

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

Diego Beal

**RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES E POSSIBILIDADES DE
SUPERAÇÃO DO RELATIVISMO MORAL EM
ALASDAIR MACINTYRE**

Santa Maria, RS
2021

Diego Beal

**RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES E POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DO
RELATIVISMO MORAL EM ALASDAIR MACINTYRE**

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

Orientador: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski
Coorientador: Prof. Dr. Jair Antonio Krassuski

Santa Maria, RS
2021

Beal, Diego
Racionalidade das tradições e possibilidades de
superação do relativismo moral em Alasdair MacIntyre /
Diego Beal.- 2021.
157 p.; 30 cm

Orientador: Silvestre Grzibowski
Coorientador: Jair Antonio Krassuski
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2021

1. Filosofia 2. Racionalidade 3. Tradição 4.
Relativismo 5. Moral I. Grzibowski, Silvestre II.
Krassuski, Jair Antonio III. Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, DIEGO BEAL, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Diego Beal

**RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES E POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DO
RELATIVISMO MORAL EM ALASDAIR MACINTYRE**

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

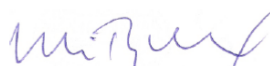
Aprovado em 20 de outubro de 2021:



Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



Jair Antonio Krassuski, Dr. (UFSM)
(Coorientador)



Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)



Alceu Cavalheiri, Dr. (FAPAS)



Nedilso Lauro Brugnera, Dr. (UFFS)

Santa Maria, RS
2021

Aos meus amados filhos, Alice e Anthony.

AGRADECIMENTOS

Neste momento tão significativo para a minha formação acadêmica, gostaria de dirigir meus agradecimentos:

Aos meus orientadores, Prof. Dr. Silvestre Grzibowski e Prof. Dr. Jair Antonio Krassuski, pela receptividade da minha proposta de pesquisa e pelas valiosas contribuições ao desenvolvimento desta tese.

Aos meus colegas e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM, pela acolhida, pelos ensinamentos e pelas experiências compartilhadas.

À Universidade pública, gratuita e de qualidade, pela oportunidade de concretizar este estudo.

À Unoesc Chapecó, pelo incentivo e apoio constante à minha formação acadêmica e ao meu crescimento profissional.

Aos meus pais, Alvino e Teresinha, que me trouxeram à vida e que com muito esforço e dedicação, firmaram os meus primeiros passos e sonhos. Agradeço à minha família por permitir que me tornasse quem sou;

À minha esposa, Patricia, por dividir comigo meus sonhos, angústias e conquistas. Obrigado por estar sempre ao meu lado, apoiando-me, compreendendo minhas ausências e me permitindo alcançar os meus objetivos.

Aos meus filhos, Alice e Anthony, razões da minha motivação diária.

Enfim, a todos aqueles que fazem parte da minha vida e que são essenciais para eu ser, a cada dia nessa longa jornada, um ser humano melhor.

“Ninguém ignora tudo. Ninguém sabe tudo. Todos nós sabemos alguma coisa. Todos nós ignoramos alguma coisa. Por isso aprendemos sempre.”

(Paulo Freire)

RESUMO

RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES E POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DO RELATIVISMO MORAL EM ALASDAIR MACINTYRE

AUTOR: Diego Beal

ORIENTADOR: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

COORIENTADOR: Prof. Dr. Jair Antonio Krassuski

A presente tese tem por tema a teoria da racionalidade das tradições de Alasdair MacIntyre e as possibilidades de superação do relativismo moral. O problema de pesquisa consiste na investigação e na proposição de respostas à seguinte questão: como evitar o relativismo moral em MacIntyre, quando realizada a retomada de uma ética das virtudes aliada à defesa de uma pluralidade de tradições (frequentemente rivais) que se transformam no decorrer do tempo? O objetivo geral desta tese é demonstrar as possibilidades de superação do relativismo na filosofia moral de MacIntyre, considerando os pressupostos de sua teoria da racionalidade das tradições. Têm-se como objetivos específicos: analisar o conceito de racionalidade constituída e constitutiva da tradição; investigar algumas das formulações críticas em relação às limitações e às implicações da definição de virtude macintyreana; pesquisar sobre possíveis respostas e soluções contundentes ao problema do relativismo; e construir proposições sobre as quais o debate moral poderia ser orientado, evitando a ameaça relativista. Quanto aos procedimentos metodológicos, utilizou-se o método dialético, com a adoção da abordagem qualitativa e utilização de referencial bibliográfico, disponível na forma de livros, *e-books* e artigos científicos. A pesquisa aborda os aspectos condicionantes da investigação racional e o contexto da crítica à moral contemporânea, apresenta o desenvolvimento do conceito de virtude na filosofia moral de MacIntyre, refazendo-se o percurso das práticas, da unidade narrativa e da tradição, resgata-se o entendimento de MacIntyre acerca da racionalidade das tradições e os critérios que fundamentam a pesquisa racional, expõe-se as razões que tornariam possível o relativismo na teoria moral macintyreana e investigam-se as suas possibilidades de rejeição. Por fim, conclui-se pela refutação das teses relativistas, após a formulação de argumentos que superam os desafios relativista, perspectivista e particularista.

Palavras-chave: Filosofia. Racionalidade. Tradição. Relativismo. Moral.

ABSTRACT

RATIONALITY OF THE TRADITIONS AND POSSIBILITIES OF OVERCOMING MORAL RELATIVISM IN ALASDAIR MACINTYRE

AUTHOR: Diego Beal

ADVISOR: Prof. Dr. Silvestre Grzibowski

CO-ADVISOR: Prof. Dr. Jair Antonio Krassuski

This thesis has as its theme the theory of rationality in the traditions of Alasdair MacIntyre and the possibilities of overcoming moral relativism. The research problem consists of investigating and proposing answers to the following question: how to avoid moral relativism in MacIntyre, when the resumption of an ethics of virtues combined with the defense of a plurality of traditions (often rivals) that are transformed in the course of time? The general objective of this thesis is to demonstrate the possibilities of overcoming relativism in MacIntyre's moral philosophy, considering the assumptions of his theory of the rationality of traditions. The specific objectives are: to analyze the concept of constituted and constitutive rationality of tradition; investigate some of the critical formulations in relation to the limitations and implications of the definition of MacIntyrean virtue; research on possible answers and blunt solutions to the problem of relativism; and constructing propositions on which the moral debate could be oriented, avoiding the relativistic threat. As for the methodological procedures, the dialectical method was used, with the adoption of a qualitative approach and use of a bibliographic reference, available in the form of books, e-books and scientific articles. The research addresses the conditioning aspects of rational investigation and the context of criticism of contemporary morals, presents the development of the concept of virtue in MacIntyre's moral philosophy, retracing the path of practices, narrative unit and tradition, recovering the MacIntyre's understanding of the rationality of traditions and the criteria that underlie rational research, exposes the reasons that would make relativism possible in MacIntyrean moral theory and investigates its rejection possibilities. Finally, it is concluded by the refutation of the relativist theses, after the formulation of arguments that overcome the relativist, perspectivist and particularist challenges.

Key-words: Philosophy. Rationality. Tradition. Relativism. Moral.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 MACINTYRE E O CONTEXTO DA CRÍTICA À MORAL CONTEMPORÂNEA	14
3 DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE VIRTUDE EM MACINTYRE	32
3.1 PRÁTICAS.....	34
3.2 UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA.....	38
3.3 TRADIÇÃO.....	43
4 RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES SOB A ÓTICA DE MACINTYRE	50
5 POSSIBILIDADES DE RELATIVISMO NA TEORIA MORAL DE MACINTYRE	61
5.1 DESAFIOS RELATIVISTA E PERSPECTIVISTA.....	63
5.2 DESAFIO PARTICULARISTA.....	67
5.3 PONTO DE VISTA DOS CRÍTICOS.....	78
6 RESPOSTAS ÀS ACUSAÇÕES RELATIVISTAS	96
6.1 SUPERAÇÃO DOS DESAFIOS RELATIVISTA E PERSPECTIVISTA.....	102
6.2 SUPERAÇÃO DO DESAFIO PARTICULARISTA.....	118
6.3 CRONOLOGIA DAS RESPOSTAS DE MACINTYRE AO RELATIVISMO.....	127
7 AFINAL, É MACINTYRE UM RELATIVISTA?	136
8 CONCLUSÃO	149
REFERÊNCIAS	153

1 INTRODUÇÃO

Atualmente, a filosofia vem sendo acusada de distanciamento da prática social e os filósofos, por sua vez, condenados à marginalidade quanto à justificação ou ao sentido de suas atividades. A filosofia proposta por Alasdair MacIntyre¹ – na perspectiva de uma tradição de pesquisa racional – pretende resgatar para a arena filosófica os debates em torno de questões fundamentais, expressando a indissociabilidade entre a ética e a vida social (ou política, numa linguagem aristotélica).

Em meados de 1970, intensificaram-se os debates filosóficos entre as correntes universalistas e comunitaristas acerca da fundamentação da moral², principalmente em torno da imanência ou da transcendência da moralidade em relação ao contexto. Por um lado, encontra-se a defesa do universalismo ético (de inspiração kantiana) e, por outro, a compreensão de que o contexto e a cultura (comunidade) são pertinentes na constituição da moralidade. Entre os representantes da primeira concepção está John Rawls, que teoricamente acentua as liberdades individuais, dá pouca relevância aos contextos sociais concretos, fala inclusive em “véu de ignorância” no tocante às escolhas morais; já em relação à segunda versão, encontram-se, dentre outros, Alasdair MacIntyre, que busca o resgate da ética das virtudes aos moldes aristotélicos em contribuição aos debates morais contemporâneos.

MacIntyre tem se colocado na vanguarda do ressurgimento pelo interesse na teoria das virtudes, impulsionado pelo seu trabalho seminal *Depois da virtude*, publicado pela primeira vez em 1981. Contrapondo à fundamentação universalista da ética e criticando a ética deontológica dos preceitos e normas, MacIntyre busca o resgate de uma ética das virtudes, na qual, a moralidade vincula-se intimamente ao contexto sócio-histórico-cultural de uma tradição. Entretanto, a concepção de virtude apresentada por MacIntyre foi alvo de diversas críticas,

¹Alasdair Chalmers MacIntyre nasceu em 12 de janeiro de 1929, em Glasgow, na Escócia. Estudou na Universidade de Londres e na Universidade de Manchester, e começou sua carreira universitária como professor de sociologia. Lecionou em várias universidades britânicas e americanas, incluindo Oxford, Essex, Princeton, Boston, Yale e Notre Dame, Duke University. A partir de 1982, seu nome foi incluído no *Philosopher's Index*, dada a quantidade de trabalhos que discutiram suas ideias.

² Normalmente, os termos “ética” e “moral” são tomados como sinônimos: conjunto de costumes de uma determinada sociedade, entendidos como os valores e obrigações para a conduta de seus membros. Entretanto, há teorias que primam pelo rigor conceitual e assumem a significação original do vocábulo “ética” (na língua grega era morada, covil ou abrigo dos animais) como caráter e temperamento. O seu correspondente em língua latina é “mores”, de onde deriva a palavra moral, metaforicamente transportada para o mundo humano dos costumes significando os valores subjacentes ao agir humano. Quando o comportamento moral ou prático passou a ser questionado, essa prática moral se revestiu de um caráter teórico, propriamente ético. Daí decorre o entendimento de que a ética tem um caráter teórico em vez de pragmático, e estaria mais atrelada ao pensamento moderno e iluminista, uma vez que reflete acerca da possibilidade de se estabelecer racionalmente bases universais para o agir humano. Já a moral surgiria da prática cotidiana, que se origina nos costumes ou nas comunidades, situando-se geográfica, histórica e temporalmente.

principalmente pelo fato de refletir sobre o desenvolvimento de uma ética para as sociedades contemporâneas, marcadamente pluralistas e multiculturais. O desafio inicial será o de negar o universalismo sem cair no relativismo e no perspectivismo, tarefa que requer a contribuição das mais diferentes esferas do conhecimento e um encadeamento dos objetivos intrínsecos nas suas principais obras.

Para MacIntyre, seria somente por meio do restabelecimento do paradigma da tradição das virtudes, que se permitiria ao agir e ao pensar morais a aquisição de qualidades racionais fundadas numa visão do *telos* humano construída como uma narrativa histórica, situando as ações morais no quadro de um conjunto de princípios e padrões racionais resultantes de debates internos e externos, formulados no enfrentamento das crises epistemológicas e das questões emergidas no interior das práticas constitutivas da tradição de pesquisa e ação moral. Com isso, parte-se do pressuposto de que a reflexão de MacIntyre ofereceria uma alternativa razoável, mesmo que polêmica, à compreensão da crise moral que assola a contemporaneidade, deslocando-se da versão iluminista predominante na prática e na teoria moral, e passando-se a indagar acerca de suas limitações e problemas ou sobre a possibilidade de abandono de algum elemento essencial na sustentabilidade da racionalidade ética. Ainda, no enfrentamento entre posições incomensuráveis, a reflexão filosófica de MacIntyre evitaria que se caísse numa espécie de diálogo entre surdos ou num debate pacífico de padrões neutros e acima das particularidades das tradições.

Munido desses elementos, MacIntyre acredita ser possível falar sobre a verdade além das tradições particulares, motivo este que tem fomentado formulações críticas por parte de alguns opositores à sua teoria. Tais críticas nascem a partir de duas visões distintas a respeito da justificação das ações morais: de um lado, os que tendem a defender formas de justificação moral que recorrem, frequentemente, a certas noções universalizáveis e, de outro, MacIntyre, que recorre aos elementos presentes na própria tradição. O intuito do filósofo seria, assim, extrair de tal confronto um movimento inicial de reconhecimento e, ao mesmo tempo, de ponto de partida para a superação das diferenças. Com tal propósito, a adequada compreensão da natureza da racionalidade das tradições possibilitaria a afirmação das diferenças entre as tradições de pesquisa rivais e a compreensão dos processos de sua superação. O problema de pesquisa desta tese pauta-se na investigação e na proposição de respostas à seguinte questão: como evitar o relativismo moral em MacIntyre, quando realizada a retomada de uma ética das virtudes aliada à defesa de uma pluralidade de tradições (frequentemente rivais) que se transformam no decorrer do tempo?

A partir disso, objetiva-se, com esta tese, demonstrar as possibilidades de superação do relativismo na filosofia moral de Alasdair MacIntyre, considerando os pressupostos de sua teoria da racionalidade das tradições. Têm-se como objetivos específicos: analisar o conceito de racionalidade constituída e constitutiva da tradição; investigar algumas das formulações críticas em relação às limitações e às implicações da definição de virtude macintyreana; pesquisar sobre possíveis respostas e soluções contundentes ao problema do relativismo; e construir proposições sobre as quais o debate moral poderia ser orientado, evitando a ameaça relativista.³ Cumpre salientar que as críticas dirigidas a MacIntyre têm apelado ao argumento de suas teses serem inconsistentes à própria concepção de racionalidade ou dependentes de padrões de sua tradição particular e, conseqüentemente, demonstrando-se falhas no projeto de neutralização das ameaças relativistas. Entretanto, defende-se aqui que esse argumento de objeção está errado, uma vez que o edifício teórico de MacIntyre é erigido sobre argumentos que consideram a possibilidade de derrota racional de uma tradição sobre outra, com base em trabalho de investigação. Nessa perspectiva, a racionalidade das tradições não se configuraria apenas como uma explicação teórica da racionalidade, mas pretenderia ser uma teoria implícita e pressuposta pelas tradições de investigação em geral, na qual a suposta tensão na obra de MacIntyre demonstrar-se-ia apenas aparente.

O desenvolvimento de uma narrativa da moralidade, na qual se busca a verdade, por meio da narração de histórias presentes nas tradições, tem conduzido alguns críticos a uma interpretação relativista da filosofia moral de MacIntyre. Isso porque ele nega uma verdade moral objetiva, não fornece uma maneira de julgar entre a verdade, reivindicações de tradições rivais ou implica que um determinado compromisso com a tradição particular deve ser definido arbitrariamente. A partir disso, considerou-se razoável apresentar o modo como MacIntyre lida com as críticas, permitindo, dessa forma, identificar as lacunas sobre as quais estas se configuram e a tenacidade da sua teoria ao conseguir dialogar com pontos de vistas rivais.

Apesar de o relativismo moral ser o ponto central deste trabalho, entendeu-se necessário traçar um percurso propedêutico e, desse modo, estruturou-se esta tese em oito capítulos. Inicia-se com a introdução, a qual apresenta o tema, sua contextualização, problema de pesquisa, relevância e objetivos.

³ “[...] o relativismo moral é uma resposta à descoberta de desacordo sistemático e aparentemente ineliminável entre os protagonistas de pontos de vista morais rivais, cada um dos quais reivindica justificativa para seu próprio ponto de vista e nenhum deles parece capaz, exceto por seus próprios padrões, para refutar as reivindicações de seus rivais.” (MACINTYRE, 2006, p. 52, tradução nossa). “[...] *moral relativism is a response to the discovery of systematic and apparently ineliminable disagreement between the protagonists of rival moral points of view, each of whom claims rational justification for their own standpoint and none of whom seems able, except by their own standards, to rebut the claims of their rivals.*” (MACINTYRE, 2006, p. 52).

O segundo capítulo analisa os aspectos condicionantes da investigação racional e o contexto da crítica à moral contemporânea. O terceiro capítulo se ocupa do desenvolvimento do conceito de virtude na filosofia moral de MacIntyre, em que se refaz o percurso das práticas, da unidade narrativa e da tradição. O quarto capítulo resgata o entendimento de MacIntyre acerca da racionalidade das tradições e os critérios que fundamentam a pesquisa racional. O quinto capítulo expõe as razões que tornariam possíveis o relativismo na teoria moral macintyreana, tendo seu desenvolvimento subdividido nos desafios relativista, perspectivista e particularista, além da retomada de algumas das críticas remetidas por seus opositores teóricos. O sexto capítulo investiga as possibilidades de rejeição à acusação relativista, através da superação dos desafios supracitados e da reconstrução da cronologia das respostas de MacIntyre à questão do relativismo. O sétimo capítulo concentra-se na formulação de um balanço dos argumentos que atestam e dos que refutam as teses relativistas, após considerados os desafios relativista, perspectivista e particularista, a fim de sacramentar os objetivos centrais desta tese. O oitavo e último capítulo é destinado às conclusões desta tese, seguido das referências utilizadas para a pesquisa. Os argumentos apresentados almejam a solidez necessária para evidenciar o avanço de MacIntyre na construção de uma concepção de filosofia moral que evita os erros eventualmente cometidos por enciclopedistas, emotivistas e genealogistas.

Dentre os escritos de MacIntyre, tomaram-se como fontes principais as obras *Depois da virtude*, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Três versões do inquérito moral*⁴, juntamente com alguns artigos publicados em periódicos e coletâneas, dos quais buscou-se extrair, esclarecer, aprofundar ou especificar as suas posições sobre o tema desta tese. Por fim, esclarece-se que as citações usadas no texto priorizaram as obras já traduzidas, buscando prestigiar o trabalho daqueles que se empenharam em aproximar os pesquisadores das obras desse valioso pensador. Quando utilizados trechos de obras que ainda não foram traduzidas ao português, procurou-se expressá-los dentro da maior coerência e fidelidade possíveis. Neste último caso, todas as citações vêm acompanhadas do seu respectivo texto original, em nota de rodapé, possibilitando verificar se a ideia expressa condiz com o sentido postulado pelo autor.

⁴ Estas obras foram publicadas originalmente com os seguintes títulos: *After virtue* (escrito em 1981), *Whose justice? Which rationality?* (escrito em 1988), *Three rival versions of moral enquiry* (escrito em 1990).

2 MACINTYRE E O CONTEXTO DA CRÍTICA À MORAL CONTEMPORÂNEA

A compreensão da filosofia macintyreana e sua tese da racionalidade das tradições requerem que a investigação se inicie pela análise do contexto fundante de sua crítica à moral contemporânea. A articulação entre a filosofia e o contexto histórico-social é um elemento presente no pensamento de MacIntyre, como observa Carvalho (2012, p. 245): “A história da filosofia moral, não está desvinculada da história da moralidade e das formas de vida que são ou foram sua expressão social.” Ou seja, a reflexão moral se dá a partir de uma contrapartida sociológica. Também em outro texto, Carvalho (2007, p. 20) afirma que “[...] não podemos esquecer que, para MacIntyre, filosofias morais são articulações das moralidades a partir de algum ponto de vista cultural e social particular. [...] a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história [...]” MacIntyre (2001, p. 51) confirma isso quando diz que “[...] só compreenderemos totalmente as pretensões de qualquer filosofia moral depois de esclarecer qual seria sua concreta expressão social.” Portanto, quando o vínculo entre moralidade, história e sociologia não é realizado, acaba-se por refletir através dos fragmentos herdados de diferentes e opostas concepções morais, o que poderia ser visto como característico das argumentações morais da atualidade. Ou seja, se a desordem moral existe de fato, é porque não se consegue “[...] construir uma narrativa histórica verdadeira [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 29). Os conceitos que são usados estão desprovidos dos contextos em que se originaram e, por isso, não têm mais o significado que tinham. Dirá, ainda, que “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.” (MACINTYRE, 2001, p. 28).

Todavia, como teriam ocorrido tais transformações? Segundo MacIntyre (2001, p. 29), isto se deu em razão do

[...] tratamento anti-histórico persistente que os filósofos contemporâneos vêm aplicando à filosofia moral, tanto ao escrever sobre o assunto quanto ao ensiná-lo. Com muita frequência ainda tratamos os filósofos morais do passado como contribuindo para um único debate com conteúdo relativamente invariável, tratando Platão, Hume e Mill como contemporâneos nossos e uns dos outros. Isso leva a abstrair esses filósofos do meio social e cultural no qual viveram e pensaram e, assim, a história de seu pensamento adquire uma falsa independência do resto da cultura.

Para MacIntyre (2001, p. 68), “Os indivíduos herdaram determinado espaço dentro de um conjunto interligado de relações sociais; quando lhes falta esse espaço, não são ninguém [...]” Essa ideia choca-se com o modelo de racionalidade oriundo da modernidade, gerador de uma moralidade fragmentada e com ambições de universalização, que sempre visou à superação dos

limites e dos contextos de sua origem com base em princípios comuns a todos os seres humanos, rompendo com o passado e com a tradição, além de buscar novos referenciais ou pontos de partida. Tais buscas foram as que engendraram o projeto epistemológico moderno que, uma vez desconexo e sem referência à tradição, à história ou aos condicionamentos socioculturais da pesquisa, assumiu a perspectiva do “eu” como via de acesso à realidade. A racionalidade dos modernos é, assim, atomizada e, conseqüentemente, a sua moralidade segue os mesmos moldes.

Estabelecido o abandono do esquema teleológico clássico, cuja base é a ética aristotélica das virtudes, a modernidade iluminista e seus herdeiros criaram um fosso entre fato e valor, já que a determinação ética do homem deixaria de ter qualquer conteúdo factual e os juízos morais ficariam desprovidos de sua potência identificadora do *telos* humano. Tal abandono da racionalidade aristotélica em favor de uma racionalidade universalista e determinista de racionalidade teve por resultado o aumento de teorias éticas conflitantes⁵, o que, para MacIntyre (1991a, p.11, tradução nossa), explica a atual situação da ética:

A ética é frequentemente escrita como se a história do assunto tivesse apenas importância secundária e incidental. Essa atitude parece resultar da crença de que os conceitos morais podem ser examinados e compreendidos independentemente de sua história. Mesmo alguns filósofos se expressaram como se constituíssem uma classe de conceitos atemporais, limitados e imutáveis, que necessariamente tem as mesmas características ao longo da história, e há, portanto, uma parte da linguagem que aguarda uma investigação filosófica e merece o qualificador da “linguagem da moralidade” (com artigo definido e substantivo singular). De uma forma menos elaborada, os historiadores da moral tendem muito facilmente a admitir que os costumes morais e o conteúdo dos julgamentos morais podem variar de sociedade para sociedade e de pessoa para pessoa; mas ao mesmo tempo assimilaram diferentes conceitos morais, e assim acabam por insinuar que, embora o que seja considerado correto ou bom nem sempre seja o mesmo, de um modo geral os mesmos conceitos de correto e bom são universais.⁶

⁵ A noção iluminista de investigação racional como impessoal, universal e desinteressada, deu origem a concepções morais rivais que são, na opinião de MacIntyre, equivocadas e, no fundo, incomensuráveis. Saber se a filosofia moral de MacIntyre envolve o relativismo é importante porque, se isso acontecer, toda a sua abordagem pode ser sujeita às mesmas críticas que fez contra os emotivistas e genealogistas, e poderia deixar de fornecer uma alternativa plausível ao universalismo dos enciclopedistas que rejeita. Se, por outro lado, sua filosofia moral não leva ao relativismo, então ele pode muito bem ter avançado uma concepção de filosofia moral que evita os erros que pensa que os enciclopedistas, emotivistas e genealogistas cometem. Tal concepção de filosofia moral pode não apenas expressar com sucesso características reais da moralidade de maneiras até então desconhecidas; também pode fornecer um caminho para além do impasse de tantos debates morais contemporâneos. No jargão de MacIntyre, sua filosofia moral pode fornecer uma saída “do deserto moral”.

⁶ “*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. Incluso algunos filósofos se han expresado como si constituyeran una clase de conceptos íntemporal, limitada e inmutable, que posee necesariament e las mismas características através de la historia, y hubiera, por consiguiente, una parte del lenguaje que aguarda una investigación filosófica y merece el calificativo de ‘el lenguaje de la moral’ (con artículo determinado y substantivo singular). En una forma menos artificiosa, los historiadores de la moral se inclinan con mucha facilidad a admitir que las costumbres morales y el contenido de los juicios morales pueden variar de sociedad a sociedad y de persona a persona; pero al mismo tiempo han asimilado diferentes conceptos morales, y así terminan insinuando que, aunque lo que se considera como correcto o bueno no es siempre lo mismo, de un modo general los mismos conceptos de correcto y bueno son universales.*” (MACINTYRE, 1991a, p.11).

A partir deste raciocínio, evidencia-se um dinamismo de valores: “Supostamente, os conceitos morais mudam na medida em que muda a vida social [...]. Os conceitos morais estão encarnados (e são parcialmente constitutivos de) nas formas de vida social.” (MACINTYRE, 1991a, p. 11, tradução nossa).⁷ Considerando que o ser humano integra um contexto social, o conjunto de suas ações refletem tanto no sujeito que as exerce, quanto na comunidade em que vive.⁸

Nesse contexto, MacIntyre objetiva, com sua obra *Depois da virtude*, reabilitar a noção de virtude (*areté*) aristotélica para a ética contemporânea, através de uma estrutura argumentativa que remete a elementos conceituais ora críticos, ora propositivos.⁹ Isto ficaria demonstrado na sua crítica à moralidade moderna (iluminista) e contemporânea (emotivista), na sua proposta de um método historicista (reminiscência de sua formação marxista) para lidar com as questões morais (sem negar a possibilidade da racionalidade da moralidade) ou nos seus esclarecimentos acerca da apropriação parcial do conceito aristotélico de virtude.

Tugendhaht (1996, p. 212)¹⁰ considera *Depois da virtude* como o livro “[...] mais rigorosamente pensado de todo um gênero que rejeita não só o programa kantiano, mas todas as tentativas de uma moral iluminista.” Enquanto Porter (2003, p. 39, tradução nossa) considera que:

Depois da Virtude é essencialmente um livro crítico. O objetivo de MacIntyre é primeiro desenvolver um diagnóstico do que ele vê como o mal-estar do pensamento moderno contemporâneo e, segundo, fornecer um esboço de como uma alternativa aristotélica adequadamente reformulada pode se parecer.¹¹

⁷ “Por supuesto, los conceptos morales en realidad cambian a medida que cambia la vida social [...]. Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de la vida social.” (MACINTYRE, 1991a, p. 11).

⁸ Segundo Marcondes (2009, p. 10), “[...] a própria definição original do termo, a ética não pode ser vista dissociada da realidade sociocultural concreta. Os valores éticos de uma comunidade variam de acordo com o ponto de vista histórico e dependem de circunstâncias determinadas. O que é considerado ético em um contexto pode não ser considerado da mesma forma em outro. Por exemplo: os sacrifícios humanos eram práticas normais em algumas sociedades, como entre os antigos astecas e mesmo na Grécia arcaica; hoje, entretanto, nos causam horror e parecem uma barbaridade. Outro exemplo menos drástico é o da poligamia e do concubinato, condenáveis em nossa sociedade, mas admissíveis em outras culturas e religiões.”

⁹ O ressurgimento da ética das virtudes de inspiração aristotélica situa-se, na filosofia prática contemporânea, como um ataque frontal às formas imperativas da moralidade, sua suposta indiferença à vida moral em geral e à vida moral do agente em particular, decorrentes da visão de uma lei aplicada indistintamente a todo e qualquer indivíduo.

¹⁰ Ernst Tugendhat dirige duras críticas ao escrito *Depois da virtude*. Tais interpretações aparecem na Décima lição do livro *Lições sobre ética* (1996) de Tugendhat. Neste livro, ele tenta dar novo fôlego ao projeto moral moderno, em geral, e kantiano, em particular.

¹¹ “After Virtue is essentially a critical book. MacIntyre’s aim is first to develop a diagnosis of what he sees as the malaise of contemporary modern thought, and second to provide a sketch of what a suitably reformulated Aristotelian alternative might look like.” (PORTER, 2003, p. 39). Porter (2003, p. 38-69) analisa o conceito de tradição nas três obras de MacIntyre. O trabalho de Porter é intitulado *Tradition in the recent work of Alasdair MacIntyre* e os subtítulos são: “After virtue: tradition as the context for virtue”; “Whose justice? Which rationality? Rationality as tradition-guided inquiry”; e “Tradition as a form of moral inquiry: Three rival versions of moral enquiry”. Menciona-se isso tão somente para indicar a importância dada por Porter à questão da tradição em MacIntyre.

