ser comparadas, porque falam linguagens distintas.

Os esquemas metodológicos que até então se consideravam válidos para explicar a conduta das pessoas e que permitiam fazer generalizações razoáveis sobre o comportamento

---

<sup>35</sup> “Segundo Kuhn, a aquisição de um paradigma significa a maturidade no desenvolvimento de qualquer campo científico que se considere, pois os paradigmas estabelecem um consenso estável na pesquisa, sem o qual todos os fatos que podem ser pertinentes ao desenvolvimento de uma determinada ciência parecem igualmente relevantes. O padrão de desenvolvimento da ciência amadurecida é justamente a transição revolucionária sucessiva de um paradigma a outro.” (CARVALHO, 1999, p. 131).

<sup>36</sup> “A emergência de novos paradigmas é geralmente precedida por um período de crise gerada pelo fracasso constante dos quebra-cabeças da ciência normal em produzir resultados esperados. É um momento em que as anomalias se avolumam e se aprofundam de tal forma que exigem a destruição em larga escala de paradigmas e grandes alterações nos problemas e técnicas da ciência normal.” (CARVALHO, 1999, p. 135).

<sup>37</sup> “A racionalidade ética, concebida por MacIntyre como constitutiva das tradições de pesquisa e por elas constituída, tem como referência epistemológica a racionalidade da ciência tal como teorizada por Kuhn. Mais precisamente, MacIntyre se apropriou de elementos fundamentais da perspectiva historicista da filosofia da ciência de Kuhn para forjar o estatuto teórico de seu conceito de tradição de pesquisa racional como paradigma do pensar e do agir morais. Isso significa dizer que a racionalidade das tradições funciona com a mesma lógica da racionalidade dos paradigmas na ciência, isto é, que uma tradição de pesquisa racional é, na verdade, uma estrutura epistemológica similar ao paradigma kuhniano.” (CARVALHO, 1999, p. 222).

futuro podem mostrar-se insuficientes e acompanhados de outras formas interpretativas de explicação da conduta humana. Assim, há diferentes explicações para a vida social, algumas, inclusive, incompatíveis entre elas, gerando o que MacIntyre designa como *crise epistemológica*<sup>38</sup>. Para superar essa crise, faz-se necessária uma nova narrativa que reformule os critérios de verdade e inteligibilidade, além de provocar uma postura que permita o questionamento desses novos critérios. Disso surge que uma crise epistemológica somente pode ser superada com a elaboração de novas crenças. O exame de uma crise epistemológica deve levar, de acordo com MacIntyre, a duas conclusões. A primeira é a de que as novas crenças também podem ser questionadas a qualquer momento. A segunda é a de que os critérios de verdade, inteligibilidade e racionalidade também podem ser debatidos. Por isso, não podemos assegurar que possuímos a verdade ou a racionalidade de modo completo, mas somente afirmar que esses são os melhores critérios apresentados até o momento. Este é, também, o falibilismo a que MacIntyre se refere. O filósofo escocês defende que o progresso epistemológico consiste na construção e reconstrução de narrativas mais adequadas e com maior grau de inteligibilidade. Assim, ele sugere que:

Lo que sugiero, pues, es que la mejor explicación que se puede dar de por qué algunas teorías científicas son superiores a otras presupone la posibilidad de construir una narrativa dramática inteligible que pueda reivindicar la verdad histórica y en la que dichas teorías sean los personajes que permanecen en los episodios sucesivos (MACINTYRE, 2011a, p 52).

A teoria científica consegue êxito na medida em que permite um entendimento amplo da situação ou fato a ser explicado. Quando novos elementos são introduzidos para corroborar esse entendimento, a teoria enriquece a narrativa que constitui a tradição científica à qual pertence. Ao estabelecer essa relação entre narrativa e tradição, MacIntyre defende que uma tradição não incorpora somente a narrativa de um argumento, mas também os conflitos presentes em outros argumentos similares ao que incorporou.

Uma tradición, pues, no sólo incorpora la narrativa de una discusión, sino que únicamente puede rehacerse mediante un recuento discursivo de dicha narrativa que estará em conflicto a su vez com otros recuentos discursivos. Toda tradición, em consecuencia, está siempre em peligro de ir cayendo em la incoherencia y cuando una tradición cae de esta forma, a veces sólo puede ser rehecha mediante una reconstitución revolucionaria (MACINTYRE, 2011a, p. 36).

---

<sup>38</sup> “Numa crise epistemológica o que é posto em questão, no interior de uma tradição de pesquisa racional, não são apenas as estruturas racionais de justificação das teorias nela predominantes, mas também toda a forma de vida que está associada a ela.” (CARVALHO, 1999, p. 173).

É essa característica que faz com que cada tradição perigosamente se coloque numa situação-limite de cair numa incoerência e se tornar anacrônica; mas, por outro lado, é o que a faz buscar recursos para mostrar sua superioridade frente a outras tradições rivais.

## 1.4 Terceiro período acadêmico

### 1.4.1 Uma ideia inquietante

Neste momento da trajetória acadêmica de MacIntyre, podemos perceber que ele havia reunido os elementos necessários para a elaboração de sua obra de maior repercussão: *After Virtue: a Study in Moral Theory*. É no prefácio da referida obra que encontraremos as razões desse empreendimento:

Este livro nasceu de uma longa reflexão sobre a inadequação de meus trabalhos de filosofia moral anteriores e de uma insatisfação cada vez maior com a concepção de 'filosofia moral' como área de pesquisa independente e isolável. Um dos temas centrais de grande parte desses trabalhos anteriores (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change*, 1967; *Against the Self-Images of the Age*, 1971) era termos de aprender com a História e a Antropologia acerca da diversidade de práticas morais, crenças e esquemas conceituais morais. É estéril a ideia de que o filósofo moral pode estudar *os* conceitos de moralidade por meio da mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e os que o cercam dizem e fazem. Não encontrei bom motivo para abandonar *essa* convicção; e a emigração para os Estados Unidos ensinou-me que, quando a poltrona está em Cambridge, Massachussets ou em Princeton, Nova Jersey, não funciona melhor (MACINTYRE, 2001a, p. 9).

MacIntyre principia *Depois da Virtude* fazendo uma analogia entre sua hipótese acerca da situação da moralidade contemporânea e uma situação fictícia de catástrofe que atinge a humanidade. Essa catástrofe imaginária, denominada *terror ignorante*, é apresentada pelo autor nos seguintes moldes: uma catástrofe provoca a destruição do acervo científico da humanidade; há revoltas generalizadas, recaindo nos cientistas a culpa por tal situação de caos; laboratórios, livros e instrumentos são destruídos. Aliado a essa situação catastrófica, um movimento político chamado de 'Nenhum Saber' assume o poder. Além de prender os cientistas, eliminam o ensino de ciências das escolas e universidades. Passado certo tempo, há uma reação contra esse movimento destrutivo, buscando resgatar novamente a ciência tal como ela era. Nesse processo de resgate da ciência, lamentavelmente, há somente fragmentos

de conhecimentos, capítulos de livros pela metade, páginas soltas de artigos, teorias isoladas de seu contexto. Todos esses fragmentos, entretanto, são reunidos em um certo conjunto de práticas que recebem o nome de Física, Química, Biologia etc. Assim, conclui MacIntyre, as pessoas não percebem que o que estão fazendo não é ciência, pois o que dizem ou fazem obedecem a certas leis de compatibilidade e coerência, porém estão desprovidos dos contextos que são necessários para dar sentido àquilo que estão fazendo. Os fragmentos de conhecimento foram reunidos parcialmente, mas sem apresentar relação com o contexto no qual estavam inseridos e que fornecia inteligibilidade a eles.

Essa analogia serve para MacIntyre desenvolver sua tese central expressa nos seguintes termos: a linguagem moral atual encontra-se na mesma situação de desordem descrita na metáfora da catástrofe acima, pois o que temos são apenas fragmentos de um esquema conceitual moral, desprovidos dos contextos que forneciam seu significado. MacIntyre, a partir dessa metáfora e da sua compreensão da situação atual da moralidade, justifica uma de suas teses que pretende desenvolver em *After Virtue*:

Por que inventar esse mundo imaginário habitado por pseudocientistas fictícios e filosofia real, genuína? A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos, a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi. O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são os fragmentos de um esquema conceitual, partes as quais atualmente faltam contextos de onde derivam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática da moralidade (MACINTYRE, 2001a, p. 15).

A crítica de MacIntyre à Modernidade e ao projeto Iluminista de justificação da moralidade parte da constatação de que a moral contemporânea, cuja linguagem se tornou um mero agrupamento de fragmentos sem coerência, possibilitou o surgimento de um ambiente em que o debate e as discordâncias entre as diversas teorias éticas se manifestam da seguinte maneira:

a) *Incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais*, ou seja, o debate entre teorias rivais se cristaliza como um jogo de simples afirmações e contrainformações já contidas nas premissas, a partir das quais os contendores se posicionam. Como afirma MacIntyre (2001, p. 24), “cada uma das argumentações é logicamente válida ou pode ser facilmente expandida de modo a tornar-se válida.”

b) *Pretensão de discussões racionais impessoais*, isto é, tem-se a pretensão de articular um discurso racional impessoal na apresentação dos argumentos morais, apelando à

objetividade. Ocorre, porém, que essa pretensão é superficial, não passando de um mero disfarce das discordâncias, além de impedir o surgimento de procedimentos para resolvê-las.

*c) As premissas envolvidas no debate possuem uma grande diversidade de origens históricas.* Essas premissas originalmente estavam integradas em totalidades maiores, mas agora estão desprovidas dos contextos nos quais ocupavam função e papel.

MacIntyre afirma, assim, que o aspecto mais relevante da linguagem moral contemporânea é usado para expressar desacordos que derivam de debates intermináveis, pois não temos em nossa cultura um modo racional de resolver tais desacordos. Desse modo, esses desacordos se apresentam caracterizados pela incomensurabilidade conceitual das argumentações rivais, ou seja, torna-se impossível comparar uma argumentação com outra, tendo em vista que as premissas utilizadas na argumentação não oferecem a possibilidade de uma forma racional de debate, gerando um mero jogo de afirmações e contra-afirmações. Ademais, os argumentos utilizados na linguagem moral contemporânea se mostram como sendo racionais e impessoais, apelando a pretensos critérios objetivos. Consequentemente, esses argumentos possuem uma ampla e heterogênea variedade de fontes morais, ocasionando a cada um desses argumentos rivais seu fechamento em si mesmo, impossibilitando o diálogo com outros argumentos. Desse modo, existe um paradoxo moral que se manifesta da seguinte maneira: por um lado, problemas morais proliferam em todas as dimensões da sociabilidade humana, mas, por outro, são estabelecidos como cânones uma variedade de respostas a esses problemas sem nenhuma articulação entre elas. O caos é tamanho que somos postos numa situação de reféns de fragmentos conceituais de moralidade, fazendo com que a decisão sobre nossas ações e comportamentos seja feita não a partir de uma ordenação de preceitos organizados e hierarquizados, mas a partir de regras individualizadas e estabelecidas subjetivamente. O que resultou dessa fragmentação foi o surgimento inevitável do individualismo moral, ou seja, o indivíduo passou a ter autonomia moral para decidir sobre qual bem é o melhor a ser buscado, visto que não existem padrões racionais para fundamentar tal escolha.

O contexto da moralidade contemporânea é o de um pluralismo moral de natureza superficial, fragmentado, não havendo possibilidade de se chegar a uma conclusão racional. Frente a tal situação, MacIntyre faz o seguinte questionamento: “Na transição da diversidade de contextos dos quais se originaram até nossa cultura contemporânea, ‘virtude’, ‘justiça’, ‘piedade’, ‘obrigação’ e até ‘dever’ tornaram-se diferentes do que eram. Como devemos escrever a história de tais transformações?” (MACINTYRE, 2001a, p. 28).

A questão exposta pelo filósofo, então, é a de como chegamos até essa situação de desacordos morais na contemporaneidade? De acordo com ele, a origem está nos alicerces da modernidade, isto é, a crise moral vivenciada é resultante de uma construção sócio-histórica e cultural que se estabeleceu a partir da Modernidade, com seu estatuto teórico alicerçado no Iluminismo. Somos herdeiros de um fracassado projeto Iluminista de justificação da moralidade por meio da autonomia do indivíduo na forma de princípios morais universais fora do âmbito teleológico e das tradições. Esse paradoxo, sugere MacIntyre, só pode ser resolvido pela História, uma vez que cada discurso tem sua própria fonte em um passado já esquecido, o único capaz de conferir significado claro aos termos utilizados. Outrossim, esses desacordos na moral contemporânea são acentuados devido ao predomínio e à incorporação do emotivismo em nossa cultura. O emotivismo<sup>39</sup> considera que os juízos de valor, e mais especificamente os juízos morais, são somente expressões de preferências ou sentimentos, não havendo, assim, justificação racional válida para a existência de normas morais. Ele se incorpora às relações sociais por meio de *personagens*, as quais se caracterizam pela íntima relação entre *papel social* e *tipo psicológico*. Como dito anteriormente, em um *personagem* o tipo social e o tipo psicológico coincidem, isto é, na *personagem*, o papel social e a personalidade se fundem, legitimando um modo de existência social.

Para MacIntyre, existem três personagens representativas do emotivismo: o esteta rico, o administrador e o terapeuta. Para o primeiro, o mundo social é o local onde o indivíduo consegue suprir sua própria satisfação. O segundo, elaborado a partir da concepção weberiana, é o que controla os conflitos e comportamentos por meio de uma burocracia eficiente. Por fim, o terceiro busca transformar os sintomas neuróticos e ajustar os indivíduos ao contexto social. Assim, com o predomínio dessas três personagens na constituição do 'eu' emotivista contemporâneo, ser um agente moral neste ambiente é ter a capacidade de fazer juízos desde um ponto de vista abstrato e desligado de qualquer particularidade social. Consequentemente, *todos* e *ninguém* resultam ser agentes morais, pois a atividade moral reside unicamente no 'eu'. De acordo com MacIntyre, as sociedades tradicionais pré-modernas consideravam que o indivíduo se identificava a si mesmo e era identificado pelos demais através de seu pertencimento a uma variedade de grupos sociais: ser irmão, primo, neto, membro de tal família ou tribo, era elemento que definia, parcial ou até totalmente, as

---

<sup>39</sup> “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente todos os juízos morais não passam de expressões de preferência (...). Os juízos factuais são verdadeiros ou falsos; e no terreno do fato existem critérios racionais por meio dos quais podemos chegar a um acordo quanto ao que é verdadeiro e o que é falso. Mas os juízos morais, por serem expressões de atitudes ou sentimentos, não são nem verdadeiros, nem falsos; e não se chega a um acordo no juízo moral por meio de algum método racional, pois não existe nenhum.” (MACINTYRE, 2001a, p. 30-31).

obrigações e deveres de um indivíduo. E é esta identidade social e um projeto de vida ordenado em busca de um dado fim que se perde na moralidade moderna. MacIntyre afirma, então, que os problemas da teoria moral moderna surgem na medida em que o agente moral individual se autoconcebe e é concebido pelos filósofos morais como o único soberano em sua autoridade moral. O capítulo 9 de *Depois da Virtude* tem como título a seguinte pergunta: *Nietzsche ou Aristóteles?* Este título é emblemático no sentido de mostrar o itinerário desenvolvido por MacIntyre nesta obra: nos oito capítulos anteriores, sua argumentação foi no sentido de comprovar como verdadeira a seguinte tese:

Uma parte fundamental de minha tese é afirmar que o discurso e os métodos da moral moderna só podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo e que os problemas insolúveis que geraram para os teóricos modernos da moral permanecerão insolúveis até que isso seja bem compreendido (MACINTYRE, 2001a, p. 192).

A partir do capítulo 9, a argumentação de MacIntyre vai em nova direção, no sentido de apontar elementos que possam fazer frente à situação da moralidade moderna. Essa nova situação a ser perseguida é apresentada nos seguintes termos:

O que, então, a conjunção dos argumentos filosóficos e históricos revela é que *ou* se deve dar continuidade às aspirações e ao colapso das diversas versões do projeto Iluminista até que reste somente o diagnóstico nietzschiano e a problemática nietzschiana, *ou* deve-se afirmar que o projeto do Iluminismo, não estava apenas equivocado, mas que não devia jamais ter sido iniciado. Não existe terceira opção (...). Mas *qual* devemos escolher? E *como* escolher? (MACINTYRE, 2001a, p. 204).

O autor reconhece que Nietzsche teve o mérito de perceber com maior clareza que a pretensa objetividade reivindicada pela filosofia moral moderna era somente a expressão de uma vontade subjetiva. Entretanto, MacIntyre considera que Nietzsche não conseguiu ir além da mera crítica à moralidade, pois foi incapaz de responder à questão que se coloca no prosseguimento de sua própria crítica: como construir com absoluta originalidade um novo catálogo do que é bom e normativo – haja vista que sua crítica fica circunscrita ao fato de que a moral não é mais do que a expressão da vontade? Nietzsche teve o mérito e a coragem de radicalizar conscientemente o fracasso do projeto iluminista de uma moralidade universal, entretanto, cometeu um erro ao generalizar ilegitimamente a condição do juízo moral de sua época para a natureza da moralidade enquanto tal. Enfim, Nietzsche constitui-se, na opinião de MacIntyre, em mais um momento representativo do esquema conceitual da modernidade.

Após mostrar a insuficiência do pensamento nietzschiano, MacIntyre considera que o aristotelismo constitui a melhor perspectiva ética e política para enfrentar o liberalismo

moderno. Em vista disso, a partir da segunda parte de *Depois da Virtude*, MacIntyre apresenta uma breve história da concepção das virtudes na Grécia antiga, na qual se revela a riqueza de uma tradição de pensamento, de ação e de discurso. Evidentemente, Aristóteles é a figura central nesse relato histórico. Assim, a concepção aristotélica das virtudes representa para MacIntyre a síntese da tradição clássica do pensamento moral, pois a interpretação de Aristóteles sobre as virtudes é, essencialmente, a expressão de um ateniense educado e participante de uma comunidade política, tendo como estrutura um esquema teleológico da existência humana que consistia em três elementos: *a)* a natureza humana *tal como ela é*, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos/educados; *b)* a natureza humana *tal como poderia ser* se o ser humano realizasse a sua essência ou seu verdadeiro fim; e *c)* um conjunto de preceitos morais que possibilitariam a passagem de um estado a outro da natureza humana. Esses preceitos morais funcionavam como balizadores para o comportamento humano, para entender a verdadeira natureza humana e alcançar o verdadeiro fim.

Após apresentar uma breve história das concepções de virtude presente na antiguidade grega e no mundo medieval cristão, MacIntyre faz um terceiro movimento teórico em *Depois da Virtude*. Esse movimento consiste na elaboração de um conceito nuclear unitário<sup>40</sup> das virtudes, podendo ser assim sintetizado: “MacIntyre defende que é possível extrair, da variedade de concepções rivais que a história da moralidade nos apresenta, um conceito nuclear unitário das virtudes que ofereça uma explicação mais convincente do que qualquer outra dada até agora” (CARVALHO, 1999, p. 111).

---

<sup>40</sup> Curado (1998, p.438-438) discorda deste procedimento feito por MacIntyre: “A existir um núcleo de virtude que possa ser tornado universalmente como referência moral, essa seria uma lição importante para a solução de problemas nos dois assuntos que contextualizam a reflexão de MacIntyre sobre a moral. A hipotética existência de um núcleo duro nos catálogos de virtudes é paralela à hipotética existência de um núcleo duro de racionalidade comum a todos os comportamentos racionais. A confiança teórica que seria uma consequência da descoberta de um núcleo intemporal de virtudes estaria igualmente presente no inquérito sobre a muito desejada existência de uma racionalidade mínima comum a todos os homens. (...). É precisamente este o ponto a objectar. Se só existem versões históricas determinadas de catálogos de virtudes, como inferir daí a existência de um núcleo unitário de concepções de virtude? (...). Tanto von Kleist quanto Morris descrevem situações em que nenhum dos homens mais virtuosos pode ser tornado como exemplo de validade universal. De um outro ponto de vista, porque deveriam de todo ser tornados como exemplos? Para que necessita um indivíduo de exemplos de virtude? A tese de MacIntyre é empobrecedora porque toma como absoluta a relação que existe entre o modelo do comportamento e todos os indivíduos que o tomam como referência. A pessoa que viveu num ambiente monástico é mais virtuosa *precisamente porque* fez a sua vida em torno de modelos de vida monástica como a *Vida de S. Antonio*, de S. Atanasio, ou a *Imitação de Cristo*, de Thomas à Kempis? É defensável uma interpretação negativa da relação que o indivíduo estabelece com o modelo: talvez uma vida com modelos de crescimento seja uma vida menor. Daí que a procura de um núcleo duro da virtude não pareça ser uma excepção quando se compara a historicidade das concepções de virtude com a historicidade das concepções de racionalidade ou de mente humana. Também a virtude é um artefacto evolutivo e civilizacional.”

O conceito de virtude elaborado por MacIntyre em *Depois da Virtude* engloba três ideias: *prática, unidade narrativa e tradição*. Por *prática* entende qualquer forma de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, mediante a qual bens inerentes a essas práticas são produzidos. Quando esses bens são apropriados de maneira exclusiva pelo indivíduo envolvido na prática, o filósofo os denomina *bens externos*. Por outro lado, quando os bens resultantes de uma determinada prática beneficiam não somente o praticante, mas também outros sujeitos envolvidos nessa prática, MacIntyre os denomina *bens internos*. Assim, o contexto no qual as virtudes serão realizadas ocorre sempre em um tipo particular de prática, sendo este definido como qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de padrões de excelência. De certa maneira, a prática é uma forma de vida em que a ação individual e o caráter de seu autor estão inseridos, o qual se forma e se desenvolve num contexto social, buscando primordialmente bens internos. Conseqüentemente, as práticas são atividades humanas que unem os indivíduos de uma comunidade enquanto participantes das mesmas práticas e os leva a procurar os mesmos objetivos. É um bem que será usufruído por todos aqueles que participam daquela determinada prática.

A ideia de *unidade narrativa da vida humana* é a concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento e de uma ética baseada em virtudes que capacitam a realização de um plano de vida. De acordo com MacIntyre, uma das principais características da modernidade foi a fragmentação do 'eu', ou seja, o indivíduo passou a ocupar diferentes papéis dentro da sociedade, e cada um desses papéis tem suas próprias regras de conduta e exige comportamentos diferenciados. Por conseguinte, o sujeito moral passou a ter sua vida dividida em papéis diferentes e por vezes contraditórios, transformando-a em uma série de episódios desconexos. Faz-se mister, então, constituir o bem de uma vida inteira, um bem que vai além da multiplicidade de bens de uma vida prática. A unidade de uma vida humana é a unidade de um relato de uma busca, orientada por um *telos*, por alguma concepção de bem para o homem que nos permite ordenar outros bens. Desse modo, podemos compreender que a boa vida para o homem consiste no entendimento de que é a vida empreendida justamente procurando a boa vida, bem como no exercício das virtudes, necessário para essa procura ou busca.

Por fim, a ideia de *tradição* é concebida por meio da relação entre a identidade histórica e a identidade social do indivíduo, ou seja, o pertencimento a uma família, a uma tribo, a uma comunidade proporciona um passado específico que se reflete no presente em uma herança, que configura o ponto de partida de uma identidade moral própria. Assim, a

ideia de tradição abarca um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenvolve a busca individual do bem viver. A vida boa só pode ser alcançada quando a pessoa participa de uma tradição a partir da qual pode buscar e avaliar de maneira racional quais são os bens requeridos para seu desenvolvimento. De acordo com MacIntyre,

O que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu reconheça ou não, que sou um dos portadores de uma tradição. Foi importante salientar, quando caracterizei o conceito de prática, que as práticas sempre têm histórias e que a qualquer momento, o que a prática é vai depender de um modo de entendê-la que quase sempre foi transmitida por muitas gerações. E assim, na medida em que as virtudes sustentam os relacionamentos necessários às práticas, elas têm de sustentar os relacionamentos com o passado – e com o futuro – e também no presente. (...). Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte. (...). O que, então, sustenta e fortalece as tradições? O que as enfraquece e destrói? A parte fundamental da resposta é: o exercício ou a falta de exercício das virtudes correspondentes (MACINTYRE, 2001a, p. 372-373).

A conclusão de MacIntyre para o seu projeto apresentado em *Depois da Virtude* é a de que, ante o caos moral em que vivemos na atualidade, a tradição aristotélica pode ser formulada de tal maneira a constituir-se numa opção que restaure a inteligibilidade e a racionalidade de nossas atitudes e de nossos compromissos morais e sociais. O escocês fornece o indicativo de que a construção de comunidades locais dentro das quais a vida moral e intelectual possam se sustentar durante a nova Idade das Trevas, que já estamos vivendo, enquanto esperamos a chegada de um novo São Bento.

O que importa neste estágio é a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade das Trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança. Desta vez, porém, os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; já estão nos governando há muito tempo. E é a nossa falta de consciência disso que constitui parte dos nossos problemas. Estamos esperando, não Godot, mas outro – sem dúvida bem diferente – São Bento (MACINTYRE, 2001, p. 441).

Nesse sentido, é sugestivo o título do último capítulo de *Depois da Virtude: À procura da virtude: Nietzsche ou Aristóteles, Trotsky e São Bento*. Não esqueçamos que MacIntyre foi um dos fundadores, na década de 50, da *New Left*, corrente marxista da linha trotskista. E também não nos esqueçamos de que São Bento foi o fundador das comunidades monásticas,

que permitiram preservar os valores do cristianismo no século VI e que exerceram importante influência na Europa pós-romana.

No prefácio à terceira edição de *Depois da Virtude*, em 2007, MacIntyre explica que a última frase do livro, a qual afirma que estamos esperando um novo São Bento, refere-se ao fato da grandeza de São Bento estar em ter possibilitado a instituição dos mosteiros centrados na oração, no estudo e no trabalho, atividades com as quais a comunidade podia não apenas sobreviver, mas também se desenvolver num período de obscuridade social e cultural. O filósofo diz que os resultados da obra de São Bento eram imprevisíveis para aqueles tempos. A intenção de MacIntyre, ao escrever esta frase conclusiva em 1980, era a de sugerir que também a nossa época é um período de espera de novas e inesperadas oportunidades de renovação. Ao mesmo tempo, é um período de resistência corajosa e prudente, tanto quanto possível, nos conflitos da ordem social, econômica e política dominante na modernidade avançada. E conclui que essa era a situação vinte e seis anos atrás e que permanece ainda hoje.

MacIntyre escreve *Depois da Virtude* após uma longa reflexão sobre as carências de seus primeiros ensaios de filosofia moral. O autor começou a escrevê-la em 1972, propondo recuperar o conceito ético central de virtude, praticamente esquecido da literatura ética contemporânea influenciada pelas éticas kantiana e utilitarista. Na primeira parte do livro, o autor avalia a situação da moralidade contemporânea, especialmente a expressa pelo emotivismo, bem como analisa o itinerário e os elementos que resultaram dessa situação. Portanto, o próprio título da obra – *Depois da Virtude* – expressa a ambivalência característica de muitos fenômenos de nosso tempo. O diagnóstico que realiza da moral do final do século XX é desolador: o ethos configurado pela modernidade não é mais crível, o projeto iluminista fracassou e é inútil prosseguir a busca de uma racionalidade e de uma moralidade universal. A modernidade, ou pós-modernidade, encontra-se num estado que poderíamos caracterizar como sendo *depois* da virtude, isto é, um estado em que houve a perda do sentido e do valor da virtude.

Finalizando esse ponto, podemos sucintamente elencar as ideias fundamentais presentes em *Depois da Virtude*:

1. A linguagem da moralidade contemporânea está num estado de grave desordem, fragmentada. O que impera são os desacordos morais. Não há meio racional que possa ser utilizado com o objetivo de superar esses desacordos. A argumentação moral se caracteriza pela incomensurabilidade de suas premissas e uma pretensa impessoalidade na apresentação

dos argumentos. De acordo com MacIntyre, a representação mais eloquente de tal situação é dada pelo Emotivismo;

2. Como chegamos a essa situação? O que deu origem a isso foi o que MacIntyre denomina fracasso do projeto Iluminista. Esse projeto propunha assentar a moralidade nos termos de uma racionalidade universal, impessoal, unitária e neutra. Tal concepção de moralidade contou com o abrigo de uma determinada ordem social e política – o liberalismo;

3. O fracasso desse projeto ocorreu porque, ao defender que cada indivíduo é ontologicamente anterior à comunidade e é exclusivamente dele a responsabilidade de determinar quais são os bens que deve buscar, excluiu qualquer perspectiva de uma busca compartilhada de um bem comum. Além disso, para higienizar essa nova racionalidade de qualquer resquício que remetesse à noção de tradição, eliminou também a concepção teleológica do ser humano;

4. MacIntyre afirma que chegamos à seguinte encruzilhada: ou se deve dar continuidade às aspirações e ao colapso das diversas versões do projeto Iluminista ou conclui-se que esse projeto estava absolutamente equivocado. O argumento de MacIntyre vai na direção da segunda alternativa. Entretanto, qual a alternativa ante esse fracasso? MacIntyre visualiza duas possibilidades: a perspectiva filosófica nietzschiana ou a aristotélica<sup>41</sup>. Para MacIntyre, Nietzsche foi quem melhor entendeu que a busca de fundamentos racionais para uma moralidade objetiva do Iluminismo na verdade se constituía como uma máscara das expressões da vontade subjetiva. O mérito de Nietzsche está na crítica que faz à moralidade contemporânea. Todavia, ao propor que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heroico da vontade, Nietzsche se mostra como mais um representante da moralidade contemporânea: “se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade, minha moralidade só pode ser o que minha vontade criar” (MACINTYRE, 2001a, p. 197). Assim, conclui MacIntyre, é na incessante pesquisa do problema, e não em suas soluções, que está a grandeza de Nietzsche. Não sendo Nietzsche uma possibilidade plausível, MacIntyre defende e justifica que a tradição aristotélica é, filosoficamente, a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento moral, podendo ser reinstaurada de um modo que restabeleça inteligibilidade e racionalidade a nossos compromissos morais e sociais;

---

<sup>41</sup> “Não obstante, é evidente que a questão não é a filosofia moral de Nietzsche ser falsa se a de Aristóteles for verdadeira e vice-versa. Num sentido muito mais forte, a filosofia moral de Nietzsche se contrapõe especificamente à de Aristóteles devido ao papel histórico de cada um dos dois. Como argumentei anteriormente, foi devido ao fato de uma tradição moral, da qual o pensamento de Aristóteles foi o principal núcleo intelectual, ter sido repudiada durante as transições entre os séculos XV e XVI, que foi preciso empreender o projeto Iluminista de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade.” (MACINTYRE, 2001a, p. 202).

5. Para essa reformulação da tradição aristotélica, MacIntyre escreve uma breve história das concepções das virtudes, na qual Aristóteles é um importante ponto focal, mas que fornece os recursos de toda uma tradição de ação, pensamento e discurso, da qual Aristóteles é apenas uma parte. Esse transcurso nas diversas concepções das virtudes fornece a MacIntyre elementos para estabelecer um conceito unitário de virtude, o qual abarca uma determinada concepção de *prática*, de *unidade narrativa da vida humana* e de *tradição moral*.

#### 1.4.2 Justiça(s) e racionalidade(s)

Ao finalizar *Depois da Virtude*, MacIntyre aponta que o tema a ser aprofundado em estudos imediatamente posteriores diz respeito à concepção de racionalidade. Esse propósito é expresso da seguinte maneira:

Minha própria conclusão é bem clara. É que, por um lado, ainda nos falta, apesar do empenho de três séculos da filosofia moral e de um século da Sociologia, um enunciado coerente e racionalmente defensável de um ponto de vista individualista liberal; e que, por outro lado, a tradição aristotélica pode ser reinstaurada de um modo que restabeleça a inteligibilidade e racionalidade a nossas atitudes e compromissos morais e sociais. (...). Na minha visão, mais uma vez chegou a hora em que é imperativo realizar essa tarefa para a filosofia moral; mas não finjo haver embarcado nessa tarefa neste livro. Minhas avaliações negativas e positivas de determinadas argumentações de fato *pressupõem* uma explicação sistemática, embora não declarada aqui, da racionalidade. É essa explicação – **a ser apresentada num livro posterior** – que espero mobilizar, e que tenho certeza de que vou precisar mobilizar, contra aqueles cuja crítica à minha tese principal se baseia principalmente ou apenas numa análise diferente e incompatível de argumentações (MACINTYRE, 2001a, p. 435-436; **grifo nosso**).

Essa explicação sistemática da racionalidade a que MacIntyre se refere torna-se realidade em 1988, com a publicação de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Nesse livro, o autor constata preliminarmente que há um desacordo entre as diversas concepções de justiça; e a possibilidade de acordo entre elas, por meio da utilização de determinados critérios de racionalidade, esbarra num novo empecilho: as concepções de racionalidade prática são tão divergentes quanto às de justiça.

Habitamos, portanto, uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não embasadas na justificação racional. Nem as vozes da filosofia acadêmica, nem, aliás, no que concerne a este assunto, as

de nenhuma outra disciplina acadêmica, nem as das subculturas partidárias têm sido capazes de prover os cidadãos comuns de um modo de unificar suas convicções, em cada assunto, pela justificação racional (MACINTYRE, 2010, p.16).

Assim, por exemplo, alguns consideram que a racionalidade prática se manifesta através de um cálculo de custo e benefício; outros advogam a necessidade de critérios de imparcialidade; e também há os que defendem a racionalidade prática embasada na busca por um bem específico do ser humano. Desse modo, além dos desacordos sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática, é possível constatar que esses desacordos se estendem também para as possíveis maneiras de solucioná-los. O resultado dessa situação de desacordos intermináveis é que, na cultura em que vivemos, os temas relacionados à justiça e à racionalidade prática são abordados como algo próprio de afirmações e refutações derivadas de premissas incompatíveis, e não como matéria de pesquisa racional.

Essa situação faz com que MacIntyre busque recuperar<sup>42</sup> uma concepção de pesquisa racional baseada numa tradição<sup>43</sup>, com critérios que fazem parte de uma história e cuja justificação está na maneira como superaram as limitações de seus predecessores na história da própria tradição. Para esta tarefa, ele analisa e confronta as concepções de justiça e racionalidade prática em quatro tradições filosóficas: a tradição aristotélico-tomista, a tradição cristão-agostiniana, a tradição do iluminismo escocês e a tradição do liberalismo moderno. Findo o trabalho de análise dessas tradições, a proposta que emerge em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* é que, frente ao reconhecimento da impossibilidade de realizar um debate racional entre tradições, a justificação da racionalidade prática deve realizar-se no interior de uma tradição particular em colaboração com outras pessoas que seguem a mesma tradição. Somente assim será possível que se compreenda a filosofia e sua respectiva concepção de justiça e racionalidade prática como um todo.

---

<sup>42</sup> “O que pretendo mostrar é que aquilo para o que o Iluminismo nos cegou, e que agora precisamos recuperar, é uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição; uma concepção de acordo com a qual os próprios padrões da justificação racional avultem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história dessa mesma tradição.” (MACINTYRE, 2010, p. 18).

<sup>43</sup> “Com seu conceito de *tradição de pesquisa racional*, MacIntyre busca exatamente forjar um modelo de racionalidade, em oposição ao modelo iluminista, que não negue a conquista gadameriana das tradições como um constitutivo epistemológico e reafirme a condição histórica tanto da vida prática como da vida do espírito humano, mas sem cair num relativismo negador da existência de verdades ou afirmador da validade de toda e qualquer proposição ética. Noutras palavras, MacIntyre quer pensar a racionalidade ética, através do conceito de tradição de pesquisa racional, como um enclave situado no cruzamento de duas posições teóricas tradicionalmente postas como incompatíveis: a historicista e a sistemática, isto é, entender a pesquisa racional como um nexos entre sistema e história, no qual a pesquisa racional é estruturada sempre em sistemas históricos, mas sem jamais afirmar a necessidade ou a possibilidade de padrões racionais a-históricos como faz o projeto iluminista, como também sem afirmar a tese de um saber absoluto exemplificado na proposta hegeliana de sistema.” (CARVALHO, 1999, p. 79).

O passo seguinte à *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, dado por MacIntyre, encontramos na publicação de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, publicada em 1990, que é o resultado das Conferências Gifford, realizadas em 1988. Nesta obra, o escocês apresenta três concepções de investigação moral diferentes e antagônicas: a Enciclopédia, a Genealogia e a Tomista, esta última tendo por base a encíclica *Aeterni Patris*. O que MacIntyre procura é estruturar uma possibilidade de diálogo entre tradições, na qual cada participante dessa conversação tenha aprendido a usar a linguagem de seu oponente para entendê-lo e avaliá-lo. Assim, a configuração histórica e filosófica dessas três tradições permite a MacIntyre enfatizar que a oposição entre elas ocorre não somente enquanto teorias morais, mas também enquanto formas de narração moral, pois cada pessoa representa uma narração própria de sua vida moral na qual também está implícita sua postura teórica. Essa diferença em termos de narrativa está presente nas três tradições, conforme expressa MacIntyre:

De este modo, la narración del enciclopedista reduce el pasado a un mero prólogo del presente racional, mientras que el genealogista se esfuerza en la construcción de su narración contra el pasado, incluyendo lo que del pasado se percibe como oculto em la supuesta racionalidad del presente. La narración tomista, a diferencia de estas dos, no trata al pasado ni como mero prólogo ni como algo contra lo que hay que luchar, sino como eso de lo que tenemos que aprender, si es que hemos de conocer qué cuestiones tenemos que plantear de inmediato e intentar responder, tanto de manera teórica como práctica” (MACINTYRE, 1992, p. 112).

Finalizando a obra, MacIntyre defende que, de maneira semelhante ao procedimento feito por Tomás de Aquino, que identificou e resolveu os problemas entre teses aristotélicas e agostinianas a partir de cada uma dessas posições, a superioridade racional de uma determinada tradição – em se tratando de tradições rivais – reside em sua capacidade de identificar e caracterizar as limitações e equívocos de seu oponente, utilizando para esse fim os próprios critérios dessas tradições rivais. Por fim, o filósofo escocês conclui a obra defendendo que frente ao fracasso enciclopedista e às limitações genealogistas, o ponto de vista tomista é uma alternativa que permite conceber uma história do pensamento moral em que cada declaração tem um responsável, em uma comunidade cuja história e tradição produziram diversas capacidades para compreender, avaliar e responder tal declaração.

Em 1999, MacIntyre publica *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*, no qual, além de dar prosseguimento ao seu trabalho investigativo, busca

primeiramente reparar um erro presente nas obras anteriores, ao introduzir a biologia<sup>44</sup> como parte constitutiva da investigação filosófica, buscando oferecer uma análise da virtude a partir da condição animal originária do ser humano e da incorporação dos conceitos de vulnerabilidade e dependência ao debate moral.

#### 1.4.3 Vulnerabilidade e dependência

Os primeiros elementos para compreender a concepção antropológica de MacIntyre são encontrados inicialmente na *História de la ética*, especialmente no primeiro capítulo, em que defende a ideia de que toda a filosofia moral possui uma encarnação social e histórica. Dessa sua primeira tese, e em escritos posteriores, será patente sua defesa de que a moralidade e a política devem ser compreendidas a partir das formas concretas de sociabilidade humana e não partindo de construções teóricas ou abstratas. Em *Depois da virtude* também vamos encontrar uma explicação sobre o lugar que ocupam as virtudes, situando-as no marco das práticas sociais, da vida dos indivíduos e da vida das comunidades locais. Nessa obra percebemos que sua ideia sobre o homem é entendida como sendo agente racional e moral, com uma natureza social específica e pertencente a uma tradição historicamente constituída. É, porém, em *Animales racionales y dependientes* que encontramos sua concepção antropológica mais madura, a qual ele elabora procurando responder inicialmente a duas questões centrais: a) por que é importante estudar e entender o que o ser humano tem em comum com membros de outras espécies de animais inteligentes; e b) por que é importante que os filósofos da moral estudem os conceitos de vulnerabilidade e de dependência do ser humano. Na resposta dada a essas duas questões, MacIntyre delinea duas teses centrais sobre a condição humana. A primeira postula que o ser humano apresenta características semelhantes às de outros membros de espécies animais inteligentes não humanos, que o levam a se comportar de maneira parecida com eles. É o caso, por exemplo, dos golfinhos, para o que MacIntyre destina todo um capítulo do livro, descrevendo e defendendo que neles

---

<sup>44</sup> “En *Tras la virtud* procuré ofrecer una explicación del lugar que ocupan las virtudes, entendidas em el sentido aristotélico, situándolas em el marco de las prácticas sociales, de la vida de los individuos y la vida de las comunidades, al mismo tiempo que independizaba essa explicación de lo que denominé la 'biología metafísica' de Aristóteles. No obstante, aunque hay buenas razones para rechazar algunos elementos importantes de la biología de Aristóteles, ahora considero que me equivoqué al suponer que era posible una ética independiente de la biología, po lo que agradezco a aquellos críticos que defendieron esta idea em contra de mi opinión.” (MACINTYRE, 2001b, p. 10).

há um conhecimento social, adquirido num processo de relacionamento com os outros golfinhos. A segunda tese é a de que as virtudes para a ação racional somente podem ser exercidas adequadamente se estiverem acompanhadas do reconhecimento de que a vulnerabilidade e a dependência são próprias do ser humano e de sua condição animal originária.

Para melhor explicitar essas teses, MacIntyre, inicialmente, se propõe a analisar a relação que os seres humanos têm com os membros de outras espécies de animais inteligentes não humanos, e conclui que todo o comportamento corporal humano em sua relação com o mundo é originariamente uma condição animal, manifestada por sua dependência e vulnerabilidade. Esta questão é posta pelo filósofo nos seguintes termos:

Sostendré la idea de que, a pesar de la importancia fundamental de las diferencias entre el ser humano y todas las demás especies, también es importante que tanto en las primeras actividades de la infancia como posteriormente, el ser humano se comporta en relación con el mundo de una manera muy similar a la del resto de animales inteligentes: a pesar de trascender esas limitaciones, no se separa nunca enteramente de lo que tiene en común con ellos. De hecho, la capacidad para trascender esas limitaciones depende en parte de algunas de esas características animales, entre ellas el carácter de su identidad (MACINTYRE, 2001b, p. 22-23).

Assim, a concepção de homem apresentada pelo autor muito difere de diversos outros estudos<sup>45</sup> realizados até então, sendo que o fator mais relevante para essa diferença é a questão das vulnerabilidades e da dependência que os humanos possuem em comum para com outras espécies de animais inteligentes, os quais MacIntyre denomina *animais racionais não humanos*. O mais frequente, afirma ele, é que todo o indivíduo depende dos demais para sua sobrevivência, e essa dependência dos demais, a fim de obter proteção e sustento, é mais evidente na infância e na velhice. A cultura ocidental moderna, porém, faz com que nós esqueçamo-nos de nossa condição inicial de animais e, conseqüentemente, de todas as implicações que esse esquecimento traz à reflexão moral.

Após estabelecermos a questão animal originária do ser humano, faz-se necessário, nesse momento, antes de prosseguirmos na concepção antropológica de MacIntyre, explicar o conceito de *raciocinador prático independente*, condição cujo exercício torna possível modos especificamente humanos de florescer. Esse conceito é apresentado por ele nestes termos:

---

<sup>45</sup> MacIntyre, nos capítulos 4 e 5, faz algumas ponderações à ideia de que animais não humanos não possam ter crenças e razões para agir, defendidas por Normam Malcolm, Donald Davidson, Stephen Stich, John Searle e Martin Heidegger. Após essas ponderações, MacIntyre (12001b, p. 67) conclui: “(...) todo el comportamiento corporal humano em relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar lenguaje y se reestructura esse comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal.”

Cuando hablo de razonamiento práctico independiente, me refiero al ejercicio de las facultades humanas de racionalidad en culturas y economías muy distintas y, por lo tanto, en contextos de práctica muy diversos, como la casa, la agricultura, el comercio o la industria. El significado que el florecimiento tiene para el ser humano varía de contexto a otro, pero en cada uno se desarrollan las potencialidades para florecer de un modo específicamente humano cuando el individuo ejercita las capacidades propias del razonador práctico independiente. (...). Razonadores prácticos que no sólo tengan la capacidad de llegar a sus propias conclusiones, sino que también sean responsables de ellas ante otras personas. (...). La conclusión de un razonamiento práctico sólido y eficaz es la realización de una acción: aquella que resulta ser lo mejor que puede hacer un agente concreto en unas circunstancias determinadas (MACINTYRE, 2001b, p. 95, 102, 111).

A partir do exposto acima, e seguindo o argumento de MacIntyre, observamos que ele estabelece uma diferença entre a razão prática dependente e a razão prática independente. A primeira é comum aos homens e aos animais inteligentes não humanos. A segunda, porém, é própria do ser humano. A passagem da razão prática dependente à razão prática independente faz-se lentamente, durante a infância e a adolescência, graças à experiência acumulada, à aprendizagem, ao exemplo dos mais velhos e à transmissão da herança cultural. Quando criança, por exemplo, em uma primeira etapa de vida, o ser humano precisa de cuidados elementares, tais como alimentação, vestimentas, educação etc.; já quando adulto, o ser humano também pode passar por situações de privações, necessitando a ajuda e o cuidado dos outros. Dessa maneira, embora o ser humano vá fazendo essa transição da infância para a fase adulta e para a velhice, buscando e sendo auxiliado em ser um raciocinador prático e independente, a vulnerabilidade e a dependência estarão sempre presentes.

No entanto, MacIntyre assinala que são as virtudes que permitem ao ser humano realizar essa transição de uma razão prática dependente para uma razão prática independente, pois elas também cumprem a função de fazer com que o ser humano participe das relações de reciprocidade<sup>46</sup>. Nesse sentido, MacIntyre acentua que as relações de reciprocidade exercem papel importante, pois, por exemplo, alguém que ao longo de sua vida tenha recebido auxílio de seus pais, educadores e amigos poderá, quando adulto, retribuir a esse auxílio, cuidando ou ensinando a quem está sob sua responsabilidade, da mesma maneira que procederam com ele. Desse modo, ao aceitarmos nossa condição animal originária, perceberemos quais virtudes são necessárias para que o florescimento humano se realize, bem como o reconhecimento de

---

<sup>46</sup> “Resulta, por lo tanto, característico de la condición humana que las personas ocupen una cierta posición, y habitualmente varias posiciones distintas a lo largo del tiempo, dentro de un cierto conjunto de relaciones institucionalizadas: relaciones en la familia y en el hogar, en la escuela o en el aprendizaje de alguna actividad, en la comunidad más próxima y en la sociedad en general. En la medida en que son relaciones de reciprocidad son relaciones sin las que nadie llegaría a ser capaz de conseguir los bienes ni podría recibir el apoyo que hace falta para conseguirlos. Son un medio indispensable para alcanzar el florecimiento humano.” (MACINTYRE, 2001b, p. 123).

duas características constitutivas da natureza humana, que são a de vulnerabilidade e dependência.

Por fim, é necessário destacar que é imprescindível também o exercício das virtudes para o florescimento individual e comunitário, pois:

El ser humano se transforma em razonador práctico por medio de una serie de relaciones com otras personas concretas capaces de darle aquello que necessita. Con frecuencia sucede, aunque no siempre, que quien llega a ser um razonador práctico independiente está en condiciones de dar a outros, que lo necesitan, lo que él mismo necesitó en outro tiempo. El ser humano se encuentra ubicado en una red de relaciones de reciprocidad en la cual, generalmente, lo que cada uno puede dar depende em parte de lo que há recibido y puede dar en la misma medida en que há recibido (MACINTYRE, 2001b, p.119).

A partir dessas considerações, podemos constatar que a concepção antropológica em MacIntyre se alicerça num conceito de natureza humano-teleológico, primeiramente constituído por uma natureza bruta, não instruída, tal *como é*, mas com uma identidade, uma racionalidade e uma dependência. A prática das virtudes, por sua vez, é o que possibilita o florescimento pessoal e a racionalidade prática independente, ou seja, é o exercício das virtudes que torna viável a transição para uma natureza humana instruída, *tal como poderia ser se desenvolvesse sua natureza essencial*. Nesse aspecto, as virtudes perfeccionam nosso caráter e intelecto com vistas a alcançar a verdadeira natureza e o fim próprio do ser humano, o que ocorre quando este consegue ser um raciocinador práctico independente. MacIntyre denomina 'florescimento' a este trajeto em direção a um bem, sendo que o florescimento humano consiste no desenvolvimento das faculdades próprias do ser humano ordenadas frente ao bem humano. Desse modo, o florescimento se identifica tanto com o bem humano quanto com o *telos*, frente ao qual o homem orienta suas ações. É necessário ressaltar que o florescimento individual está relacionado ao exercício das virtudes e ao florescimento da comunidade. Quanto ao exercício das virtudes, MacIntyre observa que elas possibilitam a compreensão progressiva daquilo em que consiste o florescimento humano, haja vista que seu exercício possibilita identificar o que favorece ou prejudica o indivíduo para se tornar um raciocinador práctico e independente. Já na relação entre o florescimento do indivíduo e da comunidade, não é possível a existência de um sem o outro, ou seja, o florescimento de um implica o florescimento do outro e vice-versa.

Dando continuidade a sua argumentação, MacIntyre pondera que mesmo que alguém consiga ser um raciocinador práctico e independente, a dependência em relação aos outros continua, em grau menor, obviamente, pois não é possível prescindir dos outros para seguir

sendo um raciocinador prático e independente. Assim, é mediante a relação com outros seres humanos, com a educação e com o exercício das virtudes que alguém consegue se tornar um raciocinador prático e independente. Cabe aqui também destacar a importância que MacIntyre atribui à educação e ao exercício das virtudes para o florescimento humano. Quanto à educação, ele enfatiza que ela possibilita, por exemplo, à criança aprender a distinguir uma simples satisfação momentânea de uma boa razão para atuar. O exercício das virtudes, por sua vez, permite o domínio sobre as paixões e o agir com equilíbrio, possibilitando identificar bens necessários que definem a excelência de cada prática.

Finalizando esse ponto, podemos destacar que o conceito de 'eu' que emerge do pensamento de MacIntyre é um conceito que possui uma identidade que se forma numa relação juntamente com a identidade social, por meio da qual o indivíduo identifica a si mesmo e também é identificado pelos demais como integrante de uma multiplicidade de grupos sociais: como filho, neto, membro de uma família, de uma comunidade etc. Podemos observar, então, que essa relação, além de possibilitar a formação de uma identidade pessoal e social, promoverá, outrossim, a definição do *telos* de nossa vida, das responsabilidades e dos papéis sociais dentro de uma comunidade.

#### 1.4.4 A política das comunidades

A relação entre ética, política e contexto histórico-social é um dos traços marcantes do pensamento de Alasdair MacIntyre. Assim, no aspecto da elaboração de concepções éticas, desde o início de sua trajetória acadêmica podemos perceber a preocupação em destacar o *imbricamento* entre o ambiente histórico-social e as formulações éticas, como é o caso, por exemplo, de sua obra *Historia de la ética*, publicada em 1966. Nela, o primeiro capítulo tem como título *La importancia filosófica de la historia de la ética*, e nele critica a crença de que os conceitos morais possam ser examinados e compreendidos com independência de sua história, e expressa essa posição nos seguintes termos:

La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. (...). Por supuesto, los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social. Deliberadamente lo digo “porque cambia la vida social”, ya que esto podría sugerir que la vida social es una cosa y la

moralidad otra, y que existe meramente una relación de causa externa y contingente entre ellas. Evidentemente esto es falso. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social (MACINTYRE, 1991, p.11).

Para ele, os conceitos morais estão encarnados e constituídos nas formas de vida social, isto é, compreender um conceito consiste, ao menos, em apreender quais são as regras que governam o uso de tais palavras e captar, assim, o papel do conceito na linguagem e na vida social. Tal concepção também encontraremos em *Depois da virtude*, publicado em 1981, no qual, no capítulo 4, apresenta uma de suas teses para tornar possível o entendimento sobre o fracasso do projeto Iluminista:

Uma das principais teses deste livro é que o fracasso desse projeto foi o cenário histórico em que podem tornar-se inteligíveis os problemas da nossa própria cultura. Para justificar essa tese, é preciso relatar, com certa minúcia, a história desse projeto e de seu fracasso; e a maneira mais esclarecedora de contar essa história é fazê-lo de trás para a frente, começando do ponto em que surge, pela primeira vez, a perspectiva distintamente moderna em forma amadurecida (MACINTYRE, 2001a, p. 78).

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, publicado em 1988, novamente encontramos o posicionamento de MacIntyre enfatizando a necessidade de contextualização histórico-social como elemento indispensável na compreensão da justificação racional de doutrinas, teses e argumentos. Assim expressa MacIntyre:

Doutrinas, teses e argumentos, todos devem ser compreendidos em termos de contexto histórico. O que não quer dizer, obviamente, que a mesma doutrina ou os mesmos argumentos não possam reaparecer em diferentes contextos. Nem que reivindicações da verdade atemporal não estejam sendo apresentadas. Isto quer dizer que reivindicações são feitas em nome de doutrinas cuja formulação é determinada temporalmente e que o conceito de atemporalidade é um conceito com uma história, um conceito que, em certos tipos de contexto, não é de forma alguma o mesmo conceito que em outros. Portanto, a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história: realmente, desde que há uma diversidade de tradições de pesquisa com histórias, há, como veremos, racionalidades e não racionalidade; assim como ficará claro que há justiça e não justiça (MACINTYRE, 2010, p.20).

Outrossim, em *Tres versiones rivales de la etica*, publicada em 1990, observamos como esta maneira de conceber a relação entre a história e as posições morais se entrelaçam na análise que MacIntyre faz da tradição Iluminista e da Genealógica nietzschiana no tocante ao modo como concebem a história da filosofia:

(...) el punto de vista del enciclopedista, y más especialmente de los editores y colaboradores de la Novena Edición, se halla em radical conflicto com el del

genealogista respecto de sus concepciones rivales de la naturaleza de la investigación moral. No obstante, es lo más sencillo ser ciego al hecho de que ambos compartem también ciertos acuerdos fundamentales y que esos acuerdos han configurado el curso de sus disputas de maneras significativas. ¿Cuales son? Ambas partes están de acuerdo , ante todo, en el modo como conciben la história de la filosofía desde Sócrates hasta el siglo XIX. Para el enciclopedista, esta historia es la del progreso de la razón (...). Así, desde Sócrates, através de Descartes, hasta Kant y los poskantianos pasa la línea tanto del progreso moral como de la investigación racional y muestra em su resultado la unidade de su historia. Para el genealogista, esta história tiene um carácter muy diferente. Es una história em la que la razón, desde la dialéctica de Sócrates hasta los poskantianos, no sólo está al servicio de los intereses de la voluntad del poder a causa de sus pretensiones injustificadas, sino también disfraza dichos intereses. Donde el enciclopedista ve una história unificada de progreso, el genealogista ve una história unificada com una función distorsionante y repressiva. Pero ambos concuerdan, al menos, em suponer una historia unificada (MACINTYRE, 1992, p. 88).

Por meio desse itinerário histórico e teórico, expresso nas três citações anteriores e suas respectivas datas de publicação, podemos compreender a defesa que MacIntyre faz do exercício da ética das virtudes e das comunidades políticas locais com um sentido histórico e social como elementos que podem se constituir em uma possibilidade frente à fragmentação moral provocada pela filosofia moral Iluminista. Como dito anteriormente, a partir de *Animales racionales y dependientes* temos a ênfase num novo elemento que complementa e articula a dimensão ética e política em comunidades locais, que é sua concepção antropológica, agora, porém, partindo de uma condição animal originária do ser humano.

Em MacIntyre encontraremos o conceito de política tendo dois sentidos distintos. O primeiro diz respeito ao sentido aristotélico, em que o aspecto institucional está ligado ao social por meio de comunidades locais. Sua interpretação sobre a política e o papel da ética nessa forma específica de comunidade é assim apresentada:

La *Ética* [a Nicômaco] nos muestra la forma y estilo de vida necesarios para la felicidad; la *Política* indica la forma particular de constitución y el conjunto de instituciones necesario para hacer posible y salvaguardar esa forma de vida. Pero decir esto solamente puede conducir a equívocos. Pues la palabra πολιτικός no significa precisamente lo que nosotros entendemos por *político*; la palabra aristotélica cubre tanto lo que entendemos por *político* como lo que entendemos por *social*, y no discrimina entre ambos aspectos. La razón de esto es obvia. En la pequeña ciudad-estado griega, las instituciones de la πόλις son a la vez aquellas em las que se determinan los planes de acción y los medios para ejecutarlos, y aquellas em las que tienen lugar las relaciones personales de la vida social. Un ciudadano se encuentra com sus amigos em la asamblea, y al estar com sus amigos encuentra entre colegas de la asamblea (MACINTYRE, 1991, p. 64).

Assim, a *pólis* representa uma sociedade na qual os membros estruturaram sua vida em comum com o intento de realizar uma determinada forma de vida. A constituição da *pólis* pode ser entendida como sendo a expressão de um conjunto de princípios sobre como

ordenar-se frente à multiplicidade de bens e conseguir o bem supremo do ser humano – o modo de vida que é melhor para ele e que se constitui também na expressão do que consiste o florescimento humano.

O segundo sentido de política utilizado por MacIntyre refere-se ao sentido moderno de política, o qual se caracteriza pela existência de uma burocracia do Estado e de partidos políticos. Nesse segundo sentido, posto em prática pela constituição do Estado moderno, encontraremos um mero conjunto de instituições, complexas e desconexas. Ao analisarmos esse ambiente social, perceberemos que o Estado se encontra regido por acordos que expressam uma diversidade de interesses econômicos e sociais conflitantes. Além disso, constataremos que cada um desses interesses está determinado pelo poder de negociação política e econômica, sendo que as decisões são tomadas por uma elite que domina a linguagem e os conhecimentos técnicos, gerando uma retórica de manipulação dos fóruns de discussão pública. Assim, para conseguir êxito na política são requeridos recursos econômicos que asseguram acesso privilegiado àqueles que são capazes de influir nas decisões políticas. O resultado dessa situação é que os bens públicos distribuídos pelo Estado não são o resultado de uma deliberação comum regida por normas de indagação racional. De acordo com MacIntyre,

(...) la contraparte de esse Estado-nación concebido erróneamente como una comunidad es la concepción igualmente errónea de que sus ciudadanos constituyen un *Volk*, una colectividad cuyos vínculos han de extenderse al cuerpo entero de ciudadanos y aun así deben ser tan vinculantes como lazos de parentesco y vecindad. Una colectividad desta naturaleza no puede existir en el Estado-nación moderno y fingir que existe es siempre un disfraz ideológico para ocultar realidades siniestras. Por lo tanto, es posible concluir que los bienes públicos que proporciona el Estado-nación, que son necesarios e importantes, no deben confundirse con el bien común para el que se requiere una identificación comunitaria según las virtudes del reconocimiento de la dependencia, y que en la medida en que el Estado-nación se presente como el proveedor de algo, que efectivamente es, en este sentido más fuerte, un bien común, su retórica no ofrece más que ficciones sin duda peligrosas (MACINTYRE, 2001b, p. 156-157).

Frente a esses dois sentidos, a proposta moral e política de MacIntyre é elaborada a partir da ideia de comunidades locais, pois nelas os modos de prática social se estabelecem num âmbito que possibilita formas de vida segundo as quais os cidadãos podem desenvolver seus próprios bens de forma compartilhada. Esse contexto permite a existência de relações sociais embasadas na busca comum a bens internos nas práticas da comunidade. É, então, a partir de comunidades locais que se torna possível estabelecer espaços públicos para a

realização do debate público racional, o qual geralmente não ocorre em fóruns de grande escala.

Contemporaneamente, a efetivação do debate público racional ocorre por meio do desenvolvimento dessas comunidades em áreas intermediárias da sociedade, situadas entre o Estado e a família. Para MacIntyre, as comunidades locais, tais como as escolas, as universidades, os clubes, grupos religiosos etc., são as que viabilizam, concomitantemente, o bem individual e comum das pessoas em sociedade, isto é, o objetivo prioritário das comunidades locais é o de buscar e desenvolver seu bem intrínseco para permitir o florescimento de seus integrantes e da própria comunidade. Para o autor,

O que importa neste estágio é a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possam sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da idade das Trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança. Desta vez, porém, os bárbaros não estão esperando além das fronteiras; já estão nos governando há muito tempo (MACINTYRE, 2001a, p. 441).

Desse modo, as comunidades têm por objetivo fazer frente aos diversos problemas morais, sociais e políticos da sociedade contemporânea, haja vista que nem o Estado moderno nem a família conseguem suprir essas necessidades. Em relação à família, MacIntyre observa que ela é a primeira forma de associação e constitui espaço no qual as crianças são preparadas para a vida adulta. Correlato a isso, a prosperidade familiar somente pode ocorrer em uma comunidade favorável a esse desenvolvimento, pois a família por si só não é autossuficiente e os bens familiares somente se concretizam junto aos bens da comunidade. No tocante ao Estado moderno, MacIntyre afirma que ele é incapaz de garantir os bens próprios das comunidades locais, pois ele está eivado de interesses políticos, econômicos e sociais conflitantes. Dessa maneira, não é possível conceber os bens do Estado como bens comuns, pois que a distribuição desses bens não resulta de um acordo comum de todos os cidadãos, como podemos verificar nas seguintes palavras de MacIntyre:

¿Por qué ni el Estado moderno ni la familia de hoy pueden dar cabida al tipo de asociación comunitaria en el que puede alcanzarse esse bien común? El Estado nación moderno se rige por una serie de acuerdos entre una diversidad de intereses económicos y sociales (...) El dinero determina de manera fundamental el poder de negociación y la capacidad para negociar, sobre todo el dinero invertido en los recursos necesarios para adquirir poder político: recursos electorales, de comunicación y las relaciones con las grandes empresas (...) En general, el bien común de una familia sólo puede alcanzarse en el proceso de conseguir los bienes comunes de la comunidad a la que pertenece. La familia no es autosuficiente, y por esa razón no puede alcanzarse dentro de ella la clase de reconocimiento del bien

común que requieren las virtudes del reconocimiento de la dependência (...) (MACINTYRE, 2001b, p. 155; 159).

É importante frisar, entretanto, que para MacIntyre o Estado moderno é insuficiente, porém não dispensável, pois ele possui uma estrutura burocrática necessária para governar uma numerosa e diversificada quantidade de pessoas num amplo território, distribuindo bens públicos para garantir um mínimo de ordem social. Porém, diferente das comunidades locais, no Estado moderno uma minoria exerce a política como profissão, enquanto a maioria tem uma atuação passiva e limitada a momentos esporádicos de decisão, sendo assim incapaz de proporcionar o desenvolvimento de raciocinadores práticos e independentes, bem como o de fomentar relações de reciprocidade.

A família constitui o primeiro e fundamental espaço de desenvolvimento das relações sociais, sendo indispensável para a existência de uma comunidade. A prosperidade da família é possível na medida em que a comunidade também prospera, numa relação dialética. Desse modo, é possível estabelecer que não há uma dissociação entre os bens buscados e concretizados pela família e os bens buscados e concretizados pela comunidade, ou seja, os bens familiares não são independentes dos bens comunitários ou sociais.

Seguindo o argumento de MacIntyre, podemos observar que para ele a participação política numa comunidade requer raciocínio prático e político, pois é a partir deles que as pessoas, numa relação de reciprocidade, conseguem identificar os bens individuais na medida em que identificam também os bens comuns, mediante a participação na deliberação conjunta e do aprendizado que tal deliberação proporciona. Assim, raciocinar de maneira prática sobre o bem comum é a maneira de raciocinar politicamente, pois, de acordo com MacIntyre,

(...) muchos de los bienes individuales y comunes son bienes compartidos, de tal manera que la decisión sobre la importância que deben tener en la vida de un individuo determinados bienes no puede ser ni es independiente de las decisiones que se tomen sobre la importância que esos bienes tienen para la vida de la comunidade (MACINTYRE, 2001b, p. 165).

Podemos constatar que, na perspectiva de MacIntyre, as pessoas vivem em comunidades, no âmbito das quais surgem relações de reciprocidade. Dizemos *comunidades* pelo fato de que uma pessoa pode pertencer a mais de uma comunidade e se encontra em mais de uma rede de reciprocidade. Por isso, quando MacIntyre fala de *comunidade* não está se referindo exclusivamente a uma única comunidade, mas a todas as comunidades que a pessoa participa cotidianamente em sua vida social. Pertencer a uma ou várias comunidades permite que as pessoas floresçam percebendo sua independência relativa, bem como sua dependência

dos outros, por meio da experiência no desenvolvimento de seu papel nessas comunidades. Disso resulta que o aprendizado necessário para ser um raciocinador prático e independente é o mesmo aprendizado para perceber que o bem individual é inseparável do bem comum.

É importante ressaltar, porém, que pode haver casos em que esse florescimento não ocorra com uma determinada pessoa ou ela se encontre em uma situação de vulnerabilidade, como é o caso das crianças, dos doentes, dos idosos etc. É em função destes casos que MacIntyre estabelece a necessidade da primazia do aspecto social e moral numa comunidade, de maneira que pessoas que não tenham desenvolvido suficientemente a capacidade de um raciocínio prático e independente não fiquem desamparadas. Assim, o florescimento da natureza humana é possível fundamentalmente devido ao exercício das virtudes morais e intelectuais que se aprendem dentro de um âmbito social, e tendo em conta que esse florescimento humano dependerá do cuidado e atenção necessários em determinados períodos da vida, considerando que a vulnerabilidade e a dependência são algumas das condições da natureza.

Nesse momento do trabalho, após apresentar e analisar os tópicos referentes à prática intelectual de MacIntyre, consideramos ser importante sistematizar as ideias fundamentais presentes no pensamento do filósofo escocês. Avaliamos que elas podem ser dispostas em dois grupos. Um diz respeito ao caráter interdisciplinar da investigação filosófica; o outro se refere ao indispensável pertencimento a uma tradição de investigação, isto é, qualquer tipo de investigação realiza-se dentro de uma tradição de pesquisa, pois uma investigação nunca é empreendida a partir de um marco zero de conhecimento. As ideias que integram o grupo acerca do caráter interdisciplinar da investigação filosófica são: a) os enfoques antropológico, sociológico e histórico das ações humanas; b) a história e a linguagem como suportes à filosofia; e c) a correlação entre moral e política. Vejamos como essas ideias se desdobram no pensamento de MacIntyre:

a) Os enfoques antropológico, sociológico e histórico das ações humanas: desde os primeiros escritos sobre filosofia moral, MacIntyre defende a necessidade de agregar elementos da história, da sociologia e da antropologia ao estudo dos diversos aspectos da vida humana. Em *A Short History of Ethics*, por exemplo, a tese central é a de que os conceitos morais se encarnam em uma determinada forma de vida social. No prefácio de *Depois da Virtude*, defende que cada filosofia moral tem como contrapartida alguma sociologia particular. Essa visão da necessidade dos enfoques antropológico, histórico e sociológico deriva de sua convicção de que a vida humana deve ser considerada como um todo e não como uma sequência de episódios isolados. A partir da história concreta é possível perceber

uma unidade de vida e também certo sentido existencial. Esse sentido existencial floresce no transcorrer de um percurso que se configura, para o homem, como sendo a busca de um bem e no exercício das virtudes permeado pela vivência das relações sociais próprias de uma comunidade. Com o auxílio da antropologia e da sociologia, MacIntyre destaca a condição animal originária do ser humano, bem como a relevância de considerar as características da vulnerabilidade e da dependência do ser humano para o estudo da filosofia moral.

b) A história e a linguagem como suportes da filosofia moral: essa ideia reside no entendimento de que, para MacIntyre, nenhuma filosofia pode se desenvolver à margem de seu contexto social, o qual é marcado por uma história e uma linguagem que lhe são próprias<sup>47</sup>. A linguagem confere um significado às crenças e práticas de uma comunidade que vive em um determinado tempo e lugar<sup>48</sup>. Assim, a relação entre a filosofia moral e a linguagem implica considerar que os conceitos morais não podem ser considerados neutros, mas no interior do contexto sócio-histórico do qual foram originados.

c) A correlação entre moral e política: MacIntyre fundamenta a correlação entre ética e política na concepção aristotélica da indissociabilidade entre a ética e a política, presente nos livros *Ética a Nicômaco* e a *Política*. Na *Ética*, Aristóteles faz referência à forma e ao estilo de vida requerido para uma vida feliz. Já na *Política*, ele trata do conjunto de instituições necessárias para alcançar esse tipo de vida<sup>49</sup>. A partir dessa compreensão, MacIntyre defende o entendimento de que a ética faz parte da política e que o bem humano pode ser alcançado mediante a participação na vida das comunidades políticas. Consequentemente, não há ética, exceto como parte da política, e não há política, exceto como práxis em uma comunidade.

As ideias de MacIntyre que compõe o grupo do pertencimento a uma tradição de investigação são: a) tradição de pesquisa aristotélico-tomista; b) a unidade entre práxis e teoria no desenvolvimento da pesquisa; c) a filosofia narrativa enquanto metodologia; e d) tradição e epistemologia. Observemos, novamente, como essas ideias se desdobram no pensamento de MacIntyre:

---

<sup>47</sup> “Comprender un concepto, captar el significado de las palabras que lo expresan, siempre consiste, por lo menos, en aprender caules son las reglas que gobiernan el uso de tales palabras, y captar así el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social.” (MACINTYRE, *Historia de la ética*, p. 5).

<sup>48</sup> “O conceito de língua pressuposto nessa formulação é o de uma língua tal como é usada por e numa comunidade particular, num lugar e numa época particulares, com crenças, instituições e práticas comuns. (...). Evidentemente, segundo essa visão, não pode haver o inglês-em-si, o hebraico ou o latim-em-si. Não há tampouco o latim clássico ou o irlandês moderno. Só pode haver o latim-como-foi-escrito-e-falado-na-Roma-de-Cícero e o irlandês-como-foi-escrito-e-falado-em-Ulster-no-século-XVI. Os limites de uma língua são as fronteiras de uma comunidade linguística que é também uma comunidade social.” (MACINTYRE, 2010, p. 400).

<sup>49</sup> “A *Ética* e a *Política* de Aristóteles (juntas, é claro, com *De Anima*) são tanto tratados acerca de como se deve explicar e entender a ação humana quanto acerca de quais atos realizar.” (MACINTYRE, 2001a, p. 140).

a) Tradição de pesquisa aristotélico-tomista: para MacIntyre, a tradição é o requisito real do progresso científico, pois ele somente acontece numa comunidade de investigação. Toda comunidade de investigação, por sua vez, está configurada por algumas práticas, por alguns modos de conhecer e de atuar que abrigam os avanços alcançados até o momento e se colocam numa atitude de abertura a aperfeiçoamentos futuros. *Em Tres Versiones Rivales de la Etica*, MacIntyre apresenta três tradições de investigação: a enciclopédia, a genealogia e a aristotélico-tomista. A enciclopédia é a corrente de investigação que se estabeleceu na modernidade e que concebia uma confiança ilimitada na razão. A genealogia surge como manifestação do pensamento caracteristicamente pós-moderno, postulando a multiplicidade e a diferença frente à unidade e à identidade; seu principal representante foi F. Nietzsche. A tradição aristotélico-tomista, à qual MacIntyre se filia, posiciona-se como alternativa à enciclopédia e à genealogia, pois é uma tradição de investigação que tem como pressuposto que a compreensão de uma afirmação somente é possível no âmbito ou contexto em que foi formulada. Por isso, uma condição que deve ser considerada quando são feitas as declarações no interior de uma tradição é saber quem fala, para quem são dirigidas suas palavras, dentro de que história de argumentação e de qual comunidade.

b) A unidade entre práxis e teoria no desenvolvimento da pesquisa: essa ideia revela a convicção de MacIntyre de que a filosofia deve corresponder a uma práxis social e que deve ser uma argumentação feita a partir de uma comunidade particular. Dessa maneira, o autor defende que a investigação filosófica é prática em suas implicações, e a investigação prática é filosófica em seus pressupostos.

c) A filosofia narrativa enquanto metodologia: essa ideia está fundamentada nas características da transmissão de conhecimento que são próprias da natureza humana. Devido ao seu caráter social, o homem requer que suas ações sejam inteligíveis, pois somente uma ação contextualizada pode ser compreendida. MacIntyre defende que a noção de história é tão importante quanto a noção de ação. Isso se deve ao fato de que o homem é um ser histórico, mas fundamentalmente é um ser que conta histórias. O homem precisa das narrativas históricas para poder, por exemplo, contar sua própria vida como uma unidade, para compreender a sociedade, a cultura e as tradições nas quais vive e para transmitir os ensinamentos herdados do passado.

d) Tradição e epistemologia: a postura epistemológica de MacIntyre é de rechaçar o individualismo metodológico e propor a renovação de um conceito forte de comunidade. Isso implica o abandono da primazia da razão analítica e o redescobrimento da dimensão narrativa de toda tradição de investigação. A razão humana é essencialmente razão narrativa.

## **2 MACINTYRE E A MODERNIDADE LIBERAL**

O objetivo desse capítulo é o de mostrar a crítica de MacIntyre ao liberalismo e à racionalidade liberal, haja vista seu convencimento de que a moral incorporada ao liberalismo e suas consequências sociais e políticas produzem grande parte das injustiças que estão presentes nas sociedades ocidentais.

O filósofo compreende o termo ‘modernidade liberal’ como sendo um conjunto de ideias filosóficas e de realizações culturais e sociais, dentro do qual se encontram visões heterogêneas, mas com uma base comum. O termo modernidade possui uma conotação histórica com raízes tanto na Reforma Protestante como no desenvolvimento cultural do Renascimento e na oposição ao mundo medieval. Assim, a modernidade é um conceito amplo e chegou até nossos dias incorporados em alguns modos de vida. Com o passar do tempo, surgiu em seu interior outras variações que também podem ser consideradas como tradições dentro da modernidade, onde há uma multiplicidade de atitudes filosófico-políticas – idealismos, materialismos, racionalismos, empirismos e positivismos – unidas pelo alheamento à filosofia anterior, entre as quais sobressairá o liberalismo.

Paradoxalmente, a modernidade que se constitui como uma tradição busca justamente um distanciamento de vínculos com a tradição. MacIntyre mostra como a modernidade, apesar de tentar ocultar, detém esse caráter de ser uma tradição; por isso, é incapaz de reduzir as diferenças entre as distintas tendências que abriga. Desse modo, de acordo com o autor, as características da modernidade são um excelente ponto de partida para explicar o liberalismo, pois ele constitui seu produto mais expressivo. MacIntyre também tem clareza de que o liberalismo não esgota a modernidade, embora ofereça um quadro referencial em que as demais correntes de pensamento modernas encontram abrigo. Assim, ao utilizar o termo modernidade, está, na maioria das vezes, referindo-se especificamente ao liberalismo.

O liberalismo apoia-se num tipo de racionalidade com características próprias: uma razão impessoal, imparcial, desinteressada, unificadora e universal. Assim, o liberalismo, além de ser tomado por MacIntyre como o expoente máximo da Modernidade, é considerado também como sendo o fundamento da multiplicidade das concepções filosóficas e morais presentes na modernidade.

A coexistência dessa multiplicidade de concepções morais é possível em nossa sociedade porque, previamente, se estabeleceu um acordo comum sobre a possibilidade dos

desacordos em uma sociedade. Dessa forma, são os desacordos, entre os quais os morais, que constituem um dos pontos fundamentais do liberalismo. Para MacIntyre, o liberalismo se configurou como a expressão moral e política triunfante da modernidade, pois se constitui também numa tradição social, cultural e política, isto é, uma verdadeira tradição de investigação moral, com uma concepção sobre a ação humana. Conseqüentemente, a concepção política do liberalismo é inseparável de seu intento em estabelecer uma fundamentação antropológica e de seus valores morais<sup>50</sup>.

## 2.1 MacIntyre e a ordem liberal

O liberalismo constitui uma corrente dentro do pensamento político que nasce como uma resposta ao desejo de reduzir o poder do estado frente aos indivíduos. Grosso modo, é no contexto da Europa dos séculos XVI e XVII que começa a principiar as ideias do individualismo e do secularismo. A elaboração da Carta de Direitos em 1689, na Inglaterra, recuperando a herança mítica da Magna Carta, começa a dar corpo a uma das ideias centrais do liberalismo – a ideia do governo limitado pela lei e a rejeição de qualquer uso da força à margem da legalidade. Estabelecido o predomínio da lei, e não o do sujeito, sobre o caráter da retidão das ações humanas, a concepção de liberdade que emerge é notadamente individualista, pois quem deve ser livre é o indivíduo (e não o Estado ou a sociedade), e este somente o é na medida em que não sofrer coerção por parte de terceiros. No bojo dessas transformações surgem também as ideias de liberdade e tolerância religiosas por meio, por exemplo, dos escritos de John Locke. No mesmo período, liberais franceses se empenham numa luta interna contra o *Anciën Régime*, culminando na revolução francesa, no que talvez melhor expressa uma revolução liberal: nela, não era apenas o homem que se transformava em cidadão, mas o próprio tempo se adequava às novas exigências de um calendário revolucionário. Esse espírito liberal europeu provocou profundas transformações também nos Estados Unidos da América. A título de exemplo, a declaração de independência americana ecoou de John Locke ao incorporar sua teoria dos direitos naturais, universais e inalienáveis.

---

<sup>50</sup> “Inicialmente, o projeto liberal era fornecer um esquema político, legal e econômico no qual o fato de concordar com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornariam aqueles que têm concepções amplamente diferentes e incompatíveis da boa vida para os seres humanos capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas. Todo indivíduo deve ser igualmente livre para propor e viver de acordo com qualquer concepção do bem que lhe apraza.” (MACINTYRE, 2010, p. 361).

O liberalismo assumiu distintas formulações de acordo com determinadas épocas históricas e diferentes contextos sociais e culturais. Todavia, seu estudo pressupõe a noção prévia de dois conceitos – o de ideologia e o de tradição. O conceito de ideologia se manifesta por meio da compreensão de que o liberalismo não se constitui unicamente em uma concepção política, mas que ele também tem uma proposta antropológica, de sociedade e de critérios morais e jurídicos, por meio das quais busca abarcar a totalidade dos fenômenos sociais. Já através do conceito de tradição é possível entender o liberalismo como um produto cultural com abordagens específicas, porém não excludentes, presentes em determinadas épocas históricas. Assim, por exemplo, é possível falar de uma tradição liberal iniciada com Adam Smith, e presente até nossos dias, que elaborou uma perspectiva do liberalismo com viés econômico<sup>51</sup>. Existe também uma tradição liberal de natureza política, com origem em Thomas Hobbes e John Locke, a qual acentua sua investigação acerca dos critérios de legitimação da ordem social. Por fim, podemos considerar uma tradição liberal moral, marcada em especial pelo Utilitarismo, que tem como fundamento os princípios da utilidade<sup>52</sup>, da maior felicidade<sup>53</sup> e o da liberdade<sup>54</sup>, e a deontologia kantiana, a qual defende a tese de que o ser humano é um agente racional e moral considerado como um fim e nunca como um meio.

Dado tal fundamento, ele usufrui de autodeterminação e dignidade própria, sendo estas as condições que permitem a todos os seres humanos ser livres e independentes, podendo

---

<sup>51</sup> É célebre a passagem em que Adam Smith evidencia sua defesa do individualismo liberal: “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. Ninguém, a não ser o mendigo, se sujeita a depender sobretudo da benevolência dos semelhantes.” (SMITH, 1996, p.74).

<sup>52</sup> “Bentham nos diz que a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a dor e o prazer, e cabe a eles determinar o que devemos fazer. O princípio da utilidade assumiria e reconheceria esta soberania, sendo o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, seja pessoal seja governamental, segundo a tendência desta de aumentar ou diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão. Uma ação está conforme o princípio da utilidade quando a tendência que ela tem de aumentar a felicidade da comunidade é maior que qualquer outra tendência desta ação a diminui-la, observando que uma comunidade é um corpo ficcional composto de indivíduos que estão constituídos como se fossem membros desta, e assim o interesse da comunidade não é nada mais do que a soma dos interesses dos vários membros que compõem a comunidade.” (NAHRA, 2014, p. 270).

<sup>53</sup> “Mill aceita o Princípio da Maior Felicidade como sendo o maior de todos os princípios e sua formulação deste é a seguinte: ‘O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a produzir a felicidade e erradas na medida em que tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade dor e privação de prazer.’” (NAHRA, 2014, p. 274).

<sup>54</sup> “Mas além do Princípio de Maior Felicidade Mill estabelece o chamado Princípio da Liberdade, também chamado Princípio do Dano assim enunciado: ‘O único fim pelo qual a humanidade individual ou coletivamente estaria autorizada a interferir com a liberdade de ação de qualquer membro é autoproteção. O único propósito pelo qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro da comunidade, contra sua própria vontade, é prevenir dano aos outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é justificativa para esta intervenção.’” (NAHRA, 2014, p. 274).

exercer o princípio mediante o qual os indivíduos são donos exclusivos de suas decisões e ações<sup>55</sup>.

MacIntyre utiliza o termo liberalismo para designar tanto a uma corrente na esfera moral e política no interior da Modernidade quanto as manifestações sociais que o representam. Portanto, para o escocês o liberalismo é uma tradição de investigação racional e uma tradição cultural e social. O liberalismo deve o seu próprio nome a um conceito de liberdade como independência, tendo a pretensão de que cada indivíduo pode almejar um projeto de vida prévio e à margem dos vínculos sociais e culturais. Essa convicção está amparada na concepção de que o indivíduo, como agente autônomo, escolhe racionalmente por si mesmo os padrões para seu comportamento moral.

Na vida social, o liberalismo pretende criar determinadas condições que permitam aos cidadãos desenvolver suas preferências com o mínimo de limitação dos órgãos de poder e seus modelos perfectivos prévios. Abordar o liberalismo, de acordo com o ponto de vista de MacIntyre, é, principalmente, tratar de uma determinada concepção de justiça, do papel do homem na sociedade e da maneira como se estruturam as relações sociais entre os indivíduos. Ainda segundo ele, o liberalismo é um desvio na concepção de justiça provocado por erros epistemológico e filosófico. A manifestação desses erros no quadro social é o núcleo do liberalismo como tradição social e cultural, sendo que o principal deles foi a separação do homem de seu papel na sociedade, que o fazia entender a si mesmo e a seu entorno, possibilitando o desenvolvimento de uma vida moral equilibrada.

Inicialmente, o projeto liberal buscava fornecer um esquema político, legal e econômico que servisse como *habitat* daqueles que têm concepções amplamente diferentes da boa vida, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas. É esse ambiente que torna possível, por exemplo, a crença de que deve ser proscrita da vida pública qualquer concepção de bem comum que resulte numa incumbência do governo educar moralmente os membros da sociedade. Nesse ambiente, o que há, de fato, é uma heterogeneidade de bens estabelecidos por uma diversidade de esferas compartmentalizadas da vida social, cada qual definindo o seu próprio bem. Vejamos o que MacIntyre afirma a respeito dessa situação:

---

<sup>55</sup> “A filosofia moral de Kant é fundamentada em vários valores inter-relacionados. Sua ideia primeva é aquela de uma agente racional como um ser autogovernado. Isso está estreitamente relacionado à igual dignidade de todos os seres racionais como fins em si mesmos, os quais merecem respeito em todas as ações racionais. Esse dois valores são combinados na concepção de uma comunidade ideal ou ‘reino dos fins’, no qual todo ser racional é um membro legislador (...).” (WOOD, 2008, p.158).

Al hablar de compartimentación, me refiero a la división de la vida social contemporánea en diferentes esferas. Cada una de esas esferas tiene sus propios criterios muy específicos de éxito y de fracaso, cada una presenta a los iniciados en sus actividades concretas sus propias expectativas normativas, también muy específicas, cada una requiere la inculcación de unos hábitos diseñados para hacerle a uno eficaz a la hora de satisfacer dichas expectativas y de adecuarse a esas medidas concretas. Lo que se considera eficiencia en los roles de la casa no es en absoluto lo mismo que se entiende en los roles del lugar de trabajo. Lo que se explica como eficiencia en el rol de consumidor no es considerado como tal en el rol de ciudadano (MACINTYRE, 2011b, p. 197).

Assim, é dentro dessas esferas e dessa variedade de relações sociais que cada indivíduo define e persegue o seu próprio bem<sup>56</sup>. Essa heterogeneidade de bens, presentes nos mais variados modos de relações sociais, impossibilita uma ordenação geral deles. Por conseguinte, viver numa cultura liberal significa buscar diversos bens, cada qual adequado aos diferentes modos de relações sociais que o indivíduo participa, não havendo um bem superior que confira unidade geral à vida.

É importante chamar atenção para dois ensaios em que MacIntyre expressa sua crítica ao individualismo liberal moderno. Estes ensaios são *Regulation: A Substitute for Morality* e *The Privatization of Good*, publicados em 1980 e 1989, respectivamente. O primeiro ensaio foi elaborado visando a uma apresentação num simpósio sobre a regulamentação federal americana sobre bens e serviços, particularmente os serviços médicos. O autor começa o ensaio distinguindo duas formas de ver e pensar as sociedades políticas. De uma, a sociedade pode ser vista apresentando um vínculo moral entre as pessoas, o que faz com que elas busquem compartilhadamente o que entendem ser seu bem<sup>57</sup>. Nessa perspectiva, a moralidade tem um caráter positivo e o direito desempenha apenas um papel de menor importância na vida social. De outra forma, a sociedade política é vista como uma arena, sendo constituída por uma coleção de indivíduos e grupos estranhos e concorrentes, perseguindo seus objetivos particulares. Seu papel é o de ser protetor dos interesses individuais. Essa sociedade competitiva carece de acordo moral e, na ausência de objetivos comuns e não tendo uma forma sistemática de conciliar esses pontos de vista concorrentes, a lei desempenha um papel importante na vida social.

<sup>56</sup> “O reconhecimento de uma série de bens faz-se necessário acompanhar pelo reconhecimento de uma série de esferas compartimentalizadas, cada qual com seu próprio bem a ser perseguido: político, econômico, familiar, artístico, atlético, científico.” (MACINTYRE, 2010, p. 362).

<sup>57</sup> “On the one hand we think of political society in terms of a series of communities—family, workplace, school, the hospital, the local neighborhood—within which we pursue those human goods which are only available to us through common life and action and through which we learn—or at least can learn—that there is no good for me that is not also a good for the community. From this point of view we think of the goals of morality as positive.” (MACINTYRE, 1980, p. 31).

MacIntyre identifica que o aumento da regulamentação federal estava a mostrar um sintoma da desagregação moral da sociedade política, pois a regulamentação tem que aumentar na medida em que a lei dever tornar-se defensora dos interesses individuais<sup>58</sup>. O individualismo tornou-se central tanto para o desenvolvimento econômico, protegendo sua propriedade de interferência governamental, quanto na proteção dos direitos individuais do abuso por interesses corporativos e da comunidade. Em ambos os casos, o direito se transformou no guardião das atividades privadas e no organizador da vida social. Em qualquer caso, tal transformação responde à desintegração moral da comunidade. MacIntyre conclui, então, que o individualismo liberal moderno não é um problema agudo para ser corrigido, mas é uma doença crônica a ser tratada. Para isso, a regulamentação serve para suprimir os sintomas de uma sociedade que visa apenas a interesses particulares, mas não pode renovar os laços comunitários ou promover a amizade cívica para curar essa doença. Então, em 1980, nos Estados Unidos, afirma MacIntyre em *Regulation: A Substitute for Morality*, a regulamentação é o melhor que se pode fazer<sup>59</sup>, pois a tradição política liberal se exauriu em termos de possibilidade em apresentar um método político para corrigir nossos problemas morais.

*The Privatization of Good* é o resultado de uma aula inaugural proferida por MacIntyre na Universidade de Notre Dame, em 1989, tendo como tema o desafio da privatização do bem pelo individualismo liberal. MacIntyre explica que na tradição aristotélico-tomista, a ação política começa com uma determinada ideia de fim e com uma noção compartilhada do bem, as quais constituem parcialmente a forma de vida que uma comunidade almejará. Consequentemente, a comunidade ajustará as regras do direito e de ação com os meios para atingir tal fim. Nas sociedades liberais, diz o filósofo, as regras não dependem de qualquer noção compartilhada de bem, pois nenhuma concepção substantiva de bem deve governar a sociedade do ponto de vista moral ou político. Nesse contexto, o estatuto de concepções do bem humano é muito diferente do de regras morais. Regras morais, nessa moderna visão liberal, devem prescrever ações que qualquer pessoa racional pode exigir de

---

<sup>58</sup> “The conversion of law to the service of such purposes perhaps started in the [nineteenth] century with the use of the courts by the large capitalists to aggrandize by transforming the law of property in an individualistic direction. But it was continued in the strategies of reformers and liberals who then tried to make the courts instruments for their purposes.” (MACINTYRE, 1980, p. 33).

<sup>59</sup> “The result: regulation is the best we can do. I do not see regulation as an admirable expression of a shared moral code. I see it as a minimal device that has been developed in order to compensate for the grave defects of a culture where the fabric of morality is being torn apart and where government cannot act in the ways that we would want it to if moral community were a real possibility. Regulation is a necessary makeshift. Churchill once said that democracy is the worst form of government except for all the others. Regulation, it seems to me, deserves a similar verdict.” (MACINTYRE, 1980, p. 33).

qualquer outro. Sobre elas, sobre o seu conteúdo, sobre o seu carácter vinculativo e, presumivelmente, sobre as maneiras apropriadas de responder a sua violação, é mister acordo entre os indivíduos. O tipo de acordo necessário sobre essas regras morais e do tipo de desacordo permitido e esperado pode ser caracterizada em termos de uma única e mesma compreensão da relação da liberdade da razão. A autonomia de um indivíduo livre e racional, de acordo com o liberalismo, exige que o indivíduo concorde com os vereditos da razão, em que estes são inequívocos; e assim é com a adesão às regras morais. Mas onde o estado do argumento é tal que há pontos de vista alternativos e incompatíveis sobre algum assunto e não fornece nenhuma perspectiva de ser capaz de dar apoio inequívoco para apenas um conjunto de conclusões que estão em discórdia, a autonomia de um indivíduo livre e racional pode ser exercida optando por qualquer uma das conclusões. É nesse sentido que MacIntyre afirma que nas sociedades liberais o bem foi privatizado<sup>60</sup>.

Em suma, Alasdair MacIntyre rejeita o individualismo liberal moderno por ser uma ideologia política que impede comunidades de perseguir bens comuns e de deliberar de forma racional e colaborativamente sobre os melhores meios de buscar os bens da comunidade. Para ele, o liberalismo é uma máscara mistificadora de certos interesses sociais. Em nome da liberdade, impõe uma forma de domínio silencioso que, com o tempo, tende a dissolver os vínculos humanos tradicionais e empobrecer a rede de relações culturais e sociais; em nome da liberdade, o liberalismo abandona os indivíduos para, com os seus próprios meios, afundar ou nadar nas correntezas da vida social.

MacIntyre também chama atenção para o fato de que no liberalismo as regras de justiça oriundas desse modo de vida consistem em proteger os indivíduos para que tenham a liberdade de se expressar e, dentro de certos limites, implementar suas preferências. Implementar preferências torna-se o motor da ação humana no mundo liberal, e o espaço público torna-se o lugar onde a negociação das preferências entre os indivíduos é conduzida. Essa negociação é legitimada, por sua vez, pelo fato de que há o pressuposto tácito de que é razão suficiente para agir o fato de as pessoas buscarem satisfazer suas preferências. Essa nova formulação sobre as razões para a ação implicará na reformulação das premissas para o raciocínio prático, onde o ‘eu quero’ assume esse novo papel de definidor das razões para a ação. De acordo com MacIntyre, essa transformação se estabeleceu do seguinte modo:

---

<sup>60</sup> “For it is a central tenet of recent liberal moral and political theory that public institutions and more especially the institutions of government should be systematically neutral as between rival conceptions of what the human good is. Allegiance to any particular conception of human good ought, on this liberal view, to be a matter of private individual preference and choice, and it is contrary to rationality to require of anyone that he or she should agree with anyone else in giving his or her allegiance to some particular view.” (MACINTYRE, 1989, p. 346).

Naturalmente, os desejos sempre foram reconhecidos como móveis para a ação (...). A novidade foi a transformação das próprias expressões de desejo em primeira pessoa, sem maiores qualificações, em formulações de uma razão para a ação, em premissas para o raciocínio prático. E quero sugerir que essa transformação ocorre devido a uma reestruturação do pensamento e da ação, de um modo harmônico com os procedimentos dos domínios públicos do mercado e da política individualista liberal. Nesses domínios, os dados últimos são as preferências. Elas são pesadas umas contra as outras; para se atribuir peso às preferências, é irrelevante saber como se chegou até elas. O fato de que as pessoas em geral tenham estas ou aquelas preferências é visto como razão suficiente para se agir de modo a satisfazê-las (MACINTYRE, 2010, p. 364).

Podemos perceber a transformação das próprias expressões de desejo em premissas para o raciocínio prático. A estrutura desse tipo de raciocínio prático é estabelecida partindo de uma premissa inicial que pode ser formulada nos termos de ‘eu quero que algo aconteça’. Tendo colocado essa premissa inicial, advém o passo seguinte do raciocínio, que pode ser expresso da seguinte forma: ‘como o que eu quero pode ser alcançado e qual das alternativas de ação é preferível?’. Portanto, através da estrutura desse raciocínio podemos concluir que a racionalidade prática liberal consiste basicamente em dois fundamentos. O primeiro é o de que cabe a cada indivíduo ordenar suas preferências. Já o segundo consiste na habilidade do indivíduo em agir de modo a maximizar a satisfação dessas preferências conforme sua ordenação<sup>61</sup>. Quando as preferências de indivíduos ou grupos entram em conflito, há a necessidade de uma justiça que se constitua basicamente em um conjunto de princípios reguladores. Em decorrência disso, a função e a noção de justiça se manifesta no mundo liberal em quatro níveis de debate. O primeiro é quando os indivíduos e grupos expressam suas preferências em seus próprios termos, sejam quais forem.

Alguns desses indivíduos e grupos podem ser membros de sinagogas, igrejas ou mesquitas e expressar suas visões como injunções a obedecer à lei divina. Alguns podem ser adeptos de teorias não religiosas do bem humano, por exemplo, uma teoria aristotélica ou quase aristotélica. Outros podem adotar princípios referentes, por exemplo, aos direitos humanos universais, que simplesmente consideram como não exigindo maior fundamentação (MACINTYRE, 2010, p. 368).

MacIntyre argumenta que nesse primeiro nível de debate teremos cada indivíduo ou grupos apresentando, cada qual, uma série de premissas sobre o que deve ou não ser feito. Obviamente, essas premissas representam as preferências e visões de seus respectivos proponentes. O que teremos, então, é uma situação em que geralmente essas premissas estarão

---

<sup>61</sup> “No raciocínio prático aristotélico, é o indivíduo enquanto cidadão que raciocina; no raciocínio prático tomista, é o indivíduo enquanto pesquisador do seu bem e do bem da comunidade que raciocina; no raciocínio prático humano, é o indivíduo enquanto proprietário ou não-proprietário, participante de uma sociedade de um tipo particular de reciprocidade que raciocina; mas no raciocínio prático da modernidade liberal é o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina.” (MACINTYRE, 2010, p. 365).

em conflito umas com as outras. MacIntyre expõe que um dos caminhos para superar essas discordâncias seria o de verificar, por meio de uma pesquisa filosófica, qual dessas premissas ou conjuntos de premissas se mostra verdadeiro. Entretanto, esse caminho não é viável<sup>62</sup> no mundo liberal e o debate torna-se estéril, haja vista que na ordem liberal cada premissa é apresentada sem a necessidade de justificá-la de um ponto de vista que envolva uma concepção geral do bem humano.

É necessário, então, que se proceda a um segundo nível de debate, que é aquele no qual as preferências são ponderadas e avaliadas por meio de procedimentos e regras resultantes de um debate racionalmente compartilhado. Esse é o nível de elaboração dos princípios de justiça que devem governar o controle e a avaliação das preferências, fornecendo as razões para que cada indivíduo possa avaliar e ponderar suas preferências.