A pretensão de MacIntyre é a de fornecer uma abordagem narrativa à filosofia moral, com fins de superar a crise em que se encontra a filosofia moral contemporânea, conforme escreve ao considerar aquilo que seria o caráter estridente, interminável, não resolvido e aparentemente insolúvel do debate moral moderno:¹²

É uma característica central dos debates morais contemporâneos que eles são instáveis e intermináveis [...]. Não tem balança, ou pelo menos essa cultura não possui. Consequentemente, os argumentos morais de um modo terminam muito rapidamente e, de outro, são intermináveis. Como nenhum argumento pode ser levado a uma conclusão vitoriosa, o argumento caracteristicamente dá lugar à mera e cada vez mais estridente batalha da afirmação com a contra-asserção. (MACINTYRE, 1979, p. 16-17, tradução nossa).¹³

O suposto fracasso do projeto iluminista¹⁴ deu origem a disputas intermináveis e sem solução, em virtude da ausência de um padrão comum de julgamento com o qual fosse possível avaliar as reivindicações morais individuais, isto é, a tentativa da modernidade, e especialmente dos pensadores liberais, de construir uma moralidade para indivíduos sem tradição, falhou.¹⁵ Giorgini (2020) lembra que, na argumentação de MacIntyre acerca das sociedades liberais contemporâneas, não existe uma concepção pública e compartilhada do que é bom para o homem, implicando a ausência de regras morais precisas e compartilhadas e, por consequência, uma discussão pública sistemática sobre questões que seriam fundamentais para uma comunidade: por exemplo, a alocação de recursos públicos para crianças e jovens ou, ao talvez, para idosos. Dessa maneira, as áreas de intervenção para a moralidade encolhem e o debate se torna estéril, muito em razão da falta de critérios compartilhados para a resolução de questões conflitantes.

¹² Acerca disso, Carvalho (2012) elabora uma síntese daquilo que seriam as três principais características do desacordo moral presente na cultura contemporânea, sob a ótica de MacIntyre: 1) A incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais; 2) As discussões pretendem ser discussões racionais impessoais; 3) As premissas incomensuráveis envolvidas nos argumentos rivais possuem uma heterogeneidade de origens históricas. A reunião desses fatores contribuiu decisivamente para o surgimento do chamado individualismo moral como um dos elementos substanciais da sociedade contemporânea.

¹³ *“It is a central feature of contemporary moral debates that they are unsetttable and interminable [...]. There are no scales, or at least this culture does not possess any. Hence moral arguments in one way terminate very quickly and in another way are interminable. 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 counterassertion.”* (MACINTYRE, 1979, p. 16-17). Tal formulação demonstra a possibilidade de a filosofia moral estar num estado de crise. Sobre o assunto, MacIntyre aponta os argumentos contemporâneos relativos à guerra e ao aborto como exemplos de debates que parecem persistir indefinidamente, com os oponentes abandonando a possibilidade de discussão racional e adotando uma retórica de protesto, persuasão e afirmação estridente de seu ponto de vista.

¹⁴ O projeto iluminista é caracterizado pela preocupação em dar à moralidade uma justificação racional, livre de influências teleológicas e independente das tradições. Seu intuito é dar total autonomia à moral na forma de princípios morais universais, assim a conduta moral teria que estar sujeita à validação e crítica de acordo com esses princípios universais inteligíveis.

¹⁵ Essa falha foi diagnosticada da forma mais radical por Nietzsche, que mostrou a historicidade de toda moralidade, criação da vontade dos indivíduos dominantes dentro de uma sociedade.

O fracasso do projeto iluminista demarcou toda a problemática da teoria moral moderna, fazendo-a girar em torno da necessidade de devolver a validade racional às regras morais. Quando, de um lado, liberou o agente moral de todo e qualquer vínculo com hierarquias e teleologias, tornando-o autônomo e soberano na determinação dos conteúdos morais; e, de outro lado, transformou as regras morais de tal forma que elas perderam o estatuto factual e categórico que possuíam e se tornaram meros instrumentos dos desejos e vontades arbitrários de um agente moral individual, o Iluminismo tornou agudo o problema de se encontrar uma nova teleologia ou um novo estatuto categórico para as regras da moralidade, de tal forma que o recurso a elas se tornasse novamente racional, mas ao mesmo tempo mantendo a autonomia do agente moral individual. (CARVALHO, 2001, p. 42).

Para MacIntyre, talvez a consequência mais perigosa da modernidade (e sua insistência na autonomia e na autodeterminação do sujeito) teria sido a destruição sistemática de qualquer pré-condição prática sobre a que poderia erigir-se uma verdadeira vida moral. Nesse mundo, que já teve a natureza por garantia (ou princípio) da lei moral e a substituiu pela fé, agora se vê à procura de um novo fundamento, pois, desta vez, é a própria ideia de Deus que cada vez mais cede lugar à razão: “Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo [...] para o discurso e a ação moral [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 96). Assim,

A tese de MacIntyre é que tanto nossa cultura geral como nossa filosofia acadêmica são filhas de uma cultura que não conseguiu resolver seus problemas práticos e filosóficos, cujo fracasso determinou a forma dos nossos atuais problemas filosóficos e sociais. Mais precisamente, somos os herdeiros da cultura iluminista, forjada no nordeste da Europa no século XVIII, e do seu fracassado projeto de justificar a moralidade. (CARVALHO, 2012, p. 725).

Tal situação de “fracasso” teria sido ocasionada em grande medida pela concepção iluminista de investigação racional e tal concepção – entendida como impessoal, universal e desinteressada (o que ele chama de visão enciclopedista¹⁶) ou, então, a representante involuntária de interesses particulares (chamada de visão genealogista¹⁷) – deu origem a versões rivais de investigação moral que, aos olhos de MacIntyre, são equivocadas e incomensuráveis.

Mas o que significaria tal incomensurabilidade entre dois sistemas de pensamento e prática ou tradições de pesquisa racional? Toda e qualquer tradição seria necessariamente incomensurável em relação às que lhes são alternativas? Essa incomensurabilidade entre as tradições significa uma intradutibilidade? Tal incomensurabilidade implica as tradições estarem

¹⁶ Resumidamente, a tradição enciclopédica enfrenta o problema de como conciliar duas ideias (em constante tensão) nas quais estão comprometidas: o interesse próprio do homem e o dever do homem.

¹⁷ MacIntyre (1992b, cap. IX) menciona a inconsistência da posição do “eu” genealogista que, à semelhança do “eu” do projeto epistemológico (cartesiano), pretende-se carente de notas que lhe configurem uma identidade definida, enquanto se lança à tarefa de desmascarar os compromissos das demais posições no intento de lhes tolher o fundamento das pretensões à objetividade. Assim como o “eu” iluminista, aquele do genealogista se julga situado num ponto de observação inatacável, donde pode perceber e explicar, para sua própria satisfação, as falhas e ilusões das perspectivas rivais.

permanentemente fechadas nos próprios conceitos internos? Que noção de verdade operaria na concepção da racionalidade de tradições incomensuráveis? Seria possível falar em progresso racional de cada tradição, não havendo um padrão neutro para avaliar entre tradições incomensuráveis?

Segundo MacIntyre (1991b, p. 109, tradução nossa), a “[...] incomensurabilidade é uma relação entre dois ou mais sistemas de pensamento e prática, cada um incorporando seu próprio esquema conceitual particular, durante um certo período de tempo.”¹⁸ Ou seja, muitos dos esquemas conceituais (noções diversas de racionalidade) podem demonstrar-se incomensuráveis num estágio do desenvolvimento e tornarem-se proporcionais ou comensuráveis em outro. Além disso, a incomensurabilidade supõe a possibilidade de uma tradição ser efetivamente melhor que a outra ou, perante duas opiniões contrárias sobre um assunto qualquer, caberá o desafio de se decidir quem tem razão por critérios que não sejam arbitrários ou subjetivos.

Desse modo, mesmo que certos esquemas conceituais se apresentem como rivais e/ou incomensuráveis, eles compartilham de certa estrutura, uma vez a incomensurabilidade não necessariamente deva estar associada à ideia de intransmissibilidade. Isso permite entender que a incomensurabilidade não pode ser reconhecida por aqueles que habitam apenas uma das tradições rivais, pois, para estes, o problema da compreensão do sistema de crenças, instituições e modos de investigação da outra perspectiva aparecem como um problema de tradução. É o caso das situações em que a incomensurabilidade é decorrente da intradutibilidade, ou seja, de como traduzir uma língua que não é conhecida para a própria linguagem. Em situações como esta, não significa que toda compreensão mútua (aprender uma segunda língua) seja impedida, isso porque “[...] o que não pode ser dito em um estágio de alguma linguagem natural particular em uso pode vir, em um período posterior, a ser dito em uma versão sucessora enriquecida e estendida dessa mesma linguagem natural.” (MACINTYRE, 1991b, p. 111, tradução nossa).¹⁹

Como esclarece Carvalho (2012, p. 4012),

A intradutibilidade é, de certa forma, uma condição essencial para o desenvolvimento e a afirmação da racionalidade das tradições, vez que ela representa o potencial de emergência, bem como de resolução, de crises epistemológicas, vetores que mobilizam a sistematização das tradições em busca da justificação racional de suas crenças.

¹⁸ “[...] *incommensurability is a relationship between two or more systems of thought and practice, each embodying its own peculiar conceptual scheme, over a certain period of time.*” (MACINTYRE, 1991b, p. 109).

¹⁹ “[...] *what cannot be said at one stage of some particular natural language-in-use may come at a later period to be sayable in an enriched and extended successor version of that same natural language.*” (MACINTYRE, 1991b, p. 111).

Ainda, sobre a intradutibilidade, um exemplo é o de quem vive na fronteira entre duas culturas (MACINTYRE, 2006), quando será necessária a escolha de qual das línguas falará. Esse tipo de situação pode ocorrer, como historicamente ocorreu, quando a língua de uma cultura estrangeira é imposta à de outra ou, por exemplo, quando um país colonizador força o colonizado a conduzir todos os seus negócios com a burocracia e a linguagem que não é a deles. Nestes casos, as crianças podem ser educadas a falar ambas as línguas como primeiras línguas e, conseqüentemente, sendo confrontadas não apenas com duas línguas, mas com duas tradições incompatíveis e incomensuráveis.

Sobre esse aspecto, como uma pessoa escolheria entre tradições incomensuráveis? Em seu artigo *Colors, culture and practices*, MacIntyre (1992a, p. 17, tradução nossa) esclarece que essa é uma situação em que tal escolha seria “[...] uma escolha de padrões, não uma escolha guiada por padrões.”²⁰ Caberia ao indivíduo concluir que as reivindicações de verdade e justificação, na realidade, não reivindicam mais do aquilo que “parece” ser verdadeiro ou justificado para esta comunidade em particular: a situação do morador da fronteira é única, pois sua escolha não pode ser guiada por padrões de racionalidade. Em vez disso, deve ser uma escolha de tais padrões e, portanto, arbitrária e irracional. Percebe-se, a partir disso, que o relativismo²¹ torna-se cada vez mais racional à medida que o mundo social se fragmenta, à proporção que as opções que os indivíduos enfrentam se multiplicam e a dificuldade de escolher entre elas aumenta ou, em outras palavras, à medida que a modernidade avança. Como demonstrado, essa não pode ser simplesmente uma situação em que não existe uma tradição alternativa à dominante porque, em tal circunstância, a tradição dominante apenas o é contingentemente, não de forma racional.

Conseqüentemente, na ocasião da construção de um debate racional ou de um encontro entre teorias incomensuráveis, os eventuais conflitos não se resolveriam simplesmente pela tradução das expressões e a respectiva apresentação em termos das formas de discurso. Tais dificuldades da tradução e da compreensão de uma tradição rival por outra são aguçadas quando se tomam como referências as sociedades nas quais o uso linguístico é intimamente vinculado às crenças comuns e informa as tradições em suas origens e no seu crescimento original,

²⁰ “[...] a choice of standards, not a choice guided by standards.” (MACINTYRE, 1992a, p. 17).

²¹ A primeira vez na história da filosofia ocidental em que se desenvolveu uma doutrina relativista foi com os Sofistas (séc. V a.C.) e, em especial, com Protágoras de Abdera, quando enuncia a célebre frase: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são que são, das que não são que não são”. Se o aspecto cognitivo é saliente nessa sentença, não deixa, contudo, de ser também contemplada a dimensão ética. A principal objeção à posição relativista de Protágoras consiste na implicação de uma autocontradição e uma autorrefutação, pois se tudo é tomado como relativo, também a enunciação do próprio princípio será inclusa entre o que é dito como relativo.

Quando alguém, diante de um texto da sua língua materna traduzido para a sua segunda língua, concorda que se ele fosse traduzir o texto de volta para sua língua materna, o resultado seria substancialmente o mesmo texto original, temos o que é, talvez, o único teste definitivo através do qual podemos julgar uma tradução. (MACINTYRE, 2008, p. 408).

Assim, o aprendizado da língua está totalmente associado ao da tradição, sendo que a língua encarna e expressa a tradição da comunidade na qual o falante vive. Quanto à tradução de um idioma para o outro, implica compartilhar esquemas conceituais, e sua comensurabilidade somente se dará quando for sanada a incompatibilidade e a incomensurabilidade, através do debate racional: “[...] o primeiro passo é cada um fornecer para si uma história do outro, escrita a partir do ponto de vista do outro e empregando os padrões de sucesso ou fracasso racionais internos ao ponto de vista do outro.” (MACINTYRE, 1991b, p. 119, tradução nossa).²² Dito de outro modo, essa construção estaria pautada no esforço de um estudo comparativo, aproximando as “comparações” presentes em cada teoria ou em cada tradição.

[...] padrões compartilhados... permitem julgamentos transculturais de igualdade e diferença a serem feitos, tanto sobre as obras de arte quanto sobre os padrões que governam a prática artística e a avaliação estética. A identidade de padrões enraizados em grandes semelhanças de prática fornece ocasionalmente um terreno comum para aqueles que estão em casa em culturas e sociedades muito diferentes. Com isso, adquirem certa independência real, embora limitada, de sua própria ordem social e cultural. (MACINTYRE, 1992a, p.20, tradução nossa).²³

A interação de diferentes, embora relacionadas, práticas enraizadas em tradições incomensuráveis permite o desenvolvimento daquelas práticas em relativa independência de suas culturas gerais, de modo a se desenvolver um vocabulário mais rico e adequado. Conseqüentemente, não há uma tradutibilidade universal das tradições; a confiança justificada numa tradição é sempre o resultado de sua capacidade em fornecer os recursos necessários e empreender as devidas transformações para assimilar satisfatoriamente o que os outros têm a dizer (como crítica ou refutação), sendo isso parte do processo de amadurecimento e de crescimento da tradição de pesquisa. Assim, na ocasião de um confronto com posições

²² “[...] first step is for each of them to provide for themselves a history of the other, written from that other's point of view and employing the standards of rational success or failure internal to that other's point of view.” (MACINTYRE, 1991b, p. 119). É importante inferir que, quando a incomensurabilidade pela tradução começa a ser superada, eventualmente poderá ocorrer o surgimento de outras incomensurabilidades, como na justificação de afirmações divergentes ou na avaliação de diferentes tradições.

²³ “[...] shared standards... enable transcultural judgments of sameness and difference to be made, both about works of art and about the standards governing artistic practice and aesthetic evaluation. Identity of standards rooted in large similarities of practice provides on occasion common ground for those otherwise at home in very different cultures and societies. They thereby acquire a certain real, if limited, independence of their own social and cultural order.” (MACINTYRE, 1992a, p.20).

radicalmente diferentes e incompatíveis, a maneira como os adeptos de uma tradição estruturam modos racionais de enfrentar os problemas decorrentes da incomensurabilidade e da intradutibilidade é o que evidencia a maturidade desta tradição, realçando suas características de inovação e de mudança, não de estabilidade ou de autoridade.

Além disso, a incomensurabilidade se caracteriza pelas diferenças resultantes da aquisição ou do aprendizado de conceitos pertencentes a teorias diferentes, assim sendo o ato de reconhecer a incomensurabilidade de outra tradição significará, até certo ponto, o mesmo que interpretá-la; quando não for possível essa interpretação, a única possibilidade será o silêncio. Dito de outro modo, duas teorias são incomensuráveis quando expressas em linguagens reciprocamente intradutíveis, a exemplo daquelas situações expostas por MacIntyre (2008, p. 407) em que se pretende “[...] traduzir da língua de uma comunidade, cuja língua-em-uso expressa e pressupõe um sistema particular de crenças bem-definidas, para uma língua diferente de uma outra tal comunidade, com crenças que, em algumas áreas fundamentais, são fortemente incompatíveis com as da primeira comunidade.”

Seguindo este mesmo raciocínio, MacIntyre (2008, p. 408) reconhece que

[...] a adequação da explicação é relativa às crenças daqueles para quem algo está sendo explicado, e porque cada esquema de crenças implica a rejeição do outro, o que é considerado uma boa tradução através de paráfrase ou de dizer-o-mesmo numa língua-em-uso será diferente do que o é em outra.

É importante constatar que uma incomensurabilidade tão radical quanto a visualizada por MacIntyre somente seria pensada se o outro (aquele que fala uma língua e expressa crenças profundas e radicalmente incompatíveis com a outra) fosse total ou absolutamente ininterpretável e, se esse fosse o caso, não haveria nenhum fundamento para aplicar os conceitos de sentido, de crença e de ação.

A situação na qual um mesmo conteúdo é organizado ou interpretado a partir de diferentes esquemas conceituais foi um dos motivos que conduziram alguns críticos de MacIntyre a acusações relativistas. O resultado disso seria a incomensurabilidade, pois além desses esquemas conceituais serem diferentes, seriam também irreconciliáveis, passando, assim, a determinar que algo é concebível para um, todavia não necessariamente para outros. Nessa linha MacIntyre (2008, p. 397) quer rebater, “[...] a tradutibilidade implica a comensurabilidade [...]”, existindo um padrão racional comum de avaliação entre usuários de línguas diferentes, padrão esse que se expressa na própria tradução de uma língua para outra, na compreensão de uma tradição pela outra. O fato de ser possível a tradução é a prova da comensurabilidade das tradições, como indício de uma racionalidade do tipo universalista e não contextualista.

Ainda, para MacIntyre (2008), a tradutibilidade não implica a comensurabilidade, ou seja, o fato do adepto de uma tradição poder compreender a tradição rival não significa que partilhem padrões comuns de avaliação racional. Isso porque a compreensão de uma língua alienígena não pode ser reduzida à tradutibilidade (traduzir o inacessível ou o diferente para a própria língua), mas, sim, deve ser entendida como um processo de aprendizagem composto de dois estágios: um primeiro, no qual se adquire língua da tradição rival como uma segunda língua materna, e um segundo estágio, no qual se aprende que se é incapaz de traduzir à língua materna aquilo que agora se consegue dizer na segunda língua. Além disso, na acepção do filósofo, aprender uma língua é adquirir compreensão cultural, ou seja, não é possível aprender uma língua sem também adquirir o conjunto de crenças da cultura que ela dá expressão.

Em seu artigo *Relativism, power and philosophy*, MacIntyre demonstra que, em certas situações históricas, as pessoas estão justificadas a acreditar que não há maneira de escolher entre duas ou mais estruturas conceituais incomensuráveis e a elas disponíveis. Antes de simplesmente apresentar o relativismo como irracional, considera que no enfrentamento entre duas comunidades linguísticas, cada uma delas traz em seu discurso as crenças da outra, produzindo-se uma espécie de círculo hermenêutico.²⁴ Nessas ocasiões, é necessário saber (em linhas gerais) o que um texto teria a ensinar antes mesmo de se começar a aprender com ele. Afirma MacIntyre (1985, p. 9-10, tradução nossa):

A incapacidade inicial dos membros de cada comunidade linguística de traduzir certas partes da língua da outra comunidade para a sua própria é uma barreira ao conhecimento da tradição incorporada nos usos daquela língua; mas a falta de conhecimento da própria tradição é suficiente para impedir a tradução precisa dessas partes da língua estrangeira.²⁵

O autor quer fazer entender, a partir disso, que inabilidade para traduzir certas partes de outra língua impede o conhecimento dos textos canônicos da outra comunidade e, conseqüentemente, a ausência de conhecimento desses textos torna-se um obstáculo ao progresso da tradução. Entretanto, o reconhecimento de que partes de outro discurso são intraduzíveis não implica a existência de limitações ao alcance do entendimento: entender completamente o que se está dizendo numa língua que não seja a própria de modo algum

²⁴ Isto significa que a racionalidade das tradições poderia ser justificada a partir do interior de sua tradição, e esta seria apoiada de acordo com os critérios enunciados na teoria. Contudo, para alguns críticos, tal justificação não teria força ante aquele que se recusasse a entrar no círculo.

²⁵ “*The initial inability of the members of each linguistic community to translate certain parts of the language of the other community into their own is a barrier to knowledge of the tradition embodied in the uses of that language; but lack of knowledge of the tradition itself sufficient to preclude accurate translation of those parts of the alien language.*” (MACINTYRE, 1985, p. 9-10).

implica que se possa traduzir o que efetivamente se compreende.²⁶ Essas habilidades caracterizam o “falante de duas linguagens” – que na ausência de algum tipo de padrão neutro ou independente para justificar a escolha entre um ou outro conjunto de crenças (como tem em mente MacIntyre) – que mesmo entendendo ambas as línguas, deve escolher em cada caso habitar apenas uma delas.

Comparativamente, a situação contemporânea é similar à do falante imaginário de duas línguas, ao qual está disponível uma heterogeneidade de textos (canônicos) que contribuem à formação de uma multiplicidade de pontos de vista rivais concernentes a um grande número de assuntos, embora nenhum desses fosse capaz de prover os recursos para suas próprias reivindicações e para a derrota de perspectivas rivais. Em certas situações, é possível entender, mas não necessariamente traduzir, constatando-se a sua incomensurabilidade e, por consequência, permitindo o relativismo²⁷.

Tal forma de relativismo – que resiste à refutação – é um relativismo “relativizado”²⁸, que se origina historicamente como uma inversão (hoje geralmente aceita) de certas teses do Iluminismo acerca da verdade e da racionalidade (MACINTYRE, 2008). Os pensadores iluministas sustentaram que haveria tal critério de racionalidade independente, acessível a todo ser racional; enquanto os pensadores pós-iluministas, por sua vez, acreditaram que se essa possibilidade não era defensável, a única alternativa possível era o relativismo. Assim, o relativismo se apresenta como uma espécie de contrapartida negativa do Iluminismo, sua imagem invertida e sua consequência necessária, pois a tradição iluminista, no intento de buscar tal critério de racionalidade independente, teve necessariamente que se sobrepor aos conteúdos

²⁶ Aqui estão apresentadas duas habilidades: a de entender e a de reconhecer a parcial intradutibilidade do que é entendido.

²⁷ Relativismo pode ser definido como a visão de que a verdade e a falsidade, o certo e o errado, os padrões de raciocínio e os procedimentos de justificação são produtos de diferentes convenções e estruturas de avaliação e que sua autoridade está confinada ao contexto que lhes deu origem. Mais precisamente, o “relativismo” abrange visões que sustentam que – num alto nível de abstração – pelo menos algumas classes de coisas têm as propriedades que possuem (por exemplo, belas, moralmente boas, epistemicamente justificadas) e não *simplificadoras*, mas apenas em relação a uma determinada estrutura de avaliação (por exemplo, normas culturais locais, padrões individuais) e, correspondentemente, que a verdade das afirmações que atribuem essas propriedades é válida apenas uma vez que a estrutura relevante de avaliação é especificada ou fornecida. Os relativistas insistem caracteristicamente, além do mais, que se algo é apenas *relativamente*, então não pode haver um ponto de vista independente da estrutura a partir do qual a questão de saber se a coisa em questão é assim possa ser estabelecida. Sendo assim, ao se adentrar no conceito de relativismo, é importante a distinção de duas facetas ou vertentes historicamente predominantes, a do relativismo gnosiológico (ou cognitivo) e a relativismo moral (ou ético). Dentre os elementos comuns, destaca-se que ambas as espécies envolvem a noção de relatividade e a contraposição entre absoluto e relativo, fazendo-o a primeira no campo do conhecimento, e a segunda, no da ação. Aqui, quer-se focar apenas na última espécie de relativismo (o relativismo moral).

²⁸ MacIntyre defende um relativismo “relativizado”, isto é, apresenta o problema do relativismo de tal forma que sirva de condição de possibilidade para seu próprio discurso.

éticos concretos, chegando, assim, a um formalismo vazio. Tal vazio degenerou no relativismo, uma vez que o ponto de vista iluminista entrou em crise:²⁹

[...] se toda tradição tem internamente a ela seus próprios padrões de justificação racional, logo, à medida que as tradições de pesquisa são genuinamente distintas e diferentes umas das outras, não há como cada uma delas possa estabelecer um debate racional com qualquer outra, e nenhuma tradição pode, portanto, pretender sua superioridade racional com relação às suas rivais. (MACINTYRE, 2008, p. 392).

Como consequência dessa má interpretação, nenhuma tradição poderia reivindicar sua superioridade racional sobre as suas rivais e, portanto, não haveria razões para assentir a uma tradição e não à outra. Toda tradição possui um conjunto de textos que funciona como ponto de partida autorizador para a pesquisa constituída pela tradição, e que permanece como ponto de referência fundamental à pesquisa e ação, para a argumentação, o debate e o conflito endógeno. Para MacIntyre (2008), nem os iluministas e nem os seus herdeiros relativistas foram capazes de reconhecer o tipo de racionalidade possuída pelas tradições, em virtude de, como será demonstrado no próximo capítulo, somente ser possível falar-se em justificação racional a partir do interior de uma tradição.³⁰

Segundo MacIntyre, tal noção de racionalidade desvinculada das tradições seria um mito e, na busca desse mito, a modernidade destruiu com sucesso todas as tradições coerentes, permanecendo na forma de fragmentos, aos quais se apela para fazer julgamentos morais na ausência de qualquer tradição coerente própria. Nessa direção, as normas e os julgamentos morais da atualidade passam a serem vistos pelo referido autor como fundamentalmente irracionais, não sendo mais do que a mera expressão de preferências e de interesses pessoais. Consequentemente, a moralidade contemporânea se encontraria num estado de grave desordem, não passando de um mosaico de moralidades incoerentes e que não oferece respostas aos problemas contemporâneos, além de obliterar a capacidade de compreensão moral. Afirma MacIntyre (2001, p. 15): “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.”

²⁹ Conforme MacIntyre (2001), anteriormente encontrávamos teorias morais tradicionais, que eram teleológicas, éticas particulares preocupadas com virtudes e práticas. O afastamento de explicações orientadas para a virtude em direção a abordagens universalistas e o fracasso do Iluminismo em formular um princípio moral universal fundado racionalmente, carrega a culpa pela crise moral. Como já mencionado, o prognóstico de MacIntyre é de que a sociedade multicultural moderna parece condenada a mal-entendidos morais e debates éticos intermináveis, uma vez que não há maneira racional de se compreender. A solução macIntyreana será a de “reviver” a ética da virtude aristotélica.

³⁰ Segundo MacIntyre (2008, p. 394), “[...] 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.”

O referido esquema é caracterizado por MacIntyre povoado por ficções morais, ou seja, por um conjunto de crenças e conceitos incoerentes que se apresentam objetivos e impessoais, mas que, na verdade, servem de máscara aos interesses e vontades individuais.

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, 2001, p. 192).

Nesse cenário, é impossível conceber-se um ponto de vista objetivo, ordenado e uniforme, bem como defender valores éticos objetivos, revelando-se claramente uma condição de incerteza, na qual faltam elementos genuínos de justificação racional. Daí ser compreensível o pluralismo moral superficial da contemporaneidade, carente de um diálogo organizado de opiniões e dotado de uma mistura de fragmentos morais desarmônicos e mal organizados. Tais problemas da contemporaneidade, segundo Carvalho (2012), são vistos por MacIntyre como enraizados nas opções teóricas da modernidade, fundados com o advento do Iluminismo e a sua bandeira antitradução, que recusa o esquema teleológico aristotélico e abandona o conceito funcional de homem em prol da formulação de um eu individualista soberano, socialmente concebido como anterior às tradições históricas e políticas.

Assim, os laços que prendiam a moralidade a um modo de vida e uma tradição foram cortados, objetivando elevar o indivíduo acima do particularismo local e formular uma ética universalista puramente racional. No entanto, o que se conseguiu foi apenas privatizar a moralidade, substituindo a relatividade do julgamento de um modo de vida pela relatividade do julgamento de preferências puramente pessoais. Tais condições contribuíram ao florescimento do individualismo moral, isto é, o indivíduo passou a ter autonomia moral para decidir sobre qual bem é o melhor a ser buscado, deixando de apelar a padrões racionais na fundamentação de tais escolhas. Conseqüentemente, o discurso moral (na contemporaneidade ocidental) teria perdido o seu significado e serviria, agora, apenas como disfarce à expressão de atitudes, emoções e preferências, sem qualquer relação com aquilo que é verdadeiramente bom ou direito.

Uma outra consequência imediata desse processo é o falibilismo: inexistindo um ponto de vista neutro ou independente de tradições, certas questões podem fazer sentido num contexto e não necessariamente em outro. Sobre essa questão, MacIntyre (1991b) entende ser preciso discordar de como se caracteriza aquilo de que se discorda, caso se queira fazer algum movimento na direção de um acordo racional.

A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam estas discordâncias é seu caráter interminável. Não quero com isso dizer que esses debates se arrastam – embora seja o que ocorre – mas também que obviamente não procuram chegar a um fim. Parece que não existe meio racional de garantir concordância moral em nossa cultura. (MACINTYRE, 2001, p. 21).

O que está na base da fragmentação, do fracasso moral e de toda a perspectiva a-histórica da filosofia do século XX, segundo MacIntyre, é o emotivismo.³¹ Por descartar qualquer concepção unificadora da vida humana, a modernidade tornou a moralidade e os juízos morais (que atribuem vícios e virtudes aos indivíduos), desprovidos de qualquer objetividade e sujeitos à visão emotivista (CARVALHO, 2012).

Por conseguinte, não teria sido possível à razão iluminista sustentar o que prometeu, isto é, ela não conseguiu justificar as ações morais e, de acordo com MacIntyre, ao mesmo tempo em que a razão ia fracassando como fundamento moral, os sentimentos iam ocupando o referido espaço de justificação. A recusa da historicidade por parte do emotivismo o torna incapaz de lidar com outra característica presente na moralidade moderna, que é a da aspiração contínua a racionalidade, ao certificar que “[...] *não* existe e *não* pode existir justificativa racional válida para qualquer afirmação da existência de padrões morais objetivos e impessoais e, portanto, que tais padrões não existem.” (MACINTYRE, 2001, p. 43, grifo do autor).

O diagnóstico geral que MacIntyre faz do pensamento moderno, principalmente na vertente iluminista e seus desdobramentos, é o de que não faz sentido nenhum insistir num projeto, desde o início, condenado ao fracasso. Ante a tal problemática, MacIntyre é movido a apresentar possíveis saídas à crise moral contemporânea: a primeira seria a de aceitar a crítica nietzschiana da moralidade moderna, e a segunda seria a de retomar a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral imperante na cultura moderna.