Já o terceiro nível de debate oferece certo tipo de consentimento para as regras e os procedimentos que foram estabelecidos no segundo nível. De acordo com MacIntyre, esse terceiro nível de debate não produz o consentimento inicialmente desejado, pois a busca por se chegar a conclusões substanciais desse debate é deixada de lado, e ganha importância a continuidade do debate pelo debate. Sobre tal situação, MacIntyre se expressa da seguinte maneira:

E embora os teóricos filosóficos do individualismo liberal não concordem e não possam concordar sobre nenhuma formulação precisa dos princípios da justiça, eles concordam amplamente sobre o que tais princípios devem alcançar. Justamente porque os princípios da justiça devem governar o controle e a avaliação de preferências, eles devem fornecer, à medida do possível, a justificação para cada indivíduo, enquanto indivíduo, controlar e avaliar suas preferências particulares. A justiça é *prima facie* igualitária. Os bens em relação aos quais é igualitária, desse modo, são aqueles que, supostamente, todos valorizam: liberdade para expressar e implementar preferências e uma participação nos meios necessários para tornar essa implementação eficaz. Mas é justamente nesse ponto que a discussão entre os teóricos liberais começa; uma disputa na qual as contribuições dos nomes mais importantes na fundação do liberalismo, Kant, Jefferson e Mill, têm sido continuadas por contemporâneos renomados como Hart, Rawls, Gewirth, Nozick, Dworkin e Ackerman (MACINTYRE, 2010, p. 370).

Por fim, no quarto nível temos a formulação das regras e procedimentos do sistema legal formal. Esse sistema, por sua vez, tem a função de impor uma ordem na qual a resolução de conflitos seja possível sem a necessidade de apelar a qualquer teoria acerca do bem humano. Consequentemente, a resolução dos conflitos em uma ordem liberal ocorre não

---

<sup>62</sup> “O debate, no primeiro nível, não tem solução; mas os participantes do debate consideram que num segundo nível, seus pontos de vista são incluídos no controle e avaliação de expressões de preferência que as institucionalizações do liberalismo sempre implicam: contar votos, reagir à escolha do consumidor, mover a opinião pública.” (MACINTYRE, 2010, p. 369).

através de debate, mas por meio de vereditos emanados de seu sistema legal. Essa situação faz com que MacIntyre afirme que os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo. Nesse sentido, política moderna é a guerra civil realizada por outros meios e as leis são expedientes contratuais para ajustar as pretensões das partes e para garantir a paz na sociedade. Assim, o que as leis mostram é a que extensão e grau é preciso reprimir o conflito.

MacIntyre descreve uma situação para demonstrar como esses princípios de ordem liberal se mostram insuficientes para resolução de conflitos sociais. A situação é a seguinte: há um processo legal em andamento entre a tribo indígena Wampanog e a cidade de Mashpee, Massachusetts. Os índios afirmam que suas terras naquela cidade foram ilegal e inconstitucionalmente expropriadas e exigem sua devolução. Esse processo está nos tribunais há vários anos. Durante esse período, os valores das terras de Mashpee caíram drasticamente e é quase impossível vender certos imóveis. Isso gera problemas para certos proprietários, como os aposentados que esperavam vender seu imóvel e mudar-se para outro lugar. Dependiam da venda do imóvel para recomeçar suas vidas. MacIntyre propõe analisar essa situação por meio de dois conceitos de justiça, formulados por intermédio de regras específicas, que foram apresentadas por filósofos morais contemporâneos – John Rawls e Robert Nozick. Aquele argumenta que as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo a proporcionar o maior benefício para os menos privilegiados. Este afirma que as posses do indivíduo são justas se ele tiver direito a elas pelos princípios de justiça na aquisição e transferência. Entretanto, o problema das terras em Mashpee é de uma época em que não se sabe nem quem tem o direito por aquisição e transferência nem qual é o grupo menos privilegiado em Mashpee. Se o processo for decidido numa direção, os Wampanoags serão o grupo mais rico de Mashpee, mas se for à outra direção, continuarão sendo o mais pobre. Assim, nenhum desses dois conceitos de justiça concede uma posição central – ou qualquer outro tipo de posição – ao mérito nas reivindicações de justiça ou injustiça.

A questão da liberdade é, sem dúvida, o grande tema do liberalismo<sup>63</sup>. Preliminarmente, o liberalismo defende que a liberdade tem uma nota marcadamente política,

---

<sup>63</sup> Quando falamos de liberalismo, a questão prévia que se coloca é a da liberdade. Mas de que liberdade falar? É a liberdade defendida pelos liberais de esquerda ou a dos liberais de direita? ; ou a dos liberais progressistas ou a dos liberais conservadores? Visto que nem sempre é fácil perceber as fronteiras que demarcam o território de uns e outros, poderíamos dizer que não há um único tipo de liberalismo porque não há um único tipo de liberdade. Isaiah Berlin, por exemplo, a quem MacIntyre afirma, no capítulo 9 de *Depois da Virtude*, ser o mais sistemático e convincente defensor de que não existe uma única visão contemporânea do mundo (e, portanto, de liberdade), mas sim uma multiplicidade de visões oriundas da irreduzível pluralidade de valores, posiciona-se da seguinte maneira sobre a questão da liberdade: “Coagir um homem é privá-lo da liberdade – liberdade de quê? Quase todo moralista na história humana elogia a liberdade. Como a felicidade e a bondade, como a natureza e a realidade, liberdade é um termo cujo significado é tão poroso que há poucas interpretações a que é capaz de resistir. Não proponho discutir nem a história dessa palavra prótea nem seus mais de duzentos sentidos

que se materializa na defesa do indivíduo frente às ingerências da autoridade estatal, ou seja, o fator unificador da concepção liberal da liberdade pode ser sintetizado como sendo a busca de uma maior autonomia dos indivíduos em relação ao poder estatal. Destarte, temos com o liberalismo a transição de uma concepção clássica da liberdade, entendida como participação dos cidadãos na vida pública, para uma concepção de liberdade enquanto autonomia dos indivíduos frente ao poder público.

Outrossim, é necessário agregar à concepção liberal da liberdade o conceito de autodeterminação, inclusive moral<sup>64</sup>. Para os liberais, a autodeterminação consiste em deixar que as pessoas escolham por si mesmas que tipos de vida querem conduzir, pois permitir que as pessoas tenham autodeterminação é a única maneira de respeitá-las como seres morais. Em decorrência desse entendimento de autodeterminação, resulta ao liberalismo a defesa de um Estado neutro. Por estado neutro, o liberalismo entende o estado que não hierarquize o valor dos modos de vida existentes<sup>65</sup>. Assim, a neutralidade do Estado é uma exigência para garantir e respeitar a autodeterminação das pessoas, pois “ninguém pode estar em melhor posição do que eu para conhecer o meu próprio bem” (KYMLICKA, 2006, p. 258). Não obstante a defesa que o liberalismo faz de que as pessoas são livres para perseguirem suas próprias concepções do bem, apelando à liberdade de escolha e ao princípio da autodeterminação, pode-se afirmar que há um bem comum presente na política liberal, considerando-se que as políticas de um estado liberal almejam promover os interesses dos membros da sociedade. O que a política liberal faz é interpretar essa ideia de um bem comum

---

registrados por historiadores de ideias. Proponho examinar não mais que dois desses sentidos – mas eles são sentidos centrais, com uma grande quantidade de história humana por trás, e, se me ousar a dizer, ainda por vir. O primeiro desses sentidos políticos de *freedom* ou *liberty* (usarei ambas para dizer o mesmo), que (seguindo muitos precedentes) vou chamar sentido “negativo” está envolvido na resposta à pergunta ‘Qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – é ou deve ser deixado para fazer ou ser o que ele é capaz de fazer ou ser sem interferência de outras pessoas?’ O segundo, que devo chamar de sentido ‘positivo’ envolve a resposta da pergunta ‘Qual ou quem é a referência de controle e interferência que pode determinar alguém a fazer ou ser isso ao invés daquilo?’ As duas questões são claramente diferentes, apesar de as respostas para elas talvez coincidirem.” (BERLIN, 1969, p.142).

<sup>64</sup> “The most general formulation of moral autonomy is: A person is morally autonomous if and only if his moral principles are his own. The following are more specific characterizations of what it might mean for moral principles to be one’s own. 1. A person is morally autonomous if and only if he is the author of his moral principles, their originator. 2. A person is morally autonomous if and only if he chooses his moral principles. 3. A person is morally autonomous if and only if the ultimate authority or source of his moral principles is his will. 4. A person is morally autonomous if and only if he decides which moral principles to accept as binding upon him. 5. A person is morally autonomous if and only if he bears the responsibility for the moral theory he accepts and the principles he applies. 6. A person is morally autonomous if and only if he refuses to accept others as moral authorities, i.e., he does not accept without independent consideration the judgment of others as to what is morally correct.” (DWORKIN, 1981, p. 30).

<sup>65</sup> “Rawls argumenta que esta descrição da autodeterminação deve nos levar a endossar um ‘Estado neutro’ – isto é, um estado que não justifica suas ações com base na superioridade ou inferioridade intrínseca de concepções da boa vida e que não tenta deliberadamente influenciar os juízos de valor das pessoas sobre estas concepções.” (KYMLICKA, 2006, p. 261).

como sendo um processo de combinação de preferências, ou seja, todas as preferências têm peso igual, no sentido de que não são avaliadas a partir de um ponto de vista público. Assim, de certa maneira, o bem comum é ajustado para se encaixar nos padrões de preferências e concepções de bem sustentados pelos indivíduos.

Primeiro, os cidadãos são livres na medida em que consideram si mesmos e aos demais como detentores da faculdade moral de ter uma concepção do bem. Isso não significa que, na sua concepção política, considerem a si mesmos como inevitavelmente comprometidos com o esforço de realizar uma determinada concepção do bem que afirmem num momento dado. Pelo contrário, enquanto cidadãos são considerados capazes de rever e modificar essa concepção por motivos razoáveis e racionais, e podem fazê-lo se assim o desejarem. Na qualidade de pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de que suas próprias pessoas sejam consideradas como independentes de qualquer concepção do bem específico ou de qualquer esquema específico de fins últimos, e de não ser identificadas a alguma dessas concepções (RAWLS, 2003, p. 30).

Por conseguinte, os indivíduos não são definidos pela sua condição de membros de qualquer comunidade, ou seja, eles são livres para questionar sua participação nas práticas sociais existentes e decidir por permanecer ou sair delas, caso avaliem que são dignas de valor. Desse modo, de acordo com Rawls (1971, p. 560), “o eu é anterior aos fins que são afirmados por ele”, pois nada é provido de autoridade ou estabelecido *para nós*<sup>66</sup> antes de nosso julgamento acerca de seu valor, não havendo nenhum fim ou objetivo isento de possível reexame. Para MacIntyre, tanto Nozick quanto Rawls, por exemplo, defendem que a sociedade é composta por indivíduos, cada qual com seus próprios interesses, que precisam se reunir e formular normas de vida em comum. Os indivíduos, para ambos os autores, estão em primeiro lugar, e a identificação dos interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, sendo também independente dessa criação.

---

<sup>66</sup> “(...) os cidadãos consideram a si mesmos como livres na condição de fontes de reivindicações legítimas que se autenticam por si mesmas. Ou seja, consideram-se autorizados a fazer reivindicações a suas instituições para promover suas concepções do bem (desde que essas concepções se incluam entre as admitidas pela concepção pública de justiça). Para os cidadãos, essas reivindicações valem por si mesmas, independentemente de derivarem de deveres e obrigações determinados por uma concepção política de justiça, por exemplo, de deveres e obrigações para com a sociedade. As reivindicações que os cidadãos consideram baseadas em deveres e obrigações oriundos de sua concepção do bem e da doutrina moral que defendem em sua própria vida também devem, para nossos propósitos aqui, ser entendidas como demandas que se autenticam por si mesmas.” (RAWLS, 2003, p. 32).

Outra tese cara à doutrina liberal é a de que os indivíduos possuem uma prioridade ontológica frente a qualquer tipo de grupo humano<sup>67</sup>. Essa proeminência do indivíduo em relação ao social surge a partir de uma concepção da liberdade compreendida como não interferência dos outros indivíduos sobre qualquer tipo de atividade que alguém quer realizar. Dessa convicção decorre a exigência, por outro lado, de um sistema jurídico protetor<sup>68</sup> de uma determinada ordem social, na qual os indivíduos possam negociar bens com o propósito de satisfazer suas necessidades e desejos. Essa centralidade que o liberalismo confere ao indivíduo faz com que defenda também a existência de determinados direitos naturais para os seres humanos<sup>69</sup>. Esses direitos, conseqüentemente, constituem-se em garantias da liberdade dos indivíduos contra a ingerência de outros indivíduos ou do Estado. Entretanto, um dos pontos de divergência que podemos observar entre as correntes do liberalismo diz respeito à função e ao papel do Estado. Nesse ponto, encontraremos defensores de um Estado mínimo, com a função exclusiva de proteger o mercado e garantir os direitos individuais. Em outra posição, teremos liberais que defendem certa ampliação do papel do Estado em atividades como a segurança e a promoção de bens públicos. No entanto, não obstante essas divergências, pode-se dizer que há, nesse aspecto, uma unidade do liberalismo através da

---

<sup>67</sup> Norberto Bobbio, embora analisando mais especificamente o Estado liberal, apresenta esta prioridade do indivíduo em relação ao social nos seguintes termos: “Historicamente o Estado liberal nasce de uma contínua e progressiva erosão do poder absoluto do rei e, em períodos históricos de crise mais aguda, de uma ruptura revolucionária (Inglaterra do século XVII e França do século XVIII); racionalmente, o Estado liberal é justificado como o resultado de um acordo entre indivíduos inicialmente livres que convencionam estabelecer os vínculos estritamente necessários a uma convivência pacífica e duradoura. Enquanto o curso histórico procede de um estado inicial de servidão a estados sucessivos de conquista de espaços de liberdade por parte dos sujeitos, através de um processo de gradual liberalização, a doutrina percorre o caminho inverso, na medida em que parte da hipótese de um estado inicial de liberdade, e apenas enquanto concebe o homem como naturalmente livre é que consegue construir a sociedade política como uma sociedade com soberania limitada. Em substância, a doutrina inverte o andamento do curso histórico, colocando no início como fundamento, e portanto como *prius*, aquilo que é historicamente o resultado, o *posterius*. (...). O que une a doutrina dos direitos do homem e o contratualismo é a comum concepção individualista da sociedade, a concepção segundo a qual primeiro existe o indivíduo singular com seus interesses e com suas carências, que tomam a forma de direitos em virtude da assunção de uma hipotética lei da natureza, e depois a sociedade, e não vice-versa como sustenta o organicismo em todas as suas formas, segundo o qual a sociedade é anterior aos indivíduos ou, conforme a fórmula aristotélica destinada a ter êxito ao longo dos séculos, o todo é anterior às partes. Sem individualismo não há liberalismo.” (BOBBIO, 2000, p. 14-15).

<sup>68</sup> “O liberalismo é uma doutrina do estado limitado tanto com respeito aos seus poderes quanto às suas funções. A noção corrente que serve para representar o primeiro é o *Estado de direito*; a noção corrente para representar o segundo é o *Estado mínimo*. (...). Por Estado de direito entende-se geralmente um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (as leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam. Assim entendido, o Estado de direito reflete a velha doutrina da superioridade do governo das leis sobre o governo dos homens.” (BOBBIO, 2000, p. 18).

<sup>69</sup> “Por outro lado, quando se fala de Estado de direito no âmbito da doutrina liberal do estado, deve-se acrescentar à definição tradicional uma determinação ulterior: a constitucionalização dos direitos naturais, ou seja, a transformação desses direitos em direitos jurídicos protegidos, isto é, em verdadeiros direitos positivos. Na doutrina liberal, Estado de direito significa não só a subordinação dos poderes públicos de qualquer grau às leis gerais do país, limite que é puramente formal, mas também subordinação das leis ao limite material do reconhecimento de alguns direitos fundamentais considerados constitucionalmente, e portanto em linha de princípio ‘invioláveis’.” (BOBBIO, 2000, p. 19).

crença de que a iniciativa privada e a não intervenção do poder público é mais vantajosa para o indivíduo, tanto no âmbito econômico quanto no político.

## 2.2 MacIntyre e a racionalidade liberal

No âmbito da racionalidade, o abandono do esquema conceitual teleológico marca o início da modernidade. Esse novo desenho da racionalidade ganha contornos mais definidos no século XVIII devido ao trabalho de filósofos como David Hume e Immanuel Kant. Ambos, por exemplo, contribuem com essa nova racionalidade ao fundamentar a concepção da moralidade numa visão da constituição da natureza humana uniforme e invariante.

Ao mesmo tempo em que concordam bastante quanto ao caráter da moralidade, também concordam quanto ao que teria de ser a justificativa racional da moralidade. Suas principais premissas caracterizariam algum traço, ou traços, da natureza humana; e as normas da moralidade seriam, então, explicadas e justificadas como sendo as regras que se poderia esperar que o ser possuidor de tal natureza humana aceitaria (MACINTYRE, 2001a, p. 98).

Entretanto, Hume ainda não opera dentro dos moldes de uma investigação típica da modernidade liberal, pois para ele o indivíduo estrutura o raciocínio prático dentro de um marco social que o qualifica enquanto proprietário e não exclusivamente *qua* indivíduo<sup>70</sup>. Já Kant faz sua contribuição na medida em que defende, grosso modo, o uso autônomo da razão.

Ao mesmo tempo em que concordam quanto ao caráter da moralidade, também concordam quanto ao que teria de ser a justificativa racional da moralidade. Suas principais premissas caracterizariam algum traço, ou traços, da natureza humana; e as normas da moralidade seriam, então, explicadas e justificadas como sendo as regras que se poderia esperar que o ser possuidor de tal natureza humana aceitaria. Para Diderot e Hume, as características importantes da natureza humana são as características das paixões; para Kant a característica importante da natureza

<sup>70</sup> “As concepções de Hume de raciocínio prático e da justiça exigem um tipo muito diferente de contexto, o de uma sociedade estruturada nos termos de modos de satisfação do desejo, na qual as transações e as trocas para benefício mútuo são organizadas, enquanto a ordem social geral cuida, formal e informalmente, para que as relações expressas em tais transações e trocas possam ser mantidas e realizadas. (...) o contexto de Hume é um contexto no qual a avaliação se dá primariamente em termos da satisfação de consumidores; o indivíduo tal como é visado por Hume empenha-se no raciocínio prático enquanto membro de um tipo de sociedade na qual a posição, a propriedade e o orgulho estruturam as trocas sociais.” (MACINTYRE, 2010, p. 321).

humana é o caráter universal e categórico de certas normas da razão (MACINTYRE, 2001a, p. 98).

Dessa maneira, tanto Hume quanto Kant buscam um fundamento racional da moral a partir da natureza humana. O primeiro busca esse fundamento nas paixões, ao passo que o segundo busca-o na razão.

A racionalidade liberal foi se constituindo em articulação de dois movimentos concomitantes. Um deles ocorreu por meio da defesa de uma pretensa objetividade da razão. Nessa perspectiva, a razão poderia fazer progressos em qualquer domínio da realidade, desde as ciências naturais até as humanidades.

El mito del liberalismo ilustrado no es otro que el de la '*objetividad*': una objetividade neutra que está ahí, universalmente disponible, accesible a todas las personas que hayan logrado superar críticamente los prejuicios tradicionales. Basta aplicar el método científico para que todas las parcelas del conocimiento – también a la moral y la teología natural – se iluminen ante el espectador maduro. Los misterios ancestrales han desaparecido; sólo quedan problemas que se resolverán, de una vez por todas, a medida que el implacable avance de la razón científica se vaya consumando (MACINTYRE, 1992, p. 12).

Evidencia-se, portanto, o traço de uma razão forte ao atuar com critérios que nenhuma pessoa suficientemente racional possa desconhecer. Esse traço também denota uma aspiração de superioridade da racionalidade liberal frente a qualquer outra concepção contrária, haja vista que seus critérios e método ofereceriam uma visão científica da totalidade das coisas.

O outro movimento consistiu na recusa generalizada da tradição. Nesse plano, julgava-se que a razão somente desenvolveria toda sua potencialidade se, primeiramente, deixasse de lado tudo aquilo que não estivesse relacionado com sua natureza, mormente os elementos que incluíssem alguma noção de tradição. Esse processo de recusa da tradição foi visto como um ato emancipatório ou como uma atitude verdadeiramente racional. Assim, com a crença de estar desvinculada de qualquer tipo de tutela e com uma natureza que independe do tempo, do lugar e das circunstâncias, a racionalidade liberal surge como uma racionalidade impessoal, imparcial, desinteressada, unitária e universal<sup>71</sup>.

O caráter impessoal da racionalidade liberal tinha o significado de que é absolutamente secundário saber quem é o autor de uma determinada tese ou o responsável por

---

<sup>71</sup> “Descartes simbolizó para el enciclopedista decimonónico una declaración de independencia, mediante la razón, de los vínculos particulares de toda comunidad moral y religiosa particular. Es donde esta visión de la esencia de la racionalidad, desde la que la objetividad de la razón resulta inseparable de su libertad frente a las parcialidades de todas esas comunidades. Es por adhesión a la razón como tal, impersonal, imparcial, desinteresada, unitiva y universal, por lo que el enciclopedista convocó a sus lectores y oyentes.” (MACINTYRE, 1992, p. 90).

alguma descoberta científica. Relevante é o conhecimento produzido, a verdade estabelecida e não quem foi o responsável por ela.

Para la enciclopédia, tanto la verdad como la racionalidad son independientes de nuestras aprehensiones de ellas o de nuestros afanes por ellas. Que tal o cual persona haya descubierto esta verdad o haya argumentado en favor de esta tesis es algo enteramente accidental; la verdad y la racionalidad son ambas independientes de las peculiaridades de lo personal. Lo crucial es lo que se há declarado; quién lo há expresado es siempre un asunto secundário (MACINTYRE, 1992, p. 252).

O entendimento acerca de uma razão imparcial significa abandonar particularidades e idiosincrasias de qualquer natureza no desenvolvimento do trabalho investigativo. A racionalidade liberal defende, portanto, que é necessário ter um olhar racional e objetivo sobre as coisas, afastando qualquer elemento que possa interferir num veredito eminentemente neutro. O caráter desinteressado da razão, por sua vez, permite que ela atue acima das preferências e interesses dos indivíduos. Nesse sentido, não deve haver compromisso da razão com ninguém a não ser unicamente com a busca da verdade dos fatos. Já a concepção unitária da razão pressupõe uma visão única de um mundo em desenvolvimento, no qual cada parte da investigação, com critérios que são acessíveis a todos que tenham alguma instrução, contribui para o progresso da humanidade. MacIntyre expressa essa característica nestes termos:

Um supuesto que guiaba el pensamiento era que la racionalidad sustantiva es unitária, que hay una única concepción, aunque acaso compleja, de lo que son los criterios y los logros de la racionalidad, concepción que toda persona educada puede llegar a estar de acuerdo em admitir sin demasiada dificultad. La aplicación de los métodos y de los objetivos de esta concepción única y unitária a cualquier cuestión particular característica, es lo que produce una ciência (MACINTYRE, 1992, p. 39).

É importante ressaltar que em decorrência dessa característica, há também certa unidade do saber, pois qualquer domínio da realidade é investigado por uma única e mesma razão. Por fim, a razão tem o atributo da universalidade, uma vez que qualquer assunto deveria ser abordado de acordo com os parâmetros de uma ciência da natureza. Por esse olhar, não haveria possibilidade de abordagens diferentes de um mesmo assunto, visto que há somente um método de investigação, a saber, o método racional. A esse respeito, MacIntyre se manifesta da seguinte maneira:

Pero, debido a lo que acabo de llamar su concepción unitária de la racionalidade y de la mente racional, dieron por sentado no sólo que todas las personas racionales conceptualizan los datos de una y la misma manera y que, por tanto, todo observador atento y honesto, no cegado ni aturdidopor los prejuicios derivados del compromiso

previo com una creencia, habría de explicar los mismos datos, los mismos hechos, sino también que son datos así explicados y caracterizados los que proporcionan a la investigación su asunto (MACINTYRE, 1992, p. 42).

Assim, a racionalidade liberal defende que subjacente às diferentes manifestações culturais presentes nas inúmeras sociedades particulares ou locais, há uma única e mesma razão atuando, pois o que se tem por racional é válido para qualquer cultura.

MacIntyre assinala que a modernidade liberal constitui-se em um projeto ancorado na firme convicção de rejeição ao passado e, por efeito, na rejeição de todo gênero de autoridade. Na esteira dessa perspectiva, as tradições não são consideradas como elemento que envolva qualquer tipo de racionalidade. O projeto liberal se assenta, então, na crença de que por meio da definição de princípios racionalmente justificáveis<sup>72</sup>, os indivíduos ou grupos de indivíduos poderiam viver pacificamente na mesma sociedade, mesmo tendo concepções diferentes ou até incompatíveis. Entretanto, e até contraditoriamente, esse anseio mostrou-se infrutífero e o projeto liberal que iniciou com um forte apelo a princípios racionais hipoteticamente universais transformou-se numa tradição na qual a principal característica é o debate interminável sobre tais princípios. Diz MacIntyre:

Entretanto, os pensadores do Iluminismo, assim como seus sucessores, mostraram-se incapazes de entrar em acordo sobre quais eram precisamente os princípios que seriam considerados irrecusáveis por todas as pessoas racionais. Um tipo de resposta foi dado pelos autores da *Encyclopédie*, um segundo por Rousseau, um terceiro por Bentham, um quarto por Kant, um quinto pelos filósofos escoceses do senso comum e seus discípulos franceses e americanos. A história subsequente não diminuiu a extensão de tal divergência (MACINTYRE, 2010, p. 17).

O autor ainda afirma que esse caráter interminável das discussões passou, aos olhos dos liberais, de um estágio de erro a ser corrigido para o de um tipo de virtude<sup>73</sup>.

O projeto liberal preconizava o ideário de que cada indivíduo pudesse viver segundo sua própria concepção do bem humano, e, dentro de certos limites, poderia também propô-lo na esfera pública. Esses limites consistiam basicamente em não imputar ao Estado a tarefa de determinar aos demais membros da sociedade qual bem deveria ser buscado. Nesse ponto,

<sup>72</sup> “Assim, esperava-se, a razão tomaria o lugar da autoridade e da tradição. A justificação racional deveria lançar mão de princípios inegáveis a qualquer pessoa racional e, portanto, independentes de todas as particularidades sociais e culturais que os pensadores do Iluminismo consideravam mera roupagem acidental da razão em lugares e épocas particulares.” (MACINTYRE, 2010, p. 16).

<sup>73</sup> “Pois, no curso dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela interminabilidade do debate de tais princípios. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do liberalismo nascente, erra um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se num tipo de virtude.” (MACINTYRE, 2010, p. 361).

MacIntyre chama atenção para a similaridade de procedimentos entre a concepção do bem humano e o funcionamento do mercado na sociedade liberal. Para ele, na sociedade liberal o bem humano de cada indivíduo é a mera expressão de suas preferências, não havendo diferenças com a maneira como o mercado funciona. O mercado, por exemplo, considera o índice de vendas de um determinado produto diretamente relacionado com os desejos, preferências e renda dos consumidores. Ademais, o mercado, por meio de pesquisas de consumo e uma boa publicidade, criam necessidades e desejos artificiais, acarretando maior venda de seus produtos. Processo idêntico ocorre com determinadas concepções de bens particulares quando são colocadas na esfera pública, pois na sociedade liberal as elites, por meio de uma hábil retórica argumentativa, conseguem impor determinadas concepções individuais do bem aos demais membros da sociedade. Consequentemente, concepções individuais do bem adquirem um caráter de bem comum geral.

Os paralelos entre essa compreensão da relação dos seres humanos, no domínio social e político, e a instituição do mercado são claros. Nos mercados também, é apenas através da expressão de preferências individuais que uma série heterogênea de necessidades, desejos e bens, concebidos de um modo ou de outro, encontra o direito de se manifestar. O peso dado a uma preferência individual, no mercado, é uma questão do custo que o indivíduo é capaz de pagar e se está disposto a fazê-lo; um indivíduo só tem voz à medida que tem os meios para barganhar com aqueles que podem fornecer-lhe o que necessita. Assim, também no domínio político e social, a capacidade de barganhar é crucial. As preferências de uns têm peso para outros apenas à medida que a satisfação dessas preferências leva à satisfação de suas próprias preferências. Só recebe quem tem algo a dar. Numa sociedade liberal, os que não têm meios para barganhar estão em desvantagem (MACINTYRE, 2010, p. 362).

### 2.3 MacIntyre e o emotivismo

No primeiro capítulo dessa tese apresentamos a situação fictícia com a qual MacIntyre começa o primeiro capítulo de *Depois da Virtude* e que serve como ponto de partida para desenvolver a sua tese acerca da situação em que se encontra a linguagem moral contemporânea. Relembrando, tal situação pode ser denominada *terror ignorante* e se configura numa hipotética situação em que a ciência, de maneira geral, sofre um profundo processo de destruição e fragmentação. Transcorrido certo período desta situação caótica, há uma tentativa de reconstrução, reunindo os fragmentos que permaneceram salvos dessa destruição. Esses fragmentos são reunidos num conjunto de práticas que recebem nomes

particulares, tais como física, biologia, química. No entanto, após reunir esses fragmentos, falta algo que dê sentido a essa junção, isto é, esses fragmentos somente são inteligíveis se incorporados a um contexto, o qual forneça sentido deles e para eles. É justamente esse contexto que se perdeu no processo de fragmentação e que não foi possível restaurar no processo de reconstrução da ciência. Sem o contexto, o que temos é uma abundância de premissas apresentadas por cada fragmento da ciência, muitas delas rivais, e que não conseguem dialogar. Posta, então, essa situação hipotética, MacIntyre apresenta sua tese com as seguintes palavras:

Por que inventar esse mundo imaginário habitado por pseudocientistas fictícios e filosofia real, genuína? A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências no mundo imaginário que descrevi. O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde derivavam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade (MACINTYRE, 2001a, p. 15).

Assim, o que ocorre é que a linguagem da moralidade, de maneira análoga à situação fictícia do desastre, está no mesmo estado de desordem e fragmentação. O que temos são fragmentos morais de um esquema conceitual maior, mas que carecem dos contextos que permitem compreender seus sentidos. Ao perdermos nossa compreensão teórica e prática da moralidade, restam somente simulacros de moralidade – aparências de moralidade que não possuem mais o seu equivalente na realidade.

Há um dado aventado por MacIntyre que transforma essa situação em algo mais perturbador ainda, que é o fato de que essa catástrofe moral foi de um tipo que não foi e sequer tem sido reconhecida como tal. Nesse ambiente, observa o autor, tanto a filosofia analítica quanto a fenomenologia ou o existencialismo têm se mostrado impotentes para detectar as desordens do pensamento e da prática moral. A filosofia analítica, por exemplo, por se ater a uma atividade essencialmente descritiva das estruturas conceituais utilizadas na linguagem presente, não consegue ir além da elucidação das estruturas conceituais do que considera ser o discurso moral<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> “A fenomenologia e o existencialismo também não seriam capazes de discernir nada de errado. Todas as estruturas da intencionalidade seriam o que são no momento. A tarefa de oferecer uma base epistemológica para esses falsos simulacros das ciências naturais não se distinguiria, em termos fenomenológicos, da tarefa que se contempla atualmente. Um Husserl ou um Merleau-Ponty estaria tão enganado quanto um Strawson ou um Quine.” (MACINTYRE, 2001a, p. 15).

Tendo em vista a hipótese de MacIntyre e sabido da impotência da filosofia analítica, da fenomenologia e do existencialismo, por exemplo, em fornecer material para tratar adequadamente a questão, qual a alternativa a seguir? Para MacIntyre, a alternativa é a seguinte:

Portanto, se procurarmos recursos para investigar a hipótese que expus acerca da moralidade, por mais esquisita e improvável que possa parecer para o leitor, devemos procurar saber se é possível encontrar no tipo de filosofia e de história proposto por escritores como Hegel e Collingwood – por mais diferentes que sejam um do outro, é claro – recursos que não podemos encontrar na filosofia analítica ou na fenomenologia (MACINTYRE, 2001a, p. 17).

Entretanto, antes de empreender por esse caminho, faz-se necessário caracterizar mais detalhadamente a situação da linguagem moral contemporânea. Frisamos novamente que o ponto de partida de MacIntyre é a constatação de que a linguagem moral contemporânea está fragmentada, eivada de desacordos morais. Nesse ambiente, sequer percebemos a natureza desses desacordos e não dispomos de meios para superar tal situação. O escocês também afirma que a característica predominante dessa linguagem moral é a de expressar discordâncias, as quais, tendo em vista que não há meio racional para cotejá-las para se chegar a um acordo moral racionalmente estabelecido, não conseguem chegar a um fim – tornam-se intermináveis.

MacIntyre apresenta três exemplos de como ocorre esse debate moral. O primeiro deles é a respeito de uma dita ‘guerra justa’, a qual se justificaria em situações em que os benefícios superariam os males inerentes à própria guerra. Diante desse exemplo, o autor afirma que encontraremos três posicionamentos. Um deles defende que não existe guerra justa e não é possível fazer antecipadamente um cálculo exato dos custos e benefícios de uma guerra. Devemos ser, então, pacifistas. O outro posicionamento alega que, se quisermos a paz, devemos estar preparados para a guerra, isto é, o temor de entrar numa guerra e perdê-la devido à superioridade bélica de seu inimigo levaria à decisão de que a paz é preferível à guerra. Assim, quanto mais preparados para a guerra, mais fomentaremos a paz. O terceiro posicionamento argumenta que há situações em que se justifica uma guerra justa. É o caso de uma guerra empreendida para libertar grupos oprimidos. Nessa situação, ela não somente seria necessária, mas também justificada.

O segundo exemplo de MacIntyre versa sobre o aborto. Alguns, diz ele, defendem que todo o ser humano tem certos direitos inalienáveis, entre os quais o direito sobre o seu próprio corpo. Esse direito sobre seu próprio corpo implica a decisão pela interrupção ou não de uma

gravidez. Conseqüentemente, o aborto deveria ser permitido, devendo ser, inclusive, autorizado por lei. Outros argumentarão na direção de não transgredir a regra de ouro, isto é, se não desejo algo para mim – no caso, que minha mãe tivesse me abortado – como posso negar a outros o direito à vida, concordando com o aborto? Portanto, o aborto deve ser proibido. Por fim, há um terceiro argumento que parte da premissa de que todo o embrião já é um indivíduo identificável, cuja única diferença está no seu estágio de desenvolvimento. A consequência desse argumento é a de que, ao abortar, tira-se a vida de inocente; simplesmente comete-se um assassinato.

O terceiro exemplo citado por MacIntyre está relacionado à concepção de justiça. Nesse aspecto, diz o filósofo, há uma opinião defendendo a tese de que o Estado deve garantir que todas as pessoas tenham oportunidades iguais quanto ao acesso à educação, possibilitando, assim, que todos usufruam da mesma condição para desenvolver seus talentos. Para que esse acesso igualitário se torne possível, o Estado deve provê-lo por meio do aumento de impostos. Por conseguinte, além de aumentar os impostos, devem-se extinguir as escolas particulares, pois ninguém deve pagar pelo acesso à educação. Outra opinião parte do princípio de que justiça é liberdade, o que inclui a autonomia de somente se submeter a obrigações com as quais concordo. Assim, sou livre para desejar e definir minhas próprias escolhas, entre as quais a de pagar para estudar numa escola particular.

Recapitulando sucintamente os três exemplos, temos: a) guerra justa: a1) não existe guerra justa; a2) se queres a paz, prepara-te para a guerra; a3) há guerras justas; b) aborto: b1) direito sobre o próprio corpo; b2) não transgredir a regra de ouro; b3) assassinar é errado; c) justiça: c1) o Estado deve garantir oportunidades iguais; c2) justiça é liberdade. O que MacIntyre pretende com esses três exemplos particulares é mostrar que as características que são comuns a eles também são características que se manifestam de forma generalizada no debate moral contemporâneo<sup>75</sup>. Essas características são três: a primeira, na qual MacIntyre

---

<sup>75</sup> "These characteristics are, I suggest, rooted in the character of contemporary moral debate and contemporary moral conviction. It is a central feature of contemporary moral debates that they are unstable and interminable. For when rival conclusions are deployed against one another—such as "All modern wars are wrong," "Only anti-imperialist wars of liberation are justified," "Sometimes a great power must go to war to preserve that balance of power which peace requires," *or* "All abortion is murder," "Every pregnant woman has a right to an abortion," "Some abortions are justified, others not"—they are rationally defended by derivation from premises that turn out to be incommensurable with each other. Premises that invoke a notion of a just war derived from medieval theology are matched against premises about liberation and war derived partly from Fichte and partly from Marx, and both are in conflict with conceptions that count Machiavelli as ancestor. Premises about the moral law with a Thomistic and biblical background are matched against premises about individual rights that owe a good deal to Tom Paine, Mary Wollstonecraft, and John Locke; and both are in conflict with post-Benthamite notions of utility. (...) Because no argument can be carried through to a victorious conclusion, argument characteristically gives way to the mere and increasingly shrill battle of assertion with counter assertion." (MACINTYRE, 1981b, p. 5-6).

acolhe a noção da filosofia da ciência, é denominada de incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais. As premissas que sustentam cada argumento se reduzem à simples questões de afirmação e contra-afirmação, pois não há critérios ou meio racional para comensurar essas premissas. Entra-se, assim, num debate interminável. De acordo com MacIntyre,

É precisamente porque não existe maneira estabelecida em nossa sociedade de decidir entre essas afirmações que a discussão moral parece necessariamente interminável. De nossas conclusões rivais podemos argumentar de volta até nossas premissas opostas; mas quando chegamos a nossas premissas a discussão para e a invocação de uma premissa contra a outra se torna questão de pura afirmação e contra afirmação. Donde, talvez, o tom um tanto estridente de tantos debates morais. (...). Sempre que alguém entra no foro do debate público, é provável que já tenha resolvido a questão, explícita ou implicitamente na própria cabeça (MACINTYRE, 2001a, p. 25).

A segunda característica é a de que essas discussões se fazem passar por argumentações impessoais, ou seja, há uma exigência a padrões objetivos, racionais no uso da linguagem para expressar tais argumentos. A concretização de tal exigência, contudo, mostra-se falsa, pois de acordo com MacIntyre, o que há sob a pretensa objetividade e impessoalidade é a mera manifestação de vontades determinadas por suas próprias escolhas. Por fim, a terceira característica do debate moral contemporâneo é a de que as premissas têm uma grande diversidade de origens históricas. Originariamente, esses fragmentos conceituais que hoje são usados estavam integrados em totalidades maiores de teoria e prática, as quais forneciam um sentido em termos de papel e função. O que temos agora é uma mistura desarmônica de fragmentos conceituais mal organizados. O resultado disso, de acordo com Carvalho (2013, p. 11), “é que somos levados pela educação a adotar um modo incoerente e desordenado de pensar e julgar”.

Neste momento de construção de sua argumentação, MacIntyre apresenta uma segunda tese, que está relacionada com a maneira como ocorreram as transformações no âmbito da moral para que chegássemos até a situação descrita na primeira tese, ou seja, o autor busca responder à seguinte questão: de que maneira chegamos até esse estado de desordem da linguagem moral? A resposta apresentada por MacIntyre é a de que a linguagem da moralidade passou de um estado de ‘ordem’ para um estado de ‘desordem’. Vejamos como ele expressa essa tese:

É na tentativa de responder a essa pergunta que se torna clara a ligação entre essas características do debate moral contemporâneo e minha tese inicial. Se estou correto,

---

pois, ao presumir que a linguagem da moralidade passou de um estado de ordem para um estado de desordem, essa passagem certamente se refletirá justamente nessa mudança de significado – na verdade, consistirá nelas, em parte. Além disso, se as características das nossas próprias argumentações morais que eu identifiquei – mais notavelmente o fato de tratarmos a argumentação moral, simultânea e incoerentemente, como exercício de nossos poderes racionais e mera afirmação expressiva – são sintomas de desordem moral, devemos ser capazes de construir uma narrativa histórica verdadeira na qual, em um estágio anterior, a argumentação moral é do tipo bem diferente. Podemos? (MACINTYRE, 2001a, p. 29).

Entretanto, antes de construir a narrativa dessa transformação, MacIntyre precisa enfrentar uma objeção feita a sua primeira tese. Essa objeção pode ser exposta nos seguintes termos: o modo como MacIntyre apresenta o problema da situação moral contemporânea é enganoso, isto é, todas as argumentações morais são racionalmente intermináveis. Nunca houve, não há e nem haverá possibilidade de resolver esses desacordos, pois é da natureza do próprio debate moral o caráter interminável das argumentações<sup>76</sup>. Após a apresentação dessa objeção, coloca-se a seguinte pergunta: é possível a MacIntyre vencer esse argumento? Para responder a essa pergunta, o filósofo confrontará uma teoria que é a melhor expressão da situação em que se encontra a linguagem moral – o Emotivismo<sup>77</sup>. Vejamos agora as ideias centrais do Emotivismo nas percepções de Alfred J. Ayer e Charles L. Stevenson.

O Emotivismo é uma teoria *metaética* que tem como objeto o estudo do significado da linguagem. Por meio da linguagem, expressam-se dois tipos de juízos: os fatuais e os morais. Os juízos fatuais ou são verdadeiros ou são falsos, pois contam com critérios racionais para se chegar a um acordo sobre o verdadeiro e o falso. Os juízos morais têm por base a expressão de sentimentos e emoções, não sendo possível avaliá-los em termos de seu conteúdo de verdade ou falsidade – eles não são nem verdadeiros nem falsos, pois são expressões de sentimentos. Não há, nesse campo, critérios racionais para se chegar a um acordo sobre o verdadeiro e o falso.

Os juízos morais expressam, por um lado, as atitudes e sentimentos de aprovação ou desaprovação de quem emite um juízo, e, por outro lado, tentam influenciar os ouvintes para que tenham a mesma atitude e sentimento de aprovação ou desaprovação. Por exemplo,

---

<sup>76</sup> “O modo como você enunciou o problema é enganoso. (...) As discordâncias morais contemporâneas de certo tipo não podem ser resolvidas, porque não se pode resolver *nenhuma* discordância moral desse tipo em era nenhuma, no passado, no presente ou no futuro. O que você apresenta como característica da nossa cultura, que carece de uma explicação especial, talvez histórica, é uma característica necessária de todas as culturas que possuem discursos valorativos.” (MACINTYRE, 2001a, p. 30).

<sup>77</sup> “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente todos os juízos morais não passam de expressões de preferência (...). Os juízos factuais são verdadeiros ou falsos; e no terreno do fato existem critérios racionais por meio dos quais podemos chegar a um acordo quanto ao que é verdadeiro e o que é falso. Mas os juízos morais, por serem expressões de atitudes ou sentimentos, não são nem verdadeiros, nem falsos; e não se chega a um acordo no juízo moral por meio de algum método racional, pois não existe nenhum.” (MACINTYRE, 2001a, p. 30-31).

quando se diz que “mentir é errado”, está se expressando um sentimento de reprovação ao ato de mentir e procurando que os demais ouvintes também o reprovem. Por conseguinte, o Emotivismo considera que o papel da filosofia é o de elucidar o caráter linguístico dos juízos morais e não o de estabelecer quais são os juízos sobre o bom e o mau, sobre o correto e o errado. A consequência disso é que as questões relativas ao significado dos termos das afirmações morais são centrais para a concepção emotivista.

As formulações clássicas da teoria emotivista estão presentes nas obras do britânico Alfred Ayer (1910-1989) e do americano Charles Stevenson (1908-1979). Alfred Ayer classifica as afirmações linguísticas em três tipos. O primeiro corresponde às afirmações do tipo lógico, as quais correspondem às verdades da lógica e da matemática. No segundo tipo estão as afirmações fatuais, que correspondem a todas as afirmações que possam ser empiricamente verificáveis. Já no terceiro tipo encontramos as afirmações como as da ética, da estética e da teologia. São afirmações do tipo emotivo e que carecem das condições para aplicar um teste de validade de seus conteúdos. As afirmações do tipo emotivo empregam, na opinião de Ayer, pseudoconceitos, na medida em que são conceitos impossíveis de serem empiricamente verificáveis. Na perspectiva de Ayer, a afirmação “Pedro agiu mal ao roubar o dinheiro” é a mesma afirmação de que “Pedro roubou o dinheiro”. O termo avaliativo “agiu mal” não agrega nenhuma informação adicional à afirmação, servindo apenas como expressão de sentimentos de quem a pronuncia. Ayer, seguindo a linha do Positivismo Lógico, sustenta que as afirmações do terceiro tipo, nas quais estão incluídos os juízos morais, ou violam os princípios do positivismo lógico ao não serem passíveis de um teste empiricamente verificável ou incorrem na falácia naturalista. Assim, conclui Ayer, se há fatos morais, estes não devem ser naturais; mas também não podem ser não naturais, pois, neste caso, não poderiam ser chamados de fatos. Consequentemente, a função dos juízos morais é a de expressar atitudes de aprovação ou desaprovação, não tendo qualquer valor de verdade.

Charles Stevenson, por meio de sua teoria do significado, defende que o significado de um signo linguístico é a sua propriedade de ser capaz de causar disposições para a ação por meio de processos psicológicos. Dentro de seu quadro teórico, Stevenson distingue dois tipos de significado, a saber, o descritivo, que entra no âmbito das atividades do tipo cognitivo, e o emotivo, que está relacionado com sua capacidade de afetar o mundo emocional. A linguagem moral está presente no significado emotivo. De acordo com Stevenson, a função das afirmações morais é a de expressar e modificar atitudes emocionais, ou seja, além de expressar as atitudes e as emoções do orador, os juízos morais também buscam influenciar as atitudes e as emoções dos ouvintes.

Assim, podemos perceber que para o Emotivismo a função do juízo moral é a de expressar esta ou aquela emoção e a de suscitar nos outros emoções semelhantes. Como decorrência desse entendimento, o Emotivismo defende que a ética deve ser entendida como uma atividade neutra e as teorias sobre o significado das expressões morais não devem nos comprometer com nenhuma posição moral. Ademais, o Emotivismo considera fundamental manter as condições para a discórdia interminável relativamente às questões morais, não devendo estabelecer um método de resolução para elas.

MacIntyre afirma que o Emotivismo fracassou ao pretender explicar os juízos morais por meio de sua teoria do significado. Esse fracasso ocorreu devido a três razões principais. A primeira pelo fato de que, ao pretender elucidar o significado dos enunciados que expressam sentimentos ou atitudes em termos de função, deveria complementarmente identificar e caracterizar os sentimentos ou atitudes em questão, caso contrário, cai-se numa circularidade vazia:

A esse respeito, os defensores da teoria do emotivismo ficam geralmente em silêncio, e talvez seja a atitude sensata, pois todas as tentativas, até o momento, de identificar os tipos pertinentes de sentimentos ou atitudes mostraram ser impossível evitar a circularidade vazia. ‘Os juízos morais expressam sentimentos ou atitudes’, é o que diz. ‘Que espécie de sentimentos ou atitudes’, perguntamos. ‘Sentimentos ou atitudes de aprovação’, é a resposta. ‘Que espécie de aprovação?’, perguntamos, talvez para acrescentar que existem diversos tipos de aprovação. É na resposta a essa pergunta que todas as versões do emotivismo permanecem em silêncio (MACINTYRE, 2001a, p. 32).

A segunda razão reside no fato de que o Emotivismo torna equivalentes expressões de preferências pessoais e expressões valorativas. De acordo com MacIntyre,

(...) há boas razões para distinguir entre o que chamei de expressões de preferência pessoal e expressões valorativas (inclusive morais), citando o modo como as elocuições do primeiro tipo dependem de quem as emite para quem, por qualquer poder justificativo que tenham; ao passo que as elocuições do segundo tipo não são dependentes de forma semelhante, na sua força justificadora, do contexto da elocução (2001a, p.34).

Desse modo, para o autor parece ser evidente que existe uma grande diferença de significado entre as expressões dessas duas classes.

Por fim, a terceira razão do fracasso consiste em que o Emotivismo não percebeu que num determinado enunciado, sentimentos ou atitudes não se expressa a função do significado do enunciado, mas se expressa o uso desses enunciados em determinadas ocasiões particulares. Para demonstrar esse entendimento acerca do uso do significado de um

enunciado, MacIntyre utiliza o exemplo de um professor furioso, o qual pode manifestar seu sentimento de fúria gritando com o aluno que acaba de cometer um erro de cálculo: “sete vezes sete é quarenta e nove!”. Podemos perceber, então, que o professor usou esse enunciado para expressar um sentimento, talvez de desalento em relação a seu aluno, mas não tem nada a ver com o significado do enunciado. Assim, conclui MacIntyre, usar expressões morais valorativas é diferente de usar expressões para manifestar sentimentos ou atitudes pessoais.

Após elencar essas razões do fracasso, MacIntyre sugere uma nova direção para análise do emotivismo, na qual a teoria emotivista passe a ser considerada enquanto uma teoria que foi elaborada em condições históricas específicas e não enquanto uma teoria da linguagem moral como tal. Desse modo, para MacIntyre, o Emotivismo foi uma reação a uma determinada teoria que explicava a linguagem moral da Inglaterra nos anos de 1903 a 1939. Vejamos isso nas palavras de MacIntyre:

No século XVIII, Hume inseriu elementos emotivistas na vasta e complexa trama de sua teoria moral total; mas foi só neste século que o emotivismo floresceu como teoria propriamente dita. E isso aconteceu em resposta a um conjunto de teorias que surgiram, em especial na Inglaterra, entre 1903 a 1939. Devemos, portanto, perguntar se a teoria do emotivismo não poderia ter sido uma reação e, em sua primeiríssima ocorrência, uma explicação *não* da linguagem moral como tal, mas da linguagem moral na Inglaterra nos anos seguintes a 1903, quando aquela linguagem era interpretada segundo aquele conjunto de teorias a cuja refutação o emotivismo se dedicava em primeiro lugar. A teoria em questão pegou emprestado no início do século XVIII o nome de ‘intuicionismo’ e seu progenitor imediato foi G. E. Moore (MACINTYRE, 2001a, p. 35).

Moore, em seu *Principia Ethica*, estabeleceu três questões centrais. Primeiro, que “bom” é uma propriedade não natural, isto é, as proposições que declaram que isso é bom são intuições, e, não sendo passíveis de prova ou refutação, não se pode apresentar nenhuma prova ou raciocínio a favor ou contra essas proposições. A segunda é a de que dizer que um ato é certo consiste em afirmar que é o ato, entre os atos disponíveis, que produziu o maior bem. Na visão de MacIntyre, nesse aspecto Moore é um utilitarista:

Moore é, assim, um utilitarista; toda ação deve ser avaliada somente por suas consequências, quando comparada com as consequências de possíveis atos alternativos. E, da mesma forma que em pelo menos algumas outras versões do utilitarismo, segue-se que nenhum ato é sempre certo ou errado *como tal*. Tudo, seja o que for, pode ser permitido pelas circunstâncias (MACINTYRE, 2001a, p. 36).

A terceira questão exposta por Moore é a de que as afeições pessoais e prazeres estéticos abrangem todos os maiores bens que se possa imaginar, isto é, a conquista da amizade e a contemplação do que é belo na natureza ou na arte torna-se praticamente o único

fim justificável de toda a ação humana. De acordo com Carvalho (2013, p. 114), Moore proclamou que finalmente havia solucionado os seculares problemas da Ética, pois conseguira precisar a natureza das questões que cabia a ela resolver. Isso ele conseguiu com a tese de que o “bom” é uma propriedade singular, indefinível, perceptível por intuição e não sujeita a provas e contra a qual nenhuma evidência ou raciocínio pode ser apresentado contra ou a favor. Ainda de acordo com Carvalho, MacIntyre defende que as pessoas que aceitaram o intuicionismo de Moore o fizeram porque já haviam aceitado os valores que ele apresenta no sexto capítulo do livro, com a tese de que a verdade última e fundamental da filosofia moral é que afeições pessoais e gozos estéticos incluem todos os maiores bens que podemos imaginar. O que eles precisavam, então, era encontrar justificações impessoais e objetivas, de tal forma que pudessem rejeitar quaisquer pretensões que não fossem de intercurso pessoal e de beleza. Assim, o emotivismo não se constitui como uma teorização da linguagem moral como tal, mas uma teoria construída em condições históricas específicas, em reação à interpretação que Moore deu da linguagem moral da Inglaterra nesse período. A consequência disso, de acordo com Carvalho (2013, p. 115), é que:

MacIntyre transforma o emotivismo numa tese empírica, passível de ser verificada por observações históricas, sociológicas e psicológicas sobre aqueles que continuam a usar expressões valorativas como se estivessem operando com critérios impessoais e objetivos, quando, na verdade, eles já perderam a compreensão deles.

Demonstrado, pois, que o emotivismo é uma teoria social e historicamente localizada, o trabalho de MacIntyre prossegue com o intuito de demonstrar como essa teoria é parte de uma transformação da ordem social e política maior, da qual tenta ser sua expressão racional. Para isso, o passo dado pelo filósofo é o de caracterizar o conteúdo e o contexto sociais do emotivismo.

MacIntyre parte do pressuposto de que toda filosofia moral integra o mundo real e social. Sua compreensão requer o auxílio de outras disciplinas, como a sociologia, pois

Uma filosofia moral – e o emotivismo não é exceção – pressupõe uma sociologia, pois cada filosofia moral oferece, explícita ou implicitamente, pelo menos uma análise conceitual parcial da relação entre o agente e suas razões, motivos, intenções e atos, e, ao fazê-lo, em geral pressupõe alguma afirmação de que esses conceitos sejam expressos ou, pelo menos, possam estar contidos no mundo real social (MACINTYRE, 2001a, p. 51).

Desse modo, para compreender adequadamente uma filosofia moral, precisamos explicitar qual é seu conteúdo social. E qual é, então, o conteúdo social do emotivismo? A

essa pergunta, MacIntyre responde afirmando que, primeiramente, o Emotivismo requer, em termos sociais, a eliminação de qualquer distinção entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras. Para o emotivismo, tal distinção é ilusória, considerando-se que os juízos morais consistem na expressão de sentimentos e atitudes com o propósito de influenciar os sentimentos e atitudes dos outros. Dessa forma, de acordo com MacIntyre (2001a, p. 53), “A única realidade do discurso distintamente moral é a tentativa da vontade de alinhar as atitudes, sentimentos, preferências e opções do outro com as suas. O outro é sempre o meio, e não o fim.”

O mundo social que emerge aos olhos do Emotivismo é retratado por MacIntyre por meio de uma metáfora teatral, pois é através da caracterização das personagens<sup>78</sup> que estão no palco social que podemos visualizar a natureza emotivista desta ordem social e cultural. Para essa empreitada, MacIntyre primeiramente esclarece em qual sentido está utilizando o termo “personagem”: uma personagem não deve ser confundida com os papéis sociais em geral. Para ilustrar essa característica, MacIntyre apresenta o seguinte exemplo:

O padre católico, devido a seu papel, realiza a missa, realiza outros ritos e cerimônias, e participa de uma série de atividades que contém ou pressupõem, implícita ou explicitamente, as crenças do cristianismo católico. Não obstante, determinado indivíduo ordenado que faz todas essas coisas pode ter perdido a fé e suas próprias crenças talvez sejam bem distintas e estejam em conflito com as expressas nos atos apresentados por seu papel (...). As convicções que ele tem na alma são uma coisa; as convicções que seu papel expressa e pressupõe são bem outras (MACINTYRE, 2001a, p. 61).

Assim, muitos papéis profissionais modernos não são personagens, pois, no caso da personagem, o papel e a personalidade se fundem de maneira mais específica do que em geral. Ainda no caso da personagem, diferente do papel social do padre descrito acima, o papel social e a personalidade se fundem e são, por assim dizer, representantes morais de sua cultura, pois é por intermédio deles que as ideias e as teorias morais conseguem uma existência incorporada ao mundo social. Além disso, a personagem legitima moralmente um modo de existência social.

Os *personagens* são as máscaras usadas pelas filosofias morais. Tais teorias, tais filosofias, entram naturalmente, na vida social de inúmeras maneiras: a mais óbvia talvez seja na forma de ideias explícitas em livros, sermões ou conversas, ou como temas simbólicos em quadros, peças de teatro. (...). O *personagem* é alvo de atenção dos membros da cultura em geral, ou de algum setor significativo da cultura. Ele lhes proporciona um ideal cultural e moral. Donde se exige que nesse caso o papel e

---

<sup>78</sup> “Escolhi a palavra ‘personagem’ devido ao modo como ela faz associações teatrais e morais (...).” (MACINTYRE, 2001a, p. 58).

a personalidade se fundem. Exige-se que o tipo social e o tipo psicológico se coincidam. (...). O diretor da escola pública da Inglaterra vitoriana e o professor da Alemanha guilhermina, para citar apenas dois exemplos, não eram simples papéis sociais: eram o foco moral de todo um conjunto de atitudes e atividades. Estavam aptos a executar essa função precisamente porque personificavam teorias e pretensões morais e metafísicas (MACINTYRE, 2001a, p. 62).

Destarte, o tipo característico de ordem social emotivista é o mundo das personagens. Após definir o que entende por personagem, MacIntyre passa a identificar e analisar quais são as personagens que encarnam a teoria emotivista na ordem social e cultural contemporânea. Essas personagens são o esteta rico, o administrador e o terapeuta. A personagem do esteta rico está presente num ambiente de lazer, em que a riqueza disponível torna desnecessário qualquer trabalho. O esteta tem como único interesse afastar o tédio por meio da manipulação do comportamento dos outros. De acordo com MacIntyre, essa personagem está retratada, por exemplo, nas obras de Henry James, Diderot e Kierkegaard:

De fato, acontece que *Retrato de uma senhora* [Henry James] tem destaque na longa tradição dos comentários morais, cujos pioneiros foram *O sobrinho de Rameau* de Diderot e *Ou, ou* de Kierkegaard. A preocupação unificadora dessa tradição é a condição daqueles que não veem no mundo social nada além de um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer e para quem o pior inimigo é o tédio (MACINTYRE, 2001a, p. 54).

A outra personagem da ordem social emotivista é o administrador burocrata. Para MacIntyre, a ideia do administrador burocrata é oriunda de Max Weber, pois a noção de autoridade burocrática desenvolvida por Weber é um retrato emotivista<sup>79</sup>, todavia, mesmo considerando certa diferença entre poder e autoridade, sua visão defende que nenhum tipo de autoridade pode apelar a critérios racionais para se legitimar, a não ser na ideia de eficiência administrativa. Esse administrador se desenvolve em contextos nos quais predominam as estruturas burocráticas, sejam elas privadas ou públicas. Essas organizações têm por característica a concorrência por recursos escassos para pôr a serviço de seus fins predeterminados. É, portanto, uma das incumbências principais dos administradores dirigir e redirecionar os recursos disponíveis de suas organizações de maneira mais eficiente possível

---

<sup>79</sup> “E torna-se de imediato relevante que a ideia de Weber contém exatamente aquelas dicotomias contidas no emotivismo, e oblitera exatamente aquela distinção para a qual o emotivismo tem de estar cego. Questões de fins são questões de valores e, no tocante aos valores a razão se cala. Weber é, então, no sentido mais amplo em que compreendi o termo, emotivista, e sua descrição da autoridade burocrática é um retrato emotivista.” (MACINTYRE, 2001a, p. 56).

para atingir esses fins. Desse modo, cria-se a crença que MacIntyre chama de ficção<sup>80</sup>, característica da administração expressa na pretensão de possuir eficácia sistemática no controle de certos aspectos da realidade social.

Por fim, o terapeuta é a terceira personagem típica da ordem social emotivista. MacIntyre o caracteriza da seguinte maneira:

O administrador trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; ocupa-se da técnica, da eficiência na transformação da matéria-prima em produto final, da mão de obra não-qualificada em mão de obra qualificada, do investimento, do lucro. O terapeuta também trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; também se ocupa da técnica, da eficiência na transformação dos sintomas neuróticos em energia direcionada, dos indivíduos desajustados em indivíduos ajustados (MACINTYRE, 2001a, p. 63).

Assim, o autor afirma que em nossa cultura o conceito de terapêutico vem sendo aplicado muito além da esfera da medicina psicológica, que é seu lugar legítimo. O seu trabalho foi reduzido a uma atividade técnica, eficaz, de transformar neuróticos em indivíduos produtivos. Por isso, observamos o jargão da terapia invadindo com êxito muitas esferas, como a educação e a religião, e, por meio de inúmeras técnicas, acaba descartando a verdade como um valor, substituindo-a pela eficácia psicológica<sup>81</sup>.

Assim, com o predomínio dessas três personagens na constituição do 'eu' emotivista contemporâneo, ser um agente moral nesse ambiente é ter a capacidade de fazer juízos desde um ponto de vista abstrato e desligado de qualquer particularidade social. Consequentemente, todos e ninguém resultam ser agentes morais, pois a atividade moral reside unicamente no 'eu'. MacIntyre afirma que esse eu sem conteúdo social nem identidade social pode assumir qualquer papel ou adotar qualquer opinião, pois, em si, ele não é nada. O filósofo também diz que os dois teóricos que mais bem perceberam essa relação do eu com os seus papéis e atos foram Sartre e Erving Goffman, com a sua sociologia do cotidiano. Para Sartre é um equívoco identificar o 'eu' com seus papéis, pois se assim o for, esse 'eu' carregará todo o fardo da má

---

<sup>80</sup> “Afirmando que a ‘eficiência administrativa’ funciona mais ou menos como Carnap e Ayer supunham que ‘Deus’ funciona. É o nome de uma realidade fictícia, mas na qual se acredita; o apelo a ela disfarça certas realidades de outras; seu uso eficaz é expressivo. E, assim como Carnap e Ayer chegaram à sua conclusão levando em conta principalmente o que afirmavam ser carência do tipo apropriado de justificativa racional para crer em Deus, também o núcleo de minha argumentação é a alegação de que as interpretações da eficiência administrativa carecem do tipo apropriado de justificativa racional.” (MACINTYRE, 2001a, p. 138).

<sup>81</sup> “If the manager obliterates the manipulative/non-manipulative distinction at the level of the organisation, the therapist obliterates it at the personal level. The manager treats ends as given and is concerned principally with technique, how to transform the resources at his/her disposal into a final product, e.g. investment into profits. The therapist also has a set of predetermined ends, to which to apply technique. Mental illness, frustration, dissatisfaction, etc. are to be transformed to create ‘healthy’, i.s. self directed, organised contented individuals. But neither manager nor therapist can meaningfully argue about the moral content of ends.” (McMYLOR, 1994, p. 26).

fé moral e o da confusão intelectual. O ‘eu’, portanto, deve ser definido como completamente diferente de qualquer papel social especial que por acaso assuma. Já para Goffman não existe um ‘eu’ substancial que exercite um papel específico. O que há é um ‘eu’ que tem disponível uma diversidade de papéis, escolhendo qual usar de acordo com a peculiaridade de cada situação<sup>82</sup>. Para Goffman, o ‘eu’ não passa de um cabide no qual se penduram as roupas do papel social. MacIntyre conclui:

Assim, num nível profundo, existe certa concordância entre as discordâncias superficiais de Sartre e Goffman; e eles concordam em nada mais do que isso: que ambos veem o eu em completa oposição ao mundo social. Na opinião de Goffman, para quem o mundo social é tudo, o eu não é, por conseguinte, absolutamente nada, não ocupa espaço social. Para Sartre, qualquer que seja o espaço social ocupado por ele é meramente acidental e, portanto, ele também não vê o eu como realidade em hipótese alguma (MACINTYRE, 2001a, p. 67).

Desse modo, o ‘eu’ emotivista se desenvolve num ambiente cultural de um individualismo burocrático e não tendo limites para aquilo que possa julgar, pois não há critérios fundamentais para tanto. Ele também não tem uma identidade histórica ou social, pois o seu mundo é o mundo das personagens. De acordo com MacIntyre, as sociedades tradicionais pré-modernas consideravam que o indivíduo se identificava a si mesmo e era identificado pelos demais através de seu pertencimento a uma variedade de grupos sociais: ser irmão, primo, neto, membro de tal família ou tribo, eram elementos que definiam, parcial ou até totalmente, as obrigações e deveres de um indivíduo. É essa identidade social e um projeto de vida ordenado em busca de um dado fim que se perde na moralidade moderna. MacIntyre afirma, então, que os problemas da teoria moral moderna surgem na medida em que o agente moral individual se autoconcebe e é concebido pelos filósofos morais como o único soberano em sua autoridade moral.

Até o momento vimos como MacIntyre descreve o estado da desordem na teoria e na prática morais contemporâneas: no nível teórico, através da incomensurabilidade das teorias éticas e do debate moral interminável e insolúvel; no nível prático, por meio da encarnação social e cultural do eu emotivista. A argumentação de MacIntyre foi a de que o emotivismo fundamenta uma grande parte do discurso e dos métodos morais contemporâneos e que as personagens centrais da sociedade moderna incorporam essas modalidades emotivistas em seu comportamento. Essas personagens são o esteta, o terapeuta e o administrador. Esse é,

---

<sup>82</sup> “Afirmo que quando um indivíduo chega diante de outros, suas ações influenciarão a definição da situação que se vai apresentar. Às vezes, agir de maneira completamente calculada, expressando-se de determinada forma somente para dar aos outros o tipo de impressão que irá provavelmente levá-los a uma resposta específica que lhe interessa obter.” (GOFFMAN, 2002, p. 15).

digamos assim, o estado da arte da moralidade contemporânea. O passo seguinte da investigação de MacIntyre centra-se na análise da cultura predecessora que forjou as bases desta moralidade, a saber, a cultura iluminista. Essa cultura produziu uma aspiração de estabelecer uma justificativa racional independente para a moralidade. Tal intento recebeu o nome de projeto iluminista. Para MacIntyre, essa análise é importante porque uma de suas teses é a de que o fracasso desse projeto foi o cenário histórico por meio do qual podem ser tornados compreensíveis os problemas da nossa própria cultura.

## 2.4 MacIntyre e o projeto iluminista

A cultura iluminista, na compreensão de MacIntyre, abrange um período histórico de 1630 até 1850 e é típica do norte europeu<sup>83</sup>. É nesse período que a moralidade tornou-se o nome de uma esfera especial, diferenciando-se do teológico, do jurídico e do estético. Tal situação criou a necessidade de determinar uma justificativa racional e independente para a moralidade não enquanto mera preocupação de pensadores, mas fundamental para a cultura do norte europeu.

MacIntyre denomina projeto iluminista ao desenvolvimento, dentro da modernidade, de uma tradição de investigação moral que busca estabelecer critérios racionais, universais e independentes de justificativa moral<sup>84</sup>. Esse projeto, com essa pretensão, fracassou. É também

---

<sup>83</sup> “Uma das razões por que a unidade e a coerência da cultura iluminista do século XVIII, às vezes, nos foge é que quase sempre a entendemos como um episódio da história cultural francesa. De fato, a França é, do ponto de vista daquela própria cultura, a mais atrasada das nações iluministas. Os próprios franceses confessavam mirar-se nos modelos ingleses, mas a Inglaterra, por sua vez, foi obscurecida pelas realizações do iluminismo escocês. Porém os maiores nomes foram, com certeza, alemães: Kant e Mozart. Todavia, pela variedade intelectual e também pela extensão intelectual, nem os alemães superam David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Lord Kames e Lord Monboddó. (...). O que faltava aos franceses tinha três aspectos: um histórico protestante secularizado, uma classe culta que ligasse os servidores do governo, o clero e os pensadores leigos num único leitor, e um tipo de universidade recém-nascido, exemplificado em Königsberg, no leste, e em Glasgow, no oeste. Os intelectuais franceses do século XVIII constituem uma *intelligentsia*, um grupo culto e, ao mesmo tempo, alienado; ao passo que os intelectuais escoceses, ingleses, holandeses, dinamarqueses e prussianos do século XVIII estão, pelo contrário, à vontade no mundo social, mesmo quando são seus críticos mais radicais. (...). Portanto, trata-se de uma cultura principalmente do norte europeu. Os espanhóis, os italianos e os povos de fala gaélica e eslava não pertencem a ela.” (MACINTYRE, 2001a, p. 74-75).

<sup>84</sup> “Assim como Hume procura fundamentar a moralidade nas paixões, porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los na razão, Kant a fundamenta na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões, e Kierkegaard fundamenta na escolha radical sem critérios devido ao que acredita ser a natureza inapelável das ponderações que excluem tanto a razão quanto as paixões. Assim, a justificativa de cada postura foi feita para se apoiar no fracasso das outras, e o total da soma da crítica de cada postura pelos outros demonstrou ser o fracasso de todas. O projeto de oferecer uma justificativa racional da

no entendimento desse fracasso que podemos compreender as razões das dificuldades pelas quais a filosofia moral contemporânea se encontra.

Quais foram as razões desse fracasso? De acordo com MacIntyre, a primeira razão decorre do desejo do projeto iluminista em estabelecer uma justificação racional para a moralidade independente da tutela das tradições. O objetivo a ser alcançado a partir desse esforço era o de oferecer à moralidade uma total autonomia por meio de princípios morais universais. Para MacIntyre, o que os pensadores iluministas não perceberam é que

Doutrinas, teses e argumentos, todos devem ser compreendidos em termos de contexto histórico. O que não quer dizer, obviamente, que a mesma doutrina ou os mesmos argumentos não possam reaparecer em diferentes contextos. Nem que reivindicações da verdade atemporal não estejam sendo apresentadas. Isto quer dizer que reivindicações são feitas em nome de doutrinas cuja formulação é determinada temporalmente e que o conceito de atemporalidade é um conceito com uma história, um conceito que, em certos tipos de contexto, não é de forma alguma o mesmo conceito que em outros. Portanto, a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história: realmente, desde que há uma diversidade de tradições de pesquisa com histórias, há, como veremos, racionalidades e não racionalidade; assim como ficará claro que há justiças e não justiça (MACINTYRE, 2010, p. 20).

A segunda razão do fracasso desse projeto reside no fato de que os pensadores iluministas, no afã de rejeitar qualquer elemento que remetesse à tradição, muito embora compartilhassem um fundo histórico de crenças morais herdado de seu passado cristão, rejeitaram também o esquema teleológico que até então dava sustentação e coerência à moralidade<sup>85</sup>. Nas sociedades anteriores, trabalhava-se com um esquema conceitual de moralidade teleológico que consistia em três elementos: *a) a natureza humana tal como ela é, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos; b) a natureza humana tal como poderia ser se o ser humano realizasse a sua essência ou seu verdadeiro fim; e c) um conjunto de preceitos morais que possibilitariam a passagem de um estado a outro da natureza humana.* Esses preceitos morais funcionavam como balizadores para o *telos*, para entendermos nossa verdadeira natureza e alcançar nosso verdadeiro fim. Eles indicavam como deveríamos educar nossos desejos e emoções. Essa estrutura conceitual triádica não se altera no mundo cristão medieval, mas não sobrevive ao advento da Modernidade, que incorporou uma nova concepção de razão. A razão passou a ser entendida como um mero mecanismo de avaliação das verdades de fato e relações matemáticas, sendo incapaz de discernir traços

---

moralidade fracassara e , daquele ponto em diante, a moralidade da nossa cultura predecessora carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas compartilhadas.” (MACINTYRE, 2001a, p. 95).

<sup>85</sup> “Todos rejeitam qualquer noção teleológica da natureza humana, qualquer ideia do homem como ser que possui uma essência que defina seu verdadeiro fim. Mas entender isso é entender por que seu projeto de descobrir uma base para a moralidade tinha de fracassar.” (MACINTYRE, 2001a, p. 103).

teleológicos no mundo objetivo. No campo da prática, ela está circunscrita à análise dos meios, devendo silenciar sobre a questão dos fins.

O Iluminismo, ao romper com a estrutura ternária da moralidade pré-moderna, rejeitando o elemento teleológico, nega qualquer propósito que transcenda a escolha humana individual. Ao eliminar qualquer concepção da natureza essencial do homem e do seu *telos*, resta apenas um esquema moral confuso com dois elementos da tríade clássica, tornando o agente moral autônomo e soberano na determinação dos conteúdos morais. O que MacIntyre procura destacar é que uma vez abandonado o esquema moral anterior, o que se seguiu foi o surgimento de um novo esquema moral incapaz de fundamentar racionalmente a moral e, desse modo, as regras da moralidade tornaram-se cada vez menos inteligíveis, porque a vida humana ficou privada de um *telos* que antes lhe dava sentido. MacIntyre se refere a essa situação nos seguintes termos:

Já que a finalidade da ética – tanto como disciplina teórica quanto prática – é capacitar o homem a passar de seu estado atual ao verdadeiro fim, a eliminação de qualquer ideia de natureza humana essencial e, com ela, a renúncia a qualquer noção de *telos* deixa para trás um esquema moral composto pelos dois elementos remanescentes cujo relacionamento se torna bastante obscuro. Existe, por um lado, certo conteúdo para a moralidade: um conjunto de mandados privados de seu contexto teleológico. Por outro lado, existe uma certa visão da ‘natureza-humana-como-é-sem-instrução’ (MACINTYRE, 2001a, p. 103).

Assim, a rejeição a qualquer noção teleológica da natureza humana elimina também qualquer noção da ideia de homem como poderia ser se realizasse seu *telos* ou sua natureza essencial. O que resta após essa rejeição é certo conteúdo para a moralidade que procura se expressar por meio de um conjunto de mandados carentes de seu contexto teleológico. Frente a essa situação, o propósito dos iluministas passa a ser o de descobrir uma base racional para suas crenças morais a partir dos dois elementos restantes da tríade teleológica tradicional.

A terceira razão do fracasso do projeto iluminista, e que está imbricada com o que foi exposto anteriormente, encontra-se na rejeição científica e filosófica do aristotelismo, particularmente da rejeição do conceito funcional do homem. A visão aristotélica do mundo se apresenta numa perspectiva teleológica, na qual as declarações normativas funcionam como um tipo especial de declaração fatural, ou seja, na declaração fatural indicando que determinada pessoa é harpista. Está incorporado nessa declaração o entendimento do que é tocar bem uma harpa e de que essa pessoa toca bem a harpa. Ora, na cultura moderna, como dito anteriormente, o que temos é a rejeição do aristotelismo, e em seu lugar houve a adoção de uma visão mecânica para explicar o comportamento humano. Essa visão mecânica foi

precedida por uma transformação em relação à ideia do que é um ‘fato’. Enquanto que na perspectiva aristotélica os fatos acerca da atividade humana abrangem os fatos sobre o que tem valor para os seres humanos, na perspectiva moderna o ‘fato’ torna-se desprovido de valor, ou seja, não existem fatos acerca do que tem valor. Essa mudança relativa ao entendimento do que é um ‘fato’ e sua influência sobre a rejeição do aristotelismo foi ocasionada por duas vertentes, aparentemente antagônicas, mas, nesse aspecto, complementares. Numa, através do conceito empirista de experiência formulado em fins do século XVII e XVIII. De acordo com MacIntyre, o empirismo, por meio deste conceito, pretendia preencher a lacuna existente entre o ‘parece’ e o ‘é’, entre a aparência e a realidade, pois não deveria existir nada além da minha experiência, eliminando, então, a diferença entre o ‘parece-me’ e o ‘de fato’. Assim, o empirismo procurava discriminar os elementos básicos que constroem nosso conhecimento e sobre os quais nossos conhecimentos estão assentados. Para isso, as crenças e teorias devem ser justificadas ou não, dependendo do veredito dado pelos elementos básicos da experiência.

A outra vertente é dada pela compreensão dos conceitos de observação e experiência presentes nas ciências naturais. Diferente dos empiristas, as observações realizadas no escopo das ciências naturais partem primeiramente de hipóteses para, posteriormente, pôr à prova da experiência, exigindo, assim, um apoio da teoria à observação, aumentando a distância entre o ‘parece’ e o ‘é’<sup>86</sup>. Embora sejam dois modos diferentes de conceber e analisar o que é um ‘fato’ coexistindo na mesma cultura, há um elemento comum entre o empirismo e as ciências naturais. Esse elemento é apresentado desta maneira por MacIntyre:

Portanto, há realmente algo de extraordinário na coexistência de empirismo e ciências naturais na mesma cultura, pois representam maneiras radicalmente distintas e incompatíveis de analisar o mundo. Mas, no século XVIII, ambas podiam ser inseridas e expressas dentro da mesma visão de mundo. Segue-se que aquela visão de mundo é radicalmente incoerente. O que obscureceu a incoerência da própria cosmovisão foi a extensão da discordância sobre o que devia ser negado e excluído de sua cosmovisão. O que eles concordaram em negar e excluir foram praticamente todos os aspectos aristotélicos da visão clássica de mundo (2001a, p. 145).

A visão clássica do mundo estava ancorada num sistema em termos de causas finais, na qual todas as coisas são definidas a partir de uma ideia de fim específico ou fim apropriado

---

<sup>86</sup> “Os conceitos científicos naturais da observação e da experiência destinavam-se a aumentar a distância entre o *parece* e o *é*. As lentes do telescópio e do microscópio têm prioridade sobre a lente dos olhos. (...) A crença de que Júpiter tem sete luas é posta à prova da observação por meio do telescópio; mas a própria observação precisa ser justificada pelas teorias da óptica geométrica. Exige-se que a teoria dê apoio à observação, da mesma forma que a observação precisa dar apoio à teoria.” (MACINTYRE, 2001a, p. 143-144).

a elas. Explicar a busca por esse fim é explicar, por exemplo, como uma pessoa age para alcançar tal fim. O fim para o qual ele se dirige é visto na acepção de um bem. Aproximar-se ou distanciar-se desse bem é explicado em termos de virtude ou vício e na maneira como emprega o raciocínio prático. Essa visão clássica será repudiada, dando espaço para a compreensão da vida humana não mais em termos de causas finais, mas sim causas eficientes. Como consequência disso, o comportamento humano é compreendido em termos mecânicos, tendo por base a constância de generalizações legiformes, isto é, estabelecer uma causa implica em estabelecer uma causa necessária ou eficiente como sendo obrigatoriamente anterior a qualquer tipo de explicação do comportamento humano.

Quando, no século XVII e XVIII, o entendimento aristotélico da natureza foi repudiado, ao mesmo tempo em que a influência aristotélica fora expulsa tanto da teologia protestante quanto da jansenista, a teoria aristotélica da ação também foi rejeitada. ‘Homem’ deixa de ser, menos dentro da Teologia – e isso nem sempre – o que chamei de um conceito funcional. Passa-se a acreditar cada vez mais que a explicação do ato é questão de desnudar os mecanismos fisiológicos e físicos subjacentes ao ato (MACINTYRE, 2001a, p. 145).

De tal modo, ao aplicar as leis da mecânica para entender o comportamento humano, ao estabelecer uma nova compreensão do que é um ‘fato’ e a consequente conclusão de que do ‘é’ não se deve concluir o ‘deve’, os iluministas mais uma vez reforçaram a perda da ideia de finalidade ou função específica do homem<sup>87</sup>. Para MacIntyre, o erro dos iluministas ao rejeitar ideia de finalidade ou função específica do homem deve-se à seguinte situação: para os iluministas, num argumento em que se faz a tentativa de deduzir uma conclusão moral ou normativa a partir de premissas fatuais, algo que não esteja nas premissas – o elemento moral ou normativo – aparecerá na conclusão. Por conseguinte, argumentam os iluministas, qualquer argumento desse tipo será equivocado ou inválido, pois necessariamente a conclusão precisa estar presente nas premissas. Ora, argumenta MacIntyre, há diversos tipos de argumentos válidos em cuja conclusão pode aparecer algum elemento que não esteja nas premissas. Vejamos dois exemplos dessa situação que são apresentados por MacIntyre, a saber, o do bom relógio de pulso e o do bom agropecuarista. Se afirmo: ‘Este relógio de pulso não marca as horas corretamente’ e ‘Este relógio é pesado demais’, a conclusão normativa,

<sup>87</sup> “A ideia de ‘fato’ com relação aos seres humanos transforma-se, assim, na transição da perspectiva aristotélica para a mecanicista. Na primeira perspectiva, a atividade humana, por ter de ser explicada teleologicamente, tanto pode quanto deve ser caracterizada com relação à hierarquia de bens que proporcionam os fins da atividade humana. Na segunda perspectiva, a ação humana tanto pode quanto deve ser caracterizada sem qualquer relação com tais bens. Na primeira, os fatos acerca da atividade humana abrangem os fatos acerca do que tem valor para os seres humanos (e não só os fatos sobre o que pensam ter valor); na segunda, não existem fatos acerca do que tem valor. O ‘fato’ torna-se desprovido de valor, o ‘é’ torna-se alheio ao ‘deve’.” (MACINTYRE, 2001a, p. 149).

segundo o autor, é: ‘Este relógio de pulso é ruim’. Portanto, de premissas fatuais, chega-se à conclusão normativa.

Vejam agora o exemplo do bom pecuarista, a partir das seguintes premissas fatuais: a) ‘Ele tem a melhor produção por hectare do que qualquer outro agricultor’; b) ‘Ele tem o mais eficiente programa de renovação de terra que se conhece’; e c) ‘O gado leiteiro dele ganha todos os prêmios das exposições de agropecuária’. A conclusão normativa válida dessas premissas é: ‘Ele é um bom agropecuarista’. Desse modo, MacIntyre argumenta que tanto a definição de ‘relógio’ quanto a de ‘agropecuarista’ ocorre em termos de finalidade ou função que se espera dos relógios ou dos agropecuaristas. A conclusão que segue é a de que o conceito de ‘relógio de pulso’ não pode ser definido independentemente do conceito funcional de ‘bom relógio de pulso’, nem o conceito de agropecuarista pode ser definido separado do de ‘bom agropecuarista’<sup>88</sup>. Consequentemente, o critério de algo ser ‘relógio de pulso’ (ou de agropecuarista) e o critério de algo ser um ‘bom relógio de pulso’ não são independentes um do outro. De acordo com Carvalho (1999, p. 47), esses dois exemplos demonstram a seguinte compreensão de MacIntyre:

O que esses exemplos mostram é que tanto o critério que define o que um objeto é, como o critério que define se ele é bom, são fatuais. Portanto, todo argumento que gira em torno de um conceito funcional será sempre um argumento que permite a passagem válida de premissas fatuais para conclusões valorativas. Daí que a validade do princípio geral, assumido em várias versões pelos principais protagonistas do Iluminismo, de que fato e valor são campos não intercambiáveis, só pode ser sustentado com base na exclusão de qualquer argumento funcional do seu escopo. Quer dizer, aqueles que defendem tal princípio têm de fazê-lo afirmando que nenhum argumento moral envolve conceitos funcionais, isto é, não incorpora o elemento teleológico.

Assim sendo, o Iluminismo, ao rejeitar a concepção teleológica da tradição clássica, produziu uma mudança no âmbito dos argumentos morais ao proibir a passagem do ‘é’ para o ‘deve’. A consequência disso é a formação de uma concepção na qual o homem passa a ser pensado como um indivíduo cuja existência é anterior à comunidade e isolado de qualquer papel social. E, por fim, MacIntyre afirma que essa situação provocou nos iluministas uma incapacidade em resolver de maneira adequada problemas como a justificação de princípios

<sup>88</sup> “Dizer que um relógio de pulso é bom é dizer que ele é o tipo de relógio de pulso que alguém escolheria se quisesse um relógio de pulso que desse as horas com precisão (em vez de, digamos, para jogar no gato). O pressuposto desse uso de ‘bom’ é que todo tipo de objeto que seja apropriado para se dizer que é bom ou ruim – pessoas e atos, inclusive – tem, de fato, alguma finalidade ou função específica. Dizer que algo é bom, portanto, também é fazer uma declaração factual. (...). Dentro dessa tradição, pode-se dizer que as declarações morais e normativas são verdadeiras ou falsas exatamente como se pode dizer de todas as declarações factuais. Mas quando desaparece da moralidade a ideia de funções ou finalidades humanas essenciais, começa a parecer implausível tratar os juízos morais como declarações factuais.” (MACINTYRE, 2001a, p. 111).

morais universais, bem como a construção de um modelo social coerente com esses princípios.

### 3 MACINTYRE E AS VIRTUDES

O capítulo 9 de *Depois da Virtude* marca uma nova etapa na argumentação da grande tese de MacIntyre que se constitui no próprio livro. Essa etapa prossegue até o capítulo 14 e consiste em uma escolha entre a perspectiva nietzschiana e a tradição aristotélica como alternativa teórico-moral frente à situação moral contemporânea. A consequência dessa escolha requer de MacIntyre a elaboração de uma breve história das concepções das virtudes na tradição clássica. MacIntyre defende que a tradição aristotélica pode ser reformulada e reinstaurada de um modo que restabeleça a inteligibilidade e racionalidade a nossas atitudes e compromissos sociais. Essa reformulação tem seu ponto central na elaboração de um conceito de virtude, pois MacIntyre defende que é possível extrair da variedade de concepções de moralidade presente na história, um conceito nuclear de virtude, a qual possibilitará uma explicação mais convincente para nossas atitudes e práticas sociais.

#### 3.1 Nietzsche ou Aristóteles?

Uma parte fundamental da tese de MacIntyre é a de que o discurso e métodos da moral moderna somente podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo. Esses fragmentos são utilizados de maneira completamente nova. Foi Nietzsche, na opinião de MacIntyre, quem melhor identificou a forma como esses fragmentos são utilizados na moral contemporânea. Para demonstrar isso, MacIntyre cita o exemplo do uso da palavra *taboo* pelos polinésios. Em certos reinos insulares do Pacífico nos fins do século XVIII e início do século XIX havia o hábito entre os nativos de proibir que homens e mulheres fizessem as refeições juntos. Ao mesmo tempo em que havia essa proibição, esses mesmos nativos apresentavam hábitos sexuais extremamente liberais. Tal

paradoxo deixou atônito o comandante Cook e seus marinheiros ingleses. Ao serem indagados por que homens e mulheres eram proibidos de fazer as refeições juntos, os nativos responderam que aquilo era um *taboo*. E ao perguntarem o que era *taboo*, os ingleses conseguiram poucas informações. Obviamente, *taboo* não significa simplesmente proibido, mas haveria de ter algum motivo para tal proibição. Entretanto, os marinheiros não conseguiram que os nativos identificassem esse motivo, ou seja, eles não conseguiram dos nativos nenhuma resposta inteligível para suas perguntas. Nesse caso, uma hipótese é a de que, talvez, os próprios nativos não entendessem bem a palavra que estavam utilizando. Essa hipótese adquire força ao ser contrastada com o fato de que Kamehameha II<sup>89</sup>, em 1819, aboliu os tabus do Havaí sem que houvesse qualquer resistência ou consequências sociais. A pergunta que MacIntyre faz, e que nos ajuda a compreender o uso dos fragmentos conceituais morais na modernidade, é: poderiam os polinésios estar usando uma palavra que eles mesmos não compreendiam? Para responder, MacIntyre recorre à ajuda dos antropólogos Franz Steiner e Mary Douglas:

É aqui que Steiner e Douglas são esclarecedores, pois o que ambos deduzem é que as leis que especificam proibições quase sempre, e talvez essa seja sua característica, têm uma história de dois estágios. No primeiro estágio, pertencem a um contexto que lhes confere inteligibilidade. Assim, Mary Douglas argumenta que as proibições do deuteronomio pressupõem certo tipo de cosmologia e uma taxionomia. Quando privadas de seu contexto original, essas proibições passam imediatamente a aparecer como um conjunto de proibições arbitrárias, como de fato costumam aparecer quando se perde o contexto inicial, quando são abandonadas e também esquecidas aquelas crenças que lhes serviam de fundamento e à luz das quais os tabus eram compreendidos (MACINTYRE, 2001a, p. 194).

Desse modo, argumenta MacIntyre, o que se observa nesse exemplo é que as leis ou os tabus perderam qualquer *status* que lhes garantissem legitimidade e autoridade. Caso não alcancem um novo *status* de autoridade, suas justificações se tornam precárias e discutíveis<sup>90</sup>,

<sup>89</sup> Kamehameha II (1797 - 1824) foi o segundo rei do Reino do Havaí. Ele é mais lembrado por ter provocado o rompimento do antigo sistema kapu (tabu) de leis religiosas em seu reinado, quando ele sentou-se com Ka'ahumanu e sua mãe Keopuolani e comeram uma refeição juntos. O que se seguiu foi a dissolução da classe social dos sacerdotes e da destruição de templos e imagens.

<sup>90</sup> É digna de nota uma observação jocosa que MacIntyre faz acerca da pobreza da filosofia analítica – e outros – no trato de questões morais: “Porém, se a cultura polinésia tivesse desfrutado das bênçãos da filosofia analítica, é claro que a questão do significado de tabu poderia ter sido resolvida de diversas maneiras. Haveria quem dissesse que *taboo* é, claramente, o nome de uma propriedade não-natural; e estaria ao alcance daquele povo o mesmíssimo raciocínio que levou Moore a considerar o *bem* como o nome de tal propriedade, e Prichard e Ross a considerar *obrigatório* e *certo* os nomes de tais propriedades, para demonstrar que *taboo* é o nome de tal propriedade. Outro filósofo teria, com certeza, argumentado que ‘Isso é *taboo*’ significa ‘Desaprovo isto; desaprovo também’; e também estaria disponível o mesmo raciocínio que levou Stevenson e Ayer a considerar ‘bem’ como algo que tem uso principalmente emotivo em apoio à teoria emotivista do *taboo*. Talvez tivesse surgido uma terceira pessoa para argumentar que a forma gramatical ‘Isto é *taboo*’ disfarça um comando imperativo passível de universalização.” (MACINTYRE, 2001a, p. 195).

pois não há como entender o caráter das leis proibitivas, a não ser como remanescentes de algum elaborado ambiente cultural anterior. A partir do exemplo da palavra *taboo*, usada pelos polinésios, MacIntyre pergunta se no mundo moderno também não são usadas palavras como *bom*, *certo* e *obrigatório* da mesma maneira como os polinésios usavam *taboo*, ou seja, para o filósofo, há uma similaridade entre o uso de *taboo* pelos polinésios e o uso de, por exemplo, *bom* no mundo moderno: ambos carecem de uma justificação compreensível sobre o seu uso. Nietzsche foi quem melhor entendeu que a pretensa objetividade do discurso moral eram expressões de vontades subjetivas e os problemas que essa situação acarretava à filosofia moral. Nietzsche faz uma crítica contundente à condição moral moderna, acusando-a, entre outras coisas, de decadente. E MacIntyre expressa seu mérito da seguinte maneira:

Num trecho famoso de *A gaia ciência* (seção 335), Nietzsche zomba da ideia de fundamentar a moralidade em sentimentos morais íntimos, na consciência, por um lado, ou no imperativo categórico kantiano, na possibilidade de universalização, por outro. Em cinco parágrafos curtos e convincentes, ele descarta o que chamei de projeto do Iluminismo de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva e a confiança do agente moral comum na cultura pós-iluminista de que seus métodos e seu discurso moral estão em ordem (MACINTYRE, 2001a, p. 197).

Entretanto, avalia MacIntyre, Nietzsche, ao desmascarar o discurso moral moderno, também cria um problema ao colocar as bases dessa nova moralidade na seguinte estrutura argumentativa: a vontade substitui a razão; então, se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade, minha moralidade só pode ser o que minha vontade criar<sup>91</sup>. Desse modo, o grande homem nietzschiano, aquele que transcende por meio de um ato gigantesco e heroico da vontade, não encontrou lugar algum no mundo social. O seu mundo é o mundo que a sua vontade cria. O grande homem encontra dentro de si mesmo sua lei e sua própria tabela de virtudes:

Um grande homem, um homem que a natureza inventou e erigiu em grande estilo – o que é tal homem? Ele possui, em primeiro lugar, uma lógica duradoura em todo o seu agir que, por causa de sua duração, dificilmente deixa-se apanhar com a vista, sendo, por consequência, desorientadora; (...). Se não pode *conduzir*, anda sozinho; ocorre-lhe, então, muitas vezes, rosnar para o que encontra pelo caminho. (...); ele não quer nenhum coração “solidário”, mas servidores, instrumentos; na relação com os homens está sempre buscando *fazer* algo deles. Sabe-se incomunicável: acha de mau gosto usar de familiaridades e não está habituado a que se tome o seu partido. Quando não fala consigo põe a sua máscara. Prefere mentir a falar a verdade: tal custa mais espírito e *vontade*. Há nele uma solidão que nenhum louvor ou repreensão alcança, um tribunal que não tem nenhuma instância acima de si (NIETZSCHE, 2008, p. 472).

---

<sup>91</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 197.

Essa caracterização que Nietzsche faz do ‘grande homem’ é a exteriorização daquilo que tem marcado a moral contemporânea: uma série de disfarces da vontade de poder e de manipulação. Ora, tal moralidade, assentada nessas premissas, está impossibilitada de engendrar atitudes e práticas sociais mediadas por relacionamentos não manipuladores. “Prosseguir sozinho”, “fazer deles alguma coisa”, “ser incomunicável”, “usar uma máscara”, “preferir mentir a falar a verdade” significam nada mais do que isolar-se das atividades compartilhadas e privar-se de encontrar qualquer bem fora de si mesmo. Apesar de todo o esforço de Nietzsche na crítica à moral moderna, MacIntyre afirma que ele é mais um representante dessa mesma moralidade que tanto critica:

Já que sobretudo a linguagem da moralidade moderna está carregada de pseudoconceitos como aqueles da utilidade e dos direitos naturais, parecia que só a determinação de Nietzsche nos resgataria do emaranhado desses conceitos; mas agora está claro que o preço a pagar por essa libertação é emaranhar-se em outro conjunto de erros. O conceito do ‘grande homem’ nietzschiano também é um pseudoconceito. Ele representa a tentativa final do individualismo de escapar de suas próprias consequências. E a postura nietzschiana revela-se, não um meio de escapar ou uma alternativa ao esquema conceitual da modernidade individualista liberal, mas, pelo contrário, um momento mais representativo em sua revelação interna (MACINTYRE, 2001a, p. 434).

Assim, embora Nietzsche tenha sido honesto na forma como desnudou a situação moral de sua época, sua argumentação descamba para um solipsismo moral. MacIntyre admite que o mérito de Nietzsche consiste na sua incessante pesquisa do problema da moralidade. Entretanto, MacIntyre elenca duas críticas a sua perspectiva moral<sup>92</sup>. A primeira é a de que ele generalizou as condições do juízo moral da sua época para a natureza da moralidade enquanto tal. A segunda é a de que se a moralidade não for mais nada do que expressões da vontade, a minha vontade só pode ser o que a minha vontade criar. Ora, pergunta MacIntyre, como construir de maneira original uma nova tabela do que é bom e do que é uma lei para cada problema que surge para cada indivíduo?

Dissemos no início desse item que, após o diagnóstico da situação moral contemporânea, o argumento de MacIntyre pressupunha, ato contínuo, uma escolha entre a perspectiva nietzschiana e a tradição aristotélica como alternativa frente a essa situação. A análise que MacIntyre faz do pensamento de Nietzsche o leva a afirmar que não se trata mais de uma escolha entre a tradição aristotélica e a perspectiva nietzschiana. Sendo a postura nietzschiana uma faceta da cultura que ele próprio tanto criticou, a escolha se trava, na

---

<sup>92</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 197.

verdade, entre o individualismo liberal – em suas diversas versões – e a tradição aristotélica – também em suas diferentes versões.

### 3.2 À procura de um conceito unitário das virtudes

É na investigação da tradição aristotélica<sup>93</sup> que MacIntyre crê existir a possibilidade de restabelecer a inteligibilidade e racionalidade de nossas atitudes e compromissos morais e sociais. Essa tarefa tem como ponto central a elaboração de um conceito nuclear unitário das virtudes<sup>94</sup>. Os elementos para a elaboração desse conceito serão buscados por MacIntyre naquilo que ele chama de tradição clássica, por meio da elaboração de uma análise da natureza das virtudes, abrangendo desde as sociedades heroicas até Tomás de Aquino.

Ao propor a recuperação da tradição das virtudes, que fora destituída de seu valor cognitivo pelo Iluminismo e seus herdeiros filosóficos, MacIntyre empreende uma

---

<sup>93</sup> MacIntyre chama atenção para o seguinte aspecto de seu entendimento acerca da tradição clássica e do aristotelismo: “(...) não se deve confundir a tradição de pensamento sobre as virtudes que estou tentando delinear, com a tradição mais estrita do aristotelismo que consiste apenas na crítica e exegese dos textos de Aristóteles. Quando falei, no Capítulo 5, da tradição com a qual estou trabalhando, usei a expressão igualmente enganosa ‘moralidade clássica’, enganosa porque a palavra ‘clássica’ é ampla demais, assim como ‘aristotélica’ é restrita demais. Porém, embora não seja fácil dar nome à tradição, não é tão difícil reconhecê-la. Depois de Aristóteles, ela sempre recorre à *Ética a Nicômaco* e à *Política* como textos principais, quando pode, mas nunca se entrega totalmente a Aristóteles, pois é uma tradição que sempre se posiciona numa relação de diálogo com Aristóteles, e não numa relação de simples aquiescência.” (MACINTYRE, 2001a, p. 279).