³¹ “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam* de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo.” (MACINTYRE, 2001, p. 30). Portanto, nenhum julgamento moral é mais válido do que qualquer outro, pois não há critérios disponíveis para determinar tal validade. Segue-se que o debate moral é interminável, uma vez que, em princípio, não pode haver racionalmente nenhuma conclusão: a aceitação não apenas que o real (mundo em que se vive) é caótico e pluralista, mas também dotado de incertezas e que, sem valores eternos, a verdade é apenas uma interpretação. O emotivismo estaria, portanto, modelado pela moralidade contemporânea tão somente, sem perceber que em outros tempos e lugares a linguagem da moral era completamente diferente. Esse cenário constitui o principal alvo da crítica macintyreana da modernidade, a expressão de um universo moral decadente que acaba por reduzir a moralidade à preferência individual.

De fato, a percepção de Nietzsche dessa flexibilidade vulgarizada do discurso moral moderno foi, em parte, responsável por sua aversão a ele. E essa percepção é uma das características da filosofia moral de Nietzsche que a torna uma das duas opções teóricas genuínas com que se depara qualquer pessoa que tente analisar a situação moral de nossa cultura, se minha argumentação até aqui estiver substancialmente correta. (MACINTYRE, 2001, p. 192).

Na perspectiva nietzschiana, toda moral ocidental que a antecede (desde Sócrates, passando pelo cristianismo, pelo cientificismo e pelos humanismos) é uma construção falsa, que necessita ser posta abaixo para que o homem possa descobrir a verdade por si mesmo³². Enquanto a visão enciclopedista de investigação se esforça para ser a-histórica e separada de todas as particularidades culturais, Nietzsche vê todas as reivindicações de verdade como entrelaçadas no histórico e no particular, de modo que todas essas reivindicações seriam nada mais que representações involuntárias de interesses particulares. Ou seja, aquilo que é julgado reto e objetivo, nos termos de uma consciência supostamente íntegra, estaria carregado de preconceitos e preferências subjetivas.

Nas palavras de Damasceno (2011, p. 101),

Nietzsche é um dos mais ferrenhos críticos das pretensões da modernidade e dos ideais iluministas. Para ele, a modernidade segue a tendência de anular as diferenças individuais em favor de uma globalidade uniformizadora que transforma a todos em rebanhos. Nietzsche escreve suas obras em um momento de crise da Modernidade no fim do século XIX, por isso suas obras se levantam contra a tirania da razão científica, contra o conformismo dos princípios democráticos e igualitários e contra a confiança no progresso determinista. Apesar de procurar elaborar uma crítica à cultura liberal moderna, a análise nietzschiana da moralidade torna-se a expressão maior do individualismo liberal, o resultado maior do projeto iluminista de um sujeito moral autônomo concebido à parte e anteriormente à sociabilidade histórica. Nietzsche teve o mérito e a coragem da modernidade em radicalizar conscientemente o fracasso do projeto iluminista de uma moralidade universal. Ele, melhor que qualquer outro pensador, percebeu que a linguagem moral da modernidade estava disponível para qualquer uso, que a moral pode agora ser performada para um número considerável de causas, que a forma dos proferimentos morais modernos fornecia uma máscara possível para qualquer rosto.

Nietzsche propõe, então, a destruição do projeto iluminista de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva, bem como a confiança que o agente moral (nas culturas pós-iluministas) tem de que sua linguagem e prática morais ainda estão em boa ordem. Entretanto, ao propor isso, gera-se o desafio em torno do que erigir em seu lugar. Assim, em substituição à razão iluminista, Nietzsche defende uma vontade criadora de novos valores, com

³² Nietzsche entende que a pretensão do iluminismo foi a de sustentar regras morais por meio de argumentos racionais, sem se fiar da natureza do homem nem da observação da realidade. Seriam princípios como o da utilidade (Mill), ou a universalidade dos juízos morais (Kant), a felicidade do maior número, ou ainda a satisfação das sensações (Hume), que garantiriam o fundamento da moralidade. Ao rejeitar tais ficções, Nietzsche demonstra seu olhar aguçado e poderoso, acompanhado de uma força demolidora.

a conseqüente transformação dos indivíduos em sujeitos morais autônomos. Reivindicando o retorno a uma moralidade aristocrática e a “transvalorização de todos os valores”, Nietzsche acredita ter desferido um golpe fatal na moralidade ocidental.³³

As palavras de Nietzsche minam dois aspectos indicados por MacIntyre: o projeto do Iluminismo de descobrir fundações racionais para uma moralidade supostamente objetiva; e a confiança do agente moral comum, inserido numa cultura pós-iluminista, de que sua prática e visão morais estão em perfeita ordem. As bases da moral iluminista, nas suas versões múltiplas e contraditórias, são postas abaixo, o que inclui os sentimentos morais interiores, a consciência, o imperativo moral e a universalidade.

A visão genealógica de Nietzsche aparece como uma alternativa em virtude de sua percepção de que todas as tentativas empreendidas pelo pensamento iluminista de justificar racionalmente a moral malograram e que os pretensos apelos à objetividade não passaram de expressões subjetivas.

A realização histórica de Nietzsche foi entender mais claramente do que qualquer outro filósofo – decerto com mais clareza do que suas contrapartidas do emotivismo anglo-saxão e do existencialismo continental – não só que o que se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressão de uma vontade subjetiva, mas também a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral. (MACINTYRE, 2001, p. 196).

A análise nietzschiana da moralidade é vista por MacIntyre como o ápice do individualismo liberal. Contudo, observa que Nietzsche fez uma generalização arbitrária ao estender sua crítica radical do fracassado projeto iluminista à moralidade simplesmente, incorrendo no erro de generalizar ilegitimamente a condição do juízo moral em sua própria época para a natureza da moralidade enquanto tal. Referindo-se a Nietzsche, afirma MacIntyre (2001, p. 197):

[...] na sua incessante pesquisa do problema, e não em suas soluções frívolas, que está a grandeza de Nietzsche, a grandeza que faz dele o grande filósofo moral se as únicas alternativas à filosofia moral de Nietzsche forem aquelas formuladas pelos filósofos do Iluminismo e seus sucessores.

Em outras palavras, ainda que levante a pretensão de ser uma alternativa viável à modernidade individualista liberal, de escapar à confusão instalada na linguagem da moralidade

³³ É importante ressaltar dois aspectos do pensamento nietzschiano: de um lado, o desprezo às leis universais morais e, por outro lado, a necessidade de criação de uma nova tábua de valores, adequada a cada indivíduo. Um texto exemplar de Nietzsche, digno das melhores críticas à moralidade, está em *A gaia ciência*, n. 335 (NIETZSCHE, 2001, p. 222-225).

moderna – carregada de pseudo-conceitos – “[...] a postura nietzschiana é apenas mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche se acreditava crítico implacável.” (MACINTYRE, 2001, p. 434). Assim, mesmo que a pretensão nietzschiana seja uma demolição não apenas do projeto iluminista, MacIntyre entende que isto não se aplicaria à tradição aristotélica, isto é, MacIntyre admite as críticas de Nietzsche à moral iluminista, mas considera que Nietzsche não teria compreendido que o próprio fracasso dos iluministas foi ocasionado por uma secura histórica da rejeição da tradição aristotélica.

O que MacIntyre reconhece é que foi a seriedade com que Nietzsche identificou os problemas da filosofia moral contemporânea, e não tanto as soluções propostas por ele, que demonstraram sua grandeza e o tornaram um dos grandes filósofos da contemporaneidade. Porém, mesmo reconhecendo em Nietzsche uma alternativa à crise moral e à situação de enorme caos, MacIntyre opta pela defesa da ética das virtudes aristotélica,³⁴ por reconhecê-la como uma tradição superior em racionalidade e que, portanto, ofereceria a melhor saída para a crise moral da modernidade. Nessa perspectiva, seria preciso criar sentimentos virtuosos ou inclinações interiores, e não simplesmente agir virtuosamente. MacIntyre (2001) afirma que agir virtuosamente não é agir contra a inclinação (como pensava Kant), e sim agir a partir de inclinações formadas por meio do cultivo das virtudes. Caberia, então, ao ser humano (virtuoso e sábio) decidir, em termos práticos, o que fazer numa eventual situação de escolha moral e nas ocasiões em que julga ou age virtuosamente. Entretanto, nessa retomada da ética aristotélica, MacIntyre busca “atualizar” a ética das virtudes, por ter plena consciência do caráter mutável das tradições morais.

No lugar da concepção iluminista de investigação racional universal, MacIntyre argumenta que a investigação racional deve ser considerada como vinculada a uma tradição de tal forma que seus padrões de justificação racional sejam constituídos de dentro da tradição ao longo do tempo. Isto porque, mesmo enxergando o projeto do Iluminismo como um fracasso, MacIntyre não o rejeita por completo.

No que diz respeito à concepção iluminista da razão, investigação racional e justificação racional, por exemplo, MacIntyre admira a aspiração à verdade. Ele rejeita, todavia, a evasão de toda particularidade em sua esperança de especificar o método universal de justificação racional ao qual todas as pessoas devem dar seu assentimento em virtude de serem indivíduos

³⁴ Carvalho (2011), apoiado em Slote (2000) procura distinguir os termos “teoria das virtudes” e “ética das virtudes”. A “teoria das virtudes” é a área geral da pesquisa filosófica que investiga na natureza da virtude e do vício, e inclui a ética das virtudes como definidora da forma como se deve agir (reflexão no caráter do agente moral e não em normas). Já o termo “ética das virtudes” não deve ser pensado como expressão de forma homogênea de teoria ética, sim, como gênero que engloba várias espécies.

racionais. Com respeito à crítica genealógica do projeto iluminista, ele admira essa crítica por expor a falência da concepção iluminista de investigação racional. O que ele rejeita na crítica genealógica, entretanto, é o relativismo que seu perspectivismo acarreta. Sua noção de investigação racional constituída pela tradição pretende traçar um curso entre essas duas alternativas insatisfatórias, permitindo a busca da verdade (ante a genealogia) de uma maneira que dá à história e à particularidade (ante ao projeto iluminista) o devido valor.

Nesse sentido, o filósofo procura restabelecer a inteligibilidade e a racionalidade dos atos morais. Para tanto, ele desenvolve uma profunda investigação do que chama de tradição clássica,³⁵ na qual busca os recursos necessários à elaboração de um conceito unitário de virtude. Tal conceito de virtude nuclear, reconstruído por MacIntyre, é composto por três momentos fundamentais, os quais serão devidamente apresentados no capítulo seguinte.

Entretanto (no contexto da modernidade), restam alguns questionamentos: seria possível a retomada da ética aristotélica, tal como defendido por MacIntyre, com todas as mudanças teóricas e sociais ocorridas?³⁶ Haveria a possibilidade de justificar uma teoria das virtudes morais numa sociedade marcada pela globalização, pela pluralidade cultural, pelo individualismo moral e pelo emotivismo? Algumas das possíveis respostas a esses questionamentos são buscadas e desenvolvidas ao longo desta tese.

³⁵ “[...] é de Aristóteles a teoria das virtudes que constitui decisivamente a tradição clássica como tradição do pensamento moral, estabelecendo com firmeza uma grande parte do que seus antecessores poéticos só conseguiram afirmar ou insinuar, e transformando a tradição clássica em tradição racional [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 251).

³⁶ O projeto macintyreano de reivindicar as concepções aristotélicas de ética e razão sobre as do Iluminismo e dos pensadores genealógicos é tema de suas inúmeras obras. Os extensos argumentos de MacIntyre para a superioridade das concepções aristotélicas não serão aqui expostos. No entanto, o aspecto central de sua posição que merece atenção aqui é a forma de investigação racional que MacIntyre defende, no lugar das concepções enciclopedista e genealogista: a saber, a investigação racional da tradição.

3 DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE VIRTUDE EM MACINTYRE

Em *Depois da virtude*, MacIntyre apresenta os conceitos – prática, unidade narrativa e tradição – que fornecem os princípios teóricos à compreensão do papel das virtudes no contexto contemporâneo.³⁷ Nesse escrito, pretende trazer à tona alguns dos elementos que originaram a crise moral contemporânea e, na proposição de possíveis saídas a tal crise, defende a retomada de uma forma de pesquisa racional implícita nas tradições morais. Nessa direção, a reflexão de MacIntyre alicerça-se sobre o desafio de desenvolver uma reinterpretação da ética teleológica aristotélica (ética das virtudes) para as sociedades contemporâneas, em contraposição às éticas deontológicas e normativistas³⁸ da modernidade. Característico da ética das virtudes³⁹ é a necessidade de um locus, pois se realiza naturalmente num espaço apropriado para isso, ou seja, na comunidade. Consequentemente, a ética das virtudes não ocorre de maneira universal – em todas as épocas e em todos os lugares do mesmo modo – pois requer um contexto apropriado ou uma tradição oriunda de determinado tipo de racionalidade.

Na visão de MacIntyre, a ética aristotélica, fundamentada na concepção de virtude, poderia ser resgatada atualmente, já que, dentre as diversas correntes éticas, é ela que melhor cumpre os quesitos de historicidade e tradição.⁴⁰ Carvalho (2001, p. 47) lembra que

³⁷ “Embora presente na prática moral, as virtudes só retomaram sua força teórica, após um longo ocaso, na metade do Séc. XX, a partir do artigo ‘Modern Moral Philosophy’ (1958) de G.E.M. Anscombe, dando vazão à insatisfação com as formas até então reinantes de teoria moral. Nele, Anscombe defendia a necessidade de um prévio esclarecimento pela filosofia da psicologia de noções como ação e intenção, antes de a filosofia moral mergulhar na formulação de uma ética das virtudes; dado que a ideia de fundar a moralidade em noções deontológicas como ‘obrigação’ e ‘dever’ tinha perdido terreno diante da perda da crença geral num legislador divino como fonte dessa obrigação ou dever.” (CARVALHO, 2011, p. 190).

³⁸ MacIntyre visa a distinguir a sua abordagem da teoria moral contemporânea através de duas principais razões. Primeiramente, dá grande importância às virtudes, em contraste com os filósofos contemporâneos que defendem relatos de justiça e de racionalidade baseados em regras. Por exemplo, Rawls (2000), no escrito *A theory of justice*, acredita que a justiça, em primeiro lugar, refere-se não a uma virtude individual, mas às regras da “estrutura básica” da sociedade; e uma vida é boa se for planejada de acordo com certas regras de racionalidade que são elas mesmas neutras em termos de valor. Já a segunda característica distintiva da abordagem de MacIntyre é a importância que ele dá à tradição, em contraste com a teoria convencional que insiste em um ponto de vista neutro, imparcial e, desta forma, “universal”, representado no individualismo liberal. Como se quer demonstrar, a visão macintyreana das tradições propõe-se capacitar os indivíduos a discernirem sobre a moralidade que lhes dá fundamento. Uma das leituras críticas a MacIntyre quanto à pretensão de fortalecer “[...] uma moral das virtudes em oposição às modernas morais de regras [...]” é feita por Tugendhat (1996, p. 243).

³⁹ A necessidade de buscar referência no projeto ético de Aristóteles, apresentado na *Ética a Nicômacos*, dá-se em razão de se encontrar no esquema moral teleológico aristotélico as soluções para as aporias do projeto iluminista. Cabe aqui acrescentar, nas palavras de Tugendhat (1996, p. 236), que “MacIntyre não define as virtudes, tal qual Aristóteles e toda tradição posterior, como aquelas disposições que nos tornam aptos a bem realizar o ser homem como tal no convívio de uns com os outros, mas como as disposições que nos tornam aptos a bem realizar *determinadas atividades*, que ele chama de *practices*.”

⁴⁰ Segundo Carvalho (2012), MacIntyre encara a filosofia moral de Aristóteles como o núcleo central de toda tradição de pesquisa e prática social. O remédio sugerido para combater os males da herança iluminista da modernidade é a reapropriação desse instrumental teórico que foi forjado pela ética das virtudes, numa perspectiva narrativa em que história, filosofia e sociologia se entrelaçam para justificar racionalmente a moralidade.

MacIntyre faz um levantamento das concepções de virtude em cada um dos estágios dessa tradição clássica de pensamento e ação no intuito de fazer emergir as raízes dos elementos fundamentais que a compõem: das sociedades heroicas advém o vínculo visceral entre virtude e estrutura social; de Atenas e seus poetas e teatrólogos, a visão do conflito como central à vida humana, a compreensão da vida humana e de sua unidade como portadora de uma estrutura narrativa dramática; de Aristóteles advém o esquema teleológico das virtudes, o vínculo com a polis, o nexo entre inteligência prática e virtude, o caráter do raciocínio prático e a superioridade da virtude sobre as regras; e, por fim, do período medieval, a componente propriamente histórica que é acrescentada a esse esquema narrativo da compreensão da vida humana como um todo.

Embora MacIntyre seja um ardoroso defensor da ética das virtudes, ele tem consciência de que esse conceito sofreu e sofre alterações conceituais bastante significativas.⁴¹ Mesmo reconhecendo que Aristóteles tenha superado a tradição que o precedeu, ao ponto de corrigi-la ou superá-la (podendo, até mesmo, descartá-la), MacIntyre (2001) afirma que é essencial à tradição que o passado jamais seja meramente descartado, mesmo quando adotada uma perspectiva mais adequada. O progresso, na tradição, estaria fundado na existência de elementos cumulativos que perpassassem a tradição. Assim, é importante observar que a filosofia moral macintyreana não faz uma reapropriação de Aristóteles⁴² tal como está expresso, de forma isolada, em alguns dos seus textos, mas como observa Carvalho (2001, p. 46):

[...] inserindo-a numa narrativa histórica mais ampla, situando-a como um momento particular de uma sequência maior em que assume boa parte da produção teórica que lhe antecedeu e, ao mesmo tempo, é fonte e estímulo para a reflexão filosófica que lhe sucedeu, isto é, inscrevendo a perspectiva aristotélica numa história das concepções de virtude, na qual Aristóteles fornece o eixo central, gerando os recursos de uma tradição inteira de pensamento, ação e discurso, mas da qual ele próprio é apenas uma parte. Entretanto, essa é uma abordagem claramente não aristotélica, pois tratar Aristóteles como parte de uma tradição, mesmo como seu maior representante, é assumir uma perspectiva epistemológica que o próprio Aristóteles jamais pretendeu, uma perspectiva na qual a reflexão atual só tem sentido na sua ligação com a história passada, como parte do fio argumentativo histórico que uma tradição tece.

MacIntyre (2001) argumenta que não se pode dizer que haja um conceito único e fundamental das virtudes, o qual possa reivindicar adesão universal, visto que tais conceitos expressam a história de que são consequências. Assim, continua Carvalho (2001), é imanente,

⁴¹ Isto se explica pelo fato de a ética das virtudes ser permeada por diversos problemas e, conseqüentemente, qualquer tentativa de retomá-la não deixaria de ser problemática. A segunda metade do século XX foi marcada pela defesa crescente de uma retomada da ética, baseada nas virtudes, segundo os moldes, especialmente, de Aristóteles e Tomás de Aquino. Os autores, neste caso, têm de lidar com os antigos problemas que acompanham a tradição das virtudes, além de lidar com o “mal da idade” de tal retomada, isto é, com a ausência de uma doutrina constituída, resultado de sua breve história.

⁴² MacIntyre se apropria da tradição moral aristotélica para defender uma moralidade das virtudes apropriada ao tempo histórico presente, renovada por ferramentas filosóficas contemporâneas, a exemplo das categorias proporcionadas por Thomas Kuhn em sua reflexão sobre a racionalidade científica, concebendo as tradições morais como paradigmas da racionalidade ética.

numa tradição de pesquisa racional, uma amarração historicista entre passado, presente e futuro, na qual se visualiza um processo histórico em que o passado é corrigido e transcendido pelo presente (de forma contingencial), deixando também aberta a possibilidade de que essa construção do presente, por sua vez, possa ser corrigida e transcendida por uma construção mais adequada no futuro.

Nessa direção, MacIntyre compreende que a retomada do conceito de virtude e a sua devida reformulação ocorrem, necessariamente, a partir do contexto moral contemporâneo, passando por três estágios de desenvolvimento:

O primeiro estágio requer uma explicação contextualizadora do que chamarei **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. Cada estágio posterior pressupõe o anterior, mas não o contrário. Cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior, mas também oferece um constituinte essencial de cada estágio posterior. (MACINTYRE, 2001, p. 314-315, grifo nosso).

Cada um desses estágios integra e, ao mesmo tempo, modifica e reinterpreta o que lhe é posterior, uma vez que o progresso no desenvolvimento do conceito de virtude está estreitamente vinculado à história da qual ele é o núcleo, não podendo ser compreendido fora dela. No Posfácio à 2ª edição de *Depois da virtude*, afirma MacIntyre (2001, p 457-458):

Minha explicação das virtudes percorre três estágios: o primeiro, que trata das virtudes como qualidades necessárias para se obter os bens internos às práticas; o segundo, que as analisa como qualidades que contribuem para o bem de uma vida inteira; e o terceiro, que as vincula à procura de um bem para os seres humanos, cuja concepção só pode ser elaborada e possuída dentro de uma tradição social continuada.

A seguir são apresentados os três estágios do desenvolvimento do conceito de virtude propostos por MacIntyre: as práticas, a unidade narrativa e a tradição.

3.1 PRÁTICAS

As práticas constituem o primeiro e o mais básico domínio no qual as pessoas desenvolvem uma compreensão dos bens e das virtudes necessárias para alcançá-los. Com relação às práticas, MacIntyre aponta em *Depois da virtude* uma gama de exemplos: as artes, as ciências, os jogos, a política (no sentido Aristotélico), a formação e o sustento da vida familiar, dentre outros.

O significado que darei a “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 compreendidos 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. (MACINTYRE, 2001, p. 315-316).

Deve-se lembrar que as práticas são atividades socialmente desenvolvidas, não meras ações individuais ou simples interesses privados agregados; todas as práticas têm certa complexidade e profundidade e, como tal, desenvolvem e expressam capacidades humanas significativas. 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 próprio desempenho ao ser julgado por eles. As práticas têm uma história, assim os padrões que aí atuam não são imunes à crítica, porém não se pode iniciar numa prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões até o momento alcançados. Carvalho (2012) considera que essa dimensão “conservadora” é essencial tanto à continuidade quanto ao avanço da prática, ao mesmo tempo que evita juízos subjetivistas e emotivistas, isto é, nos padrões de excelência e na percepção e obtenção dos bens inerentes a uma prática, há sempre a pretensão à objetividade.

O conceito de prática não está associado simplesmente a “uma ação” ou “simples atividade” realizada no dia a dia, mas se caracteriza por ser um corpo complexo e sistemático, que apresenta fins, graus de excelência, requerimentos para realização, e claro, aprendizado. Nesse sentido, afirma MacIntyre (2001, p. 316): “O jogo da velha não é exemplo de prática nesse sentido, nem jogar uma bola de futebol com habilidade; mas o jogo de futebol e, bem como o xadrez. O serviço de pedreiro não é uma prática, mas a arquitetura é. Plantar nabo não é uma prática, mas a agricultura é.” Para se qualificar uma prática, uma atividade humana organizada deve ser capaz de crescimento e de desenvolvimento de modo a ter em jogo o crescimento paralelo de seus participantes.

Ao pretender fundamentar o seu conceito, MacIntyre apresenta outro exemplo: “Se, ao começar a jogar beisebol, eu não aceitar o que os outros sabem melhor que eu quando se deve jogar uma bola de efeito e quando não jogar, jamais aprenderei a admirar o bom arremesso, muito menos a arremessar.” (MACINTYRE, 2001, p. 320). Nesse sentido, no terreno das práticas, a autoridade dos bens e dos padrões funciona de forma a excluir todas as análises subjetivistas e emotivistas do juízo.⁴³

⁴³ Enquanto o bem aristotélico é desenvolvido a partir de uma teoria da perfeição específica da espécie (teleológica), o conceito de “vida boa” de MacIntyre refere-se à constituição de práticas que também têm objetivos intrínsecos a exemplo dos bens internos à ação. Nesse caso, para a noção de prática, MacIntyre costuma tomar como exemplo os jogos, por fornecerem uma ferramenta modelo e apresentarem formas sistemáticas de atividades fechadas, unificadas e ordenadas, da mesma forma que MacIntyre argumentará que as tradições e as comunidades deveriam ser.

A partir disso, um ponto importante a se analisar é o da diferença que MacIntyre apresenta entre os bens externos e os bens internos às práticas. Os bens externos a quaisquer práticas frequentemente podem ser obtidos fora da própria prática e/ou por meios que não necessariamente exibam qualquer excelência relacionada à prática, ou seja, são objetos de uma concorrência em que deve haver tanto vencedores quanto derrotados. Os bens internos a quaisquer práticas, no entanto, só podem ser obtidos por meio de “[...] padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 316). Um exemplo dessa distinção é dado em referência à prática do xadrez:

Existem, portanto, dois tipos de bens que são possíveis conquistar no jogo de xadrez. Os bens externos e contingentes ligados aos jogos e a outras práticas por acidentes das circunstâncias sociais – no caso da criança imaginária, os doces; no caso dos adultos verdadeiros, bens como prestígio, status e dinheiro. Sempre há modos alternativos de alcançar esses bens, e sua conquista nunca se dá *apenas* com o exercício de uma determinada profissão. Por outro lado, há os bens internos à prática do xadrez, que não se pode alcançar de nenhum modo que não seja jogando xadrez ou algum outro jogo do mesmo tipo. (MACINTYRE, 2001, p. 317).

Ganhar dinheiro, por exemplo, é bem externo, e não um bem interno, porque há vários caminhos, inclusive maliciosos, para se atingir tal fim. Mas desenvolver a habilidade, o prazer, a precisão, a compreensão de jogar muito bem xadrez é um bem interno a essa prática, porque não há nenhum outro meio de conquistá-lo a não ser tornar-se um aprendiz de tal prática. Outro exemplo são as disciplinas espirituais. Ao mergulhar nelas como um aprendiz, o que se ganha não pode ser conquistado de, absolutamente, nenhum outro modo. Também não é possível tornar-se justo (adquirir a virtude da justiça) a não ser que, em todas as práticas e meios sociais nos quais esteja inserido, pratique a justiça, de acordo com os padrões de excelência de cada prática em particular.

À medida que os bens internos a quaisquer práticas são realizados, os poderes humanos para alcançar os padrões de excelência são sistematicamente ampliados. Continuando com o exemplo da prática do xadrez, à proporção que os jogadores de xadrez realizam os bens internamente jogo, tanto a concepção do que o jogo de xadrez excelente em si acarreta, quanto a capacidade de alcançá-lo, são ampliadas. Observa-se, todavia, que muitas das excelências – virtudes – necessárias para alcançar os bens internos do xadrez não são específicas do xadrez, e sim, compartilhadas por muitas ou talvez até mesmo todas as práticas. O foco mental, a capacidade de se recuperar de um erro e a paciência, por exemplo, são excelências não apenas necessárias e desenvolvidas por meio de um jogo de xadrez magistral; são também excelências exigidas e desenvolvidas através de outras práticas.

Compreende-se, assim, que o conceito de prática já aponta a um conceito provisório de virtude, como expressa MacIntyre (2001, p. 321, grifo do autor): “*A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens.*” As práticas são atividades humanas que unem os indivíduos de uma comunidade como participantes delas e os levam a procurar objetivos comuns.⁴⁴ Nesse sentido, as práticas têm um papel importante no interior da comunidade, uma vez que são fontes de normas e, também, podem ser constantemente repensadas.⁴⁵

Dessa maneira, ao contrário de alguma posição de “observador ideal”, compreendem-se as práticas como estruturas sociais e não como simples extensões de um “eu” não situado. Com isso, elas evitam a arbitrariedade da escolha de acordo com simples preferências pessoais. Em *Colors, culture and practices*, MacIntyre (1992a, p. 22, tradução nossa) assim se expressa:

O relativismo sobre as ordens sociais e culturais, portanto, falha, na medida em que os padrões fornecidos pelas práticas, como a prática da pintura, podem ser utilizados em sua avaliação. As línguas em uso de algumas ordens sociais e culturais são mais adequadas do que as de outras neste ou naquele aspecto; os vocabulários de cores de algumas ordens sociais e culturais são mais adequados do que os de outras no que diz respeito às tarefas de discriminação de cores estabelecidas pela prática da pintura.⁴⁶

Por fim, é importante considerar que a restrição do conceito de virtude ao âmbito das práticas conduz inevitavelmente a uma situação de confronto, em que as pretensões de uma prática poderão ser incompatíveis com as de outras, conduzindo à oscilação de opções arbitrárias por uma posição e outra, sem propriamente constituir uma escolha racional. Tal situação reinstalaria a noção moderna de um “eu” que escolhe sem critérios entre pretensões rivais. Visando a escapar da arbitrariedade na vida moral e dar consistência ao conceito de virtude, torna-se preciso dar um segundo passo em sua constituição, isto é, incorporando uma concepção do *telos* de uma vida humana inteira, concebida como uma unidade, na qual haja uma compreensão dos bens e do bem que vai além da multiplicidade de bens que informam uma prática.

⁴⁴ Se as práticas sociais são atividades humanas cooperativas, poder-se-ia perguntar: quem coopera e em que aspectos diferenciais se dá tal cooperação?

⁴⁵ É importante considerar o exposto por MacIntyre: “Que as virtudes precisem ser, inicialmente, definidas e explicadas com base na noção de prática, de forma nenhuma implica a aprovação de todas as práticas em todas as circunstâncias. Que as virtudes – como a própria objeção pressupõe – sejam definidas, não nos termos de práticas boas e certas, mas de práticas, não implica que as práticas, conforme realizadas em determinadas ocasiões e locais, não precisem de crítica moral.” (MACINTYRE, 2001, p. 336-337, grifo do autor).

⁴⁶ “*Relativism about social and cultural orders thus fails, insofar as the standards provided by practices, such as the practice of painting, can be brought to bear upon their evaluation. The languages-in-use of some social and cultural orders are more adequate than those of some others in this or that respect; the vocabularies of color of some social and cultural orders are more adequate than those of some others in respect of the tasks of color discrimination set by the practice of painting.*” (MACINTYRE, 1998, p. 59).

3.2 UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA

O segundo estágio na formulação de um conceito adequado de virtude é o de unidade narrativa da vida humana. MacIntyre começou a lidar com a importância da narrativa, na filosofia, no início de sua carreira, quando, no escrito de 1966, intitulado *A short history of ethics*, descreve o que entende por narrativa histórica: “Quando falo de uma narrativa histórica, refiro-me àquela em que a última parte é ininteligível até que a primeira seja fornecida, e na qual não entendemos a primeira até vermos que o que se seguiu foi uma possível sequência de seu passado.” (MACINTYRE, 1998, p. 59, tradução nossa).⁴⁷

O conceito de narrativa é de suma importância no seu projeto filosófico, pois expõe os grandes dilemas enfrentados pela modernidade em razão da fragmentação do “eu”. A partir de tal fragmentação, o indivíduo passou a ocupar diferentes papéis no interior da sociedade, e tendo em cada um desses papéis regras de conduta e exigência de comportamentos diferenciados, o que levou o sujeito moral a ter sua vida dividida em papéis diferentes e (por vezes) contraditórios, transformando sua vida numa série de episódios desconexos.⁴⁸ Para exemplificar, basta observar como as normas e valores da vida doméstica parecem diferentes e contraditórias quando comparados aos do local de trabalho em uma empresa privada e ainda diferentes e contraditórios aos da arena política e burocracias governamentais.

Considerar a vida humana como portadora de uma unidade que fornece um *telos* para as virtudes, é pensar de uma maneira contrária ao *modus vivendi* da sociedade moderna, que divide cada vida humana numa variedade de segmentos, cada um com suas próprias normas e modalidades de comportamento.

Portanto, o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da 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. E todas essas separações foram criadas de tal forma que é a peculiaridade de cada uma delas, e não a unidade da vida do indivíduo, que se experimenta nessas partes, em cujos termos nos ensinam a pensar e sentir. (MACINTYRE, 2001, p. 343).

Para uma vida assim fragmentada, poderia haver bens a serem perseguidos segmentadamente em cada área, não fazendo sentido falar de um bem abrangente ao indivíduo.

⁴⁷ “When I speak of a historical narrative I mean one in which the later part is unintelligible until the former is supplied, and in which we have not understood the former until we see that what followed it was a possible sequel to what had gone before.” (MACINTYRE, 1998, p. 59).

⁴⁸ Segundo Ricoeur (1991), o que MacIntyre chama unidade narrativa de uma vida não resulta apenas do somatório das práticas, sim é regida por um projeto de vida (incerto e móvel), e através das práticas fragmentadas da sua unidade, constituem a mediação entre a determinação das práticas e a indeterminação das ideias que as dirigem.

Além disso, tal compreensão compartimentada⁴⁹ da vida humana não forneceria meios de se avaliar o lugar apropriado em que uma pessoa deveria conceder aos bens de cada segmento da vida. Sendo assim, uma efetiva compreensão da ação humana significará também a compreensão dos seus fins, e os fins aos quais se movem os indivíduos concebidos como bens. Com isso, a explicação e compreensão da ação humana significará o mesmo que recorrer aos fins e aos atos necessários ao alcance dos bens, uma vez que a facticidade da ação será sempre vista como relacionada aos fins e aos bens que lhe dão sentido, numa escala de valor que qualifica o ato como virtuoso ou viciado.

A partir disso, MacIntyre considera necessário reescrever a história da fragmentação da moralidade contemporânea, para que melhor se compreenda as razões que levaram à desordem em que se encontram a linguagem e a prática morais. Nesse ponto, é preciso considerar a inteligibilidade⁵⁰ das ações, como afirma MacIntyre (2001, 352): “É, portanto, compreender o ato como algo pelo qual alguém é responsável, sobre o qual é sempre apropriado pedir ao agente uma explicação inteligível.” O fato de todos viverem suas narrativas em suas vidas é o que torna a narrativa apropriada à compreensão de um pelos outros. E, continua MacIntyre (2001, p. 368): “[...] os únicos critérios de êxito ou fracasso em uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada.”

O filósofo acredita que a história narrativa revela o gênero fundamental à caracterização das ações humanas, as quais só podem ser compreendidas em termos de narrativas que se encaixam em contextos sociais, através dos quais ganham sentido e podem, assim, ser explicadas:

É porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas. As histórias são vividas antes de serem contadas – a não ser em caso de ficção. (MACINTYRE, 2001, p. 356).

Compreende-se, com isso, que a racionalidade da narrativa consiste na maneira como ela contextualiza os detalhes aleatórios e contingentes da vida. Nesse sentido, as ações só podem

⁴⁹ Conforme Giorgini (2020, p. 205), “A compartimentalização vai além da diferenciação de papéis e estruturas institucionais que caracterizam toda ordem social, porque toda esfera de atividade social passa a possuir, e a ser governada por regras independentes daquelas de outras esferas.” *“La compartimentalizzazione va oltre la differenziazione di ruoli e di strutture istituzionali che caratterizza ogni ordine sociale perché ogni sfera di attività sociale arriva a possedere, e ad essere governata da norme indipendenti da quelle delle altre sfere.”* (GIORGINI, 2020, p. 205).

⁵⁰ Para o comportamento humano ser inteligível como ação humana, ele deveria ser capaz de ser narrado em termos de propósito. Desta forma, a intencionalidade é, na acepção de MacIntyre, uma condição *sine qua non* da inteligibilidade da ação humana.

tornar-se inteligíveis quando narrada uma história que as situa em relação ao social reconhecível, numa intenção primária do seu autor. Em oposição às filosofias atomísticas de ação, que buscam compreender ações complexas analisando-as em componentes mais simples, as ações derivam de sua inteligibilidade, na visão de MacIntyre, de continuidades narrativas na vida do agente.

Numa expressão particularista, MacIntyre argumenta que o “eu” é parcialmente definido, embora não limitado, aos papéis e relacionamentos nos quais nasce, isto é, ingressa no mundo como um personagem numa história contínua.⁵¹ Por conseguinte, a história de vida de uma pessoa está sempre inserida na história das comunidades nas quais o indivíduo deriva sua identidade. Entretanto, dizer que a vida tem uma estrutura inerentemente narrativa não significa que uma pessoa possa dar à sua vida qualquer narrativa, como um autor de ficção pode dar a seus personagens. Em vez disso, as pessoas são, no máximo, cocriadores de suas histórias, pois, limitadas à situação de vida particular, essas pessoas podem contar suas histórias de várias maneiras. Mas restrições como cultura, idade, localização e família nascida; composição genética e habilidades mentais e físicas; e todos os aspectos do passado vivido de uma pessoa determinam parcialmente a trajetória futura da história de cada uma. MacIntyre (2001, p. 359) escreve: “[...] o que o agente é capaz de dizer e fazer de maneira inteligível enquanto ator recebe profundas influências do fato de não sermos nunca nada mais (e às vezes menos) que coautores das nossas próprias narrativas.” Dito de outro modo, a narratividade, a história e a identidade são conceitos internamente relacionados: a identidade não é ontologicamente pré-dada, mas é o resultado de um processo de constituição por meio da coautoria de narrativas nas quais a identidade está embutida.

Destarte, as vidas humanas necessariamente possuem uma unidade narrativa. Uma pessoa nasce numa história contínua; suas ações só podem ser entendidas como expressão de uma narrativa vivida; e o fenômeno de responsabilizar as pessoas por suas ações e experiências pressupõe uma estrutura narrativa, assim como a identidade do *self*. Logo, a unidade narrativa se constitui numa meta para as vidas humanas, isto é, a determinação substantiva em relação ao bem se dá pelo progresso feito dentro e entre as tradições, visto que os argumentos, ao longo do tempo, refinam e avançam essa concepção.⁵²

⁵¹ Enquanto, para os pensadores iluministas, a existência racional deve ser separada da particularidade social e da incorporação comunitária; para MacIntyre, a existência racional de uma tradição atribui importância precisamente às particularidades sociais e à comunidade em que a tradição está incorporada. Sendo assim, uma tradição filosófica no sentido de MacIntyre é um processo historicamente estendido de reflexão ligado às práticas e instituições de uma comunidade humana.

⁵² A caracterização de MacIntyre da busca do bem como uma busca pelo *telos* (parcialmente determinado) dá margem a algumas críticas, dentre elas, de que a noção do bem seria indeterminada.

Consequentemente, segundo MacIntyre (2001), o amadurecimento moral se dá pela reflexão sobre o tipo de vida que se leva e pela construção de uma narrativa própria, em função da qual os atos podem ser julgados como virtudes ou vícios. Em substituição às características da modernidade liberal de uma concepção emotivista do sujeito (valor moral determinado pela escolha ou decisão individual), de uma ética abstrata e fundada em regras, da noção atomista de pessoa e de conceitos instrumentais de sociedade, MacIntyre (1992b, p. 15, tradução nossa) propõe uma concepção narrativa do sujeito.

A chave da posição filosófica de MacIntyre é a rejeição do individualismo epistemológico e a proposta de renovar um forte conceito de comunidade. Isso implica o abandono da primazia da razão analítica e a redescoberta da dimensão narrativa de toda tradição investigativa. Quem inicia uma investigação nunca é um indivíduo isolado, inefavelmente isento de um contexto histórico e social. São pessoas que aderem a uma certa narrativa que, em diálogo com outras tradições, articula a riqueza de realizações alcançadas no exercício das práticas correspondentes e manifesta o significado teleológico que a pesquisa inspira. A razão humana é radicalmente narrativa.⁵³

Nesse sentido, o envolvimento numa prática torna-se inteligível graças ao apelo à própria concepção de como seria uma vida de sucesso, como bem explica Lutz (2004, p. 42, tradução nossa): “MacIntyre quer argumentar que a boa vida para o homem, a vida moral, também é uma prática.”⁵⁴ Desse modo, a unidade de uma vida equivaleria à unidade de narrativas⁵⁵, o que permite reformular o conceito de virtude:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de procura 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, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. (MACINTYRE, 2001, p. 368-369).

A noção de MacIntyre da unidade de uma busca narrativa incorporada a uma única vida limita a gama de práticas e virtudes que constituem uma vida moral, precisamente ao excluir

⁵³ “La clave de la postura filosófica de MacIntyre es el rechazo del individualismo epistemológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad. Lo cual implica el abandono de la primacía de la razón analítica y el redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora. Quienes se embarcan en una indagación no son nunca individuos aislados, inefablemente exentos de un contexto histórico y social. Son personas que se adhieren a una determinada narrativa, la cual – en diálogo con otras tradiciones – articula el acervo de logros conseguidos en el ejercicio de las correspondientes prácticas y manifiesta el sentido teleológico que inspira la investigación. La razón humana es, radicalmente, razón narrativa.” (MACINTYRE, 1992b, p. 15).

⁵⁴ “MacIntyre wants to argue that the good life for man, the moral life, is also a practice.” (LUTZ, 2004, p. 42).

⁵⁵ Segundo Colby (1995b, p. 146), “[...] a unidade de uma vida é a unidade de uma busca narrativa por aquilo que é o bem da vida de alguém, e uma busca tem certas pré-condições que esses ideais reguladores captam.” “[...] the unity of a life is the unity of a narrative quest for that which is the good of one’s life, and a quest has certain preconditions which these regulative ideals capture.” (COLBY, 1995b, p. 146).

aquelas qualidades que falham em promover o bem⁵⁶ de uma vida humana inteira, mesmo quando podem sustentar uma prática. Com respeito às virtudes, as qualidades não são justamente consideradas virtudes, a menos que sustentem as práticas e contribuam para o bem da vida do indivíduo como um todo.

À luz de sua compreensão de como todas as pessoas nascem e vivem em meio a uma situação que sempre envolve relacionamentos com outras pessoas, MacIntyre aponta que a busca narrativa pelo bem nunca é uma busca individualista, em virtude de sempre envolver aqueles com quem se compartilha um relacionamento (embora em graus variáveis, dependendo da natureza do vínculo familiar, amigável, político ou cultural). Escreve MacIntyre (2001, p. 369, 371): “Nunca serei capaz de procurar o bem ou o exercício das virtudes somente *qua* individual. [...] pois a história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade.”

D’Andrea (2006, p. 273, tradução nossa) assim resume este ponto:

[...] as práticas estão incorporadas e fazem parte da história da vida de qualquer praticante. Aqui temos a fonte da consideração da unidade da vida de MacIntyre, seu segundo elemento para a definição de uma virtude. Uma prática que ocupa um lugar desproporcional na vida de um indivíduo – aquela que lhe custa tempo, energia, atenção e assim por diante em detrimento de outras práticas valiosas ou necessárias nas quais ele ou ela está ou poderia estar ou deveria estar engajado – pode ser criticado a partir da perspectiva da totalidade e da unidade da vida do agente individual.⁵⁷

Os bens internos das práticas devem ser julgados com referência à narrativa de vida de um indivíduo, ao mesmo tempo que uma narrativa de vida é escrita buscando os bens de uma tradição⁵⁸. Sendo assim, para entender quem e o que é uma pessoa, é preciso compreender a multiplicidade de narrativas intercaladas nas quais a pessoa se encontra como uma parte.

⁵⁶ A compreensão adequada do que MacIntyre entende por “bem” envolve as seguintes considerações: Em primeiro lugar, em *Depois da virtude*, MacIntyre não especifica o conteúdo do “bem”, mas argumenta que tal concepção deve ser pressuposta por qualquer um que busque uma concepção mais adequada ou mais determinada, mesmo que limitando até certo ponto o que tal concepção pode acarretar. Em segundo lugar, argumenta que qualquer concepção adequada do bem exigirá a perspectiva não só das práticas e da unidade narrativa, mas também das tradições. Assim, uma concepção determinada do bem só poderia ser dada por meio do progresso feito dentro e entre as tradições, à medida que os argumentos, ao longo do tempo, refinam e avançam essa concepção.

⁵⁷ “[...] practices are embedded in, and are a part of the story of, the life of any given practitioner. Here we have the source of MacIntyre’s unity of life consideration, his stage two element for the definition of a virtue. A practice that occupies a disproportionate place in an individual’s life - one that costs him or her time, energy, attention and so on to the detriment of other worthwhile or necessary practices in which he or she is or could be or should be engaged – can be criticized from the perspective of the wholeness and the unity of the individual agent’s life.” (D’ANDREA, 2006, p. 273).

⁵⁸ Afirma MacIntyre (2001, 373-374): “Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações, [...] a procura individual do próprio bem é [...] 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.”

3.3 TRADIÇÃO

A discussão macintyreana sobre o “eu” precede e fundamenta o terceiro estágio da elaboração de um conceito nuclear de virtude, o qual reside na compreensão do que constitui uma tradição.

[...] o que é viver a vida boa concretamente varia de uma circunstância para outra, mesmo quando é uma e a mesma concepção da vida boa e o mesmo conjunto de virtudes que estão sendo expressos numa vida humana. O que a vida boa, é para um general ateniense do século V não será o mesmo que era para uma freira medieval ou um agricultor do século XVII. Mas não se trata apenas de indivíduos viverem em circunstâncias sociais diferentes; também se trata de todos tratarmos nossas próprias circunstâncias como portadores de uma identidade social particular. 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. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. E, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral. (MACINTYRE, 2001, p. 369-370).

MacIntyre enfatiza que cada pessoa nasce em uma história contínua: as práticas devem inserir-se no todo de uma vida, e as instituições em que se exercem as práticas são portadoras de uma tradição.

Está claro o contraste com a visão narrativa do eu, pois a história da 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. (MACINTYRE, 2001, p. 371).

A identidade histórica e a identidade social de uma pessoa não são questões de escolha individual: “[...] ter de procurar sua identidade moral dentro de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade.” (MACINTYRE, 2001, p. 371). Como essas comunidades têm uma história, parte do que um indivíduo recebe por meio da comunidade em que nasceu e vive (as crenças, costumes, ensinamentos, práticas, modos de pensar, etc.) são características dessa comunidade. Em outras palavras, o que se recebe é a adesão a uma tradição contínua. A noção de participação em uma tradição, apresentada extensivamente pela primeira vez em *Depois da virtude*, ajuda muito a explicar como não se escolhe uma tradição arbitrariamente: em vez disso, recebe-se uma tradição por meio da comunidade intelectual na qual se nasceu, foi criado, educado.

Tudo o que o “eu” recebe por meio de comunidades em que encontra sua identidade é, segundo MacIntyre, uma tradição: “[...] 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, 2001, p. 372). Assim, não apenas indivíduos, mas também tradições inteiras de investigação estão ligadas à situação cultural e temporal:

A racionalidade de uma pesquisa constituída pela tradição e constitutiva dela é, essencialmente, uma questão do tipo de progresso que ela faz, através de vários estágios bem definidos. Toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado. (MACINTYRE, 2008, p. 380).

De acordo com MacIntyre, a investigação não prossegue por meio de princípios universais, e a investigação não é realizada por inquiridores desinteressados, uma vez que esses são os ideais do Iluminismo rejeitados por MacIntyre.

Gutting (1999, p. 96, tradução nossa)⁵⁹ resume as reflexões de MacIntyre sobre como um indivíduo pertence a uma tradição:

A tradição entra em cena porque ninguém é capaz de empreender uma busca pelo bem de sua vida como indivíduo isolado. Este não é apenas um ponto prático (é um trabalho muito difícil de fazer sozinho), mas também conceitual. Eu necessariamente subo ao palco da minha vida como personagem de uma história que já se arrasta há muito tempo. Sou filho de certa família, cidadão de certo estado, membro de certa igreja. Isso, como diz MacIntyre, dá à minha vida “sua própria particularidade moral, [...] um ponto de vista específico do qual devo começar.” Ter esse ponto de partida específico é o que MacIntyre entende por pertencer a uma tradição.⁶⁰

⁵⁹ MacIntyre acredita que a unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa, e que mostra a história da busca por um *telos* final (concepção do bem para o homem). Esta história da vida de uma pessoa está inserida nas histórias das comunidades das quais se faz parte: essas comunidades têm histórias e suas histórias se estendem no tempo. Desta forma, cada um é portador de uma tradição.

⁶⁰ “*Tradition enters the picture because no one is capable of carrying out a quest for the good of his life as an isolated individual. This is not merely a practical point (it's too hard a job to do alone) but also a conceptual one. I necessarily take the stage of my life as a character in a story that has been going on for a long time. I am the child of a certain family, the citizen of a certain state, the member of a certain church. This, as MacIntyre says, gives my life 'its own moral particularity, [...] a specific standpoint from which I must begin'. Having such a specific starting point is what MacIntyre means by belonging to a tradition.*” (GUTTING, 1999, p. 96).

Demonstra-se, aqui, o caráter teleológico⁶¹ da prática e da narrativa de MacIntyre, visto que esta última busca o florescimento de uma ética baseada em virtudes⁶² que capacitam a um plano de vida, acompanhadas da ênfase na importância da tradição, constituída por um conjunto de práticas (formadas e transmitidas pelas gerações) que definem o contexto no qual se desenvolve a busca individual pela vida boa. Assim, “Toda comunidade de aprendizagem e pesquisa é, por sua vez, moldada por práticas, por modos de conhecer e agir que refletem o progresso feito até o momento e estão abertos a melhorias.” (MACINTYRE, 1992b, p. 15, tradução nossa).⁶³

De acordo com MacIntyre, sem uma concepção do *telos* de uma vida inteira – em oposição a uma vida compartimentada – “[...] nossa concepção de certas virtudes individuais tem de permanecer parcial e incompleta.” (MACINTYRE, 2001, p. 339). A necessidade inevitável de estrutura e continuidade fornecida para a vida de uma pessoa (nessa narrativa que integra passado, presente e futuro em um todo unificado) representa nada menos do que uma condição ontológica da humanidade. Uma condição necessária da inteligibilidade da ação humana é a identificação do apropriado contexto narrativo.

Sobre este ponto, Giorgini (2020, p. 205, tradução nossa) assim se expressa:

Essa compartimentação produz um ego dividido, desprovido das virtudes de unidade, integridade e constância que nos permitem ser verdadeiros agentes morais, porque nossa aceitação de padrões é apenas temporária e ligada a diferentes contextos. A excelência no desempenho de uma função substitui a excelência no ser humano como o *telos* de sua existência. A moralidade estará sempre dentro de uma esfera de atividade e faltará a dimensão do conflito com a ordem estabelecida.⁶⁴

Como demonstrado, o conceito de tradição se encontra intimamente articulado aos conceitos de prática e de narrativa, e juntos, integram os elementos necessários para a

⁶¹ O que se convencionou chamar de ética das virtudes funda-se numa doutrina teleológica, opondo-se tanto ao deontologismo e ao consequencialismo (ideais imperativos da modernidade), ao qual contrapõe o ideal atrativo do verdadeiro bem para o próprio agente moral. Tal mudança de foco implica substituir o dever pela virtude e o restabelecimento da prioridade do bem sobre o justo.

⁶² O florescimento humano envolve o exercício das virtudes. Comparando ao exposto em MacIntyre (2001), florescer em humanos é análogo a florescer em animais não humanos inteligentes: caçar e brincar são bens para os golfinhos porque permitem que eles floresçam como golfinhos, e as virtudes são bens para os humanos porque permitem florescer como humanos.

⁶³ “Toda comunidad de aprendizaje e investigación está, a su vez, configurada por unas p rácticas, por unos modos de conocer y de actuar que recogen los avances logrados hasta el presente están abiertos a perfeccionamientos ulteriores.” (MACINTYRE, 1992b, p. 15).

⁶⁴ “Questa compartimentalizzazione produce un Io diviso, privo di quelle virtù di unitarietà, integrità e costanza che ci consentono di essere veri agenti morali, perché la nostra accettazione di standard è solo temporanea e legata ai diversi contesti. L’eccellenza nell’eseguire la propria funzione sostituisce l’eccellenza nell’essere umano come telos della propria esistenza. La moralità sarà sempre all’interno di una sfera di attività e verrà a mancare la dimensione del conflitto con l’ordine stabilito.” (GIORGINI, 2020, p. 205).

compreensão genuína do conceito de virtude: “A tradição viva é, então, uma argumentação ampliada pela história e socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição.” (MACINTYRE, 2001, p. 373). O referido bem recebe seu significado não só nos domínios das práticas e da unidade da vida humana, mas também nas tradições.

Segundo Lutz (2004, p. 54, tradução nossa), “O cerne da tradição é o reconhecimento autoconsciente de que a boa vida, os padrões da boa vida e as práticas que conduzem à boa vida só podem ser conhecidos e desenvolvidas por meio da sabedoria acumulada de uma tradição.”⁶⁵ É essa tradição que oferece os padrões de racionalidade para argumentos particulares a respeito da boa vida, e fora dela, não há como ter boas razões para o indivíduo seguir outra concepção de vida boa. Assim, é do conflito que se extrai o movimento da tradição rumo ao seu fim (*telos*), no qual, os adeptos da tradição tornam-se conscientes dela e da sua direção, ao mesmo tempo que se engajam nos seus debates e dão prosseguimento às suas pesquisas.

[...] não há nenhum outro modo de se realizar essa formulação, elaboração, justificação racional e crítica das concepções de racionalidade prática e da justiça, a não ser a partir de uma tradição particular, através do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição. Não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição particular. (MACINTYRE, 2008, p. 376).

MacIntyre se volta às tradições racionais como o locus possível para uma racionalidade dos fins (teorias e julgamentos éticos), reencontrando o seu lugar genuíno sem a ameaça de dissolução por parte de uma racionalidade dos meios ou a redução à instrumentalidade de uma vontade arbitrária e alienada. De acordo com essa perspectiva, ao abordar questões sobre o que se deve fazer, que bens se deve buscar ou como é uma vida humana bem-sucedida, o indivíduo apelará aos padrões dados pela tradição em que se encontra, visto que, como já explicitado, não há em MacIntyre padrão de racionalidade livre de toda e qualquer tradição. Ou seja, o significado dos problemas (para cada indivíduo) é resultante da relação entre o que é específico de cada tradição que aparece na arena moral e o que é específico das crenças e da história pessoal de cada um. Assim, as tradições não apenas capacitam os agentes a discernir a natureza da moralidade, como também contribuem para o caráter do que deve ser discernido.

⁶⁵ “*The hard core of tradition is the self-conscious recognition that the good life, the standards of the good life, and the practices conducive to the good life can only be known and developed through the accumulated wisdom of a tradition.*” (LUTZ, 2004, p. 54).

Cabe acrescentar que o conflito não é inimigo da tradição, mas, sim, uma parte constitutiva de uma tradição de investigação, a qual necessita deter um grau de conflito interno a ela, a fim de ser mais do que um mero dogmatismo. No entanto, qual a postura a ser tomada na hipótese de duas tradições conflitantes entrarem em contato? A essa pergunta, MacIntyre responde não haver um padrão de racionalidade independente de todas as tradições, como a solução até então apresentada pelo Iluminismo:

[...] aquilo para o que o Iluminismo nos cegou, e que agora precisamos recuperar, é uma 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, 2008, p. 18).

Pode-se dizer que, no conflito de tradições morais rivais e incompatíveis, não estão em jogo apenas conteúdos morais ou éticos distintos, mas também paradigmas de racionalidade ética.⁶⁶ No entanto, como bem considera Carvalho (2012), isso não significaria cair no relativismo ou na impossibilidade de um diálogo racional entre as tradições, nem ser reduzido a um particularismo da moral ou da racionalidade.

Nesse movimento das tradições, as virtudes seriam necessárias para sustentar o relacionamento com o passado, com o presente e com o futuro. Nesse contexto, as virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para se alcançar a variedade de bens internos às práticas ou no sustento da forma de vida individual em que cada indivíduo procura pelo bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu contexto histórico (MACINTYRE, 2001). Em outras palavras, a presença ou não do exercício das virtudes socialmente relevantes vai garantir ou não a sustentação da tradição da qual se faz parte, bem como fazer com que essa busca não perca a sua dimensão histórica.

O exercício das virtudes morais é necessário à geração de novos fins a perseguir, o que conduz MacIntyre a encontrar na filosofia aristotélica a já mencionada possibilidade de realização da imagem de uma vida boa e uma visão do ser humano não mais concebido como indivíduo, porém como pertencente por natureza a uma comunidade, da qual derivam uma língua materna, valores compartilhados, ideais de justiça, padrões de racionalidade. Retornar a

⁶⁶ Uma teoria científica, ao atingir o status de paradigma, só é invalidada com a existência de alternativa disponível para substituí-la. Kuhn (1996) compara a escolha entre paradigmas em competição com a escolha entre instituições políticas em competição, isto é, uma escolha entre modos incompatíveis de vida comunitária. A transferência de adesão de um paradigma a outro poderia ser entendida como uma experiência de conversão.

Aristóteles significa, portanto, redescobrir a ideia de um fim, de uma causa final pela qual lutar e com base na qual julgar as ações.⁶⁷ saber que os homens, como seres racionais, têm um propósito específico permite avaliar se as ações tendem para esse fim ou discordam dele.

Já na ética contemporânea, a aptidão para uma boa conduta moral não é mais dotada de sentido intrínseco, permitindo que oscile de acordo com a teoria moral em evidência, além de tornar obscuros os critérios morais que devem ser priorizados.⁶⁸ Nessa perspectiva, constata-se, a partir de MacIntyre, uma diferença considerável entre o “eu da era heroica” e o “eu emotivista”. Enquanto o primeiro não tinha a capacidade de se separar de qualquer ponto de vista particular ou de se afastar de qualquer conteúdo social e observar do exterior; o segundo define o “eu” pelo esvaziamento de qualquer tradição ou conteúdo social particular, graças a sua capacidade de afastar-se e assumir uma posição que transcende as ordens sociais.

Conseqüentemente ao esvaziamento da ideia de virtude, surge a grande dificuldade de identificar um bem comum⁶⁹ que esteja de alguma forma fundamentado na unidade moral do indivíduo e da comunidade. Aquilo que pode ser considerado moralmente bom foi de tal forma relativizado ao ponto de, em muitos casos, ser considerado uma questão de gosto. Ainda, para MacIntyre, esta confusão conceitual entre o ético e o estético⁷⁰ é típica da moralidade contemporânea, e pode ser evitada ao se adotar como paradigma uma ética baseada nas virtudes.

[...] o que a educação em virtudes me ensina é que o meu bem como homem é o mesmo que o bem dos outros, a quem estou unido na comunidade humana. A minha busca do meu bem não é necessariamente antagônica à sua procura do seu, pois *o bem* não é meu nem seu – os bens não são propriedade privada. (MACINTYRE, 2001, p. 383-384).

Conforme Colby (1995b, p. 147, tradução nossa),

⁶⁷ Ao se referir às virtudes aristotélicas, tanto as virtudes quanto as leis são constitutivas parciais de tal forma de comunidade, como afirma MacIntyre (2001, p. 256): “A tábua das virtudes promulgada em tal comunidade ensinaria a seus cidadãos os tipos de atos que lhes renderiam mérito e honra; a tábua de delitos legais lhes ensinaria quais tipos de atos seriam considerados não somente maus, porém intoleráveis.” Já na modernidade, virá a ocorrer uma separação entre lei e moralidade, a tal ponto de a sociedade liberal ser interpretada (pela perspectiva aristotélica) como um aglomerado de cidadãos desenraizados.

⁶⁸ “[...] tanto na vida cotidiana quanto na filosofia moral, a troca da teleologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes segundo as paixões não é tanto a substituição de um conjunto de critérios por outro, mas, pelo contrário, um movimento na direção de uma situação em que não há mais critérios claros. Não é de surpreender que os adeptos da virtude comecem a procurar por outra base para a crença moral, e que as diversas formas do racionalismo e do intuicionismo moral reapareçam, articuladas por filósofos como Kant – que se considerava um importante herdeiro moderno dos estóicos – e Richard Prince, filósofos em quem o movimento rumo a uma moralidade exclusivamente de normas também continua claramente a ser marcado.” (MACINTYRE, 2001, p. 395).

⁶⁹ Segundo MacIntyre, o bem comum de uma comunidade não é aquele resultante da simples soma dos bens buscados pelos membros individuais de alguma atividade associativa, dado que, nesse caso, a associação seria apenas um instrumento ao atendimento de interesses individuais: “Bens que não se reduzem à mera expressão do privado como tal e representam o compartilhamento público reconhecido nas práticas.” (CARVALHO, 2011, p. 200).

⁷⁰ A contraposição das formas de vida ética e estética, realizada por Kierkegaard, é apresentada por MacIntyre em *Historia de la ética*, p. 210. Segundo Tugendhat (1996), o desnorteamento e a arbitrariedade da atual consciência moral e da filosofia moral atual conduz MacIntyre a um primeiro passo atrás na história, de volta ao “desmoronamento” da filosofia iluminista.

[...] o problema não é *se* devemos buscar o bem; que somos seres intencionais que só podem agir por causa do que consideramos bom é certamente uma verdade aristotélica. É sobre *como* o bem deve ser compreendido por cada indivíduo, por meio de *quais* bens cada indivíduo encontra satisfação ou realização, e *como* sua aceitabilidade é coletivamente determinada e reconhecida.⁷¹

Os bens éticos não são e não podem ser propriedade privada, porque não existe moral privada: a moralidade é “com” e “para” o outro, é a capacidade de estabelecer relações de um ponto de vista comum, é uma “coisa pública”. Desse modo, MacIntyre reivindica que os bens éticos são necessariamente comunitários e defende a ideia de que as virtudes são a única forma de adquiri-los legitimamente.⁷² Entretanto, a concepção do bem como abrangente não implica que os outros devam reconhecer o que é necessário para conceber ou buscar os vários bens ou o próprio bem, uma vez que cabe a cada um buscar o bem de sua vida, a partir de sua autodeterminação racional.