<sup>94</sup> Em contato com o Prof. Christopher Lutz e indagando sobre o uso adequado do termo *virtude/virtudes* por MacIntyre (no singular ou no plural), sua resposta foi: “Great question. Three answers: First: MacIntyre works from action--practice, narrative, tradition, to discover virtues (plural). In chapter 14 he is looking for a unified core conception of a virtue, but he is looking for the shared features of virtues (plural). Second: In chapter 16, MacIntyre argues that the shift in the culture toward voluntarism reduced the virtues to one: obedience. The reduction of the virtues to one-- namely obedience --is a problem. Third: In chapter 12, after the Mashpee Wampanog story, in a paragraph that uses Greek terms, MacIntyre (unknowingly) defends (what Thomists call) the unity of the virtues. The paragraph in English starts "A central virtue therefore is phronesis. Phronesis like sophrosune..." But in chapter 13, MacIntyre rightly rejects what he knows about the clunky, magical, poorly developed neo-Thomist mis-interpretation of the unity of the virtues. Notice that he cites Peter Geach in that argument. If you look at Peter Geach's rejection of the neo-Thomist misinterpretation of the unity of the virtues that he cites, MacIntyre's point is a good one. But there is a big difference between the late-medieval and modern reduction of the virtues to obedience on the one hand, and the unity of the virtues on the other. For the unity of the virtues in Thomas Aquinas, see *Summa Theologiae*, I-II, q. 61. I argue that the virtues cannot have truth without the unity of the virtues. A man exhibits courage by pursuing the good of reason in the face of grave danger. So we can say that he exhibits true courage only if he pursues the good of reason. But one knows the good of reason by prudence. Thus prudence is required for courage. The coopted fool who acts bravely to advance some asinine ideology does not exhibit courage. He is a tool”.(contato feito pelo correio eletrônico em 10/02/2015).

viagem histórica de busca das suas origens na Grécia homérica, passando pela literatura de Sófocles e sua Atenas, pela filosofia aristotélica e chegando ao mundo medieval. Seu propósito é oferecer elementos teóricos que permitam sistematizar um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis, de tal modo que seja uma conceituação da virtude que respeite a historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária (CARVALHO, 2007, p. 18).

Com esse relato evolutivo do entendimento do que é a virtude nessas tradições particulares, MacIntyre desenvolve também uma abordagem dialética dessas tradições, mostrando os conflitos nelas presentes, suas crises epistemológicas internas e a forma como essas crises são superadas. Assim, a abordagem do conceito de virtude na Grécia homérica<sup>95</sup> começa por uma análise filológica do conceito de *aretê*<sup>96</sup>. Os estudos já feitos por MacIntyre sobre os jogos de linguagem servem para MacIntyre, nesse momento, perceber que os conceitos que marcam determinadas expressões estão submetidos às mudanças ocasionadas pelo passar do tempo e que as transformações culturais implicam uma valoração distinta dos mesmos conceitos. Nesse período, os significados dos termos valorativos estão relacionados com os papéis sociais desenvolvidos pelos membros dessa sociedade. A idiosincrasia da Grécia homérica concebia a vida desde uma perspectiva estática acerca dos papéis sociais e do *status* destes no interior da sociedade<sup>97</sup>.

O conceito emergente de virtude somente pode ser compreendido mediante a inseparabilidade entre o esquema das virtudes dessa época com o esquema dos papéis desempenhados na vida social, isto é, esses dois esquemas estão unidos umbilicalmente. Nas palavras de MacIntyre:

<sup>95</sup> “Las tres fundamentales narraciones que MacIntyre realiza sobre el pensamiento griego están en tres de sus obras: *A Short History of Ethics*, *After Virtue* y *Whose Justice? Which Rationality?*. Estos libros nos describen el ‘hogar’ primigênio, la ‘morada’ de nuestra moral occidental. El mundo homérico es retratado como una especie de tiempo original de la filosofía en un tipo de sociedad donde reina el orden.” (DIAZ, 2005, p. 197).

<sup>96</sup> “A palavra *aretê*, que mais tarde veio a ser traduzida como ‘virtude’, é empregada nos poemas homéricos para definir excelência de qualquer tipo; o corredor veloz exhibe a *aretê* dos pés (Ilíada 20.411). (...). Esse conceito de virtude é mais estranho para nós do que somos capazes de reconhecer à primeira vista.” (MACINTYRE, 2001a, p. 211). “O termo *aretê*, obviamente, é usado para se referir não apenas às qualidades dos reis-guerreiros, mas nos poemas homéricos ele ainda nomeia as qualidades que tornam um indivíduo capaz de fazer aquilo que seu papel exige.” (MACINTYRE, 2010, p. 26).

<sup>97</sup> “M. I. Finley escreveu acerca da sociedade homérica: “Os valores fundamentais da sociedade eram aceitos sem questionamento, pré-determinados, bem como o lugar do homem na sociedade, os privilégios e os deveres provenientes de seu *status*” (Finley 1954, p. 134). O que Finley diz da sociedade homérica também se aplica a outras formas de sociedades heroicas na Islândia ou na Irlanda. Todo indivíduo tem determinado papel e *status*. As principais estruturas são as do parentesco e do lar. Em tal sociedade, um homem sabe quem ele é conhecendo seu papel nessas estruturas, e, sabendo disso, ele também sabe o que deve e o que lhe é devido pelos ocupantes de todos os outros papéis e *status*.” (MACINTYRE, 2001a, p. 210).

O que espero que essa explicação já deixe claro é o modo como qualquer explicação adequada das virtudes nas sociedades heroicas seria impossível se as divorciasse de seu contexto em sua estrutura social, assim como não seria possível nenhuma explicação adequada da estrutura social das sociedades heroicas se não contivesse uma explicação das virtudes heroicas. Porém, fazê-lo assim é subestimar a questão principal: a moralidade e a estrutura social são, de fato, a mesma coisa nas sociedades heroicas (MACINTYRE, 2001a, p. 213).

Nesse momento, alguém poderia indagar qual a importância em MacIntyre elaborar esse estudo sobre a Grécia homérica, na qual, por um lado, o exercício das virtudes está relacionado com uma determinada estruturação social, e, por outro, esse tipo de sociedade já não se encontra mais em nossos dias. MacIntyre, ao discorrer sobre as virtudes nas sociedades heroicas, cita uma série de exemplos correlatos à estrutura social e de valores da Grécia homérica. O filósofo discorre sobre as sagas islandesas do século X; sobre histórias de heróis de uma era em que a Irlanda ainda era pagã; e também comenta inúmeros poemas heroicos. Toda a riqueza de detalhes com que ele apresenta esses exemplos serve para enunciar três características com as quais as sociedades heroicas contribuíram para a formulação do seu conceito de virtude. Uma é a de que toda moralidade está sempre amarrada ao socialmente local e particular. Outra é a de que não há como possuir virtudes, a não ser sendo parte de uma tradição a partir da qual as herdamos. Por fim, a estrutura moral contém um esquema conceitual com três elementos: a concepção de um padrão do que é requerido ou exigido dos diferentes papéis sociais; uma concepção do que é necessário para que o indivíduo consiga desempenhar aquele padrão exigido pelo papel social; e uma concepção da condição humana como frágil e vulnerável ao destino e à morte.

Após a análise das virtudes nas sociedades heroicas, MacIntyre passa a examinar as virtudes em Atenas, as noções de virtude presentes nos sofistas, em Platão, em Aristóteles e em Sófocles, extraíndo alguns elementos comuns a elas. Um desses elementos é o de que o entendimento das virtudes somente é possível devido ao fato de ser integrante de uma comunidade, isto é, todas essas noções de virtude aceitam que o meio onde as virtudes são exercidas, e segundo o qual devem ser definidas, é na *pólis*. Assim, por exemplo, para os sofistas, é de que em cada cidade as virtudes são o que se acredita nela ser. Esse entendimento da *pólis* enquanto *habitat* das virtudes lhes permite também, diferente da perspectiva homérica, questionar a vida de sua própria comunidade e investigar se esta ou aquelas normas são justas. Outro elemento, mais voltado para a visão de Sófocles, é a apresentação da vida humana e da comunidade em formas de narrativas dramáticas.

E a posição de Sófocles é importante porque vai estabelecer de modo mais preciso, no interior da tradição clássica de pesquisa racional, a compreensão das virtudes e da vida humana como possuindo primordialmente a forma narrativa dramática. (...). O protagonista moral sofocliano tem uma relação com a comunidade diferente da do herói e daquela do indivíduo moderno: ao mesmo tempo em que ele não se reconhece fora da comunidade a que pertence, daquilo que ela considera que ele seja, ele também não é só o que a ordem social o considera ser. O conflito trágico no qual se vê inserido é revelador desse elemento dramático de sua condição (CARVALHO, 2013, p. 152).

Assim, a vida humana é compreendida como um progresso, enfrentando males e riscos. O indivíduo precisa superá-los. Nessa tentativa, pode obter êxito, mesmo que parcial, ou não. O êxito estará relacionado com determinadas qualidades positivas que os protagonistas morais consigam desenvolver. Entretanto, independente do êxito ou do fracasso, MacIntyre chama a atenção para o fato de que cada vida humana, e também da comunidade na qual está inserido, vai representar uma história que é expressa numa certa ordem narrativa que lhe confere inteligibilidade<sup>98</sup>.

Dissemos anteriormente que MacIntyre busca os elementos para a elaboração desse conceito unitário de virtude por meio de uma abordagem das distintas concepções de virtude presentes no que ele chama de tradição clássica. Dentro dessa tradição clássica, Aristóteles surge como figura principal.

MacIntyre realiza tres narraciones de la ética aristotélica: 1) En la *Historia de la Ética* intenta dar una narración detallada del hombre universal, neutral culturalmente, para distinguir entre lo que de la teoría de las virtudes aristotélica es permanentemente valorable y lo que toma por meros prejuicios, reflejo de su cultura, su medio e ideología. El terreno neutral que invoca viene de ciertos rasgos generales de la vida humana: unos proceden de las necesidades físicas y biológicas, de los deseos y vulnerabilidades; otros de consideraciones sociales e institucionales. 2) *After Virtue* supone el reconocimiento explícito de su aristotelismo y el descubrir que todas sus conclusiones negativas y asistemáticas anteriores presuponían una clase de afirmaciones positivas acerca de la historia social y política del orden sociocultural que habitamos. MacIntyre tarda casi diez años en descubrir estas afirmaciones. Las tesis centrales de su estructura emergieron mientras las escribía. 3) En *Whose Justice? Which Rationality?* sitúa la ética aristotélica en el contexto de la metafísica, descubre la estructura del sistema aristotélico y describe a Aristóteles desde el punto de vista de un tomista (DIAZ, 2005, p. 205).

---

<sup>98</sup> “É necessário ampliar de duas maneiras a tese sofocliana. A primeira é salientar que o que está em jogo nos confrontos dramáticos não é simplesmente o destino dos indivíduos. Quando Antígona e Creonte brigam. A vida do clã e a vida da cidade são comparadas uma com a outra. (...). Por conseguinte, num sentido importante, a comunidade também é um personagem dramático que interpreta a narrativa de *sua* história. Em segundo lugar (...) o eu sofocliano transcende as limitações dos papéis sociais e consegue questionar esses papéis, mas continua responsável até o ponto da morte, e responsável precisamente pelo modo como se comporta naqueles conflitos que inviabilizam o ponto de vista heroico. Assim, o pressuposto da existência do eu sofocliano é que ele possa, de fato, vencer ou perder, salvar-se ou cair na destruição moral, que existe uma ordem que requer de nós a realização de certos objetivos, uma ordem cuja relação provê nossos juízos com a propriedade de verdade ou falsidade.” (MACINTYRE, 2001a, p. 247).

Ao analisar a teoria aristotélica das virtudes, MacIntyre elenca as seguintes características, que são importantes para a formulação de seu próprio conceito de virtude. A primeira delas é a de que, de acordo com o autor, Aristóteles não está inventando uma teoria totalmente nova<sup>99</sup> das virtudes, mas sim está expressando o que estava implícito na forma de vida dos cidadãos atenienses. De certa maneira, Aristóteles é a voz racional do pensamento dos melhores cidadãos na melhor cidade-estado<sup>100</sup>. Disso conclui-se que a cidade-estado é a única forma política na qual as virtudes humanas podem florescer.

A segunda característica é a de que a concepção teleológica aristotélica pressupõe sua biologia metafísica, isto é, Aristóteles, ao defender a concepção de que os seres humanos, bem como os membros de todas as demais espécies, possuem uma natureza específica, tendo certos objetivos e metas, elabora uma teoria do bem que seja ao mesmo tempo local e particular, mas com uma ontologia universal.

Acerca do entendimento de MacIntyre sobre a biologia metafísica de Aristóteles, é importante fazer uma observação. Em *Depois da Virtude*, o autor apresenta três ponderações sobre a teoria aristotélica das virtudes. Uma refere-se à relação da ética com a estrutura da *pólis*, isto é, como esse aspecto do pensamento aristotélico poderia se mostrar plausível na atualidade, já que estamos num contexto em que não existem cidades-estados. Outra ponderação diz respeito à crença de Aristóteles na unidade e harmonia do indivíduo com a cidade-estado, sendo o conflito algo a ser evitado e controlado. A última ponderação remete à

---

<sup>99</sup> “Aristóteles, entretanto, representa uma tradição de pensamento na qual é precedido por Homero e Sófocles e segundo a qual o ser humano separado de seu grupo social é também privado da capacidade de justiça. Assim, Homero, numa passagem que Aristóteles cita (*Política* 1253<sup>a</sup>6), faz Nestor dizer a respeito do homem que não tem um clã (*aphrétor*) que ele também carece de *thémis* (Ilíada IX,63). Sófocles faz Filocteto declarar que, quando privado de amigos e de uma *pólis*, tornou-se ‘um cadáver entre os vivos’ (Filocteto, 108) e é em consequência disso que é incapaz de responder com justiça a Neoptólemo. Portanto, Aristóteles está articulando, no nível da pesquisa teórica, um pensamento herdado dos poetas, quando argumenta no livro I da *Política* (1252b28-1253a39) que um ser humano separado da *pólis* fica privado de alguns dos atributos essenciais a um ser humano. Essa é uma passagem cuja importância para a interpretação de tudo o que Aristóteles escreveu sobre a vida humana não pode ser menosprezada, e é também particularmente crucial para a compreensão de suas afirmações sobre a justiça, o raciocínio prático e a relação entre eles.” (MACINTYRE, 2010, p. 110).

<sup>100</sup> “E, uma vez que Aristóteles está empenhado em fornecer-nos uma visão de um tipo de vida humana no qual os vários bens específicos estão integrados; uma vez que são apenas as formas institucionalizadas da *pólis* que, não apenas na visão de Aristóteles, mas também na visão comum aos gregos cultos, oferecem tal tipo integrado de vida, a compreensão aristotélica do bom e do melhor só pode ser uma compreensão do bom e do melhor tal como se expressa numa *pólis*. Assim, mais uma vez, é ao lado de Platão e contra Alexandre que Aristóteles luta”. (MACINTYRE, 2010, p. 103).

biologia metafísica. Nesse sentido, ele afirma que se rejeitarmos a biologia metafísica, o que restará da teleologia aristotélica? Diante dessa questão, MacIntyre se manifesta da seguinte maneira:

Por conseguinte, qualquer explicação teleológica adequada deve nos fornecer uma explicação clara e defensável do *telos*; e qualquer explicação adequada, de caráter aristotélico, deve oferecer uma explicação teleológica que possa substituir a biologia metafísica de Aristóteles (MACINTYRE, 2001a, p. 276).

Entretanto, no prefácio de *Animales Racionales y Dependientes*, ele faz uma correção desse seu entendimento sobre a biologia metafísica, reconhecendo que se equivocou quanto à defesa de uma das virtudes independente delas. Diz MacIntyre:

Em Tras la virtude procuré ofrecer una explicación del lugar que ocupan las virtudes, entendidas en el sentido aristotélico, situándolas en el marco de las prácticas sociales, de la vida de los individuos y la vida de las comunidades, al mismo tiempo, que independizaba esa explicación de lo que denominé la ‘biología metafísica’ de Aristóteles (MACINTYRE, 2001b, p. 10).

Esse novo entendimento de MacIntyre resulta de sua avaliação de que o desenvolvimento humano tem como ponto de partida sua condição animal originária. Desse modo, é impossível supor uma ética independente da biologia, haja vista que nenhuma explicação dos bens, das normas e da virtude que definem a vida moral pode prescindir de uma explicação correlata da possibilidade dessa vida moral para seres constituídos biologicamente.

A terceira característica é a de que o exercício de uma virtude acarreta uma escolha de um ato correto. Aqui, pois, surge a importância do raciocínio prático alicerçado na teoria aristotélica do silogismo prático. Para MacIntyre, o silogismo prático aristotélico estabelece as condições necessárias para uma ação humana inteligível, podendo ser aplicado a qualquer cultura humana. Assim, um raciocínio nestas condições estrutura-se em quatro momentos. Inicialmente é a existência, não expressa, de objetivos e metas do agente. Eles fornecem um determinado contexto para o raciocínio, sem o qual não haveria possibilidade de inteligibilidade da ação realizada pelo agente. Posto isso, é necessário um comando que sirva como uma premissa maior<sup>101</sup>, a qual indica o que deve ser executado para a consecução dos

---

<sup>101</sup> “Todo silogismo prático é uma efetuação por parte de uma pessoa particular numa situação particular. Ele está preso a essa ocasião particular pela referência ao aqui e agora das expressões referentes na premissa secundária e pelo fato de que é a pessoa particular que profere o silogismo, cujo bem é especificado pela premissa inicial, e ainda pelo fato de que é através da pessoa particular que a ação, que é a conclusão do silogismo, deve ser efetuada. Desse modo, a solidez de um silogismo prático depende de quem o profere e em que ocasião, e quanto a isso um silogismo prático difere radicalmente dos silogismos teóricos de Aristóteles, nos

objetivos do agente. Num silogismo, essa premissa maior demanda uma premissa menor, que neste caso consiste na capacidade do agente em identificar que aquela ocorrência específica e particular é a do tipo requisitado pela premissa maior. E, por fim, a conclusão do raciocínio é a execução da ação.

O agente racional propõe-se a tarefa de construir uma premissa maior que afirme verdadeiramente qual é o seu bem particular aqui e agora. Como deve tal premissa ser construída? O bem especificado nela dará à sua ação o *telos* imediato e, como sua primeira premissa imediata, será a *arché* imediata da ação prestes a ser realizada. Mas o bem especificado nela só será seu bem genuíno se for não apenas consistente com, mas também derivável da *arché*, o conjunto de princípios e conceitos primeiros e supremos, que especifica o bom e o melhor para os seres humanos como tal. Completar essa derivação é a tarefa central da deliberação (MACINTYRE, 2010, p. 146).

Assim, a nosso ver, e especificamente nesse caso, são três as contribuições essenciais da teoria aristotélica das virtudes para o pensamento de MacIntyre. Uma é a da necessidade de uma comunidade para o florescimento humano, ou seja, MacIntyre reafirma a noção aristotélica do homem enquanto *zôon politikón*. A outra é a teleologia como elemento inerente à natureza humana e, por consequência, a necessidade de determinados meios para atingir o bem específico. Esses meios se configuram numa tabela de virtudes promulgada em tal comunidade e que ensinaria as pessoas os tipos de atos requeridos. E, finalmente, o oferecimento de uma estrutura de raciocínio ou deliberação que visa à ação correta no mundo prático.

Não há, portanto, nenhuma incompatibilidade entre dois dos meus propósitos ao propor uma compreensão daquilo que Aristóteles tem para nos ensinar sobre justiça e raciocínio prático. Um desses objetivos é insistir, na interpretação geral do pensamento de Aristóteles, na importância de sua visão de que é dentro de um tipo específico de contexto social que as virtudes intelectuais e morais dos seres humanos devem ser caracteristicamente exercidas e que, a não ser por certos aspectos desse tipo de contexto social, o conceito dessas virtudes deve ser na sua maior parte carecer de aplicação. O outro objetivo é alegar que as argumentações de Aristóteles são não apenas o resultado – o resultado final para ele, o resultado provisório para mim – de uma sequência de pensamento que começa com Homero, mas que fornecem um esquema baseado no qual e através do qual pensadores posteriores podem estender e continuar as pesquisas de Aristóteles de maneiras imprevisivelmente inovadoras e genuinamente aristotélicas (MACINTYRE, 2010, p. 113).

Nessa tarefa de propor a recuperação da tradição das virtudes, MacIntyre também busca elementos no mundo medieval. Começa fazendo a observação de que o mundo

---

quais não há espaço para expressões referentes singulares – é isso que torna os termos ‘premissa maior’ e ‘premissa menor’ relativamente inadequados no caso do silogismo prático.” (MACINTYRE, 2010, p. 144).

medieval se deparou com um problema que era o de como educar e civilizar a natureza humana numa cultura que apresentava uma grande quantidade de ideias e estilos de vida. Consequentemente, a ideia de que o período medieval expressa uma cultura cristã unificada e monolítica é enganosa, pois nele temos a presença de características da cultura judaica e islâmica. De outra maneira, há que se registrar também que a multiplicidade de povos expressando diferentes modos de vida tinha um elemento comum que era um passado pré-cristão<sup>102</sup>. Essa situação, afirma MacIntyre, permitiu que coexistissem, em maior ou menor grau de tensão, valores cristãos e pagãos num mesmo ambiente social, possibilitando também a vigência de uma tabela de virtudes oriundas desse passado pré-cristão.

No direito germânico dos primórdios da Idade Média, por exemplo, o homicídio só é crime quando é o assassinato secreto de uma pessoa não-identificada. Quando uma pessoa conhecida mata outra conhecida, não é o direito criminal, mas a vingança realizada por um parente que se considera a reação apropriada (MACINTYRE, 2001a, p. 281).

O que ocorre é o estabelecimento gradual de certa moralidade, inicialmente estabelecendo o entendimento de categorias gerais do que é certo e o do que é errado, buscando superar esse paganismo antigo<sup>103</sup>. Entretanto, a aceitação da tradição clássica era conflituosa com certo tipo de doutrina cristã que procurava na Bíblia todas as orientações para uma existência cristã. Esse conflito se manifesta tendo, por um lado, uma moralidade clássica pagã com fundamento numa concepção de virtude, que se manifesta precipuamente no espaço público da *pólis*, e, por outro, com as exigências do cristianismo em estabelecer uma moralidade que contemple e agregue, além das virtudes e dos vícios – do certo e do errado –, a relação entre a vontade humana com o bem e o mal. Há, neste aspecto, uma inflexão da moralidade para o âmbito da subjetividade humana por meio da ênfase da vontade como arena da moralidade.

O que o cristianismo requer é uma concepção não apenas dos defeitos do caráter, ou vícios, mas de infrações à lei divina, dos pecados. O caráter do indivíduo pode ser, a qualquer momento, um conjunto de virtudes e vícios, e essas disposições vão se apropriar da vontade para que se rume numa ou noutra direção. Mas está sempre nas

<sup>102</sup> “Alemães, anglo-saxões, noruegueses, islandeses, irlandeses e galeses, todos tinham um passado pré-cristão para recordar, e muitas de suas formas sociais expressavam esse passado. (...) Não raro, as formas e as histórias eram cristianizadas para que o rei-guerreiro pagão pudesse surgir como cavaleiro cristão, notavelmente não transformado.” (MACINTYRE, 2001a, p. 281).

<sup>103</sup> “Quando, portanto, no século XII, a questão da relação entre as virtudes pagãs e cristãs é explicitamente apresentada por teólogos e filósofos, era muito mais que uma questão teórica. (...) o paganismo contra o qual lutavam acadêmicos como João Salisbury e Pedro Abelardo ou Guilherme de Conches estava parcialmente dentro deles mesmos e de sua própria sociedade, mesmo que numa forma bem diferente daquela do mundo antigo.” (MACINTYRE, 2001a, p. 282).

mãos da vontade concordar ou discordar desses ditames. Mesmo a posse de um vício não necessita da realização de qualquer ato errado em especial. Tudo gira ao redor do caráter do ato interno da vontade. O caráter, portanto, arena das virtudes e dos vícios, torna-se simplesmente mais uma circunstância, externa à vontade. A verdadeira arenada moralidade é a da vontade, e somente a da vontade (MACINTYRE, 2001a, p. 284).

Um exemplo dessa interiorização da vida moral, de acordo com MacIntyre, é dado pelo estoicismo. Para os estoicos, a *aretê*, ao contrário dos aristotélicos, é uma posse exclusiva do indivíduo, não havendo níveis intermediários de seu exercício: ou se tem ou não se tem a *aretê*. Esse exercício da *aretê* está circunscrito aos ditames de uma vontade corretamente instruída, ou seja, os condicionantes políticos e sociais particulares tornam-se circunstanciais frente ao novo protagonismo moral da vontade e tendo como cenário a busca de uma similaridade de comportamento dessa vontade com a lei contida na própria natureza, no próprio cosmos<sup>104</sup>.

Desse modo, o mundo medieval precisa criar uma perspectiva de virtude dentro de uma ordem social que consiga conciliar inúmeros e distintos elementos, tais como o de uma concepção interiorizada da moralidade, as pretensões universais da Igreja, as exigências particulares das comunidades seculares locais e uma herança da concepção das virtudes, as quais exigem como condição necessária o espaço público da *pólis*. MacIntyre apresenta essa problemática da seguinte maneira:

Quais eram os problemas políticos cuja solução exigia o exercício das virtudes? Eram os problemas de uma sociedade na qual a administração central e imparcial da justiça, das universidades e de outros meios de sustentar o aprendizado e a cultura, e o tipo de civilidade que é peculiar à vida urbana, ainda estavam todos por serem criados. As instituições que os sustentarão ainda não foram inventadas. (...). Os recursos disponíveis para essa tarefa são magros: instituições feudais, disciplina monástica, a língua latina, ideias outrora romanas de ordem e direito, e a nova cultura do renascimento do século XII: como tão pouca cultura poderá controlar tantos comportamentos e inventar tantas instituições? (MACINTYRE, 2001a, p. 289).

Assim, o que houve em termos de resposta a essa situação, e que resultou no estabelecimento de determinadas virtudes organizadoras da vida moral e social, foi a

---

<sup>104</sup> “A virtude é, assim, estar em conformidade com as leis cósmicas, tanto em disposição interna quanto em atos externos. Essa lei é uma e a mesma para todos os seres racionais; não têm nada a ver com peculiaridades ou circunstâncias locais. O homem bom é um cidadão do universo; sua relação com as outras coletividades, a cidade, o reino ou o império, é secundária e acidental. (...). A virtude, pois, encontra finalidade e sentido fora de si mesma; viver bem é viver a vida divina, viver bem não é servir aos objetivos privados, mas à ordem cósmica. Contudo, em cada caso, fazer o certo é agir sem visar qualquer objetivo posterior, é simplesmente fazer o que é certo por si mesmo.” (MACINTYRE, 2001a, p. 286).

estruturação de um esquema conceitual que fornecesse coerência e inteligibilidade a todos esses elementos. Esse esquema conceitual tem, parcialmente, suas raízes em Aristóteles. Diz-se *parcialmente* pelo fato de que nessa tarefa os pensadores medievais aristotélicos tiveram que reconhecer virtudes que Aristóteles jamais teria reconhecido, como é o caso da virtude teológica da caridade, a qual altera a concepção do bem para o homem<sup>105</sup>. Por outro lado, observa MacIntyre, desde as sociedades heroicas o papel das virtudes e a compreensão da vida humana sempre foram expressos num determinado tipo de estrutura narrativa, isto é, “cada visão particular das virtudes está ligada a alguma ideia particular da estrutura ou das estruturas narrativas da vida humana” (MACINTYRE, 2001a, p. 295).

No mundo medieval, o esquema conceitual das suas virtudes também adquire uma representação na forma de uma estrutura narrativa, a qual tem como gênero narrativo o de um relato de uma busca ou de uma jornada do homem. O êxito ao fim da jornada significará a remissão de todas as suas culpas<sup>106</sup>. Claramente, essa perspectiva do fim do homem não é aristotélica; e não o é pelo fato de que em Aristóteles o *telos* não é algo a se conquistar em determinado momento do futuro, numa espécie de redenção final de uma vida degenerada, mas é algo presente no modo como construímos toda a nossa vida<sup>107</sup>. E também porque essa narrativa, nos moldes de uma jornada ou de uma busca, requer um conceito de mal, o qual não está presente no escritos de Aristóteles<sup>108</sup>. Entretanto, mesmo que tenha havido esses tensionamento e heterodoxias, MacIntyre reconhece que “os pensadores medievais tinham uma concepção da vida humana como histórica na qual as virtudes são qualidades que habilitam o homem a enfrentar e vencer os males nessa sua jornada histórica na busca do seu bem celestial” (CARVALHO, 2013, p. 163).

Como conclusão, podemos constatar que a tarefa de MacIntyre tem como ponto central a elaboração de um conceito nuclear unitário das virtudes. Os elementos para a elaboração desse conceito serão buscados pelo filósofo naquilo que ele chama de tradição

<sup>105</sup> “Na cultura bíblica está presente uma concepção do amor para com aqueles que pecam, para com aqueles que rompem os vínculos do bem partilhado pelas comunidades. É a virtude da caridade que é explicitada e exercida na forma do perdão, pela capacidade que os ofendidos e atingidos têm de perdoar os ofensores.” (CARVALHO, 2013, p. 162).

<sup>106</sup> “Portanto, a narrativa na qual está contida a vida humana tem uma forma na qual o sujeito – que pode ser uma ou mais pessoas, ou, por exemplo, o povo de Israel, ou os cidadãos de Roma – recebe uma tarefa, em cuja realização está sua apropriação característica do bem humano; o caminho rumo à realização da tarefa é obstruído por uma série de males internos e externos. As virtudes são as qualidades que permitem superar os males, realizar a tarefa, concluir a jornada.” (MACINTYRE, 2001a, p. 296).

<sup>107</sup> “É por isso que a ideia da redenção final de uma vida quase totalmente sem regeneração não tem lugar no esquema aristotélico; a história do ladrão na cruz é ininteligível para a teoria aristotélica. É ininteligível precisamente porque a caridade não é virtude para Aristóteles.” (MACINTYRE, 2001a, p. 295).

<sup>108</sup> “Ser viciado, na opinião de Aristóteles, é deixar de ser virtuoso. Toda maldade de caráter é defeito.” (MACINTYRE, 2001a, p. 295).

clássica, por meio da elaboração de uma análise da natureza das virtudes, abrangendo desde as sociedades heroicas até Tomás de Aquino. De acordo com Carvalho (2013, p. 149), os elementos dessa tradição clássica que MacIntyre propõe retomar são os seguintes: das sociedades heroicas, o vínculo entre virtude e estrutura social; de Atenas e seus poetas, o entendimento de que o conflito é inerente à vida humana e a compreensão da unidade da vida humana dentro de uma estruturada narrativa dramática; de Aristóteles, o esquema teleológico das virtudes, o vínculo com a *pólis* e o caráter do raciocínio prático; e do período medieval, o componente histórico, acrescido de um esquema narrativo da compreensão da vida humana como um todo.

### 3.3 MacIntyre e a definição das virtudes

Nos capítulos 14, 15, 16 e 18 de *Depois da Virtude* encontramos o conceito unitário de virtude elaborado por MacIntyre. Esse conceito, como já frisamos, tem como suporte as diferentes concepções das virtudes presentes desde a Grécia homérica até o período medieval. MacIntyre observa que uma objeção a sua tarefa poderia ser a de que, mesmo nessa tradição relativamente coerente que narrou, existem diferentes e incompatíveis concepções de virtude, fato esse que impossibilitaria qualquer perspectiva de encontrar uma unidade entre elas. Nas primeiras páginas de *A Natureza das Virtudes* – capítulo 14 –, o filósofo apresenta uma descrição comparada de cinco catálogos de virtudes da tradição ocidental: o que Aristóteles oferece nas *Éticas*, o catálogo do Novo Testamento, o que pode ser deduzido dos poemas homéricos e dos romances de Jane Austen<sup>109</sup> e o catálogo de Benjamin Franklin.

Assim, por exemplo, em Homero, o paradigma da excelência humana é o guerreiro, mas em Aristóteles este paradigma é o aristocrata ateniense, o cidadão da *pólis*, que entre outros atributos deve ter a posse de bens materiais. Entre o catálogo das virtudes aristotélico e o do Novo Testamento, a diferença também é marcante, pois o Novo Testamento apresenta virtudes não somente estranhas a Aristóteles – fé, esperança, humildade, caridade –, como não diz nada sobre as virtudes que são capitais para Aristóteles, como é o caso da *phronêsis*. MacIntyre também cita diferenças entre o catálogo das virtudes defendido por pensadores mais recentes, como é o caso de Jane Austen e Benjamin Franklin. Nos romances de Jane

---

<sup>109</sup> MacIntyre considera Jane Austen a última grande representante da tradição clássica das virtudes

Austen, por exemplo, destaca-se a importância que dá à virtude da constância e a amabilidade. Benjamin Franklin, por sua vez, lista treze virtudes em seu sistema moral<sup>110</sup>.

Disso tudo, diz MacIntyre, resultam pelos menos três conceitos de virtude bem diferentes. Um que define a virtude como sendo a qualidade que capacita o indivíduo para o seu papel social, o que encontramos em Homero; outro que estabelece a virtude como a qualidade que capacita o indivíduo na busca do *telos* especificamente humano, seja este natural ou sobrenatural, e está presente em Aristóteles, no Novo Testamento e em Tomás de Aquino. Já em Benjamin Franklin, a virtude é a qualidade que tem utilidade para alcançar o êxito secular e celestial. Assim, a exposição de diferentes catálogos que apresentam hierarquias de virtudes diferentes poderia ser um argumento da impossibilidade de encontrar na tradição das virtudes elementos para a formulação desse novo conceito a que MacIntyre se propõe. Aliada a essa situação, também encontramos a crítica de Curado (1998, p. 437) a essa pretensão de MacIntyre em estabelecer um núcleo conceitual central de virtude:

MacIntyre [no capítulo 14 de *After Virtue*] faz um inventário das várias e sucessivas listas de virtude que historicamente foram sendo propostas. E [MacIntyre] é extremamente otimista na possibilidade de se descobrir um núcleo de concepções universais de virtude, a partir do qual se explique a proximidade ou a distância do catálogo de virtudes de um dado autor (Franklin, Kierkegaard, Jane Austen, etc.) ou de uma dada época (Grécia, Idade Média, Victorianos, etc). (...) Se só existem versões históricas determinadas de catálogos de virtudes, como inferir daí a existência de um núcleo unitário de concepções de virtude? A tese de MacIntyre é empobrecedora porque toma como absoluta a relação que existe entre o modelo do comportamento e todos os indivíduos que o tomam como referência.

Frente a todas essas observações e objeções, MacIntyre faz a derradeira pergunta:

Podemos agora, portanto, apresentar a questão diretamente: somos ou não somos capazes de desemaranhar dessas afirmações diversas e adversárias um conceito nuclear unitário das virtudes acerca do qual possamos elaborar uma teoria mais atraente do que todas até aqui elaboradas? (2001a, p.313).

A resposta a essa questão, MacIntyre a faz por meio da demonstração de que em todos os casos elencados o conceito de virtude é precedido por outro conceito, o qual fornece sentido. À vista disso, o entendimento, por exemplo, do que é uma pessoa virtuosa em Homero ou Aristóteles somente adquire sentido com o entendimento prévio de que, no

---

<sup>110</sup> “Na lista das treze virtudes que Franklin compilou em seu sistema de contabilidade moral privada, ele explica cada virtude citando uma máxima; obedecer a tal máxima é a virtude em questão. No caso da castidade, a máxima é: ‘Raramente praticar ato sexual, a não ser por motivo de saúde ou para procriar – jamais por tédio, fraqueza ou para ferir a si mesmo ou à paz ou reputação de outrem’. Isso, claramente, não é o que ‘castidade’ significava para autores anteriores.” (MACINTYRE, 2001a, p. 309).

primeiro caso, uma pessoa virtuosa é aquela que se mostra habilitada a fazer aquilo que o seu papel social requer, enquanto que no segundo a pessoa virtuosa é a que revela ser capaz de viver a vida denominada por Aristóteles como sendo a *vida boa para o homem*, isto é, a vida que permite ao homem cumprir seu *telos*. Assim sendo, apesar de estabelecerem diferentes hierarquias de virtudes e diferentes modelos de virtudes, ambos não divergem quanto a uma estrutura necessária ao conceito de virtude subjacente, ou seja, no caso de Aristóteles, o conceito de *vida boa para o homem* é anterior ao conceito de virtude, tal o conceito de papel social o é em Homero<sup>111</sup>. Por esse argumento, MacIntyre defende que as diferenças entre os catálogos de virtudes não atestam razões para sermos relativistas em matéria de virtude, mas elas são, antes, a expressão de entendimentos teóricos diferentes em relação à natureza das virtudes, em relação ao que se considera necessário para alguma qualidade ser considerada uma virtude. Assim, MacIntyre, com essa demonstração, busca esclarecer que as diferenças existentes entre as distintas concepções de virtudes não impedem de chegar a uma definição consensual do termo. Sua resposta à pergunta citada acima é a seguinte:

Vou argumentar que podemos, de fato, descobrir tal conceito nuclear e que ele proporcionará unidade conceitual à tradição cuja história escrevi. Ele nos permitirá distinguir de maneira clara as convicções acerca das virtudes que pertencem genuinamente à tradição e aquelas que não pertencem. Não é de surpreender que talvez seja um conceito complexo, com partes oriundas de estágios diversos do desenvolvimento da tradição. Assim, o conceito propriamente dito expressa, de alguma forma, a história da qual ele é consequência (MACINTYRE, 2001a, p. 314).

A complexidade desse conceito ocorre, como afirma o autor, porque ele possui em si mesmo os diferentes estágios de desenvolvimento dessa tradição, pois é inerente a esse conceito encarnar a história<sup>112</sup> da qual ele é um resultado, e também pelo fato da forma como

<sup>111</sup> “Uma característica fundamental desse paralelismo é o modo como o conceito da *vida boa para o homem* antecede o conceito de virtude exatamente da mesma forma como na teoria homérica o conceito do papel social era anterior. Novamente, é o modo de aplicar o conceito anterior que determina como se deve aplicar o posterior.” (MACINTYRE, 2001a, p. 311).

<sup>112</sup> Para MacIntyre, os conceitos morais estão encarnados e constituídos nas formas de vida social, isto é, compreender um conceito consiste, ao menos, em apreender quais são as regras que governam o uso de tais palavras e captar, assim, o papel do conceito na linguagem e na vida social. Podemos perceber este entendimento de MacIntyre em *Historia de la ética*, onde o primeiro capítulo tem como título *La importância filosófica de la historia de la ética*, e há crítica à crença de que os conceitos morais possam ser examinados e compreendidos com independência de sua história. Em *Depois da Virtude*, MacIntyre apresenta uma de suas teses para tornar possível o entendimento sobre o fracasso do projeto Iluminista em termos de uma perspectiva histórica: “Uma das principais teses deste livro é que o fracasso desse projeto foi o cenário histórico em que podem tornar-se inteligíveis os problemas da nossa própria cultura. Para justificar essa tese, é preciso relatar, com certa minúcia, a história desse projeto e de seu fracasso; e a maneira mais esclarecedora de contar essa história é fazê-lo de trás para frente, começando do ponto em que surge, pela primeira vez, a perspectiva distintamente moderna em forma amadurecida” (MACINTYRE, 2001a, p. 78). Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, novamente temos uma reafirmação do componente histórico enquanto elemento essencial de inteligibilidade: “Doutrinas, teses e argumentos, todos devem ser compreendidos em termos de contexto histórico. O que não quer dizer,

esses estágios que o constituem se relacionam entre si, pois para cada estágio posterior pressupõe o anterior, e cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior. O conceito de virtude, pois, requer primeiramente a explicação do que consistem esses três estágios, e MacIntyre os qualifica da seguinte forma:

O que, na explicação que apresentarei em breve, proporciona de maneira semelhante à fundamentação necessária para tornar inteligível o conceito de virtude? É na resposta a essa pergunta que se torna claro o caráter complexo, histórico e multifacetado do conceito central de virtude, pois não há menos que três estágios no desenvolvimento lógico do conceito que precisam ser identificados na ordem correta, para que se possa entender o conceito principal de virtude, e cada um desses estágios tem seu próprio contexto conceitual. O primeiro estágio requer uma explicação contextualizada do que chamarei de prática, o segundo, uma explicação do que já caracterizei como ordem narrativa de uma vida humana singular, e o terceiro, uma explicação muito mais completa do que a que elaborei até agora do que constitui uma tradição moral. (...) (MACINTYRE, 2001a, p. 314).

### 3.3.1 A prática

Para entendermos a noção de prática proposta por MacIntyre, vejamos primeiramente a definição que ele próprio nos dá dessa ideia:

---

obviamente, que a mesma doutrina ou os mesmos argumentos não possam reaparecer em diferentes contextos. Nem que reivindicações da verdade atemporal não estejam sendo apresentadas. Isto quer dizer que reivindicações são feitas em nome de doutrinas cuja formulação é determinada temporalmente e que o conceito de atemporalidade é um conceito com uma história, um conceito que, em certos tipos de contexto, não é de forma alguma o mesmo conceito que em outros. Portanto, a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história: realmente, desde que há uma diversidade de tradições de pesquisa com histórias, há, como veremos, racionalidades e não racionalidade; assim como ficará claro que há justiça e não justiça.” (MACINTYRE, 2010, p.20). Por fim, em *Tres Versiones Rivales de la Etica* observamos como esta maneira de conceber a relação entre a história e as posições morais se entrelaçam na análise que MacIntyre faz da tradição Iluminista e da Genealógica nietzschiana no tocante ao modo como concebem a história da filosofia: “(...)el punto de vista del enciclopedista, y más especialmente de los editores y colaboradores de la Novena Edición, se halla en radical conflicto con el del genealogista respecto de sus concepciones rivales de la naturaleza de la investigación moral. No obstante, es lo más sencillo ser ciego al hecho de que ambos compartem también ciertos acuerdos fundamentales y que esos acuerdos han configurado el curso de sus disputas de maneras significativas. ¿Cuales son? Ambas as partes están de acuerdo, ante todo, en el modo como conciben la historia de la filosofía desde Sócrates hasta el siglo XIX. Para el enciclopedista, esta historia es la del progreso de la razón,(...). Así, desde Sócrates, através de Descartes, hasta Kant y los poskantianos pasa la línea tanto del progreso moral como de la investigación racional y muestra en su resultado la unidade de su historia. Para el genealogista, esta historia tiene um carácter muy diferente. Es una historia en la que la razón, desde la dialéctica de Sócrates hasta los poskantianos, no sólo está al servicio de los intereses de la voluntad del poder a causa de sus pretensiones injustificadas, sino también disfrazada dichos intereses. Donde el enciclopedista ve una historia unificada de progreso, el genealogista ve una historia unificada con una función distorsionante y repressiva. Pero ambos concuerdan, al menos, en suponer una historia unificada.” (MACINTYRE, 1992, p. 88).

O significado que darei a 'prática' será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados a tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (MACINTYRE, 2001a, p. 316).

A partir dessa definição, precisamos tornar claro porque MacIntyre nela utiliza determinados termos. Ao estabelecer que a prática é uma 'forma de atividade humana', ele o faz porque as consequências que interessam a ele são de ordem moral. As práticas são atividades 'cooperativas' porque se elas carecem do fator de cooperação em um grupo humano, faltam então os parâmetros necessários para que as práticas assumam o papel moral que MacIntyre quer enfatizar. A condição cooperativa é um critério para definir se determinada atividade se constitui numa prática. Por 'coerentes', MacIntyre está defendendo que as práticas devem ter certas regras racionais reconhecidas pelos praticantes daquela prática específica. Elas são 'socialmente estabelecidas' pelo fato de que se devem buscar as práticas na realidade social e não em fórmulas ideais. É necessário observar, entretanto, que quando MacIntyre defende a condição cooperativa ou socialmente estabelecida para as práticas, ele não está afirmando que as práticas se constituem exclusivamente de atividades praticadas em grupo. Ou seja, ele não exclui que a atividade solitária de um Rembrant<sup>113</sup>, por exemplo, seja uma prática, mas sublinha que, ao exercê-la, o pintor está participando de uma atividade socialmente estabelecida, com uma história, com uma tradição e em uma comunidade em que se reconhece a prática da pintura. Outro exemplo desse tipo de atividade é a realizada pelo professor. O professor<sup>114</sup>, ao executar a sua atividade, permite que não somente os seus alunos se beneficiem, mas também a comunidade na qual se realiza essa prática específica.

Seguindo a argumentação, MacIntyre assinala que toda prática gera determinados bens<sup>115</sup>. Ora, quando esses bens, além de estabelecerem como excelência para os que estão

<sup>113</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 318-319.

<sup>114</sup> MacIntyre (2001, p. 316) apresenta exemplos do que poderiam ser entendidos como sendo uma prática: o serviço de pedreiro não é uma prática, mas a arquitetura é; chutar uma bola de futebol com habilidade não é, mas o jogo de futebol é.

<sup>115</sup> Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre analisa a concepção aristotélica dos bens de excelência e dos bens de eficácia: “Temos agora condições de situar as afirmações de Aristóteles em termos de rivalidade entre os protagonistas dos bens de excelência e dos bens de eficácia. Aristóteles diz que, em nossas atividades, podemos visar ao ótimo ou ao nobre (*tò kalón*), ao oportuno ou ao prazeroso, e o homem bom de fato visa ao ótimo, que valoriza em si, assim como pela sua parte na constituição da *eudaimonia*. Do ponto de vista de um protagonista dos bens de eficácia, sua concepção de eficácia ou vantagem é tal que deve ser definível independente e anteriormente a qualquer estudo particular das virtudes e das excelências. (...). Do ponto de vista dos protagonistas dos bens de eficácia, a *pólis* é sempre, basicamente, uma arena de interesses rivais, seja esse fato reconhecido ou não, e pode-se esperar que cada tipo de *pólis* expresse os interesses particulares do tipo de pessoas que a dominam.” (MACINTYRE, 2010 p. 122).

diretamente envolvidos nessa prática, têm uma interface com o bom desenvolvimento da comunidade, MacIntyre os denomina 'bens internos', haja vista que eles proporcionam, além da qualidade da prática realizada, benefícios para a comunidade que participa da prática.

Nós os chamamos de internos por dois motivos: primeiro, como já afirmei, porque só podemos especificá-los dentro [de uma prática]; e em segundo lugar, porque só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão. Aqueles a quem falta a devida experiência são incompetentes, portanto, como juízes dos bens internos. (...). Os bens internos são, de fato, consequência da competição pela excelência, mas é característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática (MACINTYRE, 2001a, p. 318-321).

É necessário destacar, porém, que as práticas podem gerar não somente 'bens internos', mas também 'bens externos'. De acordo com MacIntyre, os bens externos, embora sendo legítimos, caracterizam-se por pertencer exclusivamente ao agente que exercita uma prática. Além de beneficiar exclusivamente o agente, os bens externos são produzidos dentro de uma lógica de competição, tendo como resultado inevitável o surgimento de vencedores e de perdedores. Entre tais bens externos podemos citar o dinheiro e o prestígio social.

Os bens externos e contingentes ligados ao jogo e a outras práticas por acidentes das circunstâncias sociais – no caso da criança imaginária, os doces; no caso de adultos verdadeiros, bens como prestígio, *status* e dinheiro. Sempre há modos alternativos de alcançar esses bens, e sua conquista nunca se dá *apenas* engajando-se no exercício de uma determinada prática. (...). É característica do que chamo de bens externos que, quando conquistados, sempre são de propriedade e posse de alguém. Além disso, são tais que quanto mais se tem, menos há para outras pessoas. Os bens externos são, portanto, objetos de uma concorrência em que deve haver tanto vencedores quanto derrotados (MACINTYRE, 2001a, p. 317-321).

Assim, diferente dos bens externos, como o dinheiro e a fama, que, quando atingidos, representam sempre o aumento da propriedade individual e privativa de alguém, a obtenção de bens internos não constitui o aumento exclusivo da propriedade de indivíduos, mas representa um bem usufruído por toda a comunidade. É justamente essa comunidade que define, ao longo dos anos, a autoridade e os padrões de excelência requeridos para essas práticas. MacIntyre também mostra, por meio do exemplo de uma criança que joga xadrez, a diferença entre bens internos e externos e uma prática. O exemplo, devido à narrativa dos detalhes necessários ao entendimento do que são bens internos e externos, é um tanto longo, mas muito revelador. Acompanhemos:

Vou explicar alguns dos termos fundamentais contidos na minha definição [de prática], começando pela noção de bens internos a uma prática. Vejamos o exemplo

de uma criança inteligentíssima de sete anos da idade a quem quero ensinar a jogar xadrez, embora a criança não esteja especialmente interessada em aprender o jogo. A criança tem, porém, um forte desejo de comer doces e pouca habilidade de conseguí-los. Digo à criança que se ela jogar xadrez comigo uma vez por semana eu lhe darei 50 centavos em doces; além disso, digo à criança que sempre jogarei de maneira a dificultar, mas não tornar impossível, a vitória dela e que, se ganhar, ela receberá mais 50 centavos em doces. Assim motivada, a criança joga, e joga para ganhar. Observemos, porém, que, sendo somente os doces que proporcionam à criança um bom motivo para jogar xadrez, ela não tem razões para não trapacear, e está cheia de motivos para trapacear, contanto que consiga fazê-lo com êxito. Mas, assim esperamos, haverá um momento em que a criança encontrará nos bens específicos do xadrez, na aquisição de certa capacidade analítica especialíssima, imaginação estratégica e intensidade competitiva, um novo conjunto de razões, e razões agora não apenas para vencer em determinada ocasião, mas para tentar destacar-se de todos os modos que o jogo de xadrez exigir. Se a criança trapacear, então, não estará derrotando a mim, mas a si mesma (MACINTYRE, 2001a, p. 316-318).

Podemos observar que os bens externos, que são contingentes, dizem respeito à posse, à propriedade e à competição, podendo ser adquiridos não exclusivamente no exercício de uma prática. MacIntyre defende que numa sociedade em que se buscam somente os bens externos, a competitividade será a característica dominante e as virtudes serão meros simulacros de virtude, enquanto que os bens internos, os quais somente podem ser obtidos por alguma prática particular, envolvendo cooperação e padrões de excelência<sup>116</sup>. Uma prática envolve também o reconhecimento de certa autoridade ou padrões de excelência, pois todas as práticas possuem uma determinada história na qual são estabelecidos determinados parâmetros para a sua execução. Assim, o ingresso numa prática implica o reconhecimento de seu respectivo padrão de excelência e obediência às normas que regem essa excelência. MacIntyre destaca que a obtenção de bens internos é o resultado de uma tentativa de atingir a excelência naquilo que se faz, sendo também o resultado da busca particular, por meio da qual uma pessoa participa na história da prática que escolheu dedicar-se, enriquecendo-a.

Uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas, bem como a aquisição de bens. Ingressar numa prática é aceitar a autoridade desses padrões e a inadequação do meu próprio desempenho ao ser julgado por eles. É sujeitar minhas

---

<sup>116</sup> Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre tematiza a questão do que poderíamos chamar de *autoridade pedagógica* sob o nome de padrões de excelência: “Há uma analogia importante entre como a capacidade para o julgamento correto em relação à vida boa para os seres humanos como tal se desenvolve no contexto fornecido pela *pólis*, e como capacidades para tipos mais particulares de julgamento correto se desenvolvem no contexto de todas aquelas formas mais particulares de atividade, nas quais são reconhecidos padrões de excelência. Assim como é necessário um aprendizado em escultura ou arquitetura, a fim de se poder reconhecer o desempenho excelente nessas artes, assim como é necessário treinamento em habilidades atléticas para que se possa reconhecer adequadamente a excelência na atividade atlética, também a capacidade para identificar e ordenar os bens da vida boa, cuja realização implica a ordenação de todos esses outros conjuntos de bens, exige um treinamento de caráter em e para essas excelências, um tipo de treinamento cujo sentido emerge apenas ao longo do processo. Esse tipo de aprendizado, como outros, é o que os que não tiveram acesso à educação, se deixados a si mesmos, não querem e não podem querer: ‘Os que estão aprendendo não estão brincando; aprender implica dor’ (*Política VIII*, 1239a29).” (p. 124).

próprias atitudes, opções, preferências e gostos aos padrões que atual e parcialmente definem a prática (MACINTYRE, 2001a, p. 320).

Entretanto, fiel à perspectiva histórico-dialética de MacIntyre, é necessário ressaltar que tais padrões de autoridade estão sob o crivo crítico de seus participantes – eles não são imutáveis ou constituintes de uma tradição como a defendida por Edmund Burke, porém, ninguém ingressa numa prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões até o momento alcançados. Percebemos, portanto, que as práticas são atividades humanas que unem os indivíduos de uma comunidade enquanto participantes comuns, levando-os a procurar os mesmos objetivos, pois é um bem que será usufruído por todos aqueles que participam daquela determinada prática.

O contexto no qual as virtudes vão ser realizadas ocorre sempre em um tipo particular de prática, sendo esta definida como qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de padrões de excelência. De certa maneira, é uma forma de vida na qual a ação individual e o caráter de seu autor estão inseridos, o qual se forma e se desenvolve num contexto social através da participação em práticas buscando, primordialmente, bens internos. MacIntyre, ao definir a natureza das virtudes, começando pela noção de prática, defende que o exercício das virtudes é, em si mesmo, recompensador e possui um caráter comunitário, isto é, as conquistas morais alcançadas por meio do exercício de certa prática enriquece a comunidade dos praticantes dessa prática, enriquecendo sua história.

MacIntyre, a partir do desenvolvimento desse primeiro estágio – o da prática –, formula a primeira definição de virtude, mesmo que parcial: “A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costumam nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens.” (MACINTYRE, 2001a, p. 321). Assim, após estabelecer os tipos de bens que podem surgir em uma prática, MacIntyre argumenta que é o exercício das virtudes que faz com que o ser humano busque os bens internos ao realizar uma prática, pois sem seu exercício poder-se-ia incorrer no risco de somente buscar bens externos, o que, na visão do filósofo, seria uma espécie de corrupção da vida humana. Para ele, o engajamento em algum tipo de prática é o âmbito no qual é possível o exercício das virtudes, e também é de onde consegue um conceito nuclear das virtudes, embora ainda incompleto nesse estágio. Sendo assim, faz-se necessário tematizar acerca do segundo estágio, que trata do entendimento acerca do que consiste uma ordem narrativa de uma vida humana singular.

### 3.3.2 A ordem narrativa de uma vida humana singular

A questão central do segundo estágio que compõe o conceito unitário de virtude de MacIntyre busca responder à seguinte questão: é racionalmente justificável conceber a vida humana como uma unidade, de forma tal que possamos identificar cada uma dessas vidas como tendo o seu bem e que as virtudes consigam habilitar o indivíduo a fazer de sua vida uma determinada espécie de unidade?<sup>117</sup> Para respondê-la, MacIntyre afirma que atualmente há dois obstáculos na tentativa de considerar cada vida humana como uma unidade existencial narrativa, dispondo de um *telos* referencial. Um desses obstáculos é de ordem social na medida em que a ordem social liberal moderna compartimentaliza a vida humana em uma série de segmentos, cada qual com suas próprias regras e valores<sup>118</sup>. Toda essa situação é agravada pelo fato de que a educação também é voltada para a perspectiva de ensinar e a pensar a partir e para dentro de cada um desses fragmentos sociais. Ao outro obstáculo, MacIntyre se refere como sendo de natureza filosófica e o identifica por meio da forma como a filosofia analítica e o existencialismo concebem a investigação filosófica. Em relação à filosofia analítica, MacIntyre afirma que ela aborda a atividade humana como uma série de eventos isolados e transforma em componentes simples atos que somente podem ser compreendidos na totalidade de sua complexidade<sup>119</sup>. Quanto ao existencialismo sartreano – e não somente ele, mas também a perspectiva sociológica de Goffman –, MacIntyre afirma que ele se constitui num obstáculo, na medida em que faz uma separação entre o indivíduo e os papéis que ele interpreta, e o ‘eu’ separado de seus papéis perde a arena de relacionamentos sociais, na qual é possível o exercício das virtudes<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 341.

<sup>118</sup> “Portanto, o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da vida pública, a vida empresarial afastada da pessoal. Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos.” (MACINTYRE, 2001a, p.343).

<sup>119</sup> Poderíamos aqui novamente remeter à nota de rodapé 90, em que MacIntyre, ao tratar a questão do *taboo* entre os nativos polinésios, expressa que se a cultura polinésia tivesse desfrutado das bênçãos da filosofia analítica essa questão teria sido resolvida de diversas maneiras.

<sup>120</sup> MacIntyre faz a seguinte observação sobre o entendimento de Sartre acerca da vida humana constituída de forma narrativa: “Em *A náusea*, Sartre faz com que Antoine Roquentin argumente não só que a narrativa é bem diferente da vida, mas que apresentar a vida humana em forma de narrativa é sempre deturpá-la. Não existem e nem podem existir histórias verdadeiras. A vida humana consiste em ações que não levam a lugar nenhum, que

Frente a esses obstáculos e tendo como horizonte a formulação de um conceito unitário das virtudes, MacIntyre afirma que busca um conceito do 'eu' cuja unidade seja a unidade de uma narrativa que ligue nascimento, vida e morte como começo, meio e fim narrativos, de modo que a vida possa ser concebida e avaliada como um todo. Esse conceito de 'unidade narrativa da vida' é um dos pontos fortes da sua estratégia para permanecer aristotélico, pois uma concepção teleológica como MacIntyre advoga precisa dessa unidade, a qual permite que ele fale da noção de vida boa. MacIntyre defende que para levar adiante essa sua tarefa, faz-se necessário caracterizar um "conceito de identidade, de um 'eu' cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo meio e fim." (MACINTYRE, 2001a, p. 345). De acordo com o autor, somente é possível identificar esse tipo de identidade narrativa se houver condições propícias para que se possam examinar as atividades humanas com o objetivo de reconhecer qual o propósito e quem está por trás dessas ações, pois se trata de alguém que se mantém por trás de seus papéis, e como tal, é plenamente responsável pelos resultados. Isso significa pensar o ser humano como dotado de características próprias, portador de uma história, que atua no meio em que vive e, de certa forma, esse meio, ou 'cenário', influi em seus atos, não o eximindo, porém, de culpa quando os resultados não são favoráveis, porque cada pessoa tem autonomia para fazer suas escolhas. MacIntyre assegura que as ações humanas se realizam em determinados contextos, sem os quais seria praticamente impossível entendê-las. Ele denomina esses contextos com o termo *cenários*. Sem o cenário seria difícil identificar as causas ou intenções do agente.

Uso aqui a palavra cenário como termo relativamente abrangente. O cenário social pode ser uma instituição, pode ser o que chamo de prática, ou meio de algum outro tipo humano. Mas é fundamental à ideia de cenário, conforme meu entendimento, que o cenário tenha uma história, uma história dentro da qual as histórias de cada agente não sejam apenas, mas tenham de ser, situadas, simplesmente porque, sem o cenário e suas mudanças com o passar do tempo, a história do agente e suas mudanças serão ininteligíveis (MACINTYRE, 2001a, p. 347).

Podemos constatar que, para MacIntyre, a narrativa se revela o gênero fundamental e essencial para a caracterização e compreensão dos atos humanos. Os acontecimentos ou a narrativa da vida de alguém têm início em determinado contexto social e histórico já em

---

não têm ordem; o contador de histórias impõe aos acontecimentos humanos uma ordem retrospectiva que não tinham quando foram vividas. (...). O que há de errado na tese de Sartre? Poderíamos perguntar [a Sartre]: como seriam os atos humanos destituídos de qualquer narrativa deturpadora? Sartre nunca responde a essa pergunta; é impressionante que, para provar que não existem narrativas verdadeiras, ele próprio escreva uma narrativa, embora fictícia." (MACINTYRE, 2001a, p. 360).

atividade, haja vista que o desenrolar de sua história dependerá de certas circunstâncias já existentes. Nesse horizonte, podemos dizer que a identidade pessoal ou comunitária se instaura, de forma indireta, mediada pela função narrativa, pois, de acordo com MacIntyre (2001a, p.371):

(...) a história de minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade. Nasci com um passado; e tentar me isolar desse passado, à maneira individualista, é deformar meus relacionamentos presentes. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. Vale notar que a rebelião contra minha identidade é sempre um modo possível de expressá-la.

Assim, a contextualização dos atos de uma pessoa é que conferirá sentido narrativo, identidade narrativa, pois o contexto é que determinará se as ações de uma pessoa apresentam valor moral ou não. Desse modo, afirma MacIntyre (2001a, p. 367), “todas as tentativas de elucidar a noção de identidade pessoal isoladas das noções de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade estão fadadas ao fracasso”. As ações isoladas de uma pessoa não podem ser reputadas como virtuosas ou que possuam uma unidade se forem analisadas de modo fragmentado, pois o que confere a unidade é justamente essa possibilidade de narração, ou seja, a capacidade de conferir aos atos de alguém uma unidade narrativa, uma organização. Nessa perspectiva, podemos pressupor que a narrativa tem a função de integrar papéis ou práticas, ao mesmo tempo em que especifica o significado a ser conferido à ideia central de *telos*<sup>121</sup>. Assim, um ato isolado, fragmentado, não tem sentido se não for considerado como parte narrável de uma série de atos de uma vida, e é a isso que se denomina *ordem narrativa de uma vida humana*. Essa situação é apresentada de maneira muito clara por Carvalho (1999, p. 117), quando afirma que

Para MacIntyre, toda ação humana só pode ser compreendida no interior de uma história narrativa que articula intenções, crenças e ambientação social de um agente de um modo histórico. (...) Assim, toda a ação só se torna inteligível encontrando seu lugar numa narrativa, quando situamos um episódio particular no contexto do conjunto de histórias narrativas, tanto dos indivíduos envolvidos como dos contextos sociais nos quais eles agem e interagem.

Pressupõe-se que a unidade de uma vida individual seja a unidade da narração personificada por uma vida única, que tem a unidade e continuidade de uma busca cujo

---

<sup>121</sup> “Começa a surgir, então, uma tese principal: o homem é, em suas ações e práticas, essencialmente um animal contador de histórias. Não é, em essência, mas se torna no decorrer de sua história, um contador de histórias que aspiram à verdade; só posso responder a pergunta ‘O que devo fazer?’ se souber responder a pergunta ‘De que história ou histórias estou fazendo parte?’” (MACINTYRE, 2001a, p. 363).

objetivo é descobrir a verdade sobre essa vida e o que é bom para ela. Não apenas isso: é necessário para compreender que o que é melhor para ela deverá ser também para os outros, pois a sua história está interligada à de sua comunidade. Nesse ponto, são elucidativas as palavras de Fernando Fernández-Llebrez acerca da relação entre o indivíduo e a comunidade numa ordem narrativa:

Por outro lado, no solo soy alguien a quien se pueden pedir cuentas, sino que también puedo pedir las, es decir: que *puedo cuestionar a los demás*. Esto es así porque formo parte de sus historias tal y como los demás forman parte de la mía, de tal manera que el relato de la vida de cualquiera es parte de un conjunto de relatos interconectados. Por eso, preguntarse qué es bueno para alguien, implica interrogarse sobre lo que es bueno para la sociedad en la que se vive. Disociar ambas perspectivas supone fracturar la *unidad narrativa* en la que cobra sentido tanto la existencia de una persona como la de la sociedad. La relación con el otro se sustenta en un camino interdependiente que posibilita percibir a uno/a como ser humano, y también al mundo que nos rodea (FERNÁNDEZ-LLEBREZ, 2010, p. 38).

Assim, a unidade narrativa da vida humana é a concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento e de uma ética baseada em virtudes que capacitam para a realização de um plano de vida. Uma das principais características da modernidade, porém, foi a fragmentação do 'eu', isto é, o indivíduo passou a ocupar diferentes papéis dentro da sociedade, e cada um desses papéis tem suas próprias regras de conduta e exige comportamentos diferenciados. Desse modo, o sujeito moral passou a ter sua vida dividida em papéis diferentes e, por vezes, contraditórios, transformando sua vida em uma série de episódios desconexos. É necessário, então, constituir o bem de uma vida inteira, um bem que vai além da multiplicidade de bens de uma vida prática<sup>122</sup>. A unidade de uma vida humana é a unidade de um relato de uma busca: busca orientada por um *telos*, por alguma concepção de bem para o homem que nos permite ordenar outros bens. Dessa maneira, podemos compreender que a vida virtuosa consiste na procura da vida boa para o homem, e o entendimento das virtudes necessárias para a procura é o que nos capacita para ampliar nosso conhecimento sobre o que é essa vida boa para o homem.

Puesto que mi vida há de entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda; búsqueda cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo que es una parte indispensable del bien de esa vida. Así, según esta concepción, mi vida tiene la unidad de una historia con un comienzo, un medio y un final, que comienza con el nacimiento y

<sup>122</sup> “At the same time, the narrative unity of an individual life is teleological; it presupposes the possibility of evaluating a human life, in terms of its success or failure, as a life well lived or a life perverted, frustrated, or wasted. This, in turn, presupposes that human lives are oriented toward a good that transcends the individual.” (PORTER, 2003, p. 41).

termina, por cuanto se refiere al juicio final que há de recaer sobre ella – respecto del logro de mi bien –, com la muerte (MACINTYRE, 1992, p. 245).

Podemos perceber que para MacIntyre é necessário termos presente que a vida humana deve ser concebida como uma unidade, orientada pela concepção de um *telos* – conceber a vida humana como uma unidade narrativa com início, meio e fim. A conquista de uma vida humana considerada como um todo se pode confirmar a partir da conquista de uma busca<sup>123</sup> narrada ou capaz de ser narrada, sendo orientada a um bem superior que ordene o restante dos bens e que ofereça uma compreensão do sentido das virtudes. Assim, de acordo com MacIntyre<sup>124</sup>, as virtudes devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar a capacitar para alcançar os bens internos às práticas, sustentam-nos no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior.

### 3.3.3 A tradição moral

MacIntyre afirma que na Modernidade, juntamente com a rejeição de uma perspectiva teleológica do ser humano, o termo tradição foi apresentado como sendo o oposto à razão. Tradição seria, na perspectiva Moderna, o estático, o imutável, o elemento conservador, enquanto que a razão se configuraria como sendo o inovador, o transformador, o elemento indispensável para o novo e para o melhor. Frente a essa situação, o filósofo concebe o conceito de tradição não como um mero repasse estático de cosmovisões e valores de gerações para gerações, mas como algo no qual há lugar para o debate, a controvérsia e o conflito. Tradição e conflito não são conceitos excludentes, mas complementares, ou seja, as tradições operam numa dinâmica que MacIntyre chama de *tradição viva*<sup>125</sup>. Destarte, rechaçando a concepção moderna de tradição, o que temos em MacIntyre é uma concepção

<sup>123</sup> “É no decorrer da busca, e somente ao se deparar e superar os diversos males, perigos, tentações e tensões que proporcionam à jornada de busca seus episódios e incidentes, que finalmente se pode compreender a meta da busca. A busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento” (MACINTYRE, 2001a, p. 368).

<sup>124</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 368-9.

<sup>125</sup> “Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos, às práticas e também aos bens de uma única vida.” (MACINTYRE, 2001a, p.373-4).

em que o conflito e o debate são elementos fundamentais e dinâmicos na constituição e no desenvolvimento das tradições.

Una tradición, pues, no solo incorpora la narrativa de una discusión, sino que únicamente puede rehacerse mediante un recuento discusivo de dicha narrativa que estará en conflicto a su vez con otros recuentos discusivos. Toda tradición, en consecuencia, está siempre em peligro de ir cayendo em la incoherencia y cuando una tradición cae de esta forma, a veces sólo puede ser rehecha mediante una reconstitución revolucionaria.(...) El conflicto surge, naturalmente, no solo dentro de una tradición, sino entre tradiciones y un conflicto de esse tipo pone a prueba los recursos de cada tradición contendiente (MACINTYRE, 2011a, p. 36-37).

Assim, MacIntyre concebe o conceito de tradição como um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenvolve a busca individual do bem viver. A vida boa só pode ser alcançada quando a pessoa participa de uma tradição na qual pode buscar e avaliar de maneira racional quais são os bens requeridos para seu desenvolvimento, para sua vida, e quais bens são defendidos e buscados por sua tradição<sup>126</sup>. A tradição consiste na busca pelo bem, e o exercício das virtudes não pode ser buscado em nós exclusivamente enquanto indivíduos, mas no âmbito sócio-histórico do qual o agente moral faz parte. Desse modo, MacIntyre defende que:

O que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu reconheça ou não, que sou um dos portadores de uma tradição. Foi importante salientar, quando caracterizei o conceito de prática, que as práticas sempre têm histórias e que a qualquer momento, o que a prática é vai depender de um modo de entendê-la que quase sempre foi transmitida por muitas gerações. E assim, na medida em que as virtudes sustentam os relacionamentos necessários às práticas, elas têm de sustentar os relacionamentos com o passado – e com o futuro – e também no presente. (...). Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte. (...). O que, então, sustenta e fortalece as tradições? O que as enfraquece e destrói? A parte fundamental da resposta é: o exercício ou a falta de exercício das virtudes correspondentes (MACINTYRE, 2001a, p. 372-74).

Esse pertencimento à tradição, porém, não significa ser subjugado pela comunidade. A ideia de tradição defendida por MacIntyre articula os conceitos de prática e narrativa. Ele entende as tradições como provendo contextos dentro dos quais os indivíduos podem alcançar bens internos às práticas e podem entender suas vidas como unificadas em forma de uma narrativa que permite o cultivo das virtudes. As tradições implicam, desse modo, um contexto

<sup>126</sup> “E tradição entendida aqui não somente como um modo de compreender uma prática particular transmitida e remodelada mediante muitas gerações, mas sim como uma discussão historicamente estendida e encarnada socialmente, em parte acerca dos bens que constituem a tradição, dos bens cuja busca lhes dá sentido e propósito.” (CARVALHO, 2013, p. 176).

histórico, social e intelectual a partir do qual podem surgir conversações, cooperações ou disputas no próprio interior de uma tradição ou entre tradições rivais<sup>127</sup>.

É necessário também destacar o papel das tradições na comunidade. O argumento de MacIntyre<sup>128</sup> é o de que as tradições sociais e históricas constituem e mantêm coesas as diversas comunidades, possibilitando que os membros dessas comunidades tenham uma identidade social que, por sua vez, também se constituirá em uma parte da identidade da comunidade. Assim, para entender como um conceito particular é usado, temos de buscar esse entendimento referenciado pelas atividades e normas no âmbito de alguma forma de prática estabelecida. E qualquer prática tem uma história, sendo que elas (as práticas) surgem, são mantidas e transformadas – e muitas parecem – enquanto parte da história de sociedades particulares. Em tais sociedades, os modos normativos e avaliativos de julgamento e ação têm de ser transmitidos de uma geração para outra. Esses conceitos vão se estabelecendo socialmente na maneira como ocorre essa transmissão. Então, qualquer tentativa de compreender um conceito, notadamente os conceitos morais, separados dos contextos das tradições que os informam e por meio dos quais são transmitidos, é arriscar em mal-entendidos. O conceito de tradição supõe a herança de um passado conectado com o presente e projetado para o futuro, implicando um grau de racionalidade em função dos bens que promovem, permitindo que ela esteja submetida a contínuos conflitos, pois uma tradição se mantém viva na medida em que se apresenta como uma discussão historicamente desenvolvida e socialmente incorporada. Qualquer tradição depende, para sua sobrevivência, da manutenção de crenças e práticas compartilhadas, suficiente para identificar objetivos comuns, realizando e reconhecendo os progressos para alcançar esses fins. A natureza comunitária da busca do bem, por sua vez, implica uma história que se estende para além da vida do indivíduo, quer se goste ou não dessa história. Seria enganoso supor que essa tradição é estática ou mesmo claramente definível. Assim, uma tradição histórica e social constitui a informação necessária para o desenvolvimento das práticas, dos bens internos e externos, da história de nossa vida e da compreensão das ações humanas.

---

<sup>127</sup> “It would be misleading to assume that this tradition will necessarily be fixed, or even clearly definable. On the contrary, MacIntyre insists on the open-ended character of traditions and on the fact that they derive their unity from an orientation toward goods which are contested within the tradition itself. He insists that debate is necessary to the life of an ongoing tradition.” (PORTER, 2003, p. 42).

<sup>128</sup> Entrevista publicada com o título ‘Interview for Cogito’, na Revista Cogito, Volume 5, Issue 2, 1991, 63-73, p. 65-6.

## 4 TRADIÇÃO E RELATIVISMO MORAL

MacIntyre rejeita uma abordagem puramente formal em relação à moralidade. Mais especificamente, ele rejeita a tentativa de transcender as particularidades da história, da língua e da cultura para se chegar a uma perspectiva impessoal para fazer julgamentos morais. MacIntyre, portanto, sustenta que a única base viável para o discurso moral são as circunstâncias sociais e práticas da vida cotidiana. Para esse fim, ele propõe três principais conceitos que servem como ferramentas de seu modelo do discurso moral. O primeiro desses é o conceito de prática, que tem um predecessor notável no conceito, de Aristóteles, da *práxis*, o que denota ação. As práticas originam bens internos e externos. A ênfase de MacIntyre é pelos bens internos, pois, ao contrário dos bens externos, a busca pelos bens internos é guiada por um reconhecimento coletivo e aprovação das regras que definem e regulam a prática. Esse reconhecimento e apoio permitem a responsabilização compartilhada, bem como meios comuns para alcançar os objetivos.

A possibilidade de estabelecer um diálogo sobre o significado, fins e regras de uma prática, podendo inclusive retificar essa prática, remete-nos ao conceito de tradição. Sobre a relação entre as práticas e tradições, MacIntyre diz que entrar em uma prática é entrar em um relacionamento não só com seus praticantes contemporâneos, mas também com aqueles que precederam nessa prática, particularmente aqueles cujas realizações estenderam o alcance dela ao seu estado atual. Assim, é a tradição que fornece o vocabulário conceitual para realizar o diálogo entre os participantes de uma prática, pois, de acordo com MacIntyre<sup>129</sup>, a tradição é um *argumento* socialmente encarnado e historicamente estendido, e é um argumento precisamente na parte sobre os bens que constituem essa tradição.

Esses argumentos podem, por vezes, levar a conflitos internos sobre como uma tradição e seus bens podem ser entendidos, e um *minimum* de conflito interno é necessário para a sobrevivência e florescimento de uma tradição. Entretanto, nem toda prática requer obrigatoriamente uma tradição para a sua sobrevivência. O jogo de xadrez, por exemplo, que

---

<sup>129</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 372-373.

MacIntyre cita como exemplo de uma prática, não requer uma tradição para a sua continuidade ao longo do tempo. Sua relativa simplicidade é suficiente para garantir que ele será jogado na ausência de uma tradição. Por outro lado, práticas mais complexas, especialmente aqueles cujas regras estão sujeitas a mudanças e evolução, exigem tradições para a sua sobrevivência ao longo do tempo, existindo para cada uma dessas práticas uma tradição correspondente.

O conceito de MacIntyre sobre a unidade narrativa da vida humana singular é uma teoria da ação e razão práticas. Em contraste com o behaviorista, em que o *eu* se move sem rumo de uma ação para outra, e em contraste também com o *eu* existencialista, que se move igualmente sem rumo de um papel social a outro, a narrativa do *eu* atua dentro de uma história maior do que as suas ações imediatas e dos papéis sociais. Assim como as histórias têm tramas principais e secundárias, também a vida humana tem tramas e subtramas, cenários principais e secundários. É situando ações dentro dessas configurações primárias e secundárias que fazem sentido daquilo que dizemos e fazemos. Uma ação pode ter um significado num ambiente imediato, mas um significado diferente em um cenário maior. À pergunta ‘que ele está fazendo?’<sup>130</sup> não basta responder somente ‘cavando’, ‘cuidando do jardim’, ‘exercitando-se’, ‘preparando-se para o inverno’ ou ‘agradando a esposa’, pois a qualquer resposta dada pressupor-se-á alguma resposta anterior à pergunta. Se a resposta for ‘cuidando do jardim antes que o inverno chegue’, é secundário que, ao fazê-lo, esteja tentando agradar a esposa ou se exercitando. O que se pressupõe nessa resposta é um determinado cenário de casa com jardim, com a história específica desse cenário e situado num ciclo de atividades domésticas. Entretanto, se a resposta for ‘agradar a esposa’, o cenário do episódio ‘cuidando do jardim’ se insere num contexto de uma narrativa de um casamento. Assim, dependendo de como entendemos o cenário, é possível interpretar uma e a mesma ação de modo muito diferente. Cenários, no entanto, não surgem no vácuo. Eles têm histórias que, muitas vezes, são mais longevas e maiores do que os atores que neles atuam. Existe, assim, uma trajetória histórica mais ampla que fornece sentido às ações individuais, papéis e contextos.

MacIntyre argumenta que nós nascemos em um drama social em curso, e, desse ponto de vista, uma vida humana assume a forma de uma narrativa dramática. Somos, então, não apenas contadores de histórias, mas também seres com uma existência histórica, na qual a imprevisibilidade e a teleologia coexistem.

---

<sup>130</sup> Cf. MacIntyre, 2001a ,p. 346-47.

Essa imprevisibilidade coexiste com uma segunda característica fundamental de todas as narrativas vividas, um certo caráter teleológico. Vivemos nossas vidas, tanto individualmente quanto nos nossos relacionamentos, à luz de certas concepções de um possível futuro compartilhado, um futuro no qual certas possibilidades nos impele para frente e outras nos fazem recuar, algumas parecem já excluídas e outras, talvez, inevitáveis(...). A imprevisibilidade e a teleologia, portanto, coexistem em nossas vidas; assim como os personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que acontecerá a seguir, porém nossa vida tem uma forma que se projeta na direção de nosso futuro (MACINTYRE, 2001a, p. 362).

Enquanto os conceitos de prática, tradição moral e de unidade narrativa da vida humana servem como fundamentos para a concepção de moralidade, MacIntyre acentua que é o conceito de tradição o marco mais relevante dessa concepção, pois nele está subjacente uma concepção de racionalidade. Para ele, os desacordos morais em uma sociedade pluralista não se restringem apenas a um conflito de argumentos racionais, mas é, sobretudo, um conflito de tradições. MacIntyre alega que as tentativas de resolver interpretações contraditórias das diferentes concepções de moralidade são geralmente pensadas envolvendo apelos a um padrão supostamente neutro de racionalidade. Esse é o legado do Iluminismo, o qual defende que a racionalidade exige um despojamento de qualquer teoria ou particularidades sociais que possam inclinar de maneira tendenciosa a decisão sobre essas discordâncias. Somente assim, afirma MacIntyre, concluindo o argumento Iluminista, “chegaremos a um ponto de vista genuinamente neutro, imparcial e, deste modo, universal, livres do partidarismo, da parcialidade e do unilateralismo que de outra forma nos afetam” (1991, p. 14). O sucesso nessa empreitada substituiria a autoridade e a tradição, que são apenas uma roupagem acidental da razão em determinadas épocas e lugares. Esse ideal de racionalidade livre de contextos foi aceito como o modo de justificação racional. Entretanto, para MacIntyre esse ideal ignora o caráter histórico e socialmente inserido a um contexto que qualquer conjunto de princípios de racionalidade, seja teórico ou prático, é obrigado a ter. Ao proceder desse modo, o Iluminismo nos privou de uma

(...) concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição; uma concepção de acordo com a qual os próprios padrões da justificação racional avulsem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história dessa mesma tradição (MACINTYRE, 2010, p. 18).

Assim sendo, a questão que se põe é a de que se as tradições são a base das nossas perspectivas morais, e se os desacordos morais evidenciam um conflito de tradições, como decidir entre as tradições rivais, na ausência de um padrão ou critério externo a elas? Como

arbitrar racionalmente quando houver a disputa entre tradições adversárias? Para responder a essa questão, MacIntyre<sup>131</sup> afirma que devemos enfrentar dois tipos de objeções ao seu argumento. Uma dessas objeções é a relativista, a qual nega a possibilidade de um debate racional entre tradições rivais – e também a escolha racional entre uma delas –, haja vista que cada tradição possui seus próprios padrões de justificação racional e eles estão no mesmo patamar de legitimidade ao buscar nossa adesão. Consequentemente, a nossa adesão a uma ou outra tradição é arbitrária, pois não há critérios racionais para escolher uma ou outra. A outra objeção MacIntyre denomina *perspectivista* e defende a tese de que não é possível reivindicar critérios de veracidade a partir de qualquer tradição, isto é, o que as diferentes tradições nos revelam são apenas diferentes perspectivas em abordar as realidades sobre as quais as tradições divergem. Portanto, havendo uma multiplicidade de tradições rivais, cada qual com seus modos específicos de justificação racional, torna-se impossível de apresentar boas razões, a partir de uma tradição particular, para que alguém rejeite as teses das tradições adversárias.

Para enfrentar as objeções suscitadas pelo relativismo e pelo perspectivismo, oferecendo assim uma alternativa à situação em que se encontra a moralidade contemporânea, MacIntyre afirma que é preciso “fornecer uma concepção de racionalidade pressuposta por e implícita na prática das tradições de pesquisa” (MACINTYRE, 1991, p. 380). Essa concepção da pesquisa racional como incorporado em uma tradição apresenta uma justificação racional essencialmente histórica: para justificar é preciso narrar como o argumento foi sendo constituído historicamente. Desse ponto de vista, não se busca estabelecer os primeiros princípios aceitáveis em todos os lugares e em todos os momentos, mas se busca uma justificativa racional para esses princípios dentro da própria tradição, ou seja, os únicos padrões disponíveis de racionalidade são propostos por tradições e internamente a elas. Desse modo, o que se pretende é analisar o conceito de tradição e refutar a crítica feita a MacIntyre de que sua concepção desemboca num relativismo.

#### **4.1 Tradição e racionalidade**

---

<sup>131</sup> Cf. MacIntyre, 2010, p. 378-379.

O conceito de tradição talvez seja um dos mais complexos no pensamento de MacIntyre. Em *An Interview for Cogito*<sup>132</sup>, ao falar sobre o conceito de tradição, o filósofo afirma que uma característica é a de que os conceitos, sejam eles morais ou não, estão incorporados e extraem sua inteligibilidade das práticas sociais, as quais, por sua vez, estão inseridas em uma determinada tradição. Portanto, para entender como um conceito particular é usado, temos de buscar esse entendimento referenciado pelas atividades e normas no âmbito de alguma forma de prática estabelecida pela tradição. E qualquer prática tem uma história, sendo que elas surgem, são mantidas e transformadas – e muitas perecem – enquanto parte da história de sociedades particulares. Em tais sociedades, os modos normativos e avaliativos de julgamento e ação têm de ser transmitida de uma geração para outra. Esses conceitos vão se estabelecendo socialmente na maneira como ocorre essa transmissão. Então, qualquer tentativa de compreender um conceito, notadamente os conceitos morais, separados dos contextos das tradições que os informam e por meio dos quais são transmitidos, é arriscar em mal-entendidos. Já em *Tres Versiones Rivales de la Etica*, MacIntyre caracteriza três tipos de tradição sob o viés do método que cada uma dessas tradições emprega no âmbito da investigação moral. Essa obra é baseada nas *Conferências Gifford* que Alasdair MacIntyre proferiu em Abril e Maio de 1988. Mais tarde, ele apresentou o texto como parte de um seminário na Universidade de Yale. Após nova revisão, as palestras foram publicadas em 1990 pela Universidade de Notre Dame. Como o título sugere, MacIntyre examina três diferentes e contraditórias formas de abordar a investigação moral. Para cada uma dessas formas, ele associa um texto do século XIX que desempenhou um papel importante na articulação e recepção da respectiva abordagem. Assim, a abordagem enciclopédica tem como texto de referência a nona edição da *Encyclopaedia Britannica*, o que ressalta a crença de que há verdades morais universais e que essas verdades não dependem de qualquer perspectiva particular. A outra abordagem é a Genealógica, que tem como texto referencial *A Genealogia da Moral*, publicado em 1887. Nele, Nietzsche rejeita a crença dos enciclopedistas de que a razão possa fornecer uma visão unificada do mundo. Desse ponto de vista, as reivindicações universais sobre a verdade moral são apenas máscaras que cobrem apenas atitudes reativas e sentimentos negativos. A abordagem enciclopédica é basicamente moderna e a abordagem genealógica é basicamente pós-moderna. Pode-se dizer que a resposta de MacIntyre para o debate entre os modernistas e pós-modernistas é reabilitar uma resposta pré-moderna: a de

---

<sup>132</sup> MACINTYRE, Alasdair. *An Interview for Cogito*. In: KNIGHT, Kelvin (Ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, 267-275.

Tomás de Aquino, cuyo pensamiento foi revivido por *Aeterni Patris*, uma carta encíclica do Papa Leão XIII, que foi publicada em 1879.

Assim, em *Tres Versiones Rivales de la Etica*, MacIntyre apresenta três métodos de investigação moral que são representados por três exemplos de tradição, sendo importante distinguir os três exemplos dos três métodos. O método da tradição Enciclopédia aparece em qualquer sociedade que nega ou se esquece de sua tradição, mas afirma a ortodoxia atual de sua tradição como um ‘fato dado’, na forma da nona edição da Enciclopédia Britânica<sup>133</sup>. O método da Genealogia aparece em qualquer sociedade que percebe que sua ortodoxia atual é o resultado de uma tradição, mas julga que a sua tradição é uma imposição, arbitrária, que deve ser rejeitada na forma de *A Genealogia da Moral* de Nietzsche. MacIntyre, portanto, afirma que o método enciclopédico falhou porque não há racionalismo neutro, e o método genealógico fica aquém, porque não nos fornece nada melhor do que o fracasso e o desespero intelectuais. O da Tradição aparece em qualquer sociedade que reconhece que a busca da verdade sobre as coisas depende de um envolvimento contínuo com o mundo, que pode, ou não, levar a uma melhor compreensão. Tomás de Aquino exemplifica o método da tradição na *Summa Theologica* e nas questões *disputatae* por reconhecer os argumentos de seus predecessores e responder aos desafios de teorias e interpretações rivais<sup>134</sup>. O método tomasiano da tradição é um equilíbrio entre agostinismo platônico e a ciência aristotélica, isto é, a principal tarefa de Tomás de Aquino foi a de unificar os métodos agostiniano e aristotélico.

Por ello alaba la encíclica *Aeterni Patris*, porque no presenta a Tomás de Aquino como el proponente de un sistema más equivalente a los sistemas modernos, sino como un representante de una tradición que aún no termina. Ello se manifiesta en la

<sup>133</sup> “El moderno paradigma de la certeza parecía haber triunfado en toda regla sobre el modelo clásico de la verdad (...) cuando a partir de 1873 se publicaba en Edimburgo la IX edición de la Enciclopedia Británica. Lo que dura hasta hoy es el fetichismo de ‘lo dado’, que sigue inspirando el residual positivismo dominante. Para comprobarlo, basta con advertir el incuestionado prestigio de los hechos. ‘Atenerse a los hechos’ sigue siendo el primer mandamiento de la ética científica.” (MACINTYRE, 1992, p. 12).

<sup>134</sup> “Con lo que el Aquinate tenía de contar era con dos tradiciones rivales, incompatibles y en apariencia inconmensurables, cada una con su propia historia y su propio modo de investigación (...). ¿Cuál fue, su respuesta? Tanto las *Quaestiones De Veritate* como el *De Ente et Essentia* son diccionarios filosóficos en los que, en un caso, se explican los varios usos de ‘verdadero’ y de ‘verdad’ y se relacionan entre sí y con otros términos fundamentales y, en el otro, de modo semejante, los varios usos de ‘ser’ y de ‘esencia’. (...) Fue en la estructura común proporcionada por esta concepción en la que Tomás de Aquino integró ambos esquemas rivales de conceptos y de creencias de un modo tal, que no sólo corregía en cada uno lo que consideraba que, a tenor de sus propios criterios, podría aparecer defectuoso o infundado, sino también quitaba de cada uno, de manera justificada por esa corrección, aquello que les impedía la reconciliación. (...). Pero, cuando Tomás de Aquino ha llegado a una conclusión suya, el método siempre deja abierta la posibilidad de volver sobre esta cuestión con algún nuevo argumento. La narración de la investigación apunta siempre más allá de sí misma con direcciones sacadas del pasado, que, como enseña ese mismo pasado, estarán abiertas al cambio.” (MACINTYRE, 1992, p. 153-63).

estructura dialéctica de la *Summa*: primero se plantea una tesis (*videtur quod*), luego se exponen las objeciones a la tesis (*videtur quod non*), se presenta la antítesis (*sed contra*), enseguida una síntesis (*respondeo dicendum quod*) susceptible de ser modificada en el futuro, para finalmente exponer las respuestas a las objeciones. La dialéctica es el método de la tradición, y eso se ve reflejado en el género literario de la obra tomista (ISLER, 2001, p. 94).

MacIntyre reconhece que, na maioria das vezes, temos poucas razões para questionar a nossa tradição: as tradições tendem a moldar a nossa visão do mundo, uma vez que a nossa racionalidade é constituída pela tradição. Às vezes, acontece algo que representa um desafio significativo para a nossa visão do mundo; esses são os momentos em que as pessoas podem desafiar e repensar as coisas que eles haviam tomado como verdadeiro. Quando as pessoas mudam o argumento de sua tradição em resposta a tal desafio, sua racionalidade torna-se tradição constitutiva. A flexibilidade e a consequente dificuldade de definição do conceito visam o abandono do sentido corrente de tradição como algo estagnado e imutável. MacIntyre apresenta uma concepção de “tradição viva”:

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos, às práticas e também aos bens de uma única vida (MACINTYRE, 2001a, p.373-4).

Além dos elementos expostos acima acerca do conceito de tradição, é preciso assinalar que nesse conceito encontramos também contribuições de outras concepções teóricas. Podemos encontrar, por exemplo, elementos da epistemologia historicista de Thomas Kuhn e Imre Lakatos, principalmente no que tange às ideias de crises epistemológicas e paradigmas científicos relacionados ao papel das tradições, à maneira como essas tradições podem se tornar obsoletas e à transição entre tradições. O que subjaz a essa influência é a ideia de que a tradição possui um valor epistemológico. Temos também a presença de Hans-Georg Gadamer, na medida em que MacIntyre desenvolve a noção de uma racionalidade constituída e constitutiva da tradição. Sobre esse aspecto, é importante destacar que Carvalho (2013, p. 215) defende a tese de que há uma ‘pequena hermenêutica’ operando no interior da concepção macintyriana de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva. Podemos também observar a presença de Wittgenstein por meio da concepção de sua filosofia da

linguagem ordinária e do modo como MacIntyre tematiza a questão da *tradutibilidade* das tradições<sup>135</sup>.

O papel da tradição na concepção ética de MacIntyre está ligado à sua explicação de racionalidade, pois ele busca formular uma concepção de racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva. Conforme Lutz (2004)<sup>136</sup>, essa maneira como MacIntyre formula o conceito de racionalidade, numa espécie de simbiose com a tradição, é o que possibilita o diagnóstico das discordâncias morais que atualmente enfrentamos e que, outrossim, constitui-se como um remédio para tal situação. Ainda pra Lutz (2004), em MacIntyre a racionalidade deve ser entendida como sendo os recursos pelos quais uma pessoa ou uma comunidade estima a verdade e a falsidade das afirmações filosóficas. Desse modo, a compreensão dos conceitos de racionalidade constituída pela tradição e racionalidade constitutiva da tradição é entendida da seguinte maneira: desde que aprendemos a julgar verdade e falsidade através dos recursos da tradição em que somos formados, MacIntyre diz que a racionalidade é constituída pela tradição; e desde que usamos nossa racionalidade para nos envolver no mundo, e esse envolvimento possa trazer descobertas que nos forcem a alterar os recursos racionais de nossas tradições, MacIntyre diz que a racionalidade é constitutiva da tradição:

A racionalidade de uma pesquisa constituída pela tradição e constitutiva dela é [the rationality of a tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry], essencialmente, uma questão do tipo de progresso que ela faz, através dos vários estágios bem definidos (MACINTYRE, 2010, p. 380; MACINTYRE, 1988, p. 354).

A concepção de uma racionalidade inseparável da tradição deve considerar que a justificação racional é essencialmente histórica. Justificar racionalmente significa narrar como o argumento chegou ao estágio em que se encontra, devendo ser necessariamente compreendida em termos de contextos históricos, ou seja, a racionalidade é um conceito com uma história. Além do mais, com uma diversidade de tradições, cada qual com seu modo específico de justificação racional, a racionalidade das tradições, argumenta que a maneira de resolver as discordâncias entre elas deve ocorrer por intermédio da caracterização e da compreensão de tais tradições. Desse modo, MacIntyre afirma que “do ponto de vista das tradições de pesquisa racional, o problema da diversidade não é abolido, mas transformado, de maneira a viabilizar sua solução” (MACINTYRE, 2010, p. 20). Para desenvolver a sua concepção de racionalidade, o filósofo pega emprestado o conceito de paradigma empregado

<sup>135</sup> Cf. MacIntyre, 2010 p. 397-417.

<sup>136</sup> “Tradition-constituted and tradition-constitutive rationality is the diagnosis for the problem of radical disagreement, and through our understanding of it, we may find the cure.” (p. 58).

por Imre Lakatos e Thomas Kuhn, para explicar o desenvolvimento da ciência<sup>137</sup>. Dessa maneira, MacIntyre observa que, inicialmente, toda pesquisa tem seu início em uma determinada comunidade particular, situada histórica e socialmente, constituída por crenças e práticas específicas<sup>138</sup>. Em tal comunidade há diferentes formas do exercício da autoridade, quer seja por meio de textos, quer por meio de vozes. Além disso, essa comunidade está em constante transformação, havendo somente uma variação no tocante ao grau e celeridade dessas transformações. Esse é, então, o primeiro estágio do desenvolvimento de uma pesquisa, no qual as diferentes formas de autoridade são aceitas praticamente sem questionamentos. Entretanto, uma série de ameaças pode fazer com que tal comunidade abandone esse estágio. Os textos e crenças podem começar a ser questionados e provocar interpretações alternativas ou incompatíveis às que até então eram aceitas. Situações novas podem surgir sem que a comunidade tenha recursos para explicar e compreender tais situações. Ou seja, esse primeiro estágio pode ter que ser abandonado ou modificado por inúmeras transformações que afetam as crenças e a ordem social de tal comunidade. A maneira como os membros dessa comunidade reagirão frente a essa situação de crise, e a consequente situação que se originará de tal conjuntura, dependerá da qualidade das respostas, práticas e teóricas, que esses membros têm a seu dispor. MacIntyre apresenta da seguinte maneira os estágios iniciais de uma tradição:

Podemos agora contrastar três estágios no desenvolvimento inicial de uma tradição: um primeiro, no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionados; um segundo, no qual vários tipos de inadequações foram identificados, mas ainda não totalmente solucionadas; e um terceiro, no qual a reação a tais inadequações resultou numa série de reformulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas, a fim de solucionar as inadequações e superar as limitações (MACINTYRE, 2010, p. 382).

Nesse terceiro estágio é possível aos membros da comunidade confrontar as novas crenças com aquelas que possuíam anteriormente, constatando a discrepância entre elas. A conclusão a que se chega, de acordo com MacIntyre, é a de considerar falso aquilo que se acreditava, até então, ser verdadeiro. Ocorre, assim, uma incompatibilidade, agora tomada como falsidade, entre a realidade e o que se acreditava ser a realidade. Essa nova situação advinda neste estágio permite a MacIntyre inserir a questão acerca da teoria da verdade<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> Cf. MacIntyre, em *Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia*, p. 36-46.

<sup>138</sup> Cf. MacIntyre, 2010, p. 380.

<sup>139</sup> “Uma das grandes intuições originais das pesquisas constituídas pela tradição é que as falsas crenças e os falsos juízos representam um fracasso da mente, e não de seus objetos. É a mente que necessita de correção. As realidades que a mente encontra revelam-se como são, apresentadas, manifestas, reveladas. Portanto, a

Sobre a noção de verdade em MacIntyre é importante assinalar que no final de *Justiça de quem? Qual a racionalidade?*, depois de quatrocentas páginas dedicadas a uma análise da racionalidade das tradições, ele finalmente proclama sua própria fidelidade à tradição de Tomás de Aquino. Já no capítulo dez do mesmo livro, MacIntyre fala favoravelmente de Aquino em sua concepção de verdade. Embora ele não ofereça uma exegese explícita dos textos em que Aquino define verdade como "*adaequatio et intellectus rei*", ele faz uso, de alguma forma, do cognato inglês "*adequate*" ao longo do capítulo dezoito, quando se discute a noção de verdade que acompanha seu relato sobre a racionalidade.