Por conseguinte, o entendimento de MacIntyre acerca da tradição é resumido em quatro argumentos: I) uma tradição requer a incorporação na vida social compartilhada de uma comunidade; II) uma tradição envolve uma discussão contínua sobre os bens que a constituem; III) uma tradição deve sempre manter a continuidade com respeito às suas crenças centrais se quiser permanecer a mesma tradição; IV) as tradições assumem uma estrutura narrativa: assim como os indivíduos, as tradições são informadas (não determinadas) pela particularidade de seu passado e presente.

A abordagem narrativa, baseada na tradição (constituída e constitutiva) da filosofia moral, tem o propósito de impor-se como alternativa de superação tanto do particularismo de genealogistas e relativistas (visto por MacIntyre como produto do Iluminismo) quanto do universalismo malsucedido de enciclopedistas (pautado na investigação impessoal, universal e desinteressada). Por tal razão, investigar se a filosofia moral de MacIntyre está envolta no relativismo é importante porque, se assim o for, sua abordagem pode estar sujeita às mesmas críticas que ele faz contra os emotivistas e genealogistas, e pode falhar em fornecer uma alternativa útil ao universalismo dos enciclopedistas que ele rejeita.

⁷¹ “The problem is not about whether we ought to pursue the good; that we are purposive beings who can act only for the sake of what we consider good is surely an Aristotelian truth. It is about how the good is to be understood by each individual, through which goods each individual finds satisfaction or realization, and how their acceptability is collectively determined and recognized.” (COLBY, 1995b, p. 147).

⁷² Segundo Colby (1995b), a possibilidade de desacordo sobre quais práticas constituem o bem para um homem ou para a humanidade é central ao pensamento normativo moderno, afirma existirem concepções ou avaliações rivais e incomensuráveis do bem para a humanidade ou para um indivíduo, é precisamente esse o dilema reconhecido por MacIntyre. Além disso, quando considerado que não há bem para o homem (*eudaimonia*) sem o exercício das virtudes, tem-se a aparência de um círculo vicioso, interpretado por Gadamer como círculo hermenêutico, circularidade esta que MacIntyre assume plenamente na sua formulação da racionalidade das tradições.

4 RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES SOB A ÓTICA DE MACINTYRE

A defesa das tradições de pesquisa racional, aberta por *Depois da virtude*, constitui o projeto filosófico central de MacIntyre, de forma que as obras posteriores aprofundam os argumentos apresentados e defendidos nesta obra. Na estrutura das tradições, está presente uma concepção de pesquisa racional responsável pela elaboração de um modo de vida social e moral. MacIntyre (2001, cap. 2) acredita que tal concepção é capaz de devolver racionalidade aos conceitos e práticas morais contemporâneos, pois foi justamente a ausência de um padrão racional compartilhado que implicou debates morais caracterizados pela interminabilidade e pela natureza arbitrária.

Dessa forma, é imprescindível a análise do significado de “tradição” para MacIntyre, em virtude de, com base nesse significado, compreender-se tanto o seu projeto filosófico e as críticas a ele dirigidas, quanto o objetivo central desta tese, qual seja, o de refutar toda e qualquer possibilidade de relativismo moral, oriunda de interpretações de seus escritos. Com esse mesmo intuito, Kuna (2005, p. 255, tradução nossa) ressalta que “Desvendar o que MacIntyre quer dizer com tradição, e o papel que ela desempenha em sua teoria, é uma operação delicada [...]”⁷³ e, ainda, explicar o lugar exato da tradição no trabalho de MacIntyre não é fácil por conta da ausência de uma concepção unitária daquilo que possa constituir uma tradição.

É importante acrescentar que o conceito de tradição, proposto por MacIntyre, distingue-se daquele de interpretação iluminista ou, até mesmo, contemporâneo. O conceito moderno e iluminista atribui à tradição uma conotação negativa, como símbolo do velho, do antigo ou sem razão de ser, sem qualquer vinculação ao nível da reflexão ética, política ou epistemológica. Enquanto isso, na atualidade, as tradições adquirem uma conotação histórica, isto é, são interpretadas como fontes de inspiração, renovação e amadurecimento da reflexão filosófica no enfrentamento dos problemas que emergem no horizonte historicista.⁷⁴ Já em MacIntyre, a tradição é constitutiva do entendimento racional no âmbito prático, não havendo racionalidade fora das tradições (oposição ao modelo iluminista), somente internamente a elas. Para isso, a visão macintyreana de tradição considera a conquista gadameriana das tradições, por erigir-se como um constitutivo epistemológico que reafirma a condição histórica, tanto da vida prática, quanto da vida do espírito humano. Isso tudo é considerado sem o receio de se cair no

⁷³ “*Unpacking what MacIntyre means by tradition, and the role it plays in his theory, is a delicate operation [...].*” (KUNA, 2005, p. 255).

⁷⁴ Esta perspectiva foi aberta por Hans-Georg Gadamer, na qual o homem é inserido na história e na constituição de sua racionalidade.

relativismo, o qual negaria a existência de verdades ou que, por outro lado, afirmaria a validade de toda e qualquer proposição ética.

Acerca disso, afirma Carvalho (2012, p. 1648):

[...] 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 umnexo 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.

Entretanto, as menções feitas por MacIntyre acerca da racionalidade constituída pela tradição têm sido fonte de inúmeras controvérsias ou divergências teóricas, muito em razão de sua crença de que os argumentos e as reivindicações filosóficas só podem ser avaliados por padrões racionais de uma tradição específica. Ao considerar que os conceitos morais surgem no interior de comunidades históricas, MacIntyre acaba por reconhecer a relatividade histórica das tradições. Consequentemente, haveria um sistema de valores compartilhados em determinada comunidade, e cada sistema possuiria padrões próprios de racionalidade: “[...] 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, 2008, p. 20). Por isso, o que contaria como “racional” não seria universal, nem serviria como padrão para aferir a adequação desses conceitos e dessas tradições.

As filosofias morais, porém, embora possam ter aspirações mais pretensiosas, sempre expressam a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural: Aristóteles é o porta-voz de uma classe de atenienses do século IV; Kant [...], é uma voz racional das forças sociais emergentes do individualismo liberal. [...] filosofias morais são, antes de mais nada, as articulações explícitas das reivindicações de determinadas moralidades à adesão racional. E é por isso que a história da moralidade e a história da filosofia moral são uma única história. (MACINTYRE, 2001, p. 450).

A partir do conceito de tradição – terceiro estágio do conceito unitário de virtude macintyreano – são reveladas discussões e disputas acerca de um suposto relativismo: há, por um lado, os filósofos que não veem com bons olhos a tentativa de justificar as ações humanas com base na história da tradição de pesquisa racional e, conseqüentemente, tendem a negar o valor moral presente nas próprias tradições e tentam buscar os fundamentos de justificação independentemente do mundo social, o que pode se dar de várias maneiras. Alguns filósofos modernos, por exemplo, recorrem à mencionada razão pura, que seria, segundo eles, capaz de

criar ou identificar imperativos universais.⁷⁵ Ademais, tais filósofos associam as suas teorias éticas à ideia de obrigação moral, tal como lei moral, dever moral, etc. Um ponto negativo de tal forma de entender a moralidade é que ela limita o indivíduo ao *status* de um mero cumpridor de obrigações morais, dando a impressão de significar ausência de liberdade. Por outro lado, estão filósofos que não se contentam com a suposta limitação do indivíduo, bem como se negam a justificar as ações humanas de tal maneira que a realidade social não seja levada em conta. Estes, geralmente, advogam em favor de éticas baseadas em virtudes, e Aristóteles (às vezes acompanhado de Tomás de Aquino) é considerado o verdadeiro mestre das virtudes. De fato, tal perspectiva ética dá ao indivíduo uma dose maior de confiança. Contudo, estes últimos também são obrigados a lidar com uma vastidão de problemas advindos da defesa da referida teoria moral, a exemplo da alegação de que cairiam, de uma forma ou de outra, nas sendas do relativismo. Como fazer escolhas racionais entre tradições distintas, qual é o parâmetro que deve ser usado para se escolher a opção mais racional no interior da própria tradição de pesquisa racional etc., são perguntas que, de uma maneira ou de outra, são dirigidas aos referidos filósofos.

MacIntyre argumenta que é possível neutralizar a ameaça do relativismo mesmo se admitindo que a razão é relativamente dependente da tradição. Central para a sua visão é a teoria da racionalidade das tradições, que diz que algumas tradições têm mais direitos sobre a lealdade dos indivíduos do que outras, isto porque uma tradição pode derrotar racionalmente outra por meio do trabalho de investigação. Essa racionalidade das tradições não é simplesmente uma explicação teórica da racionalidade, senão uma teoria implícita e pressuposta pelas tradições de investigação em geral.

Tecendo um conceito inovador de racionalidade das tradições, ou também chamada de pesquisa racional incorporada numa tradição, MacIntyre intensifica o ataque à modernidade liberal (foco privilegiado no indivíduo) e repudia as formas pós-iluministas de relativismo e de perspectivismo, meros contrapontos do Iluminismo (MACINTYRE, 2008). Acrescenta que tais posições são um produto típico de uma determinada época e cultura, constituindo respostas a uma crise epistemológica enfrentada por uma dada tradição (iluminista) e refletindo disposições mentais características das sociedades mergulhadas no individualismo burocrático e no

⁷⁵ Afirma MacIntyre (2001, p. 88): “A razão prática, segundo Kant, não emprega critério externo a si mesma. Não apela a conteúdos oriundos da experiência; conseqüentemente, as argumentações kantianas, independentes, contra o uso da felicidade ou a invocação da vontade revelada de Deus simplesmente reforçam a posição implícita na opinião de Kant acerca da função e dos poderes da razão. Pertence à essência da razão estabelecer princípios universais, categóricos e internamente compatíveis. Por conseguinte, a moralidade racional estabelecerá os princípios que podem e devem ser seguidos por *todos* os seres humanos, seja qual for a circunstância e as condições, e que podem ser sempre obedecidos por todo agente racional em qualquer ocasião.”

emotivismo.⁷⁶ O que MacIntyre propõe é que a teoria emotivista seja lida como uma teoria acerca do uso dos juízos morais num determinado lugar e época bem definidos, sob condições historicamente bem situadas, e não como uma teoria do significado dos juízos morais.

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre explora quatro elementos importantes à compreensão de uma pesquisa racional. Primeiro, “[...] o conceito de justificação racional que melhor se conforma ao tipo de pesquisa é essencialmente histórico. Justificar é narrar como o argumento chegou ao ponto em que está.” (MACINTYRE, 2008, p. 19). Como explica Carvalho (2012, p. 1671),

[...] a justificação racional, por sua própria natureza, vai ser assim sempre um empreendimento narrativo forjado no interior de uma tradição particular de pesquisa, nunca uma elaboração que se coloca universalmente para toda e qualquer pessoa racional fora das tradições. Nesse sentido, todas as doutrinas, teses e argumentos devem ser compreendidos em termos do contexto histórico e da narrativa da tradição nas quais se encontram inseridos.

MacIntyre retrata a investigação intelectual como um processo, como um movimento a partir da contingência histórica, do conjunto de crenças estabelecidas e aceitas. Partindo-se das crenças estabelecidas, faz-se sua revisão através do método histórico e dialético (papel de primeiros princípios)⁷⁷, atribuindo-se aos conceitos e doutrinas um novo status na tradição histórico-social específica. Assim, numa tradição de pesquisa e de justificação racionais, as teorias são construídas de tal maneira que certas teses têm o estatuto de primeiros princípios, a partir dos quais todos os outros elementos teóricos serão justificados.

Um segundo componente da tradição é apresentado na seguinte afirmação:

[...] do ponto de vista da pesquisa constituída pela tradição e constitutiva da tradição, o que uma doutrina particular reivindica é sempre uma questão de com que precisão ela foi apresentada, das particularidades linguísticas de sua formulação, do que naquela época e lugar tinha de ser negado; se era para ser afirmado, era uma questão do que, naquela época e lugar, era pressuposto nessa afirmação, e assim por diante. Doutrinas, teses e argumentos, todos devem ser compreendidos em termos de contexto histórico. (MACINTYRE, 2008, p. 19-20).

Nesse ponto, tem-se uma melhor perspectiva sobre “o que é” uma tradição para MacIntyre, analisando especificamente “o que ela não é”. Sobre esse mesmo aspecto, explica Lutz (2004, p. 57, tradução nossa):

⁷⁶ Segundo Tugendhat (1996, p. 230), “MacIntyre procura então incorporar sua crítica ao emotivismo à sua crítica à compreensão moral contemporânea, de tal maneira que ele afirma dever o emotivismo ser entendido como reflexo da compreensão moral arbitrária de hoje.”

⁷⁷ Por primeiros princípios, MacIntyre (2008, p. 19) entende “[...] a superioridade racional da estrutura particular em relação a todas as tentativas anteriores, dentro da tradição particular, de formular tais teorias e princípios [...]”

[...] as teorias e doutrinas não são julgadas de acordo com um critério abstrato, neutro, atemporal e objetivo da verdade [...]. O ponto de vista da racionalidade constituída e constitutiva da tradição julga os desenvolvimentos nas tradições de acordo com suas relações com essas tradições, em vez de importar padrões estrangeiros de maneira anacrônica ou atávica.⁷⁸

Ao contrastar a posição liberal com a de MacIntyre, não é possível a obtenção de uma imagem da racionalidade constituída pela tradição como aquela que vê todas as reivindicações de verdade como surgidas nas circunstâncias históricas e em vários relatos do bem, que só podem ser entendidos no interior dessas concepções históricas e filosóficas contingentes.⁷⁹ O que MacIntyre denomina por “liberalismo” ou “relato da racionalidade enciclopédico” caracteriza-se pelo apelo aos chamados princípios universais, aos quais poderá aderir qualquer pessoa racional. MacIntyre (2008, p. 361) descreve o liberalismo como o “[...] projeto de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos possam emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, através do recurso a normas genuinamente universais e independentes da tradição.” Tal posição filosófica sustenta que se pode desenvolver um sistema de moralidade normativa sem qualquer fundamento em uma compreensão particular da natureza ou da metafísica. O filósofo liberal acredita na racionalidade como tal, na capacidade de abstrair de todos os relatos da natureza e metafísica e, assim, de supostamente garantir o consentimento de todos os chamados seres racionais.

A terceira característica da tradição é demonstrada no trecho a seguir, no qual se evidenciam as possíveis discordâncias filosóficas:

[...] o reconhecimento da diversidade de tradições de pesquisa, cada uma com seu modo específico de justificação racional, não implica 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 tiver sido alcançada. (MACINTYRE, 2008, p. 20).

Nesse sentido, constata-se a importância de o indivíduo compreender as posições e as premissas da tradição rival, a fim de iniciar o processo de uma possível reconciliação entre as tradições e, com isso, evitar os eventuais mal-entendidos que não viabilizam o discernimento racional entre ambas. Portanto, no que tange à busca por respostas à questão “qual

⁷⁸ “[...] theories and doctrines are not judged according to an abstracted, neutral, timeless, and objective criterion of truth [...]. The standpoint of tradition-constituted and tradition-constitutive Rationality judges developments in traditions according to their relationships to those traditions, rather than importing foreign standards in either an anachronistic or atavistic manner.” (LUTZ, 2004, p. 57).

⁷⁹ Os argumentos de MacIntyre para rejeitar a posição liberal são importantes para entender o porquê de, posteriormente, serem relacionados ao relativismo.

racionalidade?”, esta deve ser, segundo Lutz (2004, p. 73, tradução nossa), “[...] respondida através de uma avaliação crítica dos preconceitos da própria tradição à luz de seus conflitos com outras tradições ou novas descobertas.”⁸⁰

Por fim, MacIntyre (2008, p. 20-21) oferece uma quarta consideração ao afirmar que “[...] o conceito de pesquisa racional, constituída pela tradição, não possa ser elucidado independentemente de suas exemplificações [...]”. Isso pode significar que a única maneira de se compreender a noção de racionalidade constituída pela tradição é através do exame das várias racionalidades nas tradições históricas em que foram avançadas, ou seja, para entender a racionalidade dessa ou daquela tradição, deve-se examinar as instâncias históricas e as circunstâncias políticas, sociológicas e econômicas que cercam seus relatos de racionalidade.

Fica explícita, assim, a importância da história e do contexto social para a filosofia moral de MacIntyre, na qual a tradição de pesquisa racional caracteriza-se pelo debate que se estende no tempo. Em seu curso, são elaborados e reformulados acordos fundamentais sobre princípios primeiros, métodos de investigação e modos de argumentação, em razão de conflitos e disputas internas entre aqueles que habitam a mesma tradição ou de críticas externas provenientes de outras tradições. Sendo assim, justificar racionalmente uma tradição somente seria possível, a partir da formulação de conceitos histórica e sociologicamente situados ou sedimentados, em outras palavras, de conceitos que emergem numa determinada comunidade que compartilha a mesma língua, os mesmos hábitos, a mesma história: a tradição de pesquisa somente pode ser a tradição de uma comunidade real, com uma história real. Como sintetiza Carvalho (2012), a operação da crítica macintyreana da moralidade contemporânea (calcada no individualismo e seus teóricos liberais) contém em si a recusa da perspectiva filosófica universalista da moral, somada à defesa da impossibilidade de formular juízos morais trans-históricos que não estejam necessariamente ligados a uma comunidade e suas práticas.

Entretanto, se cada tradição carrega seus próprios padrões de racionalidade, poderia ser difícil imaginar como uma tradição mostrar-se-ia racionalmente superior à outra. Ao passo que MacIntyre recusa um padrão a-histórico de racionalidade e enfatiza a incomensurabilidade e descontinuidade das teorias éticas, colocam-se os seguintes questionamentos: as reivindicações contraditórias ou incomensuráveis de duas tradições (A e B) serão sempre justificadas pelos padrões peculiares ou arbitrários de cada tradição? Como encontrar alternativas de saída desse imbróglio sem cair no relativismo e desembocar num empirismo empobrecido ou num irracionalismo sem medida? Sobre que base racional pode apelar a crítica filosófica da

⁸⁰ “[...] answered through a critical assessment of the preconceptions of one's own tradition in the light of its conflicts with other traditions or new discoveries.” (LUTZ, 2004, p. 73).

moralidade contemporânea? E, por fim, em que sentido se pode falar de uma racionalidade das tradições, nos moldes macintyreanos, como alternativa à fracassada racionalidade prática universal iluminista?

Na busca de respostas a essas perguntas, conduz-se aos relatos de justificação racional intra e intertradicional, dados seus pontos de vista sobre a natureza da racionalidade constituída pela tradição, descrita acima. Segundo MacIntyre (2008), uma tradição é composta não apenas de um conjunto de reivindicações morais particulares, mas também por um conjunto de problemas e questões disputadas, que formam a base de um programa contínuo de pesquisa e de investigação no interior dessa tradição. Esses problemas podem surgir pela inconsistência dos ensinamentos das autoridades de uma tradição ou pelo fato de as experiências da comunidade levantarem novas questões que desafiam as suposições tradicionais. Em qualquer um dos casos, é importante observar que é em virtude de seus próprios padrões que uma tradição reconhece seus problemas, e o progresso racional dessa tradição ocorre quando as soluções para esses problemas podem ser encontradas sem o abandono das reivindicações e das autoridades fundamentais que constituem a tradição.

A fim de dar conta do conceito de tradição de pesquisa racional – que propõe a releitura da ética das virtudes aristotélica como esquema conceitual capaz de oferecer caminhos para o desacordo moral contemporâneo – MacIntyre se apropria de alguns preceitos da epistemologia de Thomas Kuhn⁸¹ e passa a interpretar tal conceito como o paradigma da racionalidade ética, tanto no âmbito das elaborações teóricas quanto no das práticas morais no interior de uma comunidade. Como explica Carvalho (2012), a partir do trabalho de Kuhn (1996), a filosofia da ciência abandonou a conexão positivista entre verdade, racionalidade e progresso, passando a operar com uma nova perspectiva, a de visões de mundo diferentes e incomensuráveis.⁸²

⁸¹ Em *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre* (2012), Helder Buenos Aires de Carvalho defende que MacIntyre sofreu forte influência do historicismo de Thomas Kuhn, através de *A estrutura das revoluções científicas* (escrita em 1962), na formulação da sua metodologia histórica. Pode-se identificar essa aproximação no conceito de paradigma adotado por MacIntyre. Este foi resumido, no posfácio de *A estrutura das revoluções científicas*, em duas acepções principais: num sentido sociológico, segundo o qual um paradigma seria uma constelação dos compromissos, crenças e valores partilhados pelos membros de uma comunidade científica; e, num sentido mais específico, segundo o qual os paradigmas seriam as soluções concretas já alcançadas, realizações passadas dotadas de uma natureza exemplar. Assim, a relação que a filosofia da ciência tem com a história da ciência é similar à relação que a filosofia moral tem com a história da moralidade.

⁸² O mesmo autor ainda acrescenta: “No âmbito da ciência, uma teoria adquire o status de paradigma quando consegue resolver com sucesso os problemas que a comunidade de cientistas considera graves e necessários para resolução, vez que eles representam as tarefas que caracterizam a própria atividade científica. Assim também ocorre com uma tradição, que só adquire o status de tradição de pesquisa racional quando é capaz de ofertar uma narrativa que solucione os problemas que foram reconhecidos pelos seus integrantes como fundamentais, como também dê conta do fracasso das tentativas anteriores no enfrentamento dessas questões.” (CARVALHO, 2012, p. 4285).

Nesse sentido, a racionalidade da ciência passaria a não depender tanto de um método ou procedimento, mas de sua localização em um programa de pesquisa, em uma tradição.

Essa investigação intelectual numa tradição de pesquisa deve partir de um conjunto de problemas iniciais ou de alguma contingência histórica. Por conseguinte, deve-se partir de crenças relevantes, porém não dogmáticas, que, durante o processo de investigação, possam ser reformuladas e reavaliadas no objetivo de reparar eventuais inadequações ou superar limitações, num movimento intelectual em direção à verdade (conceito implícito na investigação constituída pela tradição).⁸³ Afirma Carvalho (2012, p. 3533):

O que vai ser considerado verdadeiro de maneira justificada é aquilo que resistir suficientemente a tais questões e objeções postas, segundo os próprios critérios internos da tradição, construídos historicamente nos debates internos e externos que os membros de uma tradição travam diante dos problemas e dificuldades emergidos.

Nesse sentido, MacIntyre compreende como necessária a conexão entre reivindicações de verdade e de justificação racional. Assegurar que as atuais crenças de uma tradição são verdadeiras compromete a afirmativa de que a evidência não apoia e não apoiará uma discrepância entre as crenças e o mundo, porque, se isso ocorrer, não se poderia justificar e sustentar habilmente a confirmação da verdade das crenças atuais. A razão disso é porque reivindicar a verdade é afirmar que a mente alcançou uma relação de adequação com o mundo, e quando as condições à derrota racional são satisfeitas, ninguém que almeja a verdade poderá negar a inferioridade racional de sua tradição sem cair em incoerência. É por isso que MacIntyre (2008, p. 390) diz: “Alegar que uma tese é verdadeira significa [...] para todas as épocas e lugares, que ela não pode ser demonstrada como incapaz de corresponder à realidade [...].”

Lido nessa perspectiva, o que se quer demonstrar é que MacIntyre não está promovendo padrões dependentes ou independentes de tradição, diversamente, articula e lança luz sobre padrões que já são pressupostos em cada prática de investigação. A explicação da racionalidade, para MacIntyre, implica ser irracional defender crenças inconsistentes, ao passo que são suscetíveis de variação de uma tradição à outra. Assim, a racionalidade das tradições parece basear-se no princípio da não contradição. Contudo, na defesa da ética das virtudes, uma coisa é reconhecer que não é possível apresentar argumentos *a priori* capazes de negar toda espécie de relativismo futuro, e outra coisa é impugnar, antes de qualquer coisa, a tese de MacIntyre como se essa fosse em si relativista. Como o próprio MacIntyre (2001, p. 465)

⁸³ Assim como Habermas (1989), considera sua racionalidade comunicativa inserida em práticas de comunicação voltadas para o entendimento. MacIntyre considera sua racionalidade de tradições inerente a investigações orientadas para a verdade.

concorda, “[...] uma defesa historicista de Aristóteles está fadada a parecer para certos críticos céticos uma empreitada tão paradoxal quanto quixotesca.”

Dessa forma, reconhecer nos conceitos a justificação das ações, ou a constituição de uma forma de vida, significa reconhecer a historicidade de seu sentido e, portanto, evitar-se-ia a queda num debate estéril entre doutrinas rivais descontextualizadas e incapazes de chegar a um consenso dialético.

O que está em oposição, de acordo com as teorias do Iluminismo, são doutrinas rivais, doutrinas que podem, de fato, ter sido elaboradas em épocas e lugares diferentes, mas cujo conteúdo e cuja verdade ou falsidade, cuja posse ou falta de justificação racional é relativamente independente de sua origem histórica. (MACINTYRE, 2008, p. 19).

Segundo assinalado por MacIntyre (2008), as tradições diferem em seus catálogos de virtudes, suas concepções do “eu”, suas cosmologias metafísicas e também sobre como chegaram às suas concepções de justiça e de racionalidade prática. Isso justifica o porquê de, no cenário filosófico, haver pedidos de adesão de tradições tão diversas quanto a aristotélico-tomista, liberal, utilitarista, emotivista e várias outras, e cada uma com seus próprios padrões de racionalidade. A problemática constitui-se, dessa forma, em torno da possibilidade ou não de existir um critério racional que justifique a adesão a uma tradição e não à outra. Para exemplificar, MacIntyre (2008, p. 376) comenta sobre como cada tradição chegou às suas concepções de justiça e de racionalidade:

[...] na tradição aristotélica, através dos empreendimentos dialéticos sucessivos de Sócrates, Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino; na tradição agostiniana, através da obediência à autoridade divina, revelada nas Escrituras, mediada pelo pensamento neoplatônico; na tradição escocesa, é através da refutação de seus predecessores, argumentando a partir das premissas que eles tinham aceito, que Hume propõe sua concepção; e no liberalismo, uma sucessão de concepções ressoantes da justiça continuam num debate que se tornou inconclusivo, em parte, devido à visão da racionalidade prática que a acompanha.

MacIntyre nota que todas as tentativas filosóficas para encontrar um ponto neutro, desde o Iluminismo, conduziram a um debate interminável e que não pôde ser resolvido. Todo o esforço de justificação racional da ética, que se ergueu como padrão fundamental da capacidade de universalizar, fracassou.⁸⁴ Isso se fundamenta nas pesquisas antropológicas, que evidenciam

⁸⁴ Isso também fica exposto em Habermas (1989, p. 61), que assim percebe e relaciona a obra de MacIntyre: “[...] desenvolve a tese de que o projeto do Esclarecimento de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, fracassou. Ele aceita como resultado incontestável do Esclarecimento aquilo que Horkheimer constatara outrora numa intenção crítica – que a razão instrumental, restrita à racionalidade meio-fim, tinha que relegar a determinação dos fins eles próprios a decisões e atitudes emocionais cegas.”

o contraste entre culturas e a escritura de personalidade, de imperativos morais e de valores próprios a cada cultura em particular. Existindo apenas padrões de racionalidade internos às tradições (ausência de um campo neutro para julgar reivindicações morais incompatíveis), só é possível avaliar outras tradições, utilizando-se dos próprios conceitos e linguagem (MACINTYRE, 2008), ou seja, a concepção macintyreana de pesquisa racional ocorre sempre no seio de uma tradição, com todas as particularidades e situações que a acompanham. Consequentemente, depreende-se de tal interpretação que não existe racionalidade fora das tradições, pois não há maneira de dar razões que não pressuponha um sistema de crenças.

Dentro de uma tradição de investigação, a discordância é limitada por uma educação compartilhada em um sistema de crenças e pressuposições. Os argumentos morais em tais tradições podem ser resolvidos apelando-se a padrões que transcendem os inquiridores. O contraste que MacIntyre traça, portanto, é entre culturas modernas nas quais muitos quadros de referência estão disponíveis, sem qualquer meio de decidir entre eles, e tradições, que apresentam uma estrutura relativamente unificada dentro da qual todos pensam. O alvo de MacIntyre, em suas obras de teoria moral, é, portanto, o pluralismo⁸⁵ que ameaça submergir e que infecta a cultura moderna com o relativismo. O modelo com o qual ele deseja substituir esse pluralismo é a unidade moral do aristotelismo (MACINTYRE, 2001).

Desse modo, a existência de diferentes tradições, com distintas racionalidades (ainda que todas estas racionalidades tenham como traço em comum visar ao bom), serve como argumento para refutar tanto a tese iluminista de uma racionalidade universal fundamentada em princípios atemporais, quanto a tese pós-iluminista que critica a inclinação à universalidade do Iluminismo. Entretanto, como se poderia avaliar racionalmente afirmações opostas e conflitantes numa mesma tradição ou como seriam avaliadas as asserções rivais quando cada uma se desenvolve em tradições opostas e conflitantes? Esses são alguns dos problemas identificados na teoria macintyreana das tradições de pesquisa, por correr-se o risco de privilegiar a própria tradição e conduzir a algum tipo de relativismo ou de perspectivismo, nos quais a parcialidade seria inevitável e nenhuma disputa entre tradições rivais seria passível de solução racional, além de negar ser possível o estabelecimento da superioridade racional de uma tradição e a capacidade dessas tradições em mirar a uma verdade objetiva e transcendente.

Consequentemente, ao defender a noção de que a racionalidade é sempre interna às tradições, MacIntyre corre o risco de apenas deslocar o relativismo. Se não há racionalidade fora das tradições, a racionalidade não seria, portanto, relativa às tradições? E, se for esse o

⁸⁵ Segundo MacIntyre (2011, p. 65), “No domínio dos fatos há métodos para eliminar a discordância; no da moral, a supremacia da discordância é exaltada pelo título de ‘pluralismo’.”

caso, como a fidelidade a uma tradição poderia ser mais racional do que a fidelidade a qualquer outra? À medida que MacIntyre desenvolve e refina suas objeções ao relativismo, ocorre uma certa reversão, ou seja, o filósofo se vê importando cada vez mais elementos do pluralismo da cultura moderna para a sua explicação da tradição racional, ao ponto de não restar mais claro qual cultura está dividida pelo conflito. Conseqüentemente, o próprio pluralismo moderno que ameaça minar a racionalidade dos julgamentos morais acaba por se tornar um ingrediente necessário das tradições unificadas que MacIntyre deseja defender. Assim sendo, no próximo capítulo serão expostas as razões que tornariam possível o relativismo na teoria moral macintyreana, tendo seu desenvolvimento subdividido nos desafios relativista, perspectivista e particularista, além da retomada de algumas das críticas remetidas por seus opositores teóricos.