Retomando a argumentação sobre o terceiro estágio, MacIntyre afirma que aqueles que conseguem identificar essas inadequações passadas de suas crenças, comparando-as com as do presente, formam uma convicção de que estas não sofreram das mesmas discrepâncias das anteriores. Todavia, essa convicção não é uma convicção sem razões ou justificativas, mas vai se formando por meio da agregação dialética de objeções a essas novas crenças. Nesse estágio, a fundamentação daquilo em que se acredita e se toma como verdadeiro é estabelecida com uma solidez maior do que era no estágio anterior. De acordo com MacIntyre,

O teste da verdade no presente, portanto, é sempre reunir tantas questões e tantas objeções, quantas for possível; o que pode ser justificadamente considerado verdadeiro é aquilo que resiste suficientemente a tais questões e objeções dialeticamente postas. No que consiste tal suficiência? Isso também é uma questão para a qual devem-se produzir respostas e para a qual respostas rivais e conflitantes podem muito bem aparecer. E essas competirão racionalmente entre si, apenas à medida que forem dialeticamente testadas, a fim de se descobrir qual é a melhor resposta a ser proposta até então (MACINTYRE, 2010, p. 385).

Consequentemente, uma tradição que se desenvolve nessa dinâmica transfigura-se em uma forma de pesquisa. Questões conflitantes que aparecem em seu interior poderão ser propostas e, à luz dos padrões internos dessa tradição, serão aceitas ou rejeitadas. Assim, à medida que uma tradição de pesquisa racional adquire maturidade, ela reconhecerá o que compartilha com outras tradições, e, no desenvolvimento de tais tradições, padrões comuns, quiçá universais, aparecerão. É importante frisar que a constituição dessa racionalidade, bem como de alguns princípios que a sustentam, nos moldes como MacIntyre propõe, somente é

---

concepção mais primitiva da verdade é a manifestabilidade dos objetos que se apresentam à mente; e é quando a mente não consegue rerepresentar essa manifestabilidade que a falsidade, a inadequação da mente com relação aos seus objetos, aparece. (...). O conceito de verdade, entretanto, é atemporal. Alegar que uma tese é verdadeira significa não apenas alegar, para todas as épocas e lugares, que ela não pode ser demonstrada como incapaz de corresponder à realidade, no sentido de 'correspondência' elucidado anteriormente, mas também que a mente que expressa seu pensamento nessa tese está, de fato, adequada ao seu objeto." (MACINTYRE, 2010, p. 383-90).

possível por meio de um processo histórico de justificação dialética<sup>140</sup>. Uma tradição, na medida em que não consegue reunir recursos racionais para apresentar uma solução a possíveis incoerências, conflitos ou problemas que surgem, entra em crise, ou seja, se o aparato conceitual de uma pesquisa constituída pela tradição não for capaz de fornecer respostas a possíveis anomalias que surgem no interior de uma tradição, ela entra num estágio de dissolução devido à sua existência precária.

Entretanto, de acordo com MacIntyre, é possível, por outro lado, que também ocorra a superação ou solução dessa crise. Para tanto, tal solução vai demandar algumas exigências. Uma delas é a de fornecer um esquema conceitual sistemático e coerente para explicar os problemas que tornavam incoerente determinados aspectos da tradição. Além disso, deve ser capaz de apresentar uma continuidade futura das novas estruturas conceituais em relação às crenças comuns, em cujos termos a tradição de pesquisa havia sido definida, pois, para MacIntyre, “ter passado por uma crise epistemológica, com sucesso, capacita os adeptos de uma tradição de pesquisa a reescrever sua história de um modo mais profundo” (MACINTYRE, 1991, p. 390). Por fim, a tradição precisa possibilitar que seus membros adquiram a capacidade de testar dialeticamente as teses que foram postas por sua tradição ou por tradições rivais. Esses membros precisam também desenvolver a capacidade de testar dialeticamente suas próprias convicções frente a essas teses, ou seja, ele deve se envolver no diálogo *intra* e *entre* tradições, aprendendo a usar a língua de cada uma delas.

Alasdair MacIntyre desenvolve uma abordagem narrativa da filosofia moral na qual a verdade na ética é buscada por meio da narração de histórias presentes nas tradições morais. Os críticos argumentam que, muitas vezes, a abordagem narrativa de MacIntyre para a filosofia moral implica relativismo, porque nega a verdade moral objetiva, não fornece uma maneira de julgar entre a verdade, reivindicações de tradições rivais, e/ou implica que um determinado compromisso com a tradição particular deve ser definido arbitrariamente. Robert Wachbroit, por exemplo, afirma que o conceito de tradição conduz ao relativismo<sup>141</sup>. Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* há a seguinte passagem que poderia levar a um

<sup>140</sup> “O tipo de justificação racional que eles recebem é, ao mesmo tempo, dialético e histórico. Eles são justificados à medida que, na história dessa tradição, eles se mostraram superiores aos seus predecessores históricos, sobrevivendo ao processo de questionamento dialético.” (MACINTYRE, 2010, p. 386).

<sup>141</sup> “Robert Wachbroit conclui que uma consequência dessa teoria é que alguma versão do relativismo é inescapável.” (MACINTYRE, 2001a, p. 457).

“The discussion I have in mind occurs in the new chapter for this edition, where Macintyre tries to reply to my argument that this position entails a moral relativism. In order to assess the adequacy of his reply, I should first make clear why Macintyre should want to avoid this consequence. After all, not only is moral relativism not obviously false, it has also recently acquired some able defenders, as I pointed out in my review.” (WACHBROIT, 1985, p. 1559).

entendimento de que, nesse caso específico, o conceito de tradição também levaria a um relativismo:

As tradições são, sempre, até certo ponto locais, informadas por particularidades de linguagem e de ambientes naturais e sociais, habitados por gregos ou por cidadãos da África romana, da Pérsia medieval ou por escoceses do século XVIII, que teimosamente se recusam a ser ou tornar-se veículos do *Geist*. (...). Pois toda tradição, ao que parece, buscará seu próprio caminho histórico específico, e tudo o que teremos no fim será um conjunto de histórias rivais independentes (MACINTYRE, 2010, p. 388).

Alasdair MacIntyre finaliza seu artigo *Moral Pluralism without Moral Relativism*<sup>142</sup> defendendo que nós podemos reconhecer e dar respeito a uma variedade de pontos de vista, assim permanecendo pluralistas morais, sem se tornar relativistas morais. Entretanto, ele chama atenção para o fato de seu argumento está incompleto em três sentidos. Em primeiro lugar, MacIntyre considera que não fora adequada a crítica de que seu argumento conduz a um relativismo. Em segundo lugar, porque é necessária uma explicitação maior do que chama de racionalidade ética. E em terceiro lugar, por invocar, embora não explicitado, um entendimento particular da natureza da verdade, que não está de acordo com algumas das atuais teorias da verdade.

MacIntyre avança sua abordagem narrativa para a investigação moral como uma forma de afirmar o particularismo moral e, ao mesmo tempo, negar o relativismo moral. Muitos negam que tal posição é sustentável, pois para eles se o particularismo moral é afirmado, a consequência é a de que também o relativismo moral deve ser afirmado. Do mesmo modo, argumentam que se o relativismo moral é rejeitado, então o particularismo moral também deve ser rejeitado. Nesse item abordaremos o entendimento de MacIntyre sobre a relação entre narrativa e verdade na investigação moral, além de avaliar em que medida ela pode, ou não, implicar um relativismo, pois se a sua filosofia moral conduz a um relativismo, a consequência será a de que o seu projeto falhou. Para alcançar esse objetivo, primeiramente apresentaremos duas interpretações acerca da possibilidade de MacIntyre incorrer num relativismo moral – essas interpretações são as de Alicia Juarrero Roque e Susan Feldman. Em seguida, examinaremos a relação estabelecida por MacIntyre entre tradição e verdade na investigação moral. Por fim, avaliaremos a alegação de que a filosofia moral de MacIntyre conduz ao relativismo.

---

<sup>142</sup> MACINTYRE, A. Moral Pluralism without Moral Relativism. In: *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, n.1, 1999, p. 7–8.

## 4.2 Duas interpretações sobre o relativismo moral de MacIntyre

A preocupação de MacIntyre em acentuar a importância do contexto histórico na investigação moral, rejeitando, assim, o relativismo moral pela compreensão de um pluralismo moral, está presente em seus textos, pelo menos desde a publicação de *Uma Breve História da Ética*<sup>143</sup>. No prólogo para a terceira edição de *After Virtue*, em 2007, por exemplo, ele escreve que a pesquisa histórica revela como cada pergunta é formulada em uma determinada situação. Do mesmo modo, o valor dos critérios de verdade e justificação racional surge em cenários de prática que variam no espaço e no tempo. Se, afirma MacIntyre, ele nega a existência de quaisquer critérios de verdade e razão disponíveis para qualquer agente racional para que ele possa ser resolvido de forma incontestável qualquer argumento fundamental de um lugar moral, científico ou metafísico, simplesmente fazendo um apelo, então a acusação de relativismo parece inevitável. Embora MacIntyre diga que no pós-fácio da segunda edição de *Depois da Virtude*, em 1984, e também em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, em 1988, tenha respondido a essa provocação, ainda existem aqueles que o acusam de relativismo<sup>144</sup>. Assim, encontramos-nos numa situação em que MacIntyre acredita ter rejeitado a alcunha de relativista, enquanto outros afirmam que, apesar de sua intenção, ele não pode, ou pelo menos não em suas opiniões declaradas, escapar ao relativismo.

Cristopher Lutz em *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre*<sup>145</sup> afirma que não foi nenhuma surpresa que o papel da tradição na ética de MacIntyre tenha gerado considerável controvérsia. Nesse livro, Lutz seleciona várias críticas publicadas do trabalho de MacIntyre

<sup>143</sup> “Si el tipo de preguntas valorativas que podemos plantear con respecto a nosotros mismos y a nuestras acciones depende del tipo de estructura social de la que formamos parte y del consiguiente campo de posibilidades para las descripciones de nosotros mismo y de los demás, ¿no se infiere la inexistencia de verdades valorativas sobre los ‘hombres’, es decir, sobre la vida humana en cuanto tal? ¿No estamos condenados al relativismo histórico y social? La respuesta es compleja.” (MACINTYRE, 1991, p. 99).

<sup>144</sup> A tradução para a língua portuguesa de *Depois da Virtude* é feita a partir da 2ª edição de *After Virtue*, publicada em 1984. A citação a seguir consta no prólogo (*‘After Virtue after a Quarter of a Century’*) da terceira edição de *After Virtue*, de 2007, em que novamente toca na questão de seus críticos o acusarem de relativismo: “What historical enquiry discloses is the situatedness of all enquiries, the extent to which what are taken to be the standards of truth and of rational justification in the contexts of practice vary from one time and place to another. If one adds to that disclosure, as I have done, a denial that there are available to any rational agent whatsoever standards of truth and of rational justification such that appeal to them could be *sufficient* to resolve fundamental moral, scientific, or metaphysical disputes in a conclusive way, then it may seem that an accusation of relativism has been invited.(...). In the Postscript to the Second Edition of *After Virtue* I already sketched an answer to this charge, and I developed that answer further in *Whose Justice? Which Rationality?* Yet the charge is still repeated, so let me once again identify what it is that enables, indeed requires me to reject relativism.” (MACINTYRE, *After Virtue*, 3.ed. Indiana: University of Notre Dame Press, p. Xii).

<sup>145</sup> Cf. Christopher Lutz, 2004, p. 200-201.

desde *Depois da Virtude*, que incidiu sobre o problema do relativismo. Ele divide essas críticas em três grupos. O primeiro grupo fez afirmações que simplesmente não foram fundamentadas por um estudo aprofundado dos escritos de MacIntyre. Nessa crítica estaria incluída a afirmação de que MacIntyre propôs sua teoria como uma ferramenta para metaética ou ética comparativa. Metaética e a ética comparativa pressupõem o ponto de vista de um observador externo e neutro. MacIntyre, entretanto, nega a possibilidade de um tal ponto de vista e sustenta que a crença na possibilidade de um observador externo neutro é prova de cegueira ideológica; sua teoria diz respeito à resolução de crise epistemológica de uma pessoa real e não metaética. O segundo grupo de críticos identificam algumas ambiguidades e lacunas no relato de MacIntyre em seu conceito de ‘práticas’ em *Depois da Virtude*. De acordo com Lutz, tais ambiguidades e lacunas foram superadas em escritos posteriores de MacIntyre. O terceiro grupo atingiu, talvez, a dificuldade fundamental de MacIntyre: a melhor teoria até agora não é necessariamente a verdade. Essa é uma afirmação perturbadora e não pode ser superada, mas isso não implica que a verdade é relativa à tradição. Porém, o que MacIntyre afirma implica que a capacidade de julgar a verdade e a falsidade depende da tradição e que uma teoria moral se estabelece como verdadeira pelo tempo em que se mostrar *a melhor teoria até o momento*<sup>146</sup>. Com isso, MacIntyre não está colocando nada de novo, mas apontando para as limitações reais da própria filosofia.

O projeto geral de MacIntyre é fornecer uma abordagem narrativa à filosofia moral. Nesse tipo de abordagem, busca-se a verdade da investigação moral, por meio da narrativa das histórias das tradições morais. Assim, em cada investigação particular, há uma narrativa a ser escrita, e ser capaz de entender essa investigação significa também ser capaz de identificar e seguir essa narrativa. Para MacIntyre, a abordagem narrativa à filosofia moral é a maneira de superar a crise em que se encontra a filosofia moral contemporânea. Tal situação, como já abordamos anteriormente, foi ocasionada em grande parte pela concepção iluminista de investigação racional. A noção iluminista de investigação racional como impessoal, universal e desinteressada deu origem a versões rivais de concepções morais que são, na opinião de MacIntyre, equivocadas, e, no fundo, incomensuráveis. A questão de saber se a filosofia moral de MacIntyre envolve o relativismo é importante porque, se isso acontecer, então a sua abordagem pode ser sujeita às mesmas críticas que ele faz contra os emotivistas e genealogistas, e que poderia deixar de fornecer uma alternativa plausível ao universalismo dos enciclopedistas que ele rejeita.

---

<sup>146</sup> Cf. MacIntyre, 2010a, p. 464.

O que foi perdido com o Iluminismo, e que deve ser recuperado, de acordo com MacIntyre, é a concepção de investigação racional tal como consagrado na tradição. Para ele, não há acesso à verdade, salvo por meio da tradição, e a única maneira de entender a tradição é contando a história de seu desenvolvimento. Muitos críticos argumentam que, por vezes, a abordagem narrativa de MacIntyre para a filosofia moral implica um relativismo, pois essa abordagem ou nega a verdade moral objetiva, ou não fornece uma maneira de julgar reivindicações de tradições rivais, ou implica que a adesão a uma tradição particular deve ser determinada de forma arbitrária. Entre esses críticos destacamos Alicia Juarrero Roque<sup>147</sup> e Susan Feldman<sup>148</sup>.

Alicia Juarrero Roque, em *Language Competence and Tradition-Constituted Rationality*<sup>149</sup>, critica a relação entre racionalidade e tradição proposta por MacIntyre<sup>150</sup>. O ponto central de sua crítica se refere ao capítulo XIX de *Justiça de quem? Qual Racionalidade?*, que tem como título *Tradição e Tradução* e é o local em que MacIntyre tematiza a questão, poderíamos dizer, das condições de possibilidade de diálogo entre tradições rivais.

Alicia começa seu trabalho argumentando que, para MacIntyre, as tentativas de resolver interpretações contraditórias das diferentes concepções de justiça são geralmente pensadas envolvendo apelos a um padrão supostamente neutro de racionalidade. Esse é o legado do Iluminismo, o qual defende que a racionalidade exige um despojamento de qualquer teoria ou particularidades sociais que possam inclinar de maneira tendenciosa a decisão sobre essas discordâncias. Expostas essas questões, Alicia afirma que MacIntyre sustenta que, embora alguns aspectos da vida intelectual, social e cultural de uma tradição podem ser inacessíveis aos adeptos de outra tradição, outros aspectos dessa dita tradição estrangeira podem ser compreendidos e, portanto, julgados a partir dessa tradição nativa. É esta a situação que Alicia examina: de que forma é possível o diálogo entre tradições rivais?

A autora argumenta que MacIntyre fala das crises epistemológicas das tradições como sendo momentos em que uma determinada tradição deixa de fazer progressos por suas próprias normas. A solução para essa crise exige tanto a invenção ou descoberta de novos conceitos ou teorias que satisfatoriamente resolverão a crise, e também uma explicação sobre

<sup>147</sup> Alicia Juarrero Roque, PhD, Professora Emérita de Filosofia no *Prince George's Community College*, Maryland.

<sup>148</sup> Susan M. Feldman, PhD, Professora de Filosofia no *Dickinson College*, Pensilvânia.

<sup>149</sup> ROQUE, Alicia Juarrero. *Language Competence and Tradition-Constituted Rationality*. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 51, n.3, Sep. 1991, p. 611-617.

<sup>150</sup> O artigo de Alicia teve réplica de MacIntyre em *Reply to Roque*. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 51, n. 3, Sep., 1991, pp. 619-620.

o recurso da tradição que causou a crise. Como MacIntyre reconhece, o centro da reivindicação relativista é a visão de que cada tradição só pode empregar seus próprios padrões de justificação racional para resolver tal crise epistemológica. Mas o relativismo pode ser evitado se os seguidores de uma tradição forem capazes de reconhecer que uma tradição estrangeira é superior à sua própria, reconhecendo que a pretensão de verdade defendida por suas crenças anteriores foi derrotada. Para que isso ocorra, os adeptos da primeira tradição devem ter a competência de reconhecer que a segunda tradição possui conceitos que podem resolver a sua crise e, assim, serem capazes de tomar e empregar esses novos conceitos. Um pré-requisito para isso, por sua vez, é que os adeptos da primeira tradição consigam vir a compreender as crenças e formas de vida dessa outra tradição, desenvolvendo e aprendendo a linguagem dessa tradição como uma nova e segunda língua materna.

Ora, o desenvolvimento dessa capacidade de compreender a superioridade de uma tradição rival tem um papel fundamental em MacIntyre e para mostrar que as acusações de relativismo e perspectivismo podem ser contornadas, ele deve, segundo Alicia, explicar como adeptos de tradições rivais são capazes de aprender a língua do outro como uma segunda língua materna, uma vez que conceitos e significados são constituídos pelas respectivas tradições. Ou seja, é preciso explicar como os adultos podem vir a compreender uma crença ou modo de vida alheios, de tal forma que eles adquiram a fluência linguística de um nativo.

MacIntyre responde da seguinte maneira:

Uma pré-condição para que os adeptos de duas tradições diferentes compreendam-nas como rivais e conflitantes é que eles sejam capazes de compreender um ao outro, relativamente bem. Essa compreensão só pode às vezes ser alcançada através de um conjunto de transformações históricas e relacionadas; uma delas ou ambas as tradições podem ter tido de se enriquecer significativamente para ser capaz de fornecer uma representação de algumas das posições características da outra, e esse enriquecimento terá implicado a inovação conceitual e linguística e, bem possivelmente, também a inovação social (MACINTYRE, 2010, p. 397).

Para Alicia, essa resposta é insatisfatória, pois MacIntyre não deixa claro, por exemplo, o que significa "enriquecer-se". Além do mais, ela afirma que na explicação de MacIntyre está implícito que deve haver ou sempre haverá alguma sobreposição entre as estruturas conceituais básicas de tradições rivais. *Eu* posso vir a acreditar que *eu* entendi uma tradição rival, mas se *minhas* crenças foram informadas por *minha* tradição e se não há o mínimo ou nenhum cruzamento entre as bases conceituais da outra tradição e da *minha* própria, então é possível que *eu* possa não ter entendido a tradição do outro. Na verdade, somente podemos reconhecer que duas tradições são tradições rivais até que entendamos o

outro. Esse problema é crucial para MacIntyre, uma vez que ele não concorda com os filósofos que afirmam que, a fim de ser bem sucedido na compreensão de outro, os pontos de vista rivais devem compartilhar padrões de avaliação racional. Para eles, traduzibilidade, em sua opinião, implica a comensurabilidade<sup>151</sup>. MacIntyre, na opinião de Alicia, deve defender-se contra a posição de que, a fim de reconhecer duas tradições como rivais, deve existir um ponto de vista neutro a partir do qual os dois podem ser reconhecidos como rivais. E isso, na opinião da autora, ele não faz.

Alicia também critica a explicação dada por MacIntyre acerca de como os membros de uma comunidade compreendem a língua de outra comunidade muito diferente e estranha. Para ele – e de acordo com o que os antropólogos defendem há tempos –, nenhuma cultura estrangeira pode ser caracterizada adequadamente, muito menos compreendida, sem se viver, de fato, nela por um certo tempo. Compreender exige também conhecer a cultura, tanto quanto possível, falar, entender e ler a língua como um nativo. De acordo com MacIntyre, o que está implicado nesse aprendizado é a assimilação de uma segunda língua materna, “tornando-se novamente criança para aprender aquela segunda língua” (MACINTYRE, 1991, p. 401). A objeção de Alicia é a de que uma criança, ao aprender sua primeira língua, está também sendo iniciada numa tradição, o mesmo ocorrendo quando do aprendizado de uma segunda língua. Então, afirma ela, a aprendizagem da língua e da aquisição de entendimento cultural não são duas atividades independentes, reaparecendo a ameaça de perspectivismo. A conclusão disso se dá pela afirmação de que quando as tradições rivais são radicalmente diferentes parece estranho supor que, a fim de compreender a outra tradição, é possível tornar-se uma criança novamente, no sentido de se desfazer ou mesmo deixando de lado a tradição em que um tenha sido aculturado<sup>152</sup>. No entanto, isso parece ser o que MacIntyre tem em mente, pois ele afirma que o livro é dirigido àqueles que ainda não deram sua fidelidade a alguma tradição coerente de pesquisa.

Por fim, Alicia diz que MacIntyre, se não quiser superar o desafio do relativismo ou do perspectivismo, deveria provar, e não simplesmente presumir, que é possível a um adulto aprender uma segunda língua e tudo o mais que implica um aprendizado dessa natureza<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> “Alguns filósofos argumentam que à medida que os protagonistas de dois pontos de vista conflitantes conseguem compreender um ao outro, eles, necessariamente, compartilham padrões de avaliação racional, de modo que as questões que os dividem devem poder ser solucionadas em grandes linhas, se não em pormenores.” (MACINTYRE, 2010, p. 370).

<sup>152</sup> “How can/does an adult already embeded its a tradition learn a completely foreign culture's language as a second first language?” (ROQUE, 1991, p. 616).

<sup>153</sup> “MacIntyre must prove and not simply assume that such understanding is possible given his view that beliefs are tradition-informed; if he does not the relativism and perspectivism challenges stand.” (ROQUE, 1991, p. 617).

Além do que o apelo questionável de MacIntyre para a intuição de que um adulto pode se tornar uma criança novamente e aprender uma segunda língua materna contradiz a alegação de que a racionalidade é constituída pela tradição, ao postular uma faculdade cognitiva comum a todos os seres humanos. Ou seja, MacIntyre, ao defender que os seres humanos têm capacidade para adquirir uma segunda língua materna em qualquer fase de suas vidas expressa uma variação da visão iluminista, que ele rejeita, de que existe nos seres humanos uma faculdade que fornece uma universalidade. Seria, na opinião de Alicia, uma espécie de tribunal, ao qual podemos recorrer e que pode fornecer a justificação para as alegações de racionalidade.

Susan Feldman, em *Objectivity, Pluralism and Relativism: a critique of MacIntyre's theory of virtue*<sup>154</sup>, defende que a noção das virtudes elaborada por MacIntyre resulta num relativismo. Inicialmente, ela descreve a avaliação que MacIntyre faz sobre o emotivismo. Para Susan, a crítica de MacIntyre em relação ao emotivismo tem como escopo a objeção às teorias metaéticas pela falta de fundamentos racionais. Assim, o grande erro do emotivismo é a sua negação de que padrões objetivos e impessoais podem ser racionalmente justificados. Sem a crença na possibilidade de justificação racional de objetivos e normas, todas as avaliações entram em colapso, devido ao fato de externarem expressões de preferência pessoal. Susan afirma, então, que MacIntyre tenta escapar do relativismo, fornecendo tais normas, as quais derivam de uma versão moderna de pontos de vista clássicos do ser humano em busca da boa vida dentro de uma comunidade moldada pela tradição. A autora passa a apresentar o conceito de virtude elaborado por MacIntyre, caracterizando cada um dos estágios que o compõe: prática, unidade narrativa e tradição. Na avaliação de Susan, o conceito de prática estabelece uma relação da origem da virtude com o mundo social.

Já o segundo estágio trata da realização da virtude na vida dos indivíduos, pois as virtudes são essas características que não só nos permitem destacar em práticas, mas também sustentar nossa busca pela boa vida. A vida moral é unificada nessa busca e essa unidade é e deve ser entendida como uma narrativa cujo foco é essa mesma busca. Susan chama atenção para a importância da ênfase que MacIntyre dá à unidade narrativa, visto que as ações são inteligíveis e são, portanto, ações genuínas na medida em que elas estão incorporadas dentro de uma explicação sobre as intenções do agente. Além disso, a narrativa também assegura uma identidade ao sujeito, pois, embora sempre mudando, uma pessoa permanece a mesma, porque ela é a protagonista de uma história contínua, que é a sua vida – as circunstâncias e

---

<sup>154</sup> Susan Feldman. Objectivity, Pluralism and Relativism: a critique of MacIntyre's theory of virtue. *The Southern Journal of Philosophy*, v. XXIV, n. 3, 1985, p.307-319.

características mudam, mas não há compartimentalização, na medida em que a narrativa fornece as ligações entre as alterações.

O terceiro estágio refere-se ao entendimento de que a compreensão da vida de uma pessoa somente é possível a partir da compreensão da tradição da qual ela faz parte. Assim, as ações de um americano contemporâneo são explicáveis apenas usando suposições e crenças que são muito diferentes daquelas que estariam envolvidas na explicação das ações de um ateniense do século IV. Seria enganoso tentar explicar as ações de ambos a partir de uma mesma condição.

Susan finaliza essa primeira parte de seu trabalho afirmando que a explicação de MacIntyre é intencionalmente circular. Mais precisamente, é um relato do desenvolvimento cíclico da virtude tanto para os indivíduos quanto para as sociedades. Boas práticas geram traços virtuosos que são encarnados na vida unificada buscando esse bem. Essa busca é feita tendo um cenário inteligível que é proporcionado pela tradição, a qual floresce na presença de uma vida virtuosa, possibilitando o desenvolvimento de boas práticas que servem como o *habitat* das virtudes. Esse ciclo da virtude é quebrado pela falha de qualquer um dos seus componentes. Uma tradição que tem sido viciosa incentiva práticas de corrupção e desordem social, contribuindo para um maior declínio moral dessa mesma tradição.

A sequência do trabalho de Susan é o de mostrar que a teoria de MacIntyre, ao fornecer um meio de superação ao relativismo da moral por meio de um quadro referencial que é o seu conceito de virtude, falhou<sup>155</sup>, pois, para ela, em certo sentido, a explicação de MacIntyre é relativista. A autora parte do fato de MacIntyre defender que os padrões necessários para o julgamento moral racional das tradições são extraídos da própria tradição. Além disso, para Susan há um relativismo mais perturbador que emerge quando MacIntyre estabelece que as práticas, a ideia de unidade narrativa da vida humana e as tradições podem fornecer motivos para verdadeiros julgamentos morais.

Para desenvolver a sua argumentação, Feldman começa pela análise do conceito de prática, afirmando que MacIntyre defende que, no âmbito das práticas, a autoridade dos bens e das normas opera de tal forma a excluir todo subjetivismo no julgamento. Susan discorda dessa posição ao defender que se fizermos um exame atento das práticas perceberemos que isso não é verdade, pois dentro de uma única prática diferentes bens podem entrar em conflito, exigindo interpretação e ponderação no julgamento desses bens. Entretanto, a prática em si

---

<sup>155</sup> “This three-tiered account of the virtues is intended to provide the sort of framework needed for objective grounding of moral judgments. Does MacIntyre’s theory provide us with a means of transcending relativism in morals and providing objective reference points for moral debate? I will argue that MacIntyre has failed, in the terms he has set himself, to avoid relativism in a sense he does not acknowledge.” (FELDMAN, 1985, p. 310).

não pode nos fornecer os critérios de interpretação e ponderação. Em alguns casos, apenas fatores subjetivos e não consensos sociais levam à adoção de uma interpretação em detrimento de outra. Para exemplificar essa situação, a autora cita um caso hipotético de uma pessoa jogando uma partida de tênis<sup>156</sup>. Em determinado momento do jogo, a bola é devolvida por meio de um saque do adversário do jogo. A bola bate muito próxima à linha que delimita a quadra. *Sou* chamado a responder se a bola bateu dentro ou fora da quadra para dar continuidade ao jogo, mesmo não tendo certeza se a bola bateu dentro ou fora. Que resposta dar? Para Susan, nesse caso, *eu* devo decidir como aplicar a regra. Essa decisão *me* põe frente a duas incertezas. A primeira é a de se *eu* realmente vi se a bola bateu dentro ou fora da quadra – é o que Susan chama de incerteza epistêmica. A outra incerteza refere-se a tirar proveito ou não dessa situação, dizendo que a bola bateu fora da quadra e assim marcar um ponto a mais no jogo. Esta é uma incerteza de julgamento e qualquer que fosse minha decisão – falar que a bola bateu dentro ou fora da quadra – não poderia ser avaliada como errada. Se *sou* um jogador particularmente competitivo, e, certamente, nos jogos a competitividade é uma virtude, estarei a *dar-me* a vantagem. Se a característica de "espírito esportivo" for mais forte que a competitividade, serei inclinado a dar a vantagem para o meu adversário.

Assim, em casos ambíguos, as virtudes podem levar a julgamentos diferentes. Susan Feldman afirma que poderia enumerar outros exemplos, tais como: a excelência em negócios é medida por lucros ou responsabilidade social? São excelentes professores aqueles que levam seus alunos a compartilhar suas próprias crenças, ou aqueles que levam seus estudantes a criticá-las? O que há em todos estes casos, e tantos outros, é o fato de que as diferentes virtudes que surgem da mesma prática podem levar a conflitos em julgamentos. Isso conduz a duas consequências. Uma delas é a de que virtudes podem levar a conflitos em avaliações de ações dentro de práticas. Desse modo, a prática não pode fornecer um meio para resolver esses conflitos de maneira racional, uma vez que a própria prática é a fonte do conflito. Em segundo lugar, não podemos dizer que certas virtudes, como a honestidade, de forma inequívoca resultem de práticas. Embora possa ser verdade que a honestidade está relacionada às práticas, os exemplos acima mostram que o que se considera honestidade e os tipos de ações que são vistos como honestas podem variar. No exemplo do tênis, tanto ‘dentro’ quanto ‘fora’ podem ser proferidos por um jogador honesto. Desse modo, afirma Feldman, as práticas

---

<sup>156</sup> “Let us suppose I am playing tennis. The ball is returned to me and hits very close to the line. I must now call the ball “in” or “out”. I am unsure how to call this ball; however, since I must make a call so that the game can continue I must decide whether the ball hit the line or not. In other words, I must decide how to apply the rule to this given case.” (FELDMAN, 1985, p. 311).

não conseguem fornecer um critério objetivo para as virtudes, bem como para os padrões objetivos para avaliação e julgamentos morais.

Susan também critica a ideia de unidade narrativa da vida humana apresentada por MacIntyre. A partir das afirmações do filósofo – de que uma virtude está ligada ao modo de vida que exhibe uma unidade narrativa na busca do bem, de que a unidade narrativa não é uma propriedade de cada vida humana e de que *eu* não posso dar à *minha* vida tal unidade simplesmente por um ato de escolha –, Susan questiona a que tipo de unidade MacIntyre se refere. Diz ela que uma sequência temporal por si só não fornece a unidade e o tipo de unidade narrativa que MacIntyre procura; não consiste simplesmente na listagem cronológica de todos os eventos em uma vida. Também uma eventual biografia moral de uma pessoa deve estabelecer escolhas, ações e eventos significativos em torno de alguns temas particulares para essa biografia. Mas quais temas, ações ou eventos são os mais significativos para constar nessa biografia?<sup>157</sup> Assim, essa questão apresenta um problema para MacIntyre, pois, de acordo com Susan, a narrativa ou biografia moral de uma vida é a base para o julgamento moral do que é a vida. Assim, se uma vida é tratada de formas diferentes, cada relato salienta temas diferentes, surgem em seguida diferentes juízos morais sobre a mesma pessoa. Uma característica que é considerada uma virtude em um determinado relato pode ser vista como uma falha de caráter em outro, ou, ainda, uma vida que é vista como heroica em um tratamento pode ser vista como uma tragédia numa biografia diferente.

Em outro ponto de seu trabalho, Susan critica a ideia de que é possível identificar uma intenção principal numa ação humana. Para MacIntyre, ação humana se distingue de movimento humano irracional por referência à finalidade. Onde o propósito está presente, é uma ação humana. A ação humana é o comportamento humano com uma narrativa, a saber, uma narrativa de intencionalidade. Explicar uma parte do comportamento como ação humana é ser capaz de contar a história de como o comportamento se relaciona com o propósito ou intenção do agente. Susan Feldman argumenta que algumas ações não podem, na explicação de MacIntyre, ser adequadamente identificados porque envolvem mais do que uma intenção por parte do agente. MacIntyre sugere que a intenção principal de um ato determina a correta descrição de um ato. Mas há momentos em que nem o sujeito nem um observador externo podem dizer qual é a intenção principal de um ato. O simples ato de fazer uma chamada telefônica de uma só vez pode envolver a intenção de entrar em contato com um amigo

---

<sup>157</sup> “Are John Kennedy’s sexual escapades signifiers of his character, connected to major themes in his life? At least one serious biographer sees the Kennedy treatment of women as central to understanding Camelot politics; another biographer disagrees. Who is right?” (FELDMAN, 1985, p. 313).

distante, evitando outra tarefa desagradável e promovendo um negócio. O problema aqui não é que este é um comportamento incipiente, sem intenção. Pelo contrário, é uma ação sobredeterminada com várias intenções.

Por fim, Susan também critica a ideia de MacIntyre de que o sujeito é o autor da narrativa de sua vida. Entretanto, ela defende que o sujeito não é o melhor autor, pois para ela um século da psicologia tem nos mostrado, pelo menos, que não somos os melhores observadores de nossas próprias vidas<sup>158</sup>.

Susan finaliza essa segunda parte de seu trabalho analisando o entendimento de MacIntyre acerca do conceito de tradição. Por tradição, MacIntyre tem em mente aquelas estruturas sociais que emergem das comunidades em que as pessoas vivem e em termos dos quais eles se definem.

Sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertenço a tal clã, tal tribo, tal nação. Por conseguinte, o que é bom para mim tem de ser o bem para quem vivencia esses papéis. Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. (...). Logo, o que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu reconheça ou não, que sou um dos portadores de uma tradição. (MACINTYRE, 2001a, p. 370-72).

Essa concepção de tradição é criticada por Susan. Primeiramente, ela diz que tal caracterização acaba resultando numa grande confusão moral<sup>159</sup>, pois MacIntyre descreve como se não houvesse conflitos entre os diferentes papéis vividos pelos indivíduos. Além disso, parece que a vida num clã em uma cidade ou a de uma corporação dentro de uma nação não esteja suscetível a conflitos. Desse modo, ela afirma que MacIntyre, mesmo reconhecendo a diversidade, defende que os indivíduos devem simplesmente optar pela tradição em que vivem, mesmo que essa tradição seja portadora de conflitos. Consequentemente, essa visão não faz justiça à realidade social. Para Susan, MacIntyre não quer perceber que as tradições de muitas famílias são muito diferentes do que as tradições do Estado no qual somos cidadãos, das profissões que exercemos e das comunidades em que vivemos. O problema, então, é que se uma pessoa participa simultaneamente em várias dessas tradições, a compreensão de suas ações deve considerar essas diferentes tradições. Assim, por

---

<sup>158</sup> Cf. Feldman, 1985, p. 314.

<sup>159</sup> Cf. Feldman, 1985, p. 314.

exemplo, a decisão de mudar de cidade pode ter como motivo uma ambição profissional, uma determinação empregatícia ou tentar uma nova vida afetiva após o divórcio.

Outro aspecto que resulta em crítica de Susan Feldman é supor que os indivíduos optam por uma única tradição para guiar suas vidas. Pode ser que decisões individuais tenham como guia uma determinada tradição, mas não se pode generalizar que na totalidade da vida de um indivíduo uma única tradição vá cumprir essa função. Para Susan, o relativismo que surge dessa concepção de tradição é particularmente pernicioso para MacIntyre. Susan não discorda que as avaliações morais estão ligadas à tradição, mas aponta ser problemático pressupor que os indivíduos não se encontram sujeitos a uma pluralidade de tradições. Se admitirmos que é possível para os indivíduos participar simultaneamente em diversas e conflitantes tradições, a discussão moral não pode ser fundamentada por um simples apelo à tradição. Para exemplificar seu ponto de vista, a autora afirma que a metade da humanidade, no caso as mulheres<sup>160</sup>, vive simultaneamente em diferentes tradições: a mulher concebe o mundo de forma diferente à que o homem concebe; tem juízos de valor diferentes dos homens. Assim, conclui Susan, o apelo à tradição, em muitos casos, não vai ajudar no debate moral, pois é justamente o conflito das tradições que dá origem, primeiramente, a muitos dos conflitos e dilemas morais.

Susan conclui esse item afirmando ter mostrado como a noção das virtudes elaborada por MacIntyre, por meio dos três estágios já citados, cai num relativismo e sintetiza sua argumentação do seguinte modo: a) numa prática há diferentes concepções de excelência, sendo que elas estão sujeitas, então, a julgamentos que se relacionam à perspectiva e às preferências do praticante; b) a unidade de uma vida está sujeita a conflitos e a relatos alternativos, cada qual sendo fiel aos fatos; c) as nossas vidas estão inseridas em múltiplas tradições, acarretando diferentes avaliações das ações realizadas.

### 4.3 Respondendo à objeção relativista

MacIntyre descreve seis dos principais elementos que constituem o que ele quer dizer com uma tradição: o seu papel na ordem de bens das práticas e da unidade da vida de alguém;

---

<sup>160</sup> “Further, and worse for MacIntyre, it seems that fully half the human race lives simultaneously subject to different traditions; women must accommodate themselves to the dominant masculine tradition as well as live within their own.” (FELDMAN, 1985, p. 315).

sua incorporação em uma comunidade; a maneira pela qual uma tradição envolve argumentos sobre os bens que a constituem; a maneira pela qual mantém continuidades de crenças fundamentais; sua estrutura narrativa; e o seu papel como o portador da razão e da racionalidade. Em *Depois da Virtude*, ele utiliza o termo *tradição viva* para explicar que o seu entendimento de tradição pode ser traduzido como sendo um argumento socialmente encarnado e historicamente estendido. Para a sua sobrevivência e florescimento, uma tradição precisa se concretizar na vida das comunidades. Pertencer a uma tradição significa estar envolvido em uma forma essencialmente comunitária da existência racional, pois o comportamento humano somente pode ser entendido enquanto encarnado num contexto social. Desse modo, temos na tradição um compartilhamento de esquemas conceituais, os quais são a um e ao mesmo tempo constitutivo e normativo para que uma ação se torne inteligível para *mim* e para os outros. Uma tradição também permite uma compreensão mais adequada da identidade do *eu*, pois essa identidade é plasmada pelo ambiente histórico-social desde seu nascimento. A história da *minha* vida está sempre embutida na história dessas comunidades, a partir da qual deriva *minha* identidade pessoal. Nesse sentido, acredita-se que uma observação importante a ser feita para MacIntyre é sobre como seria possível a coexistência de mais de uma tradição em uma única e mesma sociedade, considerando-se que uma tradição exige concretização social para a sua existência. Em outras palavras, como pode uma sociedade sustentar mais do que uma tradição? Analisando essa questão em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, podemos perceber que MacIntyre acredita ser possível que mais do que uma tradição possam coexistir na mesma sociedade. Para ele, é um fato histórico que, em períodos muito longos, tradições diferentes coexistiram.

E assim como as tradições mais antigas conseguem sobreviver na modernidade liberal, justamente porque expressam aspectos da vida humana e modo de relacionamento humanos que surgem em formas sociais e culturais (...). As particularidades históricas das tradições, o fato de que cada uma delas só deve ser apropriada através da relação com uma história contingente particular, não significa, por si só, que essas histórias não podem se estender ou mesmo florescer em ambientes, não apenas diferentes, mas também hostis àqueles nos quais uma tradição surgiu originalmente (MACINTYRE, 2010, p. 420).

Dada essa explicação de que uma pluralidade de tradições pode existir na mesma sociedade, poderíamos, na sequência, fazer nova ponderação a MacIntyre, ou seja, uma vez que é permitido que diferentes e, amiúde, hostis tradições podem florescer no mesmo ambiente social, torna-se muito difícil identificar o que efetivamente está sendo requerido quando se afirma que a tradição – e nesse caso, as tradições – deve ser incorporada. Aqui,

então, a resposta de MacIntyre nos parece original e nos auxilia a entender, entre outras coisas, a segunda parte do título, provocativo por sinal, do artigo de Carvalho<sup>161</sup>, o sentido pelo qual MacIntyre indaga se o patriotismo é uma virtude<sup>162</sup> e sua aversão à forma como se desenvolve a política moderna<sup>163</sup>. Afirmamos isso pelo fato de que, ao definir que tradições devem ser incorporadas às comunidades, MacIntyre não está defendendo que qualquer conjunto social ou político de pessoas constitui uma comunidade no sentido relevante. Como mencionado anteriormente, na visão de MacIntyre uma comunidade é composta por aqueles que compartilham recursos linguísticos e conceituais, crenças, instituições e práticas; que concedem *status* canônico para os mesmos textos; que atribuem *status* de autoridade para as mesmas pessoas ou posições. Uma comunidade é dirigida para a realização compartilhada de bens comuns, sem a qual o bem humano final não pode ser alcançado. Destarte, dentro de uma configuração política moderna pode haver uma pluralidade de comunidades, cada qual com seus próprios recursos conceituais, textos canônicos, concepções do bem humano etc. O que é importante para MacIntyre é que as tradições não existem no ar rarefeito da razão pura. Em vez disso, eles subsistem em comunidades que expressam – tanto na teoria quanto na prática – um entendimento comum sobre o bem humano. Esse entendimento não é estático, podendo se modificar ao longo do tempo. No entanto, enquanto a tradição é sempre intrinsecamente ligada ao seu passado, seu futuro não é predeterminado, movendo-se do passado ao futuro no modo de uma narrativa não-ainda-completa.

MacIntyre procurou recuperar o que significa participar de uma tradição argumentativa viva que está enraizada em práticas históricas concretas. Uma tradição racional só pode ser devidamente compreendida quando se descobre suas origens, a maneira em que se desenvolvem, os conflitos que ele engendra e o modo com que pensadores posteriores podem ter sucesso, ou não, em abordar e resolver esses conflitos. O que permite que MacIntyre, para reivindicar tal importância para as tradições, tenha sua compreensão de como as tradições são os portadores da racionalidade, não havendo acesso à verdade, salvo por meio da tradição.

Desde o início de sua carreira, MacIntyre considera que a filosofia moral contemporânea está em um estado de crise, mas é em *Depois da Virtude* que ele fornece um relato<sup>164</sup> mais consistente de tal crise. Essa crise se caracteriza, grosso modo, pelo caráter interminável do debate moral ocasionado pela variedade de conceitos heterogêneos e

---

<sup>161</sup> Cf. Carvalho, 2014, p.415-439.

<sup>162</sup> Cf. MacIntyre, em *Is patriotism a virtue?*, p. 2-24.

<sup>163</sup> “A política moderna é a guerra civil realizada por outros meios (...)” (MACINTYRE, 2001a, p. 425).

<sup>164</sup> Cf. MacIntyre, 2001a, p. 21-49.

incomensuráveis que informam as principais premissas, a partir do qual os protagonistas, em tais debates, discutem, e pela inexistência de um critério racional para dirimir tais disputas. O que resta, então, é o grito estridente dos protagonistas, cada qual buscando, pela amplitude de seu grito, vencer o debate. A principal causa dessa crise é o fracasso do que MacIntyre chama de projeto do Iluminismo, que pretendia justificar os princípios morais sem recorrer à teleologia e à história. No lugar da moralidade tradicional, os pensadores do Iluminismo tentaram promover uma espécie de moralidade secular que teria a aprovação de qualquer pessoa racional. Alguns filósofos tentaram fundamentar a moralidade nas paixões, outros na razão, mas sempre de forma a que nenhuma pessoa racional pudesse recusar fidelidade. Essa tentativa falhou, e no lugar dessas falsas pretensões de regras morais universalmente válidas há Nietzsche, que nos oferece a sua genealogia da moral com o seu perspectivismo. Entretanto, apesar da sagacidade de Nietzsche, constitui-se em mais uma expressão da situação em que se encontra a moralidade contemporânea. Comprovado que Nietzsche não se constitui numa alternativa à situação da moralidade contemporânea, MacIntyre passa a demonstrar que a perspectiva aristotélica é que enseja a perspectiva de superação do estado em que se encontra a moralidade contemporânea.

Mas por que Aristóteles, ou melhor, o aristotelismo? Embora possamos elencar diversos argumentos que para MacIntyre atestam a superioridade do aristotelismo, o que nos interessa aqui é especificamente o argumento acerca da sua forma de investigação racional, ou seja, a forma de investigação racional constituída e constitutiva da tradição. No que diz respeito à concepção iluminista da razão, a investigação racional e justificação racional, por exemplo, MacIntyre admira a aspiração à verdade. O que ele rejeita é a exclusão de toda particularidade em sua esperança de especificar o método universal de justificação racional para que todas as pessoas devam dar o seu parecer favorável em virtude da sua condição de indivíduos racionais. No que diz respeito a Nietzsche, ele admira a crítica para expor a falência da concepção iluminista da investigação racional. O que ele rejeita na crítica genealógica, no entanto, é o relativismo que implica em um perspectivismo. Assim, para MacIntyre, o aristotelismo alicerça sua noção de investigação racional como sendo constituída e constitutiva da tradição, e destina-se a traçar um curso entre essas duas alternativas insatisfatórias, permitindo a busca da verdade, levando em consideração as particularidades históricas.

Grande parte da concepção de tradição como portadora da razão que MacIntyre desenvolve depende do que ele entende por considerar que as normas de justificação racional emergem e são parte de uma história. Para ele, os padrões de justificação racional emergem

dentro de uma tradição e são refinados dentro dessa tradição, na medida em que a tradição adequadamente explica e resolve os problemas com que se depara, testando e aperfeiçoando sua capacidade racional. Quando esses padrões não conseguem explicar razoavelmente determinados problemas ou situações que surgem dentro de uma tradição há o surgimento de uma crise epistemológica, uma desagregação sistemática da investigação em face de um determinado conjunto de problemas insolúveis dentro de um esquema particular de crença. Uma crise epistemológica ocorre quando uma tradição encontra sérias dificuldades teóricas que a impedem de fazer progressos racionais por suas próprias normas, sendo necessário a sua superação<sup>165</sup>. Quando uma tradição consegue superar uma crise epistemológica, ela amplia e enriquece as suas próprias normas de justificação racional. Assim, MacIntyre defende que não há nenhum raciocínio fora de uma tradição; ele é sempre realizado em termos de padrões socialmente estabelecidos, compartilhados e à luz do que ele chama de uma tradição.

A diferença entre aqueles que trabalham na tradição aristotélica/tomista ou na enciclopédica não é que os primeiros trabalham a partir de dentro de uma tradição, enquanto que os últimos não; todos eles trabalham dentro de uma tradição ou de outra. A diferença é que os primeiros trabalham dentro de uma condição consciente de compromissos com uma comunidade de investigação que tem uma história, enquanto que os outros veem esse tipo de compromisso como um problema grave e não como um ideal. A superioridade de uma tradição em relação a outra ocorre pelo fato de uma apresentar um conjunto de teorias que transcende as limitações da melhor teoria anterior, fornecendo a melhor explicação para falhas e incoerências que oferecia a teoria anterior.

Para compreender uma posição filosófica específica é necessário estar em condições de colocá-la dentro de uma tradição, que significa pô-la sempre em relação com seus antecessores e muitas vezes na perspectiva de seus sucessores. A sua obtenção, ou pelo menos uma justificação racional, está em função da capacidade de transcender os limites e corrigir os erros antecessores, além de abrir novas possibilidades para os sucessores. Se a teoria filosófica falha, é justamente porque falha na obtenção desses objetivos fundamentais. Na filosofia moral, como em toda parte, a melhor teoria, ou aquela à qual devemos nosso respeito racional, é portanto a melhor teoria desenvolvida até agora, dentro da tradição particular em que estamos operando (BORRADORI, 2003, p. 202).