5 POSSIBILIDADES DE RELATIVISMO NA TEORIA MORAL DE MACINTYRE

A crítica mais contundente que tem se aplicado à ética de MacIntyre é, possivelmente, a de relativismo moral. Além disso, acredita-se que deva ser também a mais difícil de ser respondida, pois, aparentemente, se é conduzido a entender que, se a fundamentação ética não tem bases universalizantes, então, ela se circunscreve relativamente ao âmbito em que se encontra aplicável (temporal, geográfica e culturalmente), e como isso não foi bem visto desde os Sofistas, continua atualmente com um conceito negativo.⁸⁶

É plausível considerar que a maior controvérsia de MacIntyre resida na sua insistência de que a filosofia moral é melhor entendida em termos de uma narrativa, e que a verdade moral só pode ser alcançada por meio da narrativa da história de uma tradição moral ou das histórias dessas tradições morais com as quais entra em contato. Assim, toda moral deveria ser entendida historicamente (como a moral de seu tempo) e o seu sentido sociológico seria o resultado de uma constelação social determinada. Acerca disso, escreve MacIntyre (1990b, p. 48): “De cada investigação particular, há uma narrativa a ser escrita, e ser capaz de compreender essa investigação é inseparável de, implícita ou explicitamente, ser capaz de identificar e seguir essa narrativa.”⁸⁷

Foi a partir deste entendimento que os críticos⁸⁸ passaram a argumentar que a abordagem narrativa de MacIntyre à filosofia moral envolve relativismo. Isso se daria pelo fato de negar a verdade moral objetiva, não fornecer uma maneira de julgar, entre as reivindicações de verdade de tradições rivais, e/ou implicar que o compromisso de alguém com uma tradição particular possa ser determinado arbitrariamente. Na acepção dos críticos, qualquer julgamento acerca da melhor teoria demandaria de MacIntyre a adoção de padrões atemporais ou critérios superiores para julgar as práticas, tradições ou crenças morais derivadas dessa teoria. Além disso, aquilo que seria considerado bom ou melhor por uma pessoa (a partir da prática das virtudes) somente seria verdadeiro com relação ao seu próprio ponto de vista parcial, limitado ou distorcido.

⁸⁶ Embora a sofística antiga e o ceticismo sejam considerados manifestações relativistas, o relativismo, como fenômeno moderno, liga-se à cultura do século XIX e se constitui em uma espécie de subversão da filosofia dogmática.

⁸⁷ “*Of every particular enquiry there is a narrative to be written, and being able to understand that enquiry is inseparable from, implicitly or explicitly, being able to identify and follow that narrative.*” (MACINTYRE, 1990b, p. 48).

⁸⁸ Ruprecht (1996, p. 92), por exemplo, reclama que, na narrativa de MacIntyre, “[...] nunca voltamos a nenhum começo ou princípio básico necessário. Não há necessidade, apenas narrativa.” Já Tugendhat (1996) considera que o específico da situação histórica é que ela permite e obriga a colocar o problema da moral de forma a-histórica, ao contrário da visão de uma moral referida às tradições, como defendida por MacIntyre.

No Posfácio à 2ª edição de *Depois da virtude*, lançada em 1984, MacIntyre (2001, p. 443-444) enumera alguns tipos de críticas que foram dirigidas à 1ª edição, publicada em 1981.

Os numerosos críticos da primeira edição deste livro me deixaram muito grato em mais de um aspecto. Alguns identificaram asneiras, desde confusão com nomes a erros factuais sobre Giotto; alguns indicaram impropriedade na narrativa histórica que dá continuidade argumentativa a *Depois da Virtude*; alguns contestaram meu diagnóstico da situação da sociedade moderna e, em especial, da sociedade contemporânea, e alguns questionaram de diversas maneiras tanto a substância quanto o método de determinadas argumentações [...]. Espero que alguma parte, pelo menos, do que ficou faltando brote nos meus futuros intercâmbios com uma série de críticos nos jornais *Inquiry, Analyse and Kritik e Soundings* e que muito mais venha a ser remediado na sequência de *Depois da Virtude*, na qual estou agora trabalhando, sobre *Justiça e Raciocínio Prático*.

MacIntyre considera que algumas das críticas recebidas são superficiais, limitando-se a corrigir nomes equivocados ou a indicar “[...] impropriedades na narrativa histórica [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 443). Ou seja, seriam mais correções do que propriamente críticas. Entretanto, além dessas, existem outras críticas as quais ele se empenha em esclarecer ou, ante a sua complexidade, promete responder, através de seu projeto teórico-moral.

MacIntyre admite que duas das teses fundamentais defendidas em *Depois da virtude*, podem tê-lo exposto à acusação relativista: I) aquilo que é tomado como critério de verdade e de justificação racional varia com o tempo e o lugar e II) a negação de que haja critérios de verdade e de justificação racional disponíveis para qualquer agente racional, ou seja, critérios que, se invocados, fossem suficientes para resolver disputas fundamentais em assuntos morais, científicos ou metafísicos de uma forma conclusiva (MACINTYRE, 2001). Sobre esse segundo ponto, MacIntyre (2008, p. 358) assim se posiciona em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*

O problema é: como descrever os exemplos relevantes? Quando os indivíduos articulam para si mesmos os processos através dos quais procedem na ação, ou quando observadores descrevem esses processos em outros, eles só podem fazê-lo empregando algum esquema conceitual particular, informado por uma teoria ou que pressupõe uma teoria [...].

A rejeição ao apelo a “fatos em si” se justifica porque tais fatos, segundo MacIntyre, inexistem. Qualquer uso de evidência pressupõe alguma maneira de descrever e interpretar os fatos fornecidos, pois, segundo MacIntyre (2008, p. 359), “[...] cada teoria do raciocínio prático é, entre outras coisas, uma teoria sobre como exemplos devem ser descritos, e o modo como descrevemos qualquer exemplo particular dependerá, portanto, de qual teoria adotamos. Logo, o recurso a exemplos é, necessariamente, vão.”

Mesmo que se reconheça a relatividade histórica das tradições, apontam-se duas razões fundamentais à análise das acusações dirigidas a MacIntyre em razão da suposta defesa de uma moral relativista. Primeiramente, porque aquilo que MacIntyre critica e reprova na moralidade emotivista é a atribuição de um sentido exclusivamente emotivo às asserções morais, em que cada indivíduo determina o próprio critério sobre o que é moralmente bom, atribuindo à moralidade um caráter subjetivo e, portanto, relativista; em segundo lugar, porque ele está tentando evitar a falta de referenciais objetivos para a moral, por meio da reconstrução de uma unidade conceitual ao conceito contemporâneo de virtude.

No que concerne a tal objetivo (reconstrução do conceito de virtude), considera-se a adesão ao terceiro estágio de desenvolvimento lógico das virtudes – a tradição – um passo ainda incerto, visto que este não oferece uma alternativa suficientemente sólida à recusa da escolha entre teorias éticas universalistas ou relativistas. Em relação a esta e às demais acusações, MacIntyre (2001, p. 467) declara que “[...] *Depois da virtude* [...] deve ser lido como uma obra em andamento [...]”⁸⁹, o que conduz à necessidade de se reconhecerem os avanços dados através do conceito ético proposto, que não se impõe como resposta definitiva, diferentemente do que ocorre com as teorias éticas que critica e pretende superar.⁹⁰

A seguir, pretende-se examinar como MacIntyre lida com os problemas do relativismo e do perspectivismo (principalmente a partir do relato encontrado em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*). O que se segue pertence à metateoria macintyreana, desenvolvida nos textos posteriores à *Depois da virtude*.

5.1 DESAFIOS RELATIVISTA E PERSPECTIVISTA

MacIntyre, ao escrever *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, demonstra estar plenamente ciente do desafio relativista, como resumidamente fica explícito, nestes termos:

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 elas, nenhuma disputa entre tradições adversárias é passível de ser

⁸⁹ A crítica de relativismo ético feito à moral comunitarista, na forma como foi desenvolvida e apresentada por Alasdair MacIntyre em *Depois da virtude*, procura ser resolvida na obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?* “Minhas avaliações [...] de determinadas argumentações de fato pressupõem uma explicação sistemática [...] da racionalidade ser apresentada num livro posterior [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 435-436). E no prefácio de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, ele diz “Prometi um livro no qual tentaria dizer o que faz com que seja racional agir de um modo e não de outro [...]” (MACINTYRE, 2008, p. 7).

⁹⁰ Pode-se encontrar três tipos de críticas dirigidas a MacIntyre: as superficiais, as quais já estão resolvidas; as profundas, que deverão ser resolvidas em obra futura; e as pertinentes, com as quais ele se ocupa, ao respondê-las, já no posfácio.

decidida racionalmente. Afirmar ou concluir isto e não aquilo pode ser racional relativamente aos padrões de uma tradição particular, 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”, por oposição a um segundo tipo de objeção que chamaremos “perspectivista”. (MACINTYRE, 2008, p. 378).

A objeção relativista está fundamentada na tese de que não é possível julgar através de padrões neutros as reivindicações de superioridade das tradições. Se, entre as afirmações A e B, não há uma maneira racional de preferir uma à outra, então, elas deveriam ser tratadas como igualmente válidas, e qualquer escolha seria arbitrária de um ponto de vista racional. Consequentemente, se A e B são afirmações conflitantes vindas de dois grupos de pessoas ou tradições de investigação ou, ainda, de perspectivas sobre o mundo, o relativista veria cada parte defendendo e afirmando arbitrariamente suas teses, sem a possibilidade de debate racional entre os dois lados.

Sendo assim, D’Andrea (2006, p. 403, tradução nossa) considera que “Apesar de sua intenção, MacIntyre não pode, ou pelo menos não consegue em suas opiniões declaradas, escapar do relativismo”⁹¹ porque, mesmo que as tradições façam reivindicações de verdade, falham em fornecer um meio racional de julgar entre as reivindicações de verdade de tradições rivais. Os críticos argumentam que, ao rejeitar um “terreno comum” de racionalidade ou quaisquer padrões neutros por meio dos quais essas afirmações possam ser avaliadas, a teoria de MacIntyre envolveria uma forma de relativismo pela qual pareceria apenas haver a verdade conforme alegada pela “tradição A” ou a verdade como reivindicada pela “Tradição B”, mas nenhuma verdade como tal.

Sendo a racionalidade sempre restrita aos parâmetros de um dado esquema conceitual, é impossível debater ou ajuizar racionalmente entre racionalidades rivais, isso é, a adesão a qualquer tradição é apenas uma escolha arbitrária não fundamentada racionalmente. Como explica Harman (1977)⁹², os julgamentos morais que os indivíduos fornecem são formulados por quadros culturais próprios de referência (tanto a si quanto ao outro), e aí reside o motivo para agir de uma maneira e não de outra, manifestando-se as divergências morais ou psicológicas.

⁹¹ “*That, despite his intent, MacIntyre cannot, or at least does not in his stated views, escape relativism.*” (D’ANDREA, 2006, p. 403).

⁹² Em *The nature of morality: an introduction to ethics*, Harman (1977) desenvolve um relato filosófico e defensivo do relativismo moral. Contudo, seus exemplos para o relativismo moral não envolvem compromissos morais específicos por parte do indivíduo, isto é, não são oferecidas respostas suficientes acerca da escolha entre estruturas ou entre algum quadro de referência particular.

Wong (2006)⁹³ procurou resolver tais situações de conflito entre tradições rivais com aquilo que chama de “relativismo pluralista”. Segundo ele, existe uma pluralidade de verdadeiras moralidades (rejeita o universalismo moral), ao mesmo tempo em que há restrições universais significativas, enraizadas na natureza e nas circunstâncias humanas, sobre o que pode ser uma verdadeira moralidade (nihilismo moral). Esta última afirmação tem como consequência que ele não acha *ipso facto* verdadeira uma moralidade existente, evitando, assim, a objeção comum de que o relativismo implica que a moralidade de qualquer sociedade, por mais ultrajante, seja, em certo sentido, correta.

A fim de prosperar moralmente, é preciso aprender a moral diferente da própria e trabalhar na acomodação de desacordos contínuos. Ao apresentar diferentes esquemas morais, Wong (2006) quer responder à problemática daquele que se encontra numa situação de conflito entre tradições e busca decidir entre elas. Assim, duas saídas são propostas: I) tomar o que é melhor a cada um, momento em que o relativismo pluralista tornar-se-ia uma moralidade contenciosa com suas próprias reivindicações na decisão entre uma tradição ou suas concorrentes, ou II) escolher uma ordem superior não coberta por padrões que julgam de dentro da moral humana, pelos padrões que Harman (1997) chama de “quadro de referência”.

Entretanto, o ato de julgar, entre realidades relativas, algo, muitas vezes, despercebido por relativistas ou perspectivistas demonstra que os agentes foram suprimidos em si mesmos e o “eu” por eles imaginado não se comprometeu com uma moralidade particular. O mito do “eu” moralmente neutro é poderoso e recorrente no intelectual moderno, sendo a característica central da moral autônoma. Por conseguinte, segundo Wong (2006), ao se comparar ou contrastar a moralidade (em busca de uma escolha, entre elas), requer-se um “eu imaginário” para todo o “eu real”, momento em que já se está inclinado numa direção em vez de outra.

Já o perspectivismo vai um passo adiante se comparado ao relativismo, ao afirmar que A e B são igualmente válidos e verdadeiros, uma vez que não há verdade senão aquela acessível de uma perspectiva. Consequentemente, chega-se a uma teoria de coerência da verdade ou então à sugestão de que se evite fazer atribuições de verdade e falsidade no caso de reivindicações decorrentes de perspectivas ou tradições particulares.

Assim sendo, a objeção perspectivista questionará a possibilidade de se reivindicar a verdade a partir de qualquer tradição, nesse contexto, não se pode falar com propriedade na existência de uma verdade objetiva, que transcenda as perspectivas diversas.⁹⁴ A objeção

⁹³ Wong (2006) defende um “relativismo pluralista” para a solução de problemas complexos em questões morais.

⁹⁴ O perspectivista pode conceder um ideal de “verdade perspectiva” (conforme GIERE, 2006, p. 81; PUTNAM, 1990, p. 41; 1991, p. 115).

perspectivista considera a teoria de MacIntyre encarregada de conter uma forma de relativismo intratradicional, em virtude de nenhuma tradição ser vista reivindicando a verdade.

Para MacIntyre (2008), as tradições devem ser compreendidas como propositoras de perspectivas (diferentes e complementares) acerca de abordagens da realidade sobre as quais elas divergem. Por si, o perspectivismo não implica a impossibilidade de avaliar a racionalidade sob perspectivas diversas, desde que o critério adotado não passe pela noção de uma verdade transcendente “[...] a objeção perspectivista questiona a possibilidade de se reivindicar a verdade a partir de qualquer tradição.” (MACINTYRE, 2008, p. 378). Portanto, como já exposto, a racionalidade é interna às tradições e, conseqüentemente, o máximo que uma tradição poderia oferecer seria a melhor teoria até agora.

Diante de posições incompatíveis sustentadas por tradições rivais, o perspectivista visa a afastar as tensões entre essas posições, alegando que as tradições rivais não estão reivindicando a verdade para suas posições, mas “[...] fornecendo perspectivas muito diferentes e complementares de abordar as realidades sobre as quais nos falamos.” (MACINTYRE, 2008, p. 379). Em outras palavras, o perspectivista retira das afirmações feitas pelas tradições as atribuições de verdade e falsidade. Lutz (2004, p. 71, tradução nossa) escreve: “O perspectivismo surge quando a experiência de reivindicações morais conflitantes leva os teóricos a negar que exista qualquer verdade moral.”⁹⁵

Frequentemente, as duas posições – relativista e perspectivista – encontram-se associadas⁹⁶ e podem ser mais bem compreendidas como único desafio, só que em direções diferentes: o desafio do relativismo é pensado em termos de um ataque externo às tradições, e o desafio perspectivista um ataque às tradições a partir de seu interior. Ao declarar que não há racionalidade ou reivindicação à verdade fora das tradições ou esquemas conceituais incomensuráveis entre si, o relativismo e o perspectivismo apresentam-se desvinculados de toda tradição ou perspectiva particular e, portanto, adotam o distanciamento e descompromisso que declaram ser impossíveis:

Pois, se há uma multiplicidade de tradições adversárias, cada uma com seus próprios modos internos, característicos, de justificação racional, esse próprio fato implica que nenhuma tradição pode oferecer às pessoas que não aderiram a ela boas razões para excluir as teses de seus adversários. (MACINTYRE, 2008, p. 378).

⁹⁵ “*Perspectivism arises when the experience of conflicting moral claims leads theorists to deny that any moral truth exists.*” (LUTZ, 2004, p. 7).

⁹⁶ O relativismo implica o perspectivismo, mas não vice-versa, embora, de acordo com a concepção oferecida, não seja por si mesmo incoerente falar de um relativismo sobre a racionalidade associado à compreensão irracional de verdade.

O perspectivismo e o relativismo, no entendimento de MacIntyre, são inversões do Iluminismo no que tange à verdade e à racionalidade, devido ao fato de os pensadores iluministas acreditarem que a verdade é garantida por um método racional, o qual remeteria a princípios universais inegáveis a qualquer ser racional. Por se situarem em momentos históricos distintos, os relativistas e os perspectivistas perceberam que o projeto iluminista não poderia ser alcançado, entendendo que as suas teorias seriam as únicas posições viáveis. Relativistas e perspectivistas passam a integrar (assim como ocorreu com o liberalismo – MACINTYRE, 2008, cap. XVII) determinada linha tradicional de concepções do inquérito racional, com seus próprios fins gnosiológicos e critérios de adequação, seu próprio catálogo de argumentos e realizações exemplares e, como observa MacIntyre, com sua oportuna inserção institucional e sua comunidade conectada de participantes. Entretanto, afirma MacIntyre (2008), aquilo que era invisível ao Iluminismo continua sendo invisível aos perspectivistas e aos relativistas pós-iluministas, pois estes últimos, como herdeiros daqueles, continuam a não reconhecer a racionalidade das tradições.

5.2 DESAFIO PARTICULARISTA

A heterogeneidade dos pontos de partida, das cosmovisões⁹⁷, dos valores e das práticas de cada tradição faz com que as teses defendidas desde o seu interior, com critérios de avaliação tão diversos, sejam impedidas de fazer uma comparação direta entre si. Além disso, a própria descrição do conflito entre as diferentes tradições não pode ser neutra, por ser formatada pela perspectiva que se assume: uma teoria ou tradição é um objeto particular, que pode ter as suas peculiaridades, mas é concebido de acordo com o sistema de conceitos e de práticas característicos de uma tradição, e não externos a ela. Tampouco é possível colocar-se “fora” de uma perspectiva para determinar que o estágio eventualmente atingido seja finalmente adequado e imune a críticas ou revisões (MACINTYRE, 2008).

Nessa perspectiva, a investigação racional somente é possível com base nos recursos de uma ou de outra tradição, de tal modo que colocar-se fora de qualquer tradição é privar-se dos elementos indispensáveis à participação de uma discussão racional ou compreensão dos conceitos e critérios de avaliação das teses. Como, então, entender a alegação macintyreana de que uma tradição é capaz de superar racionalmente suas rivais senão como avaliada segundo os

⁹⁷ Segundo Mosteller (2008), existem pelo menos três ideias que podem ser derivadas das definições de cosmovisão: I) cosmovisões enquanto crenças sobre o mundo; II) cosmovisões enquanto guia (informações direcionais) sobre como se deve viver a vida e; III) as cosmovisões podem ser verdadeiras ou falsas e, portanto, existem visões de mundo melhores e piores.

critérios internos de uma dada tradição e, logo, incapaz de provocar o assentimento de seus antagonistas? A negação da possibilidade de se estabelecer critérios neutros à avaliação de abordagens rivais é um dos motivos que conduziram os críticos a falarem da existência de tensões ou consequências relativistas na obra de MacIntyre, muito embora o pensador ressalte – no Posfácio à 2ª edição de *Depois da virtude* (1984), e também em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (1988) – ter respondido a certas provocações e acusações de tender ao relativismo.⁹⁸

Como exposto anteriormente, não há em MacIntyre qualquer raciocínio fora de uma tradição e não há padrões universais de racionalidade substantiva⁹⁹, ou seja, inexistem padrões ou princípios de dever moral universais vinculativos a todos os seres humanos. Toda a investigação começa na situação local, cultural e histórica.

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. Essa pessoa não tem os meios relevantes adequados de avaliação racional, e, portanto, não pode chegar a nenhuma conclusão bem-fundamentada, incluindo a conclusão de que nenhuma tradição pode se defender contra qualquer outra. 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, 2008, p. 394).

⁹⁸ 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 *Depois da virtude*, de 2007, em que novamente toca na questão de seus críticos o acusarem de relativismo: “O que a investigação histórica revela é a situação de todas as investigações, até que ponto o que é considerado padrão de verdade e justificativa racional nos contextos da prática varia de um tempo para outro. Se alguém acrescentar a essa divulgação, como eu fiz, uma negação de que haja qualquer agente racional, qualquer que seja o padrão de verdade e de justificativa racional, que apele a eles, poderá ser suficiente para resolver disputas morais, científicas ou metafísicas de maneira conclusiva, pode parecer que uma acusação de relativismo tenha sido convidada [...]. No pós-escrito da segunda edição de *Depois da virtude*, já esbocei uma resposta a essa acusação e desenvolvi essa resposta ainda mais em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* No entanto, a acusação ainda se repete, então deixei-me identificar mais uma vez o que é que permite, de fato, exige que eu rejeite o relativismo.” (MACINTYRE, 2007, p. XII). “*What historical enquiry discloses is the situatedness of all enquiry, 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, 2007, p. XII).

⁹⁹ A racionalidade substantiva é determinada independentemente de suas expectativas de sucesso e não caracteriza nenhuma ação humana interessada na consecução de um resultado subsequente a ela; esta manifesta-se pelo mérito intrínseco dos valores que a inspiram, de acordo com um elevado conteúdo ético, e orientado por um critério transcendente. Como exemplo, pode-se trazer todas aquelas ações que são desinteressadas, ou interessadas no bem comum, normalmente provocadas pela racionalidade substantiva de uma pessoa.

A ênfase macintyreana na tradição e a interpretação de seu significado marcam claramente a sua abordagem como uma versão do particularismo moral.¹⁰⁰ Isso, por sua vez, faz compreender que cada teoria moral particular origina-se da imaginação moral, das crenças, das práticas e das instituições de uma comunidade específica: “[...] toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 218). Tal combinação será sempre contingente e culturalmente ligada ao contexto, independentemente do escopo universal que as reivindicações decorrentes de qualquer tradição possam ter. Diz Kuna (2005, p. 253, tradução nossa): “[...] o particularismo pode ser resumido como a visão de que não há moralidade, exceto quando enraizada em comunidades particulares com suas próprias tradições particulares relativas à natureza das virtudes e seu papel na promoção do bem-estar humano.”¹⁰¹

O particularismo de MacIntyre também se estende à sua visão da filosofia moral e da própria moralidade. Com respeito à situação essencial da filosofia moral, MacIntyre (2001, p. 450) escreve: “As filosofias morais, porém, embora possam ter aspirações mais pretensiosas, sempre expressam a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural [...]” Sua compreensão do que as filosofias morais expressam segue de sua visão particularista da própria moralidade que, por mais universal que seja, contém, em suas reivindicações, a corporificação da vida e da história da moralidade de algum grupo social particular.¹⁰²

Mesmo que seja permitido às tradições reivindicarem verdades universais, Gutting (1999, p. 98-99, tradução nossa) pensa que é impossível às tradições particularizadas de MacIntyre alcançarem verdades universais:

¹⁰⁰ Segundo Kuna (2005), o relativismo está aberto a várias definições, surgindo em vários contextos, seja ele moral, cultural ou epistêmico. Para o mesmo autor, presume-se que o particularismo (explícita ou implicitamente) esteja intimamente associado ao relativismo, seja em uma relação de vinculação ou de associação. Assim, seria necessária a manutenção de uma clara distinção entre particularismo moral e relativismo moral. Essa distinção contribuiria à refutação do relativismo moral, formulando-se uma forma viável de universalismo moral.

¹⁰¹ “*Thus particularism might be summarised as the view that there is no morality except as rooted in particular communities with their own particular traditions concerning the nature of virtues and their role in promoting human well-eing.*” (KUNA, 2005, p. 253).

¹⁰² Uma vez que as tradições mudam constantemente e se sobrepõem, pode-se questionar a possibilidade de individualizá-las. Primeiramente, MacIntyre desenvolve sua teoria como uma resposta ao relativismo e perspectivismo, teorias estas que dependem da existência de entidades que também carecem de limites nítidos e mudam com o tempo (culturas e perspectivas). Em segundo lugar, os conceitos nas disciplinas empíricas também têm contornos indistintos, como é o caso dos períodos históricos que se misturam de maneira a não se identificar onde um período termina e outro começa, ao mesmo tempo que não impedem aos historiadores identificarem períodos específicos. Semelhantemente, embora as tradições não sejam isoladas, pode-se identificá-las com precisão suficiente para que a racionalidade das tradições faça um trabalho filosófico.

A visão aristotélica é universalista [...]. Mas, dado o ponto de partida de MacIntyre em práticas específicas, é impossível para ele alcançar tal universalismo. [...] o resultado de que suas tradições éticas nunca poderão chegar a nada mais do que uma concepção do que é bom para as comunidades a elas associadas.¹⁰³

Segundo Gutting (1999), MacIntyre pensa que as tradições podem alcançar verdades universais mesmo que seus modos de investigação e reivindicações de verdade sejam altamente particularizados. MacIntyre (1985, p. 17, tradução nossa), por sua vez, escreve: “Não se segue, como poderíamos supor, se concedêssemos a última palavra ao relativismo, que por isso sejamos condenados ou aprisionados em nosso ponto de vista particular [...].”¹⁰⁴

Dessa forma, passa-se a questionar se esse particularismo de MacIntyre poderia envolver relativismo. Primeiramente, o seu particularismo significa que a verdade não seja universal, sim, interna às tradições. Nesse ponto, vale argumentar que, apesar de o particularismo de MacIntyre envolver a afirmação de que a racionalidade é interna às tradições, sua teoria poderia escapar do relativismo por ser de fato universalista em relação à verdade. Uma segunda maneira de envolver relativismo é sustentar que a racionalidade é interna às tradições, não pode explicar como aqueles que consideram estando fora de todas as tradições podem escolher, de uma forma racionalmente significativa, a qual tradição pertencer. Essa ausência de respostas faz surgir o desafio particularista.¹⁰⁵

O primeiro crítico a lançar o desafio particularista contra a obra de MacIntyre é Robert George.¹⁰⁶ A hipótese de alguém estar aparentemente fora de todas as tradições conduz George (1989, p. 598-599, tradução nossa) a questionar sobre os motivos pelos quais um indivíduo escolhe uma tradição em detrimento da outra.

A escolha de tal pessoa deve ser arbitrária? Ou pode tal pessoa apelar para padrões ou critérios de racionalidade pelos quais sua escolha entre as tradições pode ser racionalmente guiada? Aqui, MacIntyre enfrenta um dilema. Em seus próprios termos particularistas, tais padrões ou critérios estão disponíveis apenas dentro das tradições. Portanto, alguém que ainda não deu sua fidelidade (pelo menos provisoriamente) a uma tradição aparentemente carece de padrões ou critérios de racionalidade, sem os quais sua escolha deve ser meramente arbitrária. Se, entretanto, tais escolhas são necessariamente arbitrárias, então não parece haver maneira de evitar um relativismo

¹⁰³ “*The Aristotelian view is universalistic [...]. But, given Macintyre's starting point in specific practices, it is impossible for him to achieve such universalism. [...] the result that his ethical traditions can never reach anything more than a conception of what is good for the communities associated with them.*” (GUTTING, 1999, p. 98-99).

¹⁰⁴ “*But it does not follow, as we might suppose if we did concede the last word to relativism, that we are thereby condemned to or imprisoned within our own particular standpoint [...].*” (MACINTYRE, 1985, p. 17).

¹⁰⁵ Para mais informações sobre o particularismo de MacIntyre, no que se refere a inquiridores individuais, ver MacIntyre (2008), Gutting (1999) e Lutz (2004).

¹⁰⁶ A falta de compreensão da relação entre o particularismo e o universalismo no pensamento de MacIntyre é o que levou muitos críticos a acusar MacIntyre de inconsistência ou relativismo. Por exemplo, John Haldane (1994) e Robert George (1989) consideram que o particularismo de MacIntyre o envolve numa posição relativista porque sua teoria não permite meios universais de justificação racional ou verdades sobre moralidade que se aplicam universalmente a todas as pessoas.

fundamental e decisivo no raciocínio prático e, portanto, na teoria moral e política. [...] O fardo para MacIntyre é manter seu particularismo enquanto demonstra que, aparências à parte, as escolhas finais entre as tradições não precisam ser arbitrárias. Este é um fardo que MacIntyre não consegue suportar.¹⁰⁷

Escolher uma tradição (ponto de vista moral de uma comunidade) de uma forma não arbitrária (central para o desafio particularista) é um problema externalizado, ao longo da carreira de MacIntyre. A noção de participação numa tradição, apresentada extensivamente pela primeira vez em *Depois da virtude*, ajuda a explicar como não se escolhe uma tradição arbitrariamente: ao invés disso, recebe-se uma tradição por meio da comunidade intelectual na qual se nasceu, foi criado, educado. Para Knight (1998), *Depois da virtude* é o marco decisivo da luta de MacIntyre com a questão de como alguém passa a adotar uma tradição, sendo uma parte fundamental no progresso intelectual do autor. O raciocínio dos indivíduos é necessariamente praticado dentro de alguma tradição de raciocínio e sobre algum conjunto de pressuposições. Assim, tem-se um progresso que passa a ser justificado, pois, nos escritos anteriores, MacIntyre já buscava avaliar tal ideia (de progresso), como expõe em *Uma breve história da ética*: “[...] somos propensos a encontrar dois tipos de pessoas em nossa sociedade: aqueles que falam de dentro de uma dessas moralidades sobreviventes e aqueles que estão fora de todas elas.” (MACINTYRE, 1988, p. 169, tradução nossa).¹⁰⁸

A questão da “escolha arbitrária”, mencionada por George, surge, precisamente, por conta daqueles que o filósofo alega estarem fora de todas as tradições, dados os compromissos particularistas de MacIntyre. Uma resposta a George que, em princípio, parece disponível para MacIntyre é argumentar que a escolha feita entre as tradições por aqueles que estão fora de todas as tradições não precisa ser completamente arbitrária. Embora a escolha não pudesse, de acordo com o particularismo de MacIntyre, ser apoiada racionalmente, ela poderia ser apoiada de outras maneiras como, pela atração estética de alguém por uma tradição ou outra. Imagina-se que MacIntyre (2008, p. 424-425) tenha em mente alguma resposta ao problema da escolha arbitrária, quando escreve:

¹⁰⁷ “*Must such a person's choice be arbitrary? Or may such a person appeal to standards or criteria of rationality by which his choice among traditions may be rationally guided? Here MacIntyre faces a dilemma. On his own particularist terms, such standards or criteria are available only from within traditions. So someone who has not yet given his allegiance (at least tentatively) to a tradition apparently lacks standards or criteria of rationality without which his choice must be merely arbitrary. If, however, such choices are necessarily arbitrary, then there seems to be no way of avoiding a fundamental and decisive relativism in practical reasoning and, therefore, in moral and political theory. [...] The burden for MacIntyre is to hold on to his particularism while demonstrating that, appearances aside, ultimate choices among traditions need not be arbitrary. This is a burden MacIntyre is unable to support.*” (George, 1989, p. 598-599).

¹⁰⁸ “[...] we are liable to find two kinds of people in our society: those who speak from within one of these surviving moralities, and those who stand outside all of them.” (MACINTYRE, 1988, p. 169). Outros exemplos de um “selecionador” fora de todas as tradições também podem ser encontrados em MACINTYRE, 2005, p. 18.

Como, se é que é possível, poderia essa pessoa, a partir de um encontro com uma tradição particular de pesquisa, passar a habitar essa tradição enquanto agente racional? Que tipo de transformação seria necessária? [...]. Unicamente, parece, através de uma mudança que levasse a uma conversão [...].

De acordo com essa proposta, talvez se pudesse adotar uma tradição por meio de uma conversão (por considerações estéticas ou outras) que pode ser descrita como irracional, mas não como inteiramente arbitrária. Isso porque, conforme MacIntyre, não há padrões de racionalidade disponíveis ao indivíduo que está fora de todas as tradições, e o indivíduo que ainda não adotou os padrões de racionalidade de uma tradição ou de outra não tem motivos concretos para escolher essa ou outra tradição.¹⁰⁹

Não convencido com a resposta de MacIntyre, George (1989, p. 599, tradução nossa) a considera “[...] na melhor das hipóteses, evasiva.”¹¹⁰ Independentemente do que o indivíduo pensa sobre si, isso oferece alguma razão para o indivíduo seguir os padrões racionais de uma tradição em detrimento de outra? Se MacIntyre está correto ao afirmar que não há padrões de racionalidade fora de uma tradição e que existe a possibilidade de alguém estar fora de todas as tradições, poderia a escolha dessa tradição por outra ser inteiramente arbitrária e, portanto, relativa? Mesmo admitindo que alguém deriva os padrões de racionalidade de uma tradição específica (começa com alguma estrutura racional básica), esse fato impediria de cair no relativismo em conclusões morais? Não se poderia reconhecer que várias reivindicações da verdade serão meramente relativas a uma tradição específica nessas circunstâncias particulares?

Annas (1989) expressa preocupação semelhante, pelo fato de não estar clara a possibilidade de se escapar do relativismo numa situação em que tradições rivais se confrontam e não compartilham quaisquer padrões racionais para resolver suas reivindicações de verdade conflitantes.

¹⁰⁹ O problema com a noção de uma conversão irracional a uma tradição é que ela ainda convida à acusação de relativismo. Se aqueles que estão fora de todas as tradições não podem escolher de uma forma explicitamente racional, então, se sua escolha é, estritamente falando, arbitrária ou não, é racionalmente arbitrária, e a acusação de relativismo decisivo que George apresenta se aplica. Como George, Colby (1995a, p. 69, tradução nossa) acusa a teoria de MacIntyre de levar exatamente a esse relativismo: “Cada tradição é mais bem entendida, na conta de MacIntyre, como uma totalidade heterogênea única em si mesma, e a escolha entre elas é uma questão, não de epistemologia, mas de julgamentos de valor finais em relação a quais critérios de racionalidade se afirma. Essa escolha não tem critérios e, portanto, é relativística.” *“Each tradition is best understood, on MacIntyre’s account, as a heterogeneous totality unique unto itself, and the choice among them is a matter, not of epistemology, but of ultimate value-judgements regarding which criteria of rationality one affirms. This choice is criterionless and therefore relativistic.”* (COLBY, 1995a, p. 69). Colby (1995b) também considera que o argumento de MacIntyre “falha em fornecer critérios para julgar entre o conteúdo normativo rival como um todo: [...] a base de critérios para escolher entre eles quando eles se chocam não é clara.” (COLBY, 1995b, p. 152, tradução nossa). “[...] fails to provide criteria for adjudicating among rival normative content as a whole: [...] the criterial basis for choosing among them when they clash is unclear.” (COLBY, 1995b, p. 152).

¹¹⁰ “[...] his answer is at best evasive.” (GEORGE, 1989, p. 599).

Muitos podem de fato sentir uma dúvida recorrente sobre se MacIntyre consegue evitar o relativismo, como ele afirma fazer. Ele evita claramente várias formas extremas de relativismo que tornariam as tradições ininteligíveis umas para as outras por sua insistência em que as tradições se comunicam racionalmente e discutem umas com as outras. [...] Mas, dado que ele também insiste que a própria racionalidade depende da tradição, ele não está comprometido com uma forma mais sutil de relativismo sobre a racionalidade? (ANNAS, 1989, p. 393, tradução nossa).¹¹¹

Quando MacIntyre fala que racionalidade depende da tradição, deixa claro que é impossível estar fora de uma tradição, pois esta última não inclui apenas um conjunto filosófico de premissas e princípios, mas também circunstâncias sociológicas e culturais nas quais o indivíduo é criado. Complementa Kuna (2005, p. 256, tradução nossa): “[...] nossos pontos de partida são sempre dados de antemão: cada pessoa é portadora de uma identidade social particular fornecida pela tradição em que nasceu.”¹¹² Todo indivíduo nasce em certas circunstâncias históricas concretas, em que lhe são fornecidos costumes, preconceitos e bens assumidos que operam as relações sociais que compõem essa sociedade.

Como já exposto, MacIntyre (2008, p. 394) nega a existência de padrões neutros aos quais os indivíduos possam recorrer, ressaltando que “Aqueles que sustentam o contrário adotam, abertamente, o ponto de vista de uma tradição, enganando-se a si mesmos e talvez a outros, ao supor que a sua posição é uma posição neutra, ou, então, estão simplesmente errados.” Por outro lado, lembra que um indivíduo (dentro de uma tradição), quando confrontado com problemas sem resposta, de acordo com os próprios padrões dessa tradição, pode procurar pelos recursos oferecidos por outras tradições e, assim, modificar ou possivelmente abandonar a sua.

Todavia, cabe perguntar: não seria a capacidade de superar problemas e dificuldades dentro de uma tradição específica um padrão racional independente e neutro a qualquer tradição específica? Essa possibilidade é negada por MacIntyre (2008, p. 373), que assim se manifesta:

[...] o fato de essas tradições conseguirem lidar com esses problemas comuns não lhes proporciona um padrão neutro em cujos termos suas respectivas realizações possam ser avaliadas. Alguns problemas são realmente comuns. Mas a importância de cada problema particular varia de tradição para tradição, assim como as consequências de não se conseguir chegar a uma solução.

¹¹¹ “Many may in fact feel a recurrent doubt as to whether MacIntyre succeeds in avoiding relativism, as he claims to do. He clearly avoids various extreme forms of relativism that would make traditions unintelligible to one another by his insistence that traditions rationally communicate and argue with one another. (...) But, given that he also insists that rationality itself is tradition-dependent, is he not committed to a more subtle form of relativism about rationality?” (ANNAS, 1989, p. 393).

¹¹² “[...] our starting points are always given in advance: everyone is a bearer of a particular social identity furnished by the tradition into which she is born.” (KUNA, 2005, p. 256).

E conclui: “Portanto, mais uma vez, toda esperança de se descobrir padrões de julgamento independentes da tradição revela-se ilusória.” (MACINTYRE, 2008, p. 374).

Ao se retomar a alegação feita em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, referente àquele que não tomou partido de uma tradição, MacIntyre não afirma que o indivíduo esteja absolutamente fora de qualquer tradição, mas que não explicita o tipo de suposições e circunstâncias contingentes que formam o tipo de tradição do qual faz parte. Com base nessas alegações, MacIntyre (2008, p. 421) considera que o escrito *Justiça de quem? Qual racionalidade?* destina-se principalmente a

[...] alguém que, não tendo ainda aderido a nenhuma tradição coerente de pesquisa, é assediado por disputas sobre o que é justo e sobre como é razoável agir [...]. Essa pessoa enfrenta as alegações de cada uma das tradições que consideramos, e também as de outras. O que significa reagir racionalmente a elas? A resposta inicial é a seguinte: dependerá de quem você é e como você se compreende.¹¹³

Tal indivíduo que não aderiu a uma tradição particular não seria absolutamente fora das tradições, mas alguém que implicitamente mantém certas crenças e pressupostos que ainda não foram explicitados. A fim de evidenciar tal interpretação, recorre-se à descrição de MacIntyre (2008, p. 422) de como certas questões filosóficas são abordadas por aqueles que não herdaram nenhuma tradição substantiva particular:

Há inicialmente, o tipo de pessoa para quem o que um encontro com uma tradição particular de pensamento e ação, no que diz respeito a essas questões, pode fornecer é uma ocasião para o auto-reconhecimento e o autoconhecimento. Essa pessoa terá aprendido a falar e escrever uma língua-em-uso particular, cujas pressuposições do uso vinculam essa língua a um conjunto de crenças que essa pessoa pode nunca ter formulado explicitamente para si própria, a não ser de modo ocasional e parcial. Essa pessoa teve contato com certos textos, reagindo a eles de maneiras diferentes, e permaneceu indiferente a outros, é aberta a certos tipos de considerações argumentativas e não foi persuadida por outras.

Nesse sentido, a referência feita ao autorreconhecimento e ao autoconhecimento considera que o indivíduo teve muitas crenças (ainda que não suficientemente explicitadas) que o informaram sobre o modo de tomada de decisões práticas. Annas (1989, p. 402, tradução nossa) considera que

¹¹³ Caberia aqui perguntar como os que estão fora de todas as tradições poderiam se beneficiar com o livro? Como eles podem avaliar racionalmente seus argumentos? A formulação de uma resposta adequada levaria em consideração o fato de que o particularismo de procedimento de MacIntyre nega precisamente que haja quaisquer padrões de racionalidade substantiva disponíveis fora das tradições.

[...] a resposta racional é explorar várias tradições, descobrindo onde você se sente em casa, por assim dizer. Como você responde a uma tradição dependerá em grande parte de quem você é, qual é sua própria formação intelectual e experiências intelectuais formativas; portanto, encontrar a tradição correta é em parte uma questão de ter uma autocompreensão adequada.¹¹⁴

Na tentativa de esclarecer como é racional para determinada pessoa responder às reivindicações de tradições rivais, faz-se necessário considerar dois aspectos. Primeiramente, MacIntyre (2008, p. 421) reitera seu particularismo de procedimento negando que “[...] há padrões de racionalidade adequados para a avaliação de respostas rivais a essas questões, igualmente disponíveis, pelo menos, em princípio, a todas as pessoas, independentemente da tradição na qual se encontram ou se habitam ou não uma tradição.” Em segundo lugar, ele distingue dois sentidos nos quais alguém poderia ou não ter dado a sua fidelidade a alguma tradição coerente de investigação.

Em contrapartida, tal pessoa pode pertencer a uma tradição, mas de uma forma irrefletida ou não reconhecida. Ao encontrar uma apresentação coerente da tradição à qual ele implicitamente pertence, tal pessoa “[...] frequentemente sofre um choque de reconhecimento: é *isto* que eu considero verdade, ela pode dizer, e também o que de algum modo, sempre pensei que fosse verdade.” (MACINTYRE, 2008, p. 422). Embora essa pessoa não tenha dado sua lealdade explícita à tradição na qual foi implicitamente formada, ela pode recorrer aos recursos intelectuais dessa tradição para testar sua relação com essa tradição e com outras. Através de tal aprovação, pode, então, ser capaz de prestar fidelidade a essa tradição de maneira explícita. Mesmo que não dê sua lealdade à tradição na qual foi formada, é, em virtude dos recursos intelectuais dessa tradição, que responde racionalmente às reivindicações dela e às das rivais. Distinguindo entre tipos de pessoas que não deram sua lealdade a alguma tradição coerente de investigação, MacIntyre (2008, p. 423) assim escreve: “Essa capacidade de reconhecimento do sujeito, como já estando familiarizado, até certo ponto, com uma tradição, diferencia radicalmente esse tipo de pessoa e esse tipo de encontro com uma tradição de pesquisa da pessoa que se encontra fora de toda tradição de pesquisa que ela encontra.” Na acepção dele, esse último tipo de pessoa é raro, e a maioria das pessoas que não dá a sua fidelidade a alguma tradição coerente de investigação, de fato, acaba por pertencer implícita e irrefletidamente a alguma tradição: “A maioria dos nossos contemporâneos não vive nesse ponto extremo, ou sequer se aproxima dele, mas também não é capaz de reconhecer em si própria, nos seus

¹¹⁴ “[...] the rational response is to explore various traditions, discovering where you feel at home, so to speak. How you respond to a tradition will depend largely on who you are, what your own intellectual background and formative intellectual experiences are; hence finding the correct tradition is in part a matter of having proper self-understanding.” (ANNAS, 1989, p. 402).

encontros com as tradições, que já deu, implicitamente, sua adesão a uma tradição particular, de modo significativo.” (MACINTYRE, 2008, p. 425).

Se aqueles fora de todas as tradições estão em um estado de destituição intelectual e moral, sem recursos racionais suficientes para a investigação, incluindo investigação sobre qual tradição deve ser racionalmente preferida – e o particularismo de MacIntyre o compromete a sustentar isso – então duas consequências infelizes parecem seguir-se. Primeiro, alguns daqueles a quem o escrito *Justiça de quem? Qual racionalidade?* é destinado parecem totalmente incapazes de ouvir, e/ou muito menos serem beneficiados pelos argumentos que contém. Em segundo lugar, a teoria de MacIntyre parece envolver um certo relativismo inevitável, isto é, o relativismo alegado pelo desafio particularista, resultante do fato de MacIntyre sustentar as seguintes teses: I) existem de fato pessoas fora de todas as tradições; II) todas as pessoas, incluindo aquelas fora de todas as tradições, podem – e se desejam progredir racionalmente, devem – escolher dar sua fidelidade a uma tradição ou outra; III) no caso daqueles fora de todas as tradições, essa escolha não pode, de forma alguma, ser racionalmente informada, uma vez que, de acordo com o particularismo de MacIntyre, aqueles fora de todas as tradições carecem de recursos racionais suficientes para investigar qual tradição deve ser racionalmente perfeita. Combinando essas três teses, o desafio particularista poderia ser expresso da seguinte forma: a teoria de MacIntyre é relativista no sentido de que aqueles que estão fora de todas as tradições – que de acordo com o particularismo de MacIntyre são intelectualmente destituídos – carecem de uma maneira racionalmente significativa de escolher uma tradição como o tradicionalismo de MacIntyre exige que eles o façam se quiserem progredir na investigação racional e na vida moral.

Assim, George (1989) estava certo ao notar que, com base em MacIntyre, não há como alguém estar fora de todas as tradições, mas tal conclusão não exige que a escolha de um sistema coerente de investigação em detrimento de outro seja arbitrário, pois a tradição social e política na qual o indivíduo é criado fornecerá a ele um ponto de partida inicial para a autorreflexão racional e o autoentendimento.¹¹⁵

Horton e Mendus (1994) observam que a ênfase do autor ora em estudo na importância da tradição dá margem à objeção com que ele está inevitavelmente comprometido. Trata-se de

¹¹⁵ O que emerge dessa consideração é que, para MacIntyre, a tradição tem pelo menos dois sentidos: um envolvendo um sistema de investigação mais ou menos organizado e o segundo formado por acordos políticos e culturais compartilhados. Como evidência desse duplo entendimento da tradição, pode-se considerar a defesa de MacIntyre de que o liberalismo é, de fato, uma tradição.

uma forma de relativismo moral que interpreta as pessoas como presas a suas próprias tradições e sem recursos para se engajarem e julgarem entre diferentes tradições.

Já muito semelhante à formulação de George acerca do desafio particularista, a possibilidade das posições de MacIntyre estarem envoltas no relativismo é expressa por Haldane (1994, p. 96-97, tradução nossa) nos seguintes termos:

Devemos imaginar alguém que ainda não aderiu a uma tradição coerente de investigação. Isso imediatamente levanta a questão de como tal pessoa pode escolher entre pretendentes rivais para sua mente e consciência. Parece que sua escolha deve estar enraizada na razão ou então ser irracional. Mas o primeiro é excluído se as normas racionais só estão disponíveis para um participante dentro de uma tradição coerente, pois, *ex hipotese*, o destinatário é um estranho completo. No último caso, entretanto, então alguém pode hesitar em falar de uma escolha como tendo sido feita, e certamente ela não poderia ser vista como algo diferente de arbitrário sob *todas* as perspectivas racionais [...]. É duvidoso que a situação prevista seja mesmo inteligível. Mas se for, então parece implicar que a posição de MacIntyre no presente caso é contraditória ou então dá suporte a uma conclusão relativista. Estamos proibidos de dizer que o destinatário sem raízes pode escolher com base em normas transcendentais da razão prática, de modo que isso exclui uma resolução realista. Isso nos leva de volta ao pensamento de que toda escolha vem de uma tradição, mas se for assim, afinal, nada há a ser dito por essa pessoa ou para ela, e *a fortiori* ela não pode fazer uma escolha racional.¹¹⁶

Geralmente simpático ao projeto macintyreano, Haldane tem a preocupação de que MacIntyre esteja infectado pelo relativismo descrito por Horton e Mendus, quando escreve:

A situação de tradições concorrentes parece precisamente aquela que convida a uma descrição relativista. Um investigador racional se vê confrontado por relatos rivais de raciocínio moral, entre os quais se diz ser impossível para ele fazer uma escolha racional. Isso sugere que os relatos rivais carecem de qualquer tipo de racionalidade ou que sua racionalidade é interna a eles. Assim, chegamos ao não racionalismo ou ao relativismo. (HALDANE, 1994, p. 97, tradução nossa).¹¹⁷

Em resposta a tais preocupações, assim se manifesta MacIntyre (1994, p. 295, tradução nossa):

¹¹⁶ “We are to imagine someone who has not yet subscribed to a coherent tradition of enquiry. That immediately raises the question of how such a person can choose between rival suitors for his or her mind and conscience. It would seem that his or her choice must either be rooted in reason or else be non-rational. But the former is excluded if rational norms are only available to a participant within a coherent tradition, for, *ex hypothesi*, the addressee is a complete outsider. If the latter, however, then one may be hesitant to speak of a choice as having been made, and certainly it could not be seen as other than arbitrary viewed from all rational perspectives (...). It is doubtful that the envisaged situation is even intelligible. But if it is, then it seems to imply that MacIntyre’s position on the present case is either contradictory or else lends support to a relativist conclusion. We are prohibited from saying that the rootless addressee can choose on the basis of transcendent norms of practical reason, so that excludes a realist resolution. This returns us to the thought that all choosing is from within a tradition, but if so there is after all nothing to be said by or to such a person, and *a fortiori* he cannot make a rational choice.” (HALDANE, 1994, p. 96-97).

¹¹⁷ “The situation of competing traditions seems precisely that which invites a relativist description. A rational enquirer finds himself confronted by rival accounts of moral reasoning between which it is said to be impossible for him to make a rational choice. This suggests either that the rival accounts lack any kind of rationality, or that their rationality is internal to them. Thus we arrive at either non-rationalism or relativism.” (HALDANE, 1994, p. 97).

Como então pode esse compromisso antirrelativista com a verdade coexistir com uma consciência daqueles fatos sobre padrões diferentes e rivais de justificação racional internos a diferentes tradições que parecem, como diz Haldane, convidar a uma descrição relativista? Estou fortemente inclinado a pensar que qualquer filosofia contemporânea que não considere essa questão inescapável e central deve ser gravemente defeituosa.¹¹⁸

Caso MacIntyre esteja certo, se esse problema é ou deveria ser de interesse crucial à filosofia contemporânea, então, sua solução proposta tem importantes implicações não apenas à coerência de seu próprio pensamento, como também à paisagem da filosofia contemporânea. Sendo assim, a articulação de Haldane do desafio particularista enquadra a questão (aqui enfrentada) da seguinte forma: a posição de MacIntyre ou envolve relativismo ou é contraditória. Apesar de caber exclusivamente a MacIntyre responder a essa questão, é importante comentar que sua posição é contraditória, ao mesmo tempo que é possível corrigi-la de modo que a preocupação com o relativismo – especificado pelo desafio particularista – seja removida. Com base nos argumentos que MacIntyre desenvolve nas suas obras, serão feitos, no capítulo 6, alguns apontamentos acerca de como a posição de MacIntyre poderia ser emendada, com a finalidade de evitar o desafio particularista.

5.3 PONTO DE VISTA DOS CRÍTICOS

Ante o projeto filosófico de retomada da ética das virtudes¹¹⁹ e das interpretações feitas a partir de suas obras, torna-se mister investigar mais a fundo algumas das objeções dirigidas à filosofia macintyreana, em especial ao problema do relativismo, objeto central desta pesquisa. Conforme já exposto, o papel da tradição na ética e a teoria da racionalidade desenvolvidos em *Depois da virtude* não foram suficientemente resolvidos nas obras posteriores, fomentando críticas e controvérsias acerca do problema do relativismo.

¹¹⁸ “How then can this anti-relativistic commitment to truth coexist with an awareness of those facts about different and rival standards of rational justification internal to different traditions which seem, as Haldane puts it, to invite a relativist description? I am strongly inclined to think that any contemporary philosophy which does not find this question inescapable and central must be gravely defective.” (MACINTYRE, 1994, p. 295).

¹¹⁹ Segundo Loudon (2006, p. 687, tradução nossa), embora o emprego do termo “retomada” ou “retorno” sejam comuns ao se referir à ética das virtudes, “É importante notar que a consciência plena da ética das virtudes como um modo distinto de teorizar sobre ética originou-se dentro da teoria ética anglo-americana contemporânea. A ética das virtudes ganhou raízes com uma reação contra as assunções comuns existentes nas teorias éticas teleológicas e deontológicas e alcançou o maior sucesso crítico com um protesto contra esses modos aceitos [utilitarismo/consequencialismo e kantismo] de fazer ética normativa.” “It is important to note that full awareness of virtue ethics as a distinct way of theorizing about ethics originated within contemporary Anglo-American ethical theory. Virtue ethics took root in a reaction against the common assumptions existing in teleological and deontological ethical theories and achieved the greatest critical success with a protest against these accepted modes [utilitarianism/consequentialism and Kantianism] of doing normative ethics.” (LOUDON, 2006, p. 687).

Para alguns críticos, o relato de MacIntyre sobre a racionalidade das tradições significaria seu comprometimento (o que talvez não seja a sua opinião expressa) em aceitar alguma forma de relativismo. Outros argumentam que a possibilidade de conversação e escolha entre tradições faz com que MacIntyre assuma uma faculdade humana universal de aprender uma segunda língua (como se fosse a primeira), contradizendo a afirmação de que a racionalidade é vinculada a sua tradição. De modo geral, o que os críticos tendem a objetar é a aparente negligência de MacIntyre em relação à acessibilidade epistêmica universal dos primeiros princípios da racionalidade, em conjunto com sua insistência na particularidade essencial de toda tradição de racionalidade e sua respectiva teoria moral. Nessa esteira, identificar-se-ia certo falibilismo na racionalidade das tradições, pois ao empregar os conceitos de fracasso x sucesso; progresso x ruptura, exclui qualquer “saber absoluto”, porque a tradição poderia deparar-se com crenças e julgamentos futuros revelados como inadequados, já que não haveria um estágio final e racional compartilhado com outras tradições. A seguir, percorrem-se algumas dessas ideias que apontam para a possibilidade de relativismo no programa filosófico de MacIntyre.¹²⁰

A partir do escrito de MacIntyre intitulado *A short history of ethics*, de 1966, Hans Oberdiek (1969) foi um dos primeiros filósofos a demonstrar a presença de certo grau de relativismo no pensamento macintyreano. Uma das críticas de Oberdiek é fornecida na abertura da referida obra:

A FILOSOFIA MORAL é frequentemente escrita como se a história do assunto fosse apenas de importância secundária e incidental. Essa atitude parece ser o resultado de uma crença de que os conceitos morais podem ser examinados e compreendidos à parte de sua história. Alguns filósofos chegaram mesmo a escrever como se os conceitos morais fossem uma espécie de conceito atemporal, limitada, imutável, determinada, tendo necessariamente as mesmas características ao longo de sua história, de modo que há uma parte da linguagem esperando para ser investigada filosoficamente que merece o título de “a linguagem da moral” (com artigo definido e substantivo singular) [...]. Na verdade, é claro, os conceitos morais mudam à medida que a vida social muda. (MACINTYRE, 1998, p. 1, destaque do autor, tradução nossa).¹²¹

¹²⁰ Lutz (2004), por exemplo, buscou organizar três grupos de críticas, assim classificados: I) os que se ocupam com os mal-entendidos nos escritos de MacIntyre; II) os que tratam das passagens cruciais de *Depois da virtude* sobre “práticas” e “bens internos” às práticas; e III) como lidar com a afirmação de que as teorias que são consideradas verdade são as melhores até agora. A presente pesquisa não seguirá esta mesma classificação, mas pretende agrupar diferentes pontos de crítica que eventualmente tenham sido formuladas por um mesmo autor. Além disso, algumas respostas à acusação relativista (objeto do próximo capítulo) serão expostas neste momento.

¹²¹ “MORAL PHILOSOPHY is often written as though the history of the subject were only of secondary and incidental importance. This attitude seems to be the outcome of a belief that moral concepts can be examined and understood apart from their history. Some philosophers have even written as if moral concepts were a timeless, limited, unchanging, determinate species of concept, necessarily having the same features throughout their history, so that there is a part of language waiting to be philosophically investigated which deserves the title ‘the language of morals’ (with a definite article and a singular noun) [...]. In fact, of course, moral concepts change as social life changes.” (MACINTYRE, 1998, p. 1, destaque do autor).

Na avaliação de Oberdiek (1969), a negação de MacIntyre de que os conceitos morais são atemporais e a sua afirmação de que eles mudam à medida que a vida social muda é equivalente a ele sustentar que esquemas conceituais diversos são igualmente válidos.

As teses gêmeas de que os conceitos morais mudam à medida que a vida social muda e que as questões e decisões normativas são limitadas pelo sistema conceitual de alguém apoiam o relativismo histórico-social de MacIntyre. Negativamente, a existência de normas válidas para todos os tempos e lugares é negada; positivamente, afirma-se a existência de vários sistemas conceituais socialmente condicionados e igualmente válidos. (OBERDIEK, 1969, p. 269, tradução nossa).¹²²

Em conformidade com Oberdiek (1969), MacIntyre defende uma versão perspectivista do relativismo, na qual, os conceitos morais seriam sempre verdadeiros na visão daqueles que os sustentam. Essa suspeita tem sentido se considerados os argumentos de MacIntyre de que os conceitos morais são atemporais e que mudam à medida que a vida social muda. Além disso, Oberdiek considera que a teoria de MacIntyre permite a validade ou verdade de sistemas mutuamente incompatíveis ou, pelo menos, que sua teoria não fornece uma maneira de julgar entre a verdade e as reclamações desses sistemas mutuamente incompatíveis.

Ao defender o relativismo, MacIntyre falha em distinguir entre o estatuto epistemológico e ontológico dos sistemas conceituais. Dois sistemas mutuamente incompatíveis podem ser igualmente razoáveis, igualmente dignos de aceitação; não se segue que sejam igualmente verdadeiros. Claro, MacIntyre pode desejar negar que a verdade pode ser predicada de sistemas inteiros, mas esta é certamente uma questão em aberto. (OBERDIEK, 1969, 269-270, tradução nossa).¹²³

No prefácio da 2ª edição de *A short history of ethics*, MacIntyre responde diretamente à acusação de relativismo que Oberdiek lança contra sua teoria ética, ao mesmo tempo em que reconhece que certas deficiências e ambiguidades no livro o tem ajudado a explicar a acusação de relativismo, por exemplo, ao afirmar que “[...] filosofias morais rivais articulam as reivindicações racionais de diferentes tipos de conceito e julgamento moral e como esses

¹²² “The twin theses that moral concepts change as social life changes and that normative issues and decisions are limited by one’s conceptual system support MacIntyre’s social-historical relativism. Negatively, the existence of norms that hold for all times and places is denied; positively, the existence of several socially conditioned, equally valid conceptual systems is asserted.” (OBERDIEK, 1969, p. 269).

¹²³ “By defending relativism, MacIntyre fails to distinguish between the epistemological and the ontological status of conceptual systems. Two mutually incompatible systems may be equally reasonable, equally worthy of acceptance; it does not follow that they are equally true. Of course, MacIntyre may wish to deny that truth may be predicated of entire systems, but this is surely an open question.” (OBERDIEK, 1969, 269-270).