---

<sup>165</sup> “A solução para uma crise epistemológica genuína requer a invenção ou a descoberta de novos conceitos, e a estruturação de um novo tipo ou novos tipos de teoria que satisfaçam três exigências muito precisas. Em primeiro lugar, se este esquema conceitualmente enriquecido e, em alguns aspectos, radicalmente novo, deve pôr fim à crise epistemológica, ele deve fornecer uma solução aos problemas que se revelaram intratáveis, anteriormente, de modo sistemático e coerente. Em segundo lugar, deve também fornecer uma explicação justamente daquilo que tornava a tradição estéril ou incoerente, ou ambos, antes que ela adquirisse esses novos recursos. E, em terceiro lugar, essas duas tarefas iniciais devem ser realizadas de modo a apresentar a continuidade fundamental das novas estruturas conceituais e teóricas com relação às crenças comuns, em cujos termos a tradição de pesquisa tinha se definido até então.” (MACINTYRE, 2010, p. 388-89).

Assim, enquanto adeptos de uma tradição moral que foi até agora bem sucedida, tendo confiança nessa teoria moral, essa tradição não pode ser vista como a expressão da verdade de moralidade. Uma teoria pode ter o mérito de ser *a melhor teoria até o momento*<sup>166</sup> (*the best theory so far*<sup>167</sup>), na medida em que conseguiu superar suas limitações, na resolução de crises epistemológicas. Mas os desafios imprevistos podem surgir no futuro, desafios que seriam, mais uma vez, colocar a teoria à prova. Esse reconhecimento da possibilidade de desafios futuros que a teoria deve enfrentar – e superar – demonstra que ela ainda tem habilidade racional, e que faz com que ela possa reivindicar para si a verdade final. Junto com a noção de que a tradição nunca pode ser vista como expressão final da verdade, também a concepção do bem humano nunca pode ser conhecida por ser totalmente adequada. De acordo com Lutz<sup>168</sup>, o papel da tradição na teoria ética de MacIntyre diz respeito a critérios ligados à tradição para a avaliação moral racional. Alasdair MacIntyre sustenta que os indivíduos formam sua racionalidade substantiva, os seus métodos para determinar a verdade ou falsidade das decisões morais, dentro de uma ou outra tradição particular. Se a racionalidade da pessoa é capaz de responder a perguntas da pessoa de uma forma que a ela satisfaça, é improvável que a forma da pessoa julgar mude. Por outro lado, quando as pessoas são confrontadas com dificuldades e questões que elas não podem responder com os recursos de suas próprias tradições, elas são propensas a procurar resposta, seja alterando sua própria tradição, seja aderindo aos recursos de outra tradição. Ao fazer isso, usam a sua razão para transformar os principais elementos da sua tradição, e, dessa forma, a sua racionalidade é constitutiva da tradição. Como nas ciências, o resultado de uma tal transformação não é necessariamente verdade de uma vez por todas. Devido a essa característica, MacIntyre exige que os filósofos permaneçam abertos à possibilidade de que as tradições rivais e abordagens rivais podem estar mais perto da verdade sobre as coisas do que nós podemos admitir.

Exposta a caracterização de MacIntyre sobre a tradição enquanto portadora de racionalidade, faz-se necessário analisar como ele enfrenta a acusação de que sua teoria envolveria relativismo, na medida em que ele não fornece um meio racional de julgar reivindicações de verdade quando apresentadas por tradições rivais. Tais acusações foram apresentadas anteriormente por meio de Alicia J. Roque e Susan Feldman. De maneira geral,

<sup>166</sup> “(...) os adeptos daquela tradição terão direito, racionalmente, a uma grande dose de confiança que a tradição em que habitam e à qual devem a substância de sua vida moral encontrará os recursos para resolver com êxito os desafios do futuro. Pois a teoria da realidade moral contida em seus modos de pensar e agir demonstrou ser, no sentido que dei à expressão, *a melhor teoria até o momento*.” (MACINTYRE, 2001a, p. 464).

<sup>167</sup> “For the theory of moral reality embodied in their modes of thinking and acting has shown itself to be, in the sense that I gave to that expression, *the best theory so far*.” (MACINTYRE, 2007, p. 277).

<sup>168</sup> Cf. Christopher Lutz, em *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre*, p. 57-60.

o que se imputa a MacIntyre é de que se várias tradições são portadoras de verdade, cada uma reivindicando a sua, e não havendo nenhuma maneira de avaliar racionalmente os méritos de tais alegações, então a teoria de MacIntyre envolve uma forma de relativismo pelo qual não haveria como definir a verdade enquanto tal, mas somente a verdade tal como reivindicada pela tradição ‘a’, a verdade tal como reivindicado pela tradição ‘b’, e assim sucessivamente. Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre está plenamente consciente da objeção relativista, que ele resume desta forma:

Esse tipo de argumentação já foi desenvolvido em favor da conclusão de que, se os únicos padrões disponíveis de racionalidade são propostos por tradições e internamente a ela, nenhuma disputa entre tradições adversárias é passível de ser decidida racionalmente. Afirmar ou concluir isto e não aquilo pode ser racional relativamente aos padrões de uma tradição particular, mas não racional em si. Não pode haver racionalidade como tal. Todo conjunto de padrões, toda tradição que expressa um conjunto de padrões, tem tanto direito de reivindicar nossa adesão como qualquer outro. Chamemos esta posição de ‘objeção relativista’. (...). A objeção relativista baseia-se na negação de que o debate racional entre tradições adversárias, assim como a escolha racional entre elas, seja possível (MACINTYRE, 2010, p. 378).

Desse modo, como podemos resolver racionalmente graves confrontos sobre alegações de verdade fundamentais entre tradições rivais? Isto é, não está claro como nós podemos escapar de uma situação em que as tradições rivais se confrontam e não partilhem quaisquer padrões racionais para resolver as suas reivindicações conflitantes de verdade.

Em 1994, MacIntyre publica *Moral Relativism, Truth and Justification*<sup>169</sup>, em que aborda algumas questões acerca do relativismo. A partir da pergunta *Ao que respondem as versões mais plausíveis do relativismo moral?*, ele argumenta que o relativismo moral é uma resposta às controvérsias sistemáticas entre protagonistas que defendem pontos de vista morais diferentes. Cada um desses protagonistas reivindica uma justificação moral para o seu próprio ponto de vista, não sendo capaz de refutar as afirmações de seus rivais. Para exemplificar essa situação, MacIntyre cita o exemplo do matrimônio e do divórcio. Diz ele que Kaibara Ekken<sup>170</sup> recolhia a tradição confucionista quando afirmava que entre os motivos para um marido repudiar sua mulher se encontrava não somente a infidelidade sexual, mas também a desobediência a seus sogros, o fato de ser estéril, contrair uma doença grave, ser fofoqueira, caluniadora, ciumenta ou ladra. A esses motivos poderiam ser agregados outros correlatos, dependendo do lugar que ocupa o papel da esposa e da mãe dentro da família.

<sup>169</sup> Em 2011, a editora Nuevo Inicio publica a coletânea *Las Tareas de la Filosofía: ensayos escogidos I*, na qual está este artigo traduzido para o espanhol, com o título *Relativismo moral, verdad y justificación*.

<sup>170</sup> “Influente neo-confucionista japonés del siglo XVII.” (MACINTYRE, 2011c, p. 97).

Entretanto, sob outro ponto de vista, poderíamos considerar um erro o fato de uma mulher ser estéril ou ter uma enfermidade grave como sendo um motivo para o divórcio. Se um seguidor de Ekken tivesse debatido essa questão com um seguidor da lei natural tomista, haveria controvérsias não somente sobre as conclusões práticas, mas também sobre as premissas que sustentam essas conclusões. Talvez alguns critérios de justificação pudessem ser comuns a ambas as tradições. Todavia, as diferenças entre suas premissas fundamentais parecem ser de tal grandeza que não se vislumbra a possibilidade de encontrar alguma forma de resolução entre elas.

De acordo com MacIntyre,

La relación entre conciencia y la razón, tal y como se entiende en la tradición de la ley natural, proporciona lo que se considera cierto conocimiento de los preceptos prácticos básicos en el cual no cabe el esquema confucionista. La apelación del confucionismo a lo que consideran intuiciones comunes sobre la naturaleza del orden cósmico no logra tampoco justificar lo que el confucionista pretende justificar cuando se evalúa desde la perspectiva de la ley natural (MACINTYRE, 2011c, p. 99).

Assim, nenhum dos dois pontos de vista parece reunir recursos necessários para elaborar uma justificação racional de sua própria posição nos termos que possa ser racionalmente convincente para os partidários de um ponto de vista rival. Parece não existir critérios de justificação para que qualquer pessoa consiga dar boas razões no momento de decidir entre duas concepções morais. Voltando ao exemplo do casamento e do divórcio, MacIntyre diz que as controvérsias se estendem além do litígio entre confucionista e teóricos da lei natural. O utilitarismo desenvolvido na Grã-Bretanha entre os séculos XVIII e XIX defendendo uma mediação impessoal e consequencialista de custos e benefícios leva consigo uma controvérsia radical como as presentes entre os confucionistas e os defensores da lei natural<sup>171</sup>.

Tal situação tem levado alguns a defender que frente à existência de pontos de vista morais rivais, toda justificação racional fundamental somente pode ser dada exclusivamente no interior de cada um desses respectivos pontos de vista moral. Ademais, dizem que a esfera moral é um âmbito de juízo moral no qual não se pode manter nenhuma pretensão de verdade. Para MacIntyre, tal conclusão é um erro<sup>172</sup>.

<sup>171</sup> Cf. MacIntyre, em *Relativismo moral, verdad y justificación*, p. 99.

<sup>172</sup> “Pero esto es un error. De hecho, un relativista que concluyera tal cosa no podría sentirse cómodo con ningún punto de vista.” (MACINTYRE, 2011c, p. 100).

Em resposta à objeção relativista, MacIntyre não abandona ou mesmo enfraquece suas afirmações de que, por um lado, as tradições fazem reivindicações de verdade real e, por outro, a racionalidade é interna às tradições, de tal forma que não há maior tribunal pelo qual as alegações de verdade das tradições rivais possam ser avaliadas. Em outras palavras, ao ratificar ambas as afirmações acima, MacIntyre busca negar que sua teoria enseje o relativismo. Ele quer mostrar que, embora ambas as afirmações sejam de fato verdadeiras, ainda é o caso de que reivindicações de verdade de tradições rivais podem de alguma forma ser racionalmente avaliadas. O começo da resposta de MacIntyre à objeção relativista está contido em sua abordagem das crises epistemológicas<sup>173</sup>. Lembremos que, para o filósofo, crise epistemológica significa uma desagregação sistemática de investigação em face de um determinado conjunto de problemas insolúveis dentro de um esquema particular de crença. Uma crise epistemológica ocorre quando uma tradição encontra sérias dificuldades teóricas que a impedem de fazer progressos racionais por suas próprias normas. Às vezes, crises epistemológicas podem ser superadas a partir de dentro, isto é, pela própria tradição que é confrontada com a crise. Para superar sua própria crise epistemológica, uma tradição deve estender sua capacidade racional, explicando porque o problema surgiu e fornecendo uma solução para ele. Se não é fornecida solução para os problemas que dão origem às crises epistemológicas, a tradição vai definhando por um tempo, até cair em total incoerência.

Além desses aspectos, anteriormente apresentados, da teoria das crises epistemológicas de MacIntyre, devemos acrescentar outro ponto crucial: uma crise epistemológica de uma tradição também pode, às vezes, ser resolvido a partir do exterior, ou seja, por uma tradição externa àquela tradição que está enfrentando a crise. Enquanto MacIntyre não faz essa possibilidade explícita em sua primeira articulação de sua teoria das crises epistemológicas – em que ele se concentra em uma tradição resolver sua própria crise –, nada, diz ele, exclui essa possibilidade. Ao expressar essa teoria, inicialmente sugere que o progresso epistemológico consiste na construção e reconstrução das narrativas e formas de narrativa mais adequadas e que as crises epistemológicas são ocasiões para essa reconstrução. Posteriormente, ele também reconhecerá que uma tradição externa à tradição que está submetida à crise pode ser capaz de fornecer uma narrativa mais adequada e que resolva a crise dessa tradição. Consequentemente, para MacIntyre, o que constitui a superioridade racional de um ponto de vista filosófico em detrimento de outro é a sua capacidade de transcender às limitações do outro, fornecendo, a partir de seu próprio ponto de vista, uma

---

<sup>173</sup> MACINTYRE, 2011a, p. 36-38.

melhor explicação e compreensão dos fracassos, frustrações e incoerências que outro ponto de vista pode dar de si mesmo, de modo a permitir-nos, outrossim, dar uma explicação melhor, uma narrativa mais adequada e inteligível.

Uma tradição, para resolver sua própria crise epistemológica, deve atender a três critérios. Em primeiro lugar, o esquema conceitualmente enriquecido – a narrativa mais adequada – de que os avanços da tradição devem resolver os problemas que levaram à crise epistemológica. Em segundo lugar, a tradição deve explicar como e por que era incoerente ou impotente antes do avanço do regime conceitualmente enriquecido. E em terceiro lugar, essas duas primeiras tarefas devem ser realizadas de uma maneira que exibe alguma continuidade fundamental das novas estruturas conceituais e teóricas com as crenças compartilhadas, em termos do que a tradição de investigação tinha sido definida até este ponto.

A questão crucial, em seguida, torna-se: como, precisamente, duas tradições podem entrar em diálogo significativo com os outros e como podem as suas reivindicações de verdade ser racionalmente avaliadas se a racionalidade é *interna* às tradições e se não existem padrões universais de racionalidade a que possam recorrer? É importante lembrar, inicialmente, da ênfase que MacIntyre coloca precisamente sobre esses pontos: não são apenas os adeptos de paradigmas rivais a discordar, mas que todas as áreas relevantes da racionalidade são permeadas por esse desacordo. Todavia, à luz de tais incomensurabilidade e intraduzibilidade, como pode MacIntyre sustentar que admitir a incomensurabilidade e intraduzibilidade nas relações entre os dois sistemas opostos de pensamento e prática podem se constituir num prólogo, não só para debate racional, mas que nesse debate pode emergir um sistema racionalmente superior? De acordo com MacIntyre, por mais que membros da tradição A possam ouvir os argumentos da tradição B, eles devem aprender ou já ser capazes de falar a linguagem da tradição B como uma segunda língua materna. Aquisição de uma língua de uma tradição estrangeira como uma segunda língua materna é mais bem entendida não apenas como um exercício de linguística, mas de forma mais ampla, envolvendo a aquisição da visão dos mundos cultural, moral e intelectual da tradição estrangeira, de modo a ser capaz de conceituar o mundo, como um nativo da tradição faz.

Não precisamos examinar esse argumento em detalhes, pois já sabemos a razão fundamental porque, na conta de MacIntyre, nada menos do que aprender uma segunda língua materna poderia permitir adequadamente alguém em uma tradição para compreender a perspectiva de outra tradição. A razão é que a racionalidade é interna às tradições. Na explicação de MacIntyre, nenhum raciocínio é elaborado fora de tradições. Para entender outra tradição, para compreender os seus padrões de verdade e justificação, sua racionalidade,

a sua fundamentação, deve-se habitar intelectualmente aquela tradição como se fosse um membro nativo. O que é necessário para um adulto para compreender uma segunda cultura, tal qual um nativo, é o que MacIntyre chama *atos de imaginação filosófica*, pelo que uma pessoa habita intelectualmente na tradição estrangeira. Tal habitação imaginativa serve como um primeiro passo no processo de aprendizagem de uma segunda língua materna.

De acordo com MacIntyre<sup>174</sup>, a aquisição de uma segunda língua materna exige um trabalho de imaginação por meio do qual o indivíduo é capaz de colocar-se imaginativamente no âmbito do regime de crença habitado por aqueles cuja lealdade é para com a tradição rival, de modo a perceber e conceber os mundos naturais e sociais como eles percebem e concebem. Porém, a maioria das pessoas não se envolve em tais atos de imaginação filosófica. Incapazes de ver a questão do ponto de vista do outro, cada parte recorre à retórica, persuasão e protesto, o que causa a estridência característica do debate moral contemporâneo. Mais uma vez, MacIntyre sustenta que para compreender as teses, argumentos e conceitos de seu rival, de tal forma que eles são capazes de ver-se a partir do ponto de vista desse estrangeiro, requer-se o dom raro da empatia, bem como do discernimento intelectual. MacIntyre aponta para Tomás de Aquino como um exemplo proeminente de uma pessoa que falava as línguas de duas tradições rivais como língua materna – a teologia agostiniana e aristotelismo.

A objeção relativista alega que a teoria de MacIntyre não fornece um meio racional de julgar entre reivindicações de verdade de tradições rivais. Os críticos argumentam que, ao rejeitar um terreno comum de racionalidade ou de quaisquer normas neutras, por meio dos quais essas reivindicações podem ser avaliadas, a teoria de MacIntyre envolve uma forma de relativismo pelo qual não parece apenas ser a verdade, tal como reivindicado pela Tradição A, a verdade tal como reivindicado pela Tradição B etc., mas nenhuma verdade como tal. A solução de MacIntyre é afirmar que reivindicações de verdade, reivindicações de tradições rivais podem ser ouvidas e avaliadas – não, no entanto, por algum superior tribunal de recurso, mas por aqueles capazes de falar as línguas de cada uma das tradições rivais como línguas maternas. Dado que é possível para uma pessoa aprender uma segunda língua materna, MacIntyre pode fornecer uma solução para a objeção relativista, mostrando como as reivindicações de verdade de uma tradição podem prevalecer sobre as de outra, mesmo quando nada é compartilhado por meio de racionalidade substantiva. A oportunidade para aqueles capazes de falar as línguas das tradições rivais como língua materna para avaliar as reivindicações de verdade daquelas tradições rivais surge em conjunto com uma crise

---

<sup>174</sup> Cf. MacIntyre, 2010, p. 411-13.

epistemológica. Com essa resposta, podemos agora examinar mais precisamente como as reivindicações de verdade de uma tradição pode prevalecer sobre os de uma tradição rival, mesmo que não existam normas neutras por meio das quais suas reivindicações possam ser avaliadas.

Inicialmente precisamos identificar algumas notas sobre qual concepção de verdade MacIntyre está visualizando. Para ele, a ideia de verdade em questão não pode ser uma ideia que identifique a verdade com aquilo que se justifica racionalmente nos termos do esquema de cada ponto de vista particular, pois a pretensão de verdade implica em muitas e distintas coisas além da pretensão de tal justificação. Além disso, a ideia de verdade também não pode ser uma ideia que identifique a ‘verdade’ com a ‘justificação racional’, isto é, ‘verdadeiro’ não significa o mesmo que ‘racionalmente justificado’. Nesse aspecto, MacIntyre contraria a tese de alguns filósofos que defendem o conceito de verdade como sendo a identificação com uma justificação racional idealizada.

Nadie ha pretendido jamás que ‘verdadero’ signifique lo mismo que ‘racionalmente justificado’ - aunque una serie de pensadores pragmáticos hayan mantenido ‘que la verdad viene a ser poco más o menos que una aceptabilidad racional idealizada’ o que ‘la verdad tiene que ser identificada con una justificación idealizada’. Putnan ha reformulado desde entonces su perspectiva en *Representación y realidad*, diciendo que su intención era sugerir sólo ‘que la verdad y la justificación racional son nociones interdependientes’ (MACINTYRE, 2011c, p. 104).

Para MacIntyre, tal identificação não é adequada pelo fato de que as justificações racionais idealizadas são apresentadas por pessoas particulares e em etapas particulares de investigação. Descobrir posteriormente que uma afirmação feita por alguém em alguma etapa anterior da investigação é falsa não significa o mesmo que descobrir que essa pessoa não tinha justificações racionais para fazê-la, haja vista que a distância conceitual entre atribuições de verdade e a justificativa real é muito grande. Outra razão da inadequação de tal identificação se dá pelo fato de que, muito embora possa haver características comuns entre pontos de vista rivais, as questões centrais definidas por cada ponto de vista são definidas apelando a princípios e modos de fundamentação que são exclusivamente seus e inaceitáveis desde um ponto de vista rival. Consequentemente, o que constitui uma idealização da justificação racional será também específico e idiossincrático daquele ponto de vista da dita tradição particular. Somente quando se discute a verdade de algum tema tem sentido apresentar essas justificativas, e quando se alcança a verdade sobre esse tema, o conjunto relevante de justificações racionais cumpriu seu objetivo. Assim, as práticas de justificação racional são elaboradas e somente são plenamente inteligíveis como parte de todas aquelas atividades

humanas que buscam a verdade: fazer perguntas, duvidar, formular hipóteses, confirmar, refutar etc. Por isso, as tentativas de oferecer uma concepção de verdade como nada mais que a aceitabilidade racional ou justificação racional, idealizada ou não, estão condenadas ao fracasso.

Assim, considerando o exposto acima, uma tradição pode ser capaz de resolver sua própria crise epistemológica pela extensão inovadora de suas teses centrais de maneiras até então inimagináveis. Ou, finalmente, uma crise epistemológica que não pode ser resolvida pela tradição em crise pode funcionar como um convite aos membros dessa tradição que pode falar a língua de uma tradição rival como uma segunda língua materna, para avaliar se os recursos de que a tradição rival apresenta são capazes de resolver a crise de sua tradição. MacIntyre escreve que tais membros de uma tradição em crise podem ser compelidos a reconhecer que dentro desta outra tradição é possível construir, a partir dos conceitos e teorias específicos para isso, que eles eram incapazes de fornecer, por meio de seus próprios recursos conceituais, uma explicação convincente e esclarecedora – convincentes e esclarecedoras por seus próprios padrões – do porquê de sua própria tradição intelectual ter sido incapaz de resolver os seus problemas ou restaurar a sua coerência. Nesse caso, a solução da crise da tradição de A pela tradição B constitui uma derrota da tradição A e uma vitória para tradição B. Enquanto a derrota de uma tradição constitui uma vitória para outra tradição, o que não é menos importante é que qualquer derrota constitui também uma vitória do ponto de vista da verdade.

A ocorrência de tal derrota oferece contribuições à teoria geral de MacIntyre de duas maneiras. Primeiro, contribuiu com seu entendimento da verdade como adequação da mente ao seu objeto, ou seja, nesse caso, a teoria da tradição B revelou-se mais adequada para o seu objeto de uma forma que a tradição teoria de A conseguiu. Em segundo lugar, tal derrota mostra que, apesar de tradições rivais não compartilharem um critério de racionalidade substantiva, ainda é possível que suas pretensões de verdade sejam avaliadas podendo ser julgadas como superiores aos de outra. MacIntyre sucintamente resume o desafio relativista e a razão pela qual sua teoria supera:

Esse argumento [objeção relativista] pode agora ser reconhecido como falho. Antes de tudo, ele não é verdadeiro, e o argumento precedente mostra que não é verdade que as tradições, compreendidas como possuindo, cada uma delas, sua própria concepção e suas próprias práticas de justificação racional, não possam derrotar ou ser derrotadas por outras tradições. É com relação à sua adequação ou inadequação, nas reações às crises epistemológicas, que as tradições são justificadas ou não. Isso implica, necessariamente, que a objeção relativista valeria para um tipo de pensamento autocontido, que não se tivesse desenvolvido ao ponto em que crises

epistemológicas se tornassem uma possibilidade efetiva. Mas não é esse o caso das tradições de pesquisa discutidas neste livro. No que se refere a elas, portanto, a objeção relativista fracassa (MACINTYRE, 2010, p. 393).

Apesar de fornecer uma solução para o desafio relativista, MacIntyre admite certo espaço para o relativismo, e talvez seja essa concessão que continua a seduzir os críticos a pensar que ele não respondeu adequadamente ao desafio relativista. Diz MacIntyre:

O relativista pode responder a isso dizendo que, pelo menos, concedi que duas ou mais tradições rivais podem se desenvolver e florescer, durante longos períodos, sem encontrar mais do que crises epistemológicas menores, ou, pelo menos, tais que possam enfrentar com seus próprios recursos. E, quando isso ocorre, durante longos períodos, nenhuma dessas tradições poderá enfrentar suas oponentes de modo a derrotá-las, nem se desacreditará por sua inabilidade em resolver suas próprias crises. É claro que isso é verdade (MACINTYRE, 2010, p. 393).

Em outras palavras, MacIntyre reconhece que durante longos períodos de tempo reivindicações de verdade por tradições rivais podem não ser capazes de ser racionalmente avaliadas em tudo. A resposta de MacIntyre ao desafio relativista é, assim, cheia de nuances. MacIntyre aceita o relativismo como condição para a investigação moral na medida em que é a sua posição de que reivindicações de verdade, reivindicações de tradições rivais não podem ser avaliadas (ou mesmo mutuamente entendidas pelas tradições em questão) nas fases iniciais da investigação e até mesmo durante a maior parte do tempo em que as tradições rivais coexistirem. Mas ele rejeita o relativismo como uma conclusão para a investigação moral por causa da possibilidade inevitável que uma tradição pode derrotar o outro no que diz respeito às suas pretensões de verdade. No final, o que permite MacIntyre a superar o desafio relativista é um uso particular que ele faz da narrativa. A capacidade de uma tradição para derrotar outra no que diz respeito às suas reivindicações de verdade equivale à capacidade de uma tradição de fora narrar a outra. A tradição B, para resolver a crise epistemológica da Tradição A, precisa contar a história de como e por que a Tradição A caiu e teve que cair na crise e de como os recursos da tradição B não podem resolver, satisfazendo as normas impostas pela tradição A, a crise da tradição A. Consequentemente, uma crise epistemológica é resolvida pela construção de uma nova narrativa, o que nos faz concluir que o progresso epistemológico consiste na construção e reconstrução de narrativas mais adequadas, e o que constitui a superioridade racional do ponto de vista filosófico de uma tradição em detrimento de outro é a sua capacidade de dar um melhor relato histórico, uma narrativa mais adequada e inteligível.

Finalizando, o projeto inicial de Alasdair MacIntyre destaca a fragmentação moral contemporânea em que perdura uma multiplicidade de vozes histórica e filosoficamente "incomensuráveis", competindo pela adesão do indivíduo. Um dos objetivos de MacIntyre é fornecer a esse indivíduo recursos para julgar essas reivindicações concorrentes e para que possa dar plena fidelidade a uma tradição coerente de investigação moral. Para isso, MacIntyre posiciona outra tese nesse argumento, que é o tema central de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, que é a de que toda a moralidade está particularmente situada, ou seja, MacIntyre rejeita a concepção iluminista da racionalidade "pura" divorciada de uma tradição específica de investigação<sup>175</sup>. Para ele, concepções de racionalidade e suas dimensões normativas estão intrinsecamente ligadas às tradições. Por isso, ele afirma que o caráter da investigação racional é o de ser constituída pela tradição dela constitutiva.

O reconhecimento da diversidade de tradições de pesquisa, cada uma com seu modo específico de justificação racional, não implicam necessariamente que as diferenças entre tradições rivais e incompatíveis não possam ser racionalmente solucionadas. Como e sob que condições elas podem ser resolvidas é algo que só pode ser compreendido depois que uma compreensão prévia da natureza de tais tradições de pesquisa racional tiver sido alcançada. Do ponto de vista das tradições de pesquisa racional, o problema da diversidade não é abolido, mas transformado, de maneira a viabilizar sua solução (MACINTYRE, 2010, p. 20).

Essa ideia de um particularismo racional de MacIntyre enfatiza a inserção da racionalidade prática e teses argumentativas em contextos de tradições, afirmando que cada um tem o seu próprio modo específico de justificação racional, ou seja, o particularismo de MacIntyre significa a reivindicação da contextualização local, cultural e histórica e daqueles que se envolvem na investigação moral, bem como da própria moralidade. À luz dessa concepção, MacIntyre é, muitas vezes, acusado de relativismo, pois se não existirem bases independentes da tradição disponíveis para qualquer pessoa racional como tal, e cada tradição empregar modos de justificação racional distintos e incomensuráveis, então não temos como julgar racionalmente entre as reivindicações concorrentes daquelas tradições. Ao considerar que a racionalidade é interna às tradições, MacIntyre não pode dar conta de como aqueles que ele considera como fora de todas as tradições podem escolher de uma forma racionalmente significativa a que tradição pertencer. Assim, o filósofo rejeita o relativismo como uma

<sup>175</sup> “A conclusão do capítulo anterior [‘O liberalismo transformado em tradição’] foi que é uma ilusão supor que há uma posição neutra, um lugar da racionalidade em si, que forneça recursos racionais suficientes para a pesquisa independente de todas as tradições. (...). A pessoa fora de todas as tradições carece de recursos racionais suficientes para a pesquisa, e, *a fortiori*, para a pesquisa sobre qual tradição deve ser racionalmente preferida. (...). Estar fora de todas as tradições significa ser estranho à pesquisa; significa estar num estado de destituição moral e intelectual, uma condição a partir da qual é impossível formular a objeção relativista.” (MACINTYRE, 2010, p. 394).

*conclusão* para a investigação moral, mas o aceita como uma *condição* de investigação moral. Essa posição é a consequência natural do entendimento de que a racionalidade é constituída pela tradição e dela constitutiva. Para ele, não há raciocínio fora de uma tradição, e não existem padrões universais de racionalidade substantiva, pois toda investigação começa em um contexto local, com traços culturais e históricos peculiares.

## CONCLUSÃO

Nesse trabalho, elaboramos uma tese que pode ser expressa na defesa de que o conceito de racionalidade constituída e constitutiva da tradição não tem como consequência um relativismo moral por parte de MacIntyre. Sua defesa é a de que a teoria da racionalidade das tradições tem um cunho epistemológico na medida em que tenta explicitar a natureza do conhecimento moral. Para isso, percorremos um itinerário que abrangeu sua formação intelectual, sua crítica às ordens social e racional liberal, o seu trabalho na elaboração de um conceito unitário de virtude e, por fim, os argumentos, principalmente sua concepção de racionalidade constituída e constitutiva da tradição, que o afastam de uma perspectiva ética relativista.

MacIntyre rejeita uma abordagem puramente formal em relação à moralidade. Mais especificamente, ele rejeita a tentativa de transcender as particularidades da história, da língua e da cultura para se chegar a uma perspectiva impessoal para fazer julgamentos morais. Sustenta, portanto, que a única base viável para o discurso moral são as circunstâncias sociais e práticas da vida cotidiana. Para esse fim, ele propõe três principais conceitos, que servem como ferramentas de seu modelo do discurso moral: prática, unidade narrativa da vida humana e tradição moral. Enquanto os conceitos de prática, tradição moral e de unidade narrativa da vida humana servem como fundamentos para a concepção de moralidade, MacIntyre acentua que é o conceito de tradição o marco mais relevante dessa concepção, pois nele está subjacente uma concepção de racionalidade. A flexibilidade e a consequente dificuldade de definição do conceito visam ao abandono do sentido corrente de tradição como algo estagnado e imutável.

MacIntyre apresenta uma concepção de “tradição viva”. Assim, O papel da tradição na concepção ética de MacIntyre está ligado à sua explicação de racionalidade, pois busca formular uma concepção de racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva. A concepção de uma racionalidade inseparável da tradição deve considerar que a justificação racional é essencialmente histórica. Justificar racionalmente significa narrar como o argumento chegou ao estágio em que se encontra, devendo ser necessariamente compreendida em termos de contextos históricos, ou seja, a racionalidade é um conceito com uma história.

Para desenvolver a sua concepção de racionalidade, MacIntyre pega emprestado o conceito de paradigma empregado por Imre Lakatos e Thomas Kuhn, para explicar o desenvolvimento da ciência. Questões conflitantes que aparecem no interior de uma tradição poderão ser propostas e, à luz dos padrões internos dessa tradição, serão aceitas ou rejeitadas. Assim, conforme uma tradição de pesquisa racional adquire maturidade, ela reconhecerá o que compartilha com outras tradições, e, no desenvolvimento de tais tradições, padrões comuns, quiçá universais, aparecerão. É importante frisar que a constituição dessa racionalidade, bem como de alguns princípios que a sustentam, nos moldes como MacIntyre propõe, somente é possível por meio de um processo histórico de justificação dialética.

É importante ressaltar que, em MacIntyre, entrecruzam-se as vicissitudes da história de meados do séc. XX com as posições filosóficas que ele tem assumido. Insatisfeito com a ordem social liberal, procurou contribuir para a utopia de uma sociedade mais justa e participativa, em que os indivíduos pudessem ter vidas excelentes. Esse propósito enquadrava-se numa longa história de oposição ao liberalismo, em que esteve com uma identidade própria e que consistiu em evidenciar o mais genuíno do pensamento marxista – a esperança de tornar real uma sociedade mais justa e humana. Porém, a convicção de que os marxistas esquecem isso quando chegam ao poder, determinou o seu progressivo afastamento da militância política. Numa segunda fase, o compromisso político foi substituído pelo compromisso filosófico. Quando julgou ter suficientemente amadurecido o seu projeto filosófico, publicou *Depois da Virtude*, uma obra de intervenção na reflexão moral contemporânea e com o nítido objetivo de rasgar novos horizontes à vida moral dos indivíduos.

A modernidade esteve associada à criação de uma nova ordem social, possível à medida que deixou de existir uma instância moral que sancionasse eficazmente a conduta dos indivíduos, passando a existir várias e sem qualquer hierarquia entre si, gerando uma ideia de liberdade sem precedentes. MacIntyre insiste que isso acabou por ocasionar apenas indivíduos moralmente atomizados, a partir do momento em que os indivíduos se viram privados de um *telos* que dava inteligibilidade às normas morais. É legítimo concluir, pois, que uma concepção abstrata da razão não consegue ordenar a vida moral dos indivíduos. Somente uma razão incorporada nas tradições dispõe dos recursos necessários para a justificação moral. Isso torna compreensível a sua crítica ao modelo liberal de racionalidade.

A perspectiva ética de MacIntyre é acusada – esse termo ele mesmo emprega no prefácio da terceira edição de *After Virtue* – de desembocar em um relativismo das tradições, pois torna a racionalidade presa às particularidades culturais e sociais a que se vincula. No

argumento relativista, os padrões de racionalidade são propostos por tradições e ficando restritos a elas. Não haveria, então, a possibilidade de um debate entre tradições rivais ser resolvido racionalmente, pois não há uma racionalidade enquanto tal, que paire acima das particularidades dessas tradições rivais. Cada uma teria, dessa maneira, o direito de reivindicar a validade do que está propondo. Ora, tal objeção relativista seria procedente em relação a MacIntyre se as tradições, conforme concebidas por ele, não pudessem sofrer crises epistemológicas, ou seja, as tradições possuem uma racionalidade que não se fecha nelas mesmas, mas estão abertas à possibilidade tanto para o fracasso quanto para o progresso. Radica-se, aqui, a originalidade de MacIntyre, pois para ele há modos de resolver de maneira racional os conflitos entre tradições: à medida que o participante de uma tradição puder mostrar ao participante de outra tradição, e de acordo com os padrões da tradição deste último, que sua tradição tem problemas que não serão solucionados com seus próprios recursos. Entretanto, há a possibilidade de eles serem solucionados por uma tradição alternativa. E para chegar a essa solução não é necessário apelar a princípios neutros e universais em relação aos esquemas conceituais das tradições envolvidas. Para mostrar essa possibilidade, MacIntyre expõe o caso da física newtoniana, a qual se mostrou racionalmente superior às suas predecessoras – a galileana e a aristotélica –, com sua capacidade de transcender às limitações delas, de resolver problemas em áreas que suas predecessoras e rivais não podiam mais fazer progressos, segundo seus próprios padrões de progresso científico. Portanto, não podemos dizer em que consiste a superioridade racional da física newtoniana, a não ser em termos históricos e em sua relação com suas predecessoras e rivais. Se abstrairmos a física newtoniana de seu contexto e perguntarmos em que consiste sua superioridade racional sobre as demais, cairemos em problemas insolúveis de incomensurabilidade.

No domínio da moralidade ocorre a mesma coisa, e isso exigirá um trabalho especial por parte dos participantes da tradição de investigação moral que pretenda mostrar ao participante da outra tradição a superioridade dessa primeira tradição. Essa superioridade deve ser mostrada considerando os padrões da tradição de seu interlocutor. Por isso, MacIntyre ressalta a importância de aprender o idioma da tradição rival como se fosse uma segunda língua materna. Aqueles que conseguem fazer isso, que vivem como integrantes de duas tradições são denominados por MacIntyre como habitantes de situação de fronteira. Esses habitantes são representados de maneira paradigmática por Tomás de Aquino, que conseguiu realizar a síntese entre duas tradições até então opostas: a aristotélica e a agostiniana.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **La condición humana**. Buenos Aires: Paidós, 2003.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A política**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ARRIOLA, Claudia Ruiz. **Tradicón, Universidad y Virtud**: Filosofia de la Educacion Superior em Alasdair MacIntyre. Espanha: ENUSA, 2000.

BARCELÓ, Rafael. Alasdair MacIntyre, joven lector de Freud. **Isegoria**, n. 42, Madrid, 2010, pp. 231-245.

\_\_\_\_\_. **Derecho natural, historia y razones para actuar**. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico. Madrid: Dykinson, 2012.

BAUMAN, Zigmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BEINER, Ronald. Community Versus Citizenship: MacIntyre's Revolt Against the Modern State. **Critical Review**, n. 14, 2000, p.459-479.

BELLANTONI, Lisa. **The progress of moral traditions: a critique of MacIntyre**. Submitted to the Vanderbilt University in fulfilment of the requirements for the degree of PhD. 1997.

BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília: UnB, 1969.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1988.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**. Conversações com Quine, Davidson, Putnan, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn. São Paulo: UNESP, 2003.

BLACKLEDGE, Paul, DAVIDSON, Neil. **Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism**. Boston: Brill, 2008.

BROWN, Katharine Gray. **Resistance and resilience: MacIntyre's Communitarianism and the Cherokee tribal tradition**. Submitted to the University of Minnesota in fulfilment of the requirements for the degree of PhD, 2000.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Política de quem? Qual comunidade?. **Revista Síntese**, v. 41, n. 131, Belo Horizonte, 2014.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2013.

\_\_\_\_\_. Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. **Revista Ethic@** - Florianópolis, v. 6, n. 4 p. 17- 30 Ago. 2007, p. 18.

\_\_\_\_\_. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco, 1999.

COLLINGWOOD, Robin G. **Idea de la historia**. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

COTARELO, Rubén Ortega. **Las comunidades primarias y el libre desarrollo de la personalidad**. Alicante: Espagrafic, 1989.

CURADO, José Manuel. Racionalidade e teoria da mente em Alasdair MacIntyre. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 54, Fasc. 3/4 , 1998, p. 429-466.

D'ANDREA, Thomas D. **Tradition, rationality and virtue**. The thought of Alasdair MacIntyre. Burlington: Ashgate, 2006.

DE VITA, Álvaro. **Justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: UNESP, 2000.

DIAZ, Francisco Javier de la Torre. **Alasdair MacIntyre: un critico del liberalismo?** Madrid: Dykinson, 2005.

DWORKIN, Ronald. Moral Autonomy. In: CALLAHAN, Daniel; ENGELHARDT, H. Tristram (Eds.). **The roots of ethics: science, religion, and values**. New York: Plenum Press, 1981.

FELDMAN, Susan. Objectivity, Pluralism and Relativism: a critique of MacIntyre's theory of virtue. **The Southern Journal of Philosophy**, v. XXIV, n. 3, 1985, p. 307-319.

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, Fernando. Una lectura interpretativa de Tras la Virtud. Madrid, **Foro Interno**, v. 10, 2010, pp. 29-49.

FIGEIREDO, Lidia. **La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre**. Pamplona: Eunsa, 1999.

FRANKENA, Willian. MacIntyre and Modern Morality. **Ethics**, v. 93, n. 3, Chicago, 1983, pp. 579-587.

GAIGE, Mark Philip. **MacIntyre and ethical naturalism**. Submitted to the Temple University of in fulfilment of the requirements for the degree of PhD, 1999.

GIANNETTI, Eduardo. **O mercado das crenças**. Filosofia econômica e mudança social. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo**. Barcelona: Paidós, 1998.

HOLMES, Stephen. **Anatomia del antiliberalismo**. Madrid: Alianza, 1999.

HORTON, John; MENDUS, Susan (Orgs). **After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Cambridge: Polity Press, 1994.

ISLER, Carlos. Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo. **Revista Ideas y Valores**, v. lx, n.147, diciembre de 2011, Bogotá, p.89-111.

JAEGER, Werner. **Paidéia**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KNIGHT, Kelvin. **The MacIntyre reader**. Cambridge: Polity Press, 1998.

KUHN, Thomas C. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre**. New York: Lexington Books, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciencia. In: **Las Tareas de la Filosofía: ensayos escogidos I**, Granada: Nuevo Início, 2011a.

\_\_\_\_\_. ¿Qué separa a la filosofía moral y a la praxis social contemporáneas? In: **Las Tareas de la Filosofía: Ensayos Escogidos I**. Granada: Nuevo Início, 2011b.

\_\_\_\_\_. Relativismo moral, verdad y justificación. In: **Las Tareas de la Filosofía. Ensayos escogidos I**. Granada: Nuevo Início, 2011c.

\_\_\_\_\_. Colores, culturas y prácticas. In: **Las Tareas de la Filosofía. Ensayos escogidos I**. Granada: Nuevo Início, 2011d.

\_\_\_\_\_. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. 4ed. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **God, philosophy and universities: a selective history of the catholic philosophical tradition**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ética y política**. Ensayos escogidos II. Granada: Nuevo Início, 2008.

\_\_\_\_\_. **Edith Stein**. Un prólogo filosófico. Granada: Nuevo início, 2008.

\_\_\_\_\_. Engagement with marxism. **Selected writings 1953-1974**. Boston: Koninklijke

Brill, 2008.

\_\_\_\_\_. What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It. **Analyse and Kritik**, n.30, 2008, p. 261-276.

\_\_\_\_\_. **Marxismo y cristianismo**. Granada: Nuevo Inicio, 2007.

\_\_\_\_\_. **The task of philosophy**. Selected Essays I. Cambridge: Cambridge Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **After Virtue**. Essay in moral theory. 3. ed. Indiana: Notre Dame Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Unconscious: a conceptual analysis**. 2ed. Londres: Roulledge & Kegan Paul, 2004.

\_\_\_\_\_. **Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas**. Madrid: EIUNSA, 2003.

\_\_\_\_\_. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Bauru: EDUSC, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Animales racionales y dependientes**. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Paidós, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Las tareas de la filosofía**. Ensayos escogidos I. Granada: Nuevo Inicio, 2001c.

\_\_\_\_\_. A Culture of Choices and Compartmentalization. **Notre Dame Center for Ethics and Culture Annual Conference**. Fall 2000.

\_\_\_\_\_. **Dependent rational animals**. Why human beings need virtues. La Salle: Open Court Publishing, 1999.

\_\_\_\_\_. Moral Pluralism without Moral Relativism. In: **Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy**, n. 1, 1999, p. 7–8.

\_\_\_\_\_. An Interview for Cogito. In: KNIGHT, Kelvin (Ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **A short history of ethics:** a history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century. 2ed. Notre Dame: Notre Dame Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Justicia y racionalidad.** Concepto y contextos. Barcelona: EIUNSA, 1994.

\_\_\_\_\_. ¿Es el patriotismo una virtud?. **Revista Cuadernos Gris**, v. 2, Madrid, 1994, pp.38-46.

\_\_\_\_\_. **Tres Versiones Rivales de la Ética.** Enciclopédia, Genealogia y Tradición. Madrid: Rialp, 1992.

\_\_\_\_\_. **História de la ética.** Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. Reply to Roque. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 51, n. 3, Sep. 1991, p. 619-620.

\_\_\_\_\_. Three rival versions of moral enquiry. **Encyclopaedia, genealogy, and tradition.** Notre Dame: Notre Dame Press, 1990.

\_\_\_\_\_. The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. **The Review of Politics**, v. 52, n. 3, 1990, pp. 344-377. p. 346

\_\_\_\_\_. **Whose justice? Which rationality?.** Notre Dame: Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Sophrosune: How a Virtue Can Become Socially Disruptive. In: FRENCH, Peter A.; UEHLING, Theodore E.; WETTSTEIN, Howard K. (Eds.). **Ethical Theory:** Character and Virtue, *Midwest Studies in Philosophy*, v. 13, University of Notre Dame Press, 1988, p.1-11.

\_\_\_\_\_. Philosophy: past conflict and future direction. **American Philosophical Association**, v. 61, n. 1, Newark, 1987, pp. 81-87.

\_\_\_\_\_. Relativism, power and philosophy. **American Philosophical Association**, v. 59, n. 1, Newark, 1985, pp. 5-22.

\_\_\_\_\_. Is patriotism a virtue?. **The Lindley Lectures**, University of Kansas Press, March 26, 1984. P. 2-24.

\_\_\_\_\_. The nature of the virtues. **The Hastings Center Report**, v. 11, n. 2, New York, 1981a, pp. 27-34.

\_\_\_\_\_. A Crisis in Moral Philosophy: Why Is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating? In: **The Roots of Ethics: science, religion, and values**. New York: Plenum Press, 1981b.

\_\_\_\_\_. Regulation: a substitute for morality. **The Hastings Center Report**, v.10, n. 1, New York, 1980, pp. 31-33.

\_\_\_\_\_. Seven traits for the future. **The Hastings Center Report**, v. 9, n. 1, New York, 1979, pp. 5-7.

\_\_\_\_\_. **As ideias de Marcuse**. São Paulo: Cultrix. 1973.

\_\_\_\_\_. **Against the self-Images of the age**. Essays on Ideology and Philosophy. Londres: Duckworth, 1971.

\_\_\_\_\_; RICOUER, Paul. **The religious significance of atheism**. Londres: Columbia Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **Marxism and Christianity**. Londres: Duckworth, 1968.

\_\_\_\_\_. The "New Left", **Labour Review**, v. 4, n. 3, Cambridge, 1959, pp.94-105.

\_\_\_\_\_. What morality is not. **Philosophy**, v. 32, n. 123, Cambridge, 1957, pp. 325-335.

\_\_\_\_\_. **Marxism: An Interpretation**. Londres: SCM Press, 1953.

MARCONDES, Danilo. **Textos Básicos de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

McMYLOR, Peter. **Alasdair macIntyre: critic of modernity**. New York: Routledge, 1994.

MOORE, George. **Princípios éticos**. Escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

MURPHY, Mark. **Alasdair MacIntyre**. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

NAHRA, Cinara. O consequencialismo. In: TORRES, João Carlos Brum (org.). **Manual de Ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PEQUENO, Marconi. O emotivismo e a filosofia analítica da linguagem moral: limites e repercussões da meta-ética. **Problemata**, v. 1, n. 2, João Pessoa, 1998, pp. 95-109.

PERREAU- SAUSSINE, Émile. **Alasdair MacIntyre**: une biographie intellectuelle. Paris: PUF, 2005.

PINO, Gonzalo Garcia. La idea de derechos em Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. **Revista Ciencia Política**, v. 21, n. 1, Madrid, 2001, pp. 3-24.

PORTER, Jean. Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. In: MURPHY, Mark C. (Ed.): Alasdair MacIntyre. **Contemporary Philosophy in Focus**. New York: Cambridge University Press, 2003.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia moral**. 4. ed. Barueri: Manoel, 2006.

RAWLS, J. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

ROQUE, Alicia Juarrero. Language Competence and Tradition-Constituted Rationality. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 51, n. 3, Sep. 1991, p. 611-617.

ROSSATTO, Noeli Dutra. A concepção de justiça segundo Alasdair MacIntyre. In: NAPOLI, Ricardo Binsdi; FABRI, Marcelo; ROSSATTO, Noeli Dutra (orgs). **Ética e justiça**. Santa Maria: PALLOTI, 2003.

SAMARANCH, Francisco. **Cuatro ensayos sobre Aristóteles**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção Os Pensadores.

STEVENSON, Charles. **Ética y language**. Buenos Aires: Paidós, 1971.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. São Paulo: Loyola, 1997.

THIEBAUT, Carlos. **Los límites de la comunidad**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

TORRE DÍAZ, Francisco Javier de la. **Alasdair MacIntyre: ¿Un crítico del liberalismo?** Madrid: Dykinson, 2005.

TRIAS, Ignasi Llobera. Nietzsche o Aristòtil? Reflexions entorn l'obra *After Virtute* d'Alasdair MacIntyre. **Diàlegs**, n. 53, Barcelona, 2011, pp. 67-86.

VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de Filosofia I: Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.

WACHBROIT, Robert. Relativism and Virtue. **The Yale Law Journal**, v. 94, n. 6, May 1985, p. 1559-1565.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

WOOD, Allen. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.