Para uma linha semelhante de crítica, ver Wachbroit (1985, p. 1562-1563): “[...] a afirmação de que a verdade de tais julgamentos depende da cultura ou tradição é paradigmaticamente uma afirmação do relativismo moral, porque se pensa que a moralidade transcende e, portanto, é independente dos fatos sobre a cultura ou tradição.” “[...] the claim that the truth of such judgments depends upon culture or tradition is paradigmatically a claim of moral relativism, because morality is thought to transcend, and so to be independent of, facts about culture or tradition.” (WACHBROIT, 1985, p. 1562-1563).

diferentes tipos de conceito e julgamento moral estão enraizados e dão expressão a diferentes formas reais e possíveis de ordem social.” (MACINTYRE, 1998, IX – X, tradução nossa).¹²⁴ O que MacIntyre talvez tenha deixado de enfatizar é que aquilo que os pontos de vista opostos estão reivindicando é a verdade universal e que existe um método pelo qual a superioridade racional dessas afirmações de verdade pode ser avaliada. MacIntyre (1998, p. X, tradução nossa) escreve:

Pareceu a Oberdiek que, por minha causa, não poderia haver maneira de as reivindicações de qualquer conjunto de crenças morais, articulando as normas e valores de um modo particular de vida social, serem avaliadas como racionalmente superiores às de outro. Cada um teria que ser julgado em seus próprios termos. [...] O que eu não consegui enfatizar adequadamente foi que era de fato uma reivindicação de universalidade e superioridade racional – na verdade, uma reivindicação de possuir a verdade sobre a natureza da moralidade – que havia sido apresentada do ponto de vista de cada cultura particular e de cada filosofia moral importante.¹²⁵

Como o próprio MacIntyre reconhece, algumas passagens de *A short history of ethics* certamente se prestam à interpretação de Oberdiek, por exemplo:

Se o tipo de questão avaliativa que podemos levantar sobre nós mesmos e nossas ações depende do tipo de estrutura social da qual fazemos parte e da gama consequente de possibilidades para as descrições de nós mesmos e dos outros, isso não implica que não haja verdades avaliativas sobre “homens” sobre a vida humana como tal? Não estamos condenados ao relativismo histórico e social? (MACINTYRE, 1998, p. 61, tradução nossa).¹²⁶

[...] não podemos esperar encontrar em nossa sociedade um único conjunto de conceitos morais, uma interpretação compartilhada do vocabulário. O conflito conceitual é endêmico em nossa situação, devido à profundidade de nossos conflitos morais. Cada um de nós, portanto, tem que escolher com quem deseja estar moralmente vinculado e por quais fins, regras e virtudes deseja ser guiado. Não podemos esperar encontrar em nossa sociedade um único conjunto de conceitos morais, uma interpretação compartilhada do vocabulário. O conflito conceitual é endêmico em nossa situação, devido à profundidade de nossos conflitos morais. Cada um de nós, portanto, tem que escolher com quem deseja estar moralmente vinculado e por quais fins, regras e virtudes desejamos ser guiados. (MACINTYRE, 1998, p. 170, tradução nossa).¹²⁷

¹²⁴ “[...] rival moral philosophies articulate the rational claims of different types of moral concept and judgment and how those different types of moral concept and judgment are themselves rooted in and give expression to different actual and possible forms of social order.” (MACINTYRE, 1998, IX – X).

¹²⁵ “It seemed to Oberdiek that on my account there could be no way in which the claims of any one set of moral beliefs, articulating the norms and values of one particular mode of social life, could be evaluated as rationally superior to those of another. Each would have to be judged in its own terms [...]. What I had failed to stress adequately was that it was indeed a claim to universality and to rational superiority – indeed a claim to possess the truth about the nature of morality – that had been advanced from the standpoint of each particular culture and each major moral philosophy.” (MACINTYRE (1998, p. X).

¹²⁶ “If the kind of evaluative question we can raise about ourselves and our actions depends upon the kind of social structure of which we are part and the consequent range of possibilities for the descriptions of ourselves and others, does this not entail that there are no evaluative truths about “men” about human life as such? Are we not doomed to historical and social relativism?” (MACINTYRE, 1998, p. 61).

¹²⁷ “[...] we cannot expect to find in our society a single set of moral concepts, a shared interpretation of the vocabulary. Conceptual conflict is endemic in our situation, because of the depth of our moral conflicts. Each of us therefore has to choose both with whom we wish to be morally bound and by what ends, rules, and virtues we wish to be guided.” (MACINTYRE, 1998, p. 170).

Em *A short history of ethics*, MacIntyre não fornece um meio racional para fazer uma escolha entre pontos de vista morais conflitantes. Consequentemente, a escolha por ele recomendada parece ser uma escolha arbitrária, porque pede para escolher (sem boas razões) entre sistemas morais mutuamente incompatíveis, vinculando-se a um ou a outro sistema. Dessa forma, em resposta à pergunta de MacIntyre (acima exposta) sobre os indivíduos estarem condenados ao relativismo histórico e social, Oberdiek acredita na possibilidade do relativismo histórico-social.

Outra crítica ao possível relativismo no pensamento de MacIntyre parte de Robert Wachbroit¹²⁸, que trata do emotivismo vinculado ao problema do relativismo. Considera-se, aqui, que, com base na racionalidade das tradições propostas por MacIntyre, os indivíduos de diferentes tradições não poderiam contestar racionalmente qualquer discordância moral. Assim, segundo Wachbroit (1983, p. 576, tradução nossa),

Apesar da sua familiaridade com a história, sociologia e antropologia, MacIntyre não trata de forma alguma deste problema (o relativismo gerado pela pluralidade das tradições). E também não trata bem do problema similar da mudança da moralidade no decorrer do tempo. Claramente os referenciais morais mudam quando mudam as tradições; disputas entre essas visões modificadas também parecem insolúveis. Ao menos que MacIntyre possa especificar uma tradição de que nós todos partilhamos (o que é duvidoso), parece haver apenas duas linhas de réplica.¹²⁹

Em *Depois da virtude*, MacIntyre deixa claro que nem sempre haverá uma maneira racional de decidir entre as reivindicações incompatíveis de diferentes tradições:

[...] nada do que eu disse serve para demonstrar que não poderia surgir uma situação na qual se provou que não era possível descobrir uma maneira racional de resolver as discordâncias entre duas tradições morais e epistemológicas adversárias, de modo a fazer surgirem fundamentos positivos para uma tese relativista. Mas isso não me interessa negar, pois a minha posição acarreta não haver argumentos a priori bem-sucedidos que garantam antecipadamente que tal situação não poderia ocorrer. (MACINTYRE, 2001, p. 464-465).

Entretanto, Wachbroit aponta que o relativismo da virtude macintyreana é inevitável em dois sentidos: primeiro que, ao admitir a existência de diversas tradições morais sem que haja critérios externos a essas tradições, conduziria cada tradição a fixar seus próprios critérios de

¹²⁸ Wachbroit (1983) lê MacIntyre como alguém que rejeita a possibilidade da verdade universal. Segundo aquele, uma das maneiras naturais de se evitar o relativismo seria defender a universalidade como parte essencial da moralidade. Entretanto, percebe que MacIntyre não simpatiza com as aspirações de uma moralidade universal.

¹²⁹ “Despite his familiarity with history, sociology, and anthropology, MacIntyre does not address this problem at all. Nor does he address the similar problem of the change of morality over time. Clearly moral stand-points change as traditions change; disputes among these changed views also seem unresolvable. Unless MacIntyre can specify a tradition we all share (which is doubtful), there seem to be only two lines of reply.” (WACHBROIT, 1983, p. 576).

moralidade; segundo, que mesmo dentro de uma determinada tradição, ocorrem mudanças ao longo do tempo (tradições e pontos de vista morais mudam) e, não havendo tais critérios externos, não é possível a identificação das posturas mais antigas ou mais recentes.¹³⁰

A resposta de MacIntyre a Wachbroit é encontrada no posfácio à 2ª edição de *Depois da virtude*, escrito em 1984. MacIntyre considera a acusação como legítima, contudo as duas réplicas hipotéticas apresentadas por Wachbroit são tendenciosas. Do ponto de vista de Wachbroit, num debate entre duas tradições morais rivais e incompatíveis, restariam apenas duas opções para MacIntyre, que, por sua vez, assim as resume: “[...] ou será possível apelar a algum conjunto de princípios racionalmente fundamentados e independentes de ambas as adversárias, ou não é possível nenhuma resolução racional de suas discordâncias.” (MACINTYRE, 2001, p. 462, grifo do autor). Segundo Cardoso (2011), a primeira alternativa é impensável, por ir de encontro à avaliação que MacIntyre fez do projeto iluminista da moralidade. A segunda alternativa, apesar de ser mais coerente com a teoria macintyreana, não resolve o tipo de problema que surge na sua avaliação da moralidade emotivista.

Em *Relativism and virtue*, Wachbroit (1985, p. 1559-1560, tradução nossa) apresenta uma réplica aos argumentos de MacIntyre¹³¹.

[...] como tentei mostrar em minha crítica, o emotivismo e o relativismo estão no mesmo nível, no que diz respeito à resolução racional da discordância. Consequentemente, a força de minha objeção não repousa inteiramente em alegadas dificuldades com o próprio relativismo moral. Também deriva alguma força do ataque de MacIntyre ao emotivismo, porque este, se bem-sucedido, constitui um ataque a seu primo próximo, o relativismo. Minha objeção é, em parte, uma crítica interna.¹³²

¹³⁰ Esta visão é compartilhada por Nussbaum (2001, p. 200, tradução nossa), ao afirmar que a posição de todos os autores (referindo-se a Alasdair MacIntyre, Bernard Williams e Philippa Foot) no que diz respeito ao relativismo, é complexa: “[...] nenhum endossa inequivocamente uma visão relativista. Mas todas conectam a ética da virtude com uma negação relativista de que a ética, corretamente entendida, oferece quaisquer normas transculturais, justificáveis por referência a razões de validade humana universal, por referência às quais podemos criticar apropriadamente diferentes concepções locais do bem. E todos sugerem que os insights que ganhamos ao buscar questões éticas da maneira aristotélica baseada na virtude dão suporte ao relativismo.” “[...] none unequivocally endorses a relativist view. But all connect virtue ethics with a relativist denial that ethics, correctly understood, offers any transcultural norms, justifiable by reference to reasons of universal human validity, by reference to which we may appropriately criticize different local conceptions of the good. And all suggest that the insights we gain by pursuing ethical questions in the Aristotelian virtue-based way lend support to relativism.” (NUSSBAUM, 2001, p. 200).

¹³¹ “Por isso, fiquei realmente satisfeito ao descobrir que uma segunda edição de *After virtue*, de MacIntyre, apareceu recentemente, na qual vários pontos críticos que fiz na minha revisão da primeira edição são generosamente reconhecidos, corrigidos ou discutidos.” (WACHBROIT, 1985, p. 1559, tradução nossa). “Hence, I was indeed pleased to discover that a second edition of MacIntyre's *After Virtue* has recently appeared in which various critical points that I made in my review of the first edition are generously acknowledged and corrected or discussed. I would like to respond to some of that discussion.” (WACHBROIT, 1985, p. 1559).

¹³² “[...] as I tried to show in my review, emotivism and relativism are on a par, as far as the rational resolvability of disagreement goes. Consequently, the force of my objection does not rest entirely on alleged difficulties with moral relativism itself. It also derives some force from MacIntyre's attack on emotivism, because that, if successful, constitutes an attack on its near cousin, relativism. My objection is, in part, a piece of internal criticism.” (WACHBROIT, 1985, p. 1559-1560).

O ponto de divergência, aos olhos de Wachbroit (1985), permanece na impossibilidade de MacIntyre criticar o emotivismo e, por outro lado, apresentar argumentos que conduziram aos mesmos problemas. Isto é, se como defende MacIntyre, muitas discordâncias morais modernas parecem não ter um fim racional, a culpa não estaria na moralidade, senão nas muitas fontes de irracionalidade humana, não estando a linguagem da moralidade desordenada.

Assim, caberia a MacIntyre o dever de demonstrar como essas diferenças podem permitir a manutenção de um relativismo sem minar o seu ataque ao emotivismo. Diante disso, MacIntyre (2001, p. 465) recorre para a parte aristotélica da tradição moral: “Não é preciso repetir que a tese principal de *Depois da virtude* é que a tradição moral aristotélica é o melhor exemplo que possuímos de uma tradição cujos adeptos têm racionalmente o direito a uma dose maior de confiança em seus recursos epistemológico e moral.”

Ante a tal argumento, o sentido do termo “possuímos” empregado por MacIntyre é questionado por Wachbroit (1985, p. 1561, tradução nossa):

Se o “nós” se refere apenas a pessoas que pertencem à nossa tradição moral, então o problema do relativismo permanece: por que nosso melhor exemplo deveria cortar qualquer gelo com aqueles de outra tradição moral? Se o “nós” se refere a todos, independentemente da tradição moral em que se encontram, então o relativismo deu lugar ao imperialismo. Embora não existam princípios morais independentes do conteúdo social de qualquer tradição moral, todos devem, no entanto, alinhar-se com a tradição moral aristotélica.¹³³

Continuando a tratar sobre as críticas empreendidas por Wachbroit (1985), considera que o relativismo sobre uma classe de julgamentos não deve ser confundido com a afirmação de que não há verdade nesses julgamentos ou que não há como determinar sua verdade (ceticismo). Como exemplos, o referido autor oferece a afirmação de que “[...] a casa A está à esquerda da casa B [...]” ou a afirmação de que “[...] essa mulher está muito malvestida [...]”:¹³³ o fator implícito no primeiro caso envolveria a posição daquele que faz o julgamento, enquanto a verdade deste último é relativa ao tempo em que é proferido (WACHBROIT, 1985). Ainda, o mesmo autor observa que o julgamento acerca de um ato de matar configurar-se ou não em assassinato é relativo às circunstâncias: o marido ciumento que mata o homem que está tendo um caso com a esposa faz com que esse ato de matar seja assassinato, enquanto o policial que

¹³³ “If the ‘we’ refers only to people who belong to our moral tradition, then the problem of relativism remains: Why should our best example cut any ice with those of another moral tradition? If the ‘we’ refers to everyone, regardless of what moral tradition they find themselves in, then relativism has given way to imperialism. Although there are no moral principles which are independent of the social content of any moral tradition, everyone should nevertheless align themselves with the Aristotelian moral tradition.” (WACHBROIT, 1985, p. 1561).

atira em um criminoso tentando prejudicar os outros não é. Assim, o que qualifica e categoriza os atos em seu caráter moral pode ser relativo às circunstâncias particulares.

A afirmação de que a verdade de tais julgamentos depende da cultura ou da tradição é paradigmaticamente uma afirmação do relativismo moral, porque se pensa que a moralidade transcende e, portanto, é independente de fatos sobre cultura ou tradição. Assim sendo, um relativismo sobre alguns julgamentos pode ser incontroverso, enquanto um relativismo sobre todos resulta em contradição: “O assassinato está errado, aqui ou ali.” (WACHBROIT, 1985, p. 1563, tradução nossa).¹³⁴ Se tudo o que se pode fazer é apelar para os padrões desta ou daquela tradição, a fim de responder a perguntas sobre a moralidade do assassinato ou roubo, mas não há um conceito da moralidade dessas ações, parece restar um estado de relativismo.

A questão sugerida por Wachbroit (1985) a MacIntyre seria a de saber se, devido ao seu conteúdo social, um determinado traço de caráter constituiria ou não uma virtude moral, e se dependeria da cultura.¹³⁵ Segundo o projeto macintyreano, os traços de caráter (disposições) são virtudes quando sustentam uma prática, ajudam a alcançar os bens internos a essa prática e se relacionam adequadamente à unidade narrativa de uma vida e à tradição em que essa vida é vivida (MACINTYRE, 2001). Segundo Wachbroit, isso equivaleria a argumentar a favor do relativismo, isto é, se MacIntyre conseguir demonstrar que esses traços de caráter são traços morais, estaria ele numa posição mais forte em defesa do relativismo.

O fato de um grego antigo ou um mongol medieval não julgar que Gandhi teve coragem não entra em conflito com a nossa avaliação desse homem, pois não está claro se suas atividades teriam tido coragem se ele tivesse sido membro dessas outras culturas. Mas então ele não teria sido Gandhi. Ao apelar ao conteúdo social do eu, o relativismo sobre as virtudes pode ser distinguido do relativismo sobre princípios morais e do emotivismo. (WACHBROIT, 1985, p. 1565, tradução nossa).¹³⁶

¹³⁴ “*Murder is wrong, here or there.*” (WACHBROIT, 1985, p. 1563).

¹³⁵ “Por exemplo, se alguém engajado em resistência passiva estava exibindo coragem ou covardia dependeria da cultura. Qualquer desacordo sobre ser um ato de coragem que não levasse esse fator social em consideração não poderia ser racionalmente resolvido pela simples razão de que não seria claro se o desacordo era real ou não. A razão pela qual acho que vale a pena considerar essa linha de resposta não é por que eu acho que é uma linha fácil de defender. Sua atração reside antes no fato de que não parece levantar nenhum problema novo para MacIntyre.” (WACHBROIT, 1985, p. 1564, tradução nossa). “*For example, whether someone engaging in passive resistance was exhibiting courage or cowardice would depend upon the culture. Any disagreement over its being an act of courage which did not take this social factor into account could not be rationally resolved for the simple reason that it would not be clear whether the disagreement was real or not. The reason I think this line of reply is worth considering is not because I think that it is an easy line to defend. Its attraction rather lies in that it does not appear to raise any new problems for MacIntyre.*” (WACHBROIT, 1985, p. 1564).

¹³⁶ “*That an ancient Greek or a medieval Mogul might not judge that Gandhi had courage does not conflict with our assessment of that man, for it is not clear whether his activities would have taken courage if he had been a member of those other cultures instead. But then he would not have been Gandhi. By appealing to the social content of the self, relativism about the virtues can be distinguished from relativism about moral principles and from emotivism.*” (WACHBROIT, 1985, p. 1565).

Por fim, Wachbroit (1985) conclui que argumentar por um relativismo sobre as virtudes e traços de caráter, em geral, constitui-se numa melhor resposta de MacIntyre à objeção do relativismo moral, pois estaria mais de acordo com seu empreendimento filosófico.¹³⁷

A crítica demonstrada a seguir é a que parte de Susan Feldman (1986), a qual replica a tese de que a noção das virtudes macintyreana resulta num relativismo. Inicialmente, descreve a avaliação feita por MacIntyre sobre o emotivismo, cujo escopo são as objeções às teorias metaéticas, pela falta de fundamentos racionais. Ela alega ser o erro do emotivismo a negação de que padrões objetivos e impessoais possam ser justificados racionalmente.

Sem a crença na possibilidade de justificativa racional de padrões objetivos, todas as avaliações colapsam em expressões de preferência pessoal. Assim, em seu próprio relato, MacIntyre tenta escapar do relativismo ao fornecer tais padrões, derivados de uma versão moderna das visões clássicas do ser humano em busca de uma vida boa dentro de uma comunidade moldada pela tradição. (FELDMAN, 1986, p. 308, tradução nossa).¹³⁸

Ao analisar o conceito macintyreano de virtude (no contexto das práticas, da unidade narrativa e da tradição), Feldman (1986) constata o relato do desenvolvimento cíclico da virtude tanto aos indivíduos quanto às sociedades: boas práticas geram traços virtuosos que são encarnados na vida unificada buscando esse bem, tendo um cenário inteligível que é proporcionado pela tradição, que, por sua vez, floresce na presença de uma vida virtuosa, possibilitando o desenvolvimento de boas práticas que servem como o habitat das virtudes. Entretanto, tal ciclo pode ser rompido pela falha de qualquer um dos seus componentes como, por exemplo, uma tradição viciosa que viesse a incentivar práticas de corrupção e desordem social, vindo a contribuir para o declínio moral dessa mesma tradição.

¹³⁷ O diálogo entre MacIntyre e Wachbroit é marcado por um alto grau de respeito, como se evidencia na sequência de acontecimentos. *Depois da virtude*, foi publicado em 1981, a crítica de Wachbroit é de 1983, a réplica de MacIntyre é de 1984; e em maio de 1985, Wachbroit diz: “Uma das respostas mais gratificantes que uma resenha pode receber é ser levada a sério pelo autor do livro resenhado, especialmente quando se trata de uma resenha crítica de um livro bem pensado. É sempre provável que uma revisão crítica pareça uma afronta, levando o autor a ficar indiferente em silêncio ou agressivamente defensivo. Portanto, fiquei realmente satisfeito ao descobrir que uma segunda edição de *After virtue*, de MacIntyre, apareceu recentemente, na qual vários pontos críticos que fiz em minha revisão da primeira edição são generosamente reconhecidos e corrigidos ou discutidos.” (WACHBROIT, 1985, p. 1559, tradução nossa). “*One of the more gratifying responses a review can receive is to be taken seriously by the author of the book reviewed, especially when it is a critical review of a thoughtful book. A critical review is always likely to appear to be an affront, moving the author to be either aloofly silent or pugnaciously defensive. Hence, I was indeed pleased to discover that a second edition of MacIntyre's After Virtue has recently appeared in which various critical points that I made in my review of the first edition are generously acknowledged and corrected or discussed.*” (WACHBROIT, 1985, p. 1559).

¹³⁸ “*Without the belief in the possibility of rational justification of objective standards, all evaluations collapse into expressions of personal preference. Thus, in his own account, MacIntyre attempts to escape relativism by providing such standards, derived from a modern version of classical views of the human being seeking the good life within a community shaped by tradition.*” (FELDMAN, 1986, p. 308).

Para Feldman (1986), a teoria de MacIntyre, ao querer superar o relativismo moral por meio do conceito de virtude, falhou¹³⁹, tendendo a uma explicação que, no que lhe concerne, torna a ser relativista. Isso estaria evidenciado no fato de MacIntyre defender que os padrões necessários ao julgamento moral racional das tradições são extraídos da própria tradição: “Em cada caso, podem surgir julgamentos morais conflitantes, mas igualmente bem fundamentados, devido a conflitos de padrões e bens nas práticas, narrativas divergentes sobre vidas e a existência de tradições plurais conflitantes que informam as vidas individuais.” (FELDMAN, 1986, p. 310-311, tradução nossa).¹⁴⁰

Sucintamente, Feldman (1986) mostra, em seu trabalho, como a noção das virtudes elaborada por MacIntyre (nos três estágios já citados) cai no 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. Dessa forma, Feldman (1986) considera que MacIntyre não pode suportar o criticismo do relativismo, porque cada estágio da sua teoria moral (prática, narrativa e tradição) é aberto a diferentes padrões internos, entre os quais, os indivíduos precisam decidir, e, portanto, esses estágios não podem conceder objetividade e racionalidade à vida moral.¹⁴¹ Consequentemente, não é possível a MacIntyre utilizar o seu relato das virtudes como ponto de partida a julgamentos morais objetivos.

¹³⁹ “Esse relato em três camadas das virtudes tem o objetivo de fornecer o tipo de estrutura necessária para a fundamentação objetiva de julgamentos morais. A teoria de MacIntyre nos fornece um meio de transcender o relativismo na moral e fornecer pontos de referência objetivos para o debate moral? Argumentarei que MacIntyre falhou, nos termos que estabeleceu, em evitar o relativismo em um sentido que ele não reconhece.” (FELDMAN, 1986, p. 310, tradução nossa). “*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, 1986, p. 310).

¹⁴⁰ “*In each case, conflicting, but equally well grounded moral judgments can arise due to conflicts of standards and goods in practices, differing narratives about lives, and the existence of conflicting plural traditions informing individual lives.*” (FELDMAN, 1986, p. 310-311).

¹⁴¹ Para Renani (2017), Feldman erra ao afirmar que os bens internos das práticas dependem de escolhas individuais. Se considerado o próprio exemplo de Feldman do tenista e de qual regra deve seguir, a aplicação das regras não será por critérios individualistas, sim, do aprendizado e experiência coletiva de como as pessoas normalmente se comportam em tais circunstâncias. Em todas as práticas e tradições, existem autoridades para a correta aplicação das regras. Em casos raros, quando há silêncio quanto à correta aplicação das regras, o indivíduo deve decidir como aplicar a regra não como indivíduo, mas como agente que age de acordo com o bem interno da prática e escolhe de acordo com algumas normas estabelecidas na prática. A narrativa da prática de Feldman, na qual insiste em medidas individualistas e conflitantes, é uma versão liberal moderna diferente da narrativa de MacIntyre (2001), o qual indica que as escolhas individuais devem ser governadas por padrões de excelência e de bem.

O importante, para o argumento de MacIntyre contra o relativismo, é a possibilidade das reivindicações de verdade de uma tradição serem justificadas racionalmente contra aquelas de uma tradição rival, sem que haja qualquer ponto de vista neutro a partir do qual as tradições e reivindicações rivais são vistas e avaliadas. Assim, segundo Feldman (1986, p. 316, tradução nossa), “Somente se houver algum ponto de vista absoluto e sem perspectiva a partir do qual personagens, vidas e tradições possam ser observados e julgados, MacIntyre pode ir além desse relativismo.”¹⁴² Ou, ainda, o relativismo poderia ser dissipado somente com a adoção de um “observador ideal” (onisciente, desinteressado e idealmente racional), pois somente na ficção¹⁴³ se pode conhecer de modo absoluto os personagens, assim como ousa MacIntyre.

Finalmente, tem-se a crítica conduzida por Alicia Juarrero Roque (1991), a qual parte da relação macintyreana entre racionalidade e tradição. A discordância se refere ao capítulo XIX de *Justiça de quem? Qual Racionalidade?*, intitulado *Tradição e Tradução*, no qual MacIntyre trata das condições e possibilidades de diálogo entre tradições rivais. Ela argumenta que as tentativas de MacIntyre em resolver interpretações contraditórias das diferentes concepções de justiça são geralmente pensadas envolvendo apelos a um padrão supostamente neutro de racionalidade¹⁴⁴. Ainda, embora alguns aspectos da vida intelectual, social e cultural de uma tradição possam ser inacessíveis aos adeptos de outra tradição (como sustenta MacIntyre), distintos aspectos dessa tradição estrangeira podem ser compreendidos e, portanto, julgados a partir dessa tradição nativa. Então, de que forma seria possível o diálogo entre tradições rivais?

MacIntyre reconhece que 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. Todavia, o relativismo poderia ser evitado se os seguidores de uma tradição fossem capazes de reconhecer que uma tradição estrangeira é superior à sua própria, admitindo que a pretensa verdade defendida por suas crenças anteriores foi derrotada. A fim de 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.

¹⁴² “Only if there is some perspectiveless, absolute standpoint from which characters, lives, and traditions can be observed and judged, can MacIntyre move beyond this relativism.” (FELDMAN, 1986, p. 316).

¹⁴³ “Os conflitos reais enfrentados por pessoas sujeitas a tradições concorrentes plurais podem ser ignorados pelo romancista como fontes de julgamentos de valor concorrentes e conflitantes.” (FELDMAN, 1986, p. 317, tradução nossa). “The real conflicts faced by persons subjected to plural competing traditions can be ignored by the novelist as sources of competing and conflicting judgments of value.” (FELDMAN, 1986, p. 317).

¹⁴⁴ 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.

Tal mudança ou conversão consiste na necessidade de correção das posições dos adeptos de cada tradição. Desse modo, a conversão racional de uma tradição para outra não se fundamenta num conjunto de padrões neutros ou independentes de ambas as tradições, mas, sim, nos padrões da antiga tradição, na qual, seus problemas foram reconhecidos, explicados e superados. Um pré-requisito para isso é que os adeptos da primeira tradição consigam aprender a língua e compreender todo o arcabouço conceitual e vivencial que ela incorpora (crenças e formas de vida dessa outra tradição), através do desenvolvimento e do aprendizado da linguagem dessa tradição como uma nova e segunda língua materna. Tal possibilidade é desenvolvida com base na noção de bilinguismo, em outras palavras, a possibilidade de alguém “residir” em duas tradições diferentes, de conhecer perfeitamente os seus idiomas, reconhecendo os aspectos, ideias ou conceitos de uma e que faltam à outra (MACINTYRE, 2008). Ainda, pode-se dizer que tais possibilidades se assemelham à forma como Kuhn compreende a adesão do cientista a um paradigma, num processo não pautado em regras, todavia na conversão, a partir da reaprendizagem do modo de ver o mundo de outra perspectiva.

O desenvolvimento dessa capacidade de compreender a superioridade de uma tradição rival tem um papel fundamental em MacIntyre e, no intuito de contornar as acusações de relativismo e de perspectivismo, ele deveria, segundo Roque (1991), 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.

Uma possível resposta a tal questão é assim apresentada por MacIntyre (2008, p. 397):

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 [...] a inovação social.

Para Roque (1991), essa resposta é insatisfatória, pois não deixa claro qual é o significado de “enriquecer-se”. Além disso, na explicação de MacIntyre, considera-se que deve haver ou sempre existirá alguma sobreposição entre as estruturas conceituais básicas de tradições rivais: “Posso vir a acreditar que entendi uma tradição rival, mas se minhas crenças foram informadas por minha tradição e houver mínima ou nenhuma interseção entre os fundamentos conceituais básicos da tradição alienígena e a minha própria, então é possível que eu possa muito bem, não ter entendido a tradição do outro.” (ROQUE, 1991, p. 614, tradução

nossa).¹⁴⁵ Reconhecida a existência de duas tradições rivais, pressupõe-se em MacIntyre a presença de um ponto de vista de neutralidade (externo), que reconheça essa rivalidade; entretanto, essa posição carece de defesa por parte de MacIntyre.

Roque (1991, p. 613, tradução nossa) questiona a explicação dada por MacIntyre acerca da maneira como os membros de uma comunidade compreendem a língua de outra comunidade (estranha a sua): “[...] ele deve explicar como os adeptos de tradições rivais são capazes de aprender a língua do outro como uma segunda primeira língua, visto que os conceitos e significados são informados pela tradição.”¹⁴⁶ Seguindo esse raciocínio, poder-se-ia questionar como se daria o entendimento entre membros de comunidades distintas, nas quais as frases de uma comunidade linguística poderiam ser objeto de múltiplas interpretações igualmente consistentes. De acordo com MacIntyre (2008, p. 401), o que está implícito nesse aprendizado é a assimilação de uma segunda língua materna, vindo a “[...] tornar-se novamente criança para aprender aquela segunda língua [...]”

A objeção da autora é a de que uma criança, ao aprender sua primeira língua, também é iniciada numa tradição, o mesmo ocorreria no aprendizado de uma segunda língua. Resta concluir que se a racionalidade está em conformidade com uma capacidade inata (de aprender uma segunda língua), tal racionalidade não pode ser constituída pela tradição. Então, afirma Roque (1991), a aprendizagem da língua e a aquisição de entendimento cultural não são duas atividades independentes, reaparecendo a ameaça de perspectivismo. Tal conclusão 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 deixar de lado a tradição em que um tenha sido aculturado¹⁴⁷. Desse modo, Roque considera que se MacIntyre não quiser superar o desafio do relativismo ou do perspectivismo, “[...] deve provar e não simplesmente presumir que tal compreensão é possível, dada sua visão de que as crenças são baseadas na tradição; do contrário, os desafios relativista e perspectivista permanecem.” (ROQUE, 1991, p. 617, tradução nossa).¹⁴⁸

¹⁴⁵ *“I can come to believe that I have understood a rival tradition but if my beliefs have been informed by my tradition and there is minimal or no intersection between the basic conceptual underpinnings of the alien tradition and my own, then it is possible that I may very well not have understood the other's tradition at all.”* (ROQUE, 1991, p. 614).

¹⁴⁶ *“[...] he must explain how adherents of rival traditions are able to learn the other's language as a second first language given that concepts and meaning are tradition-informed.”* (ROQUE, 1991, p. 613).

¹⁴⁷ *“[...] como pode/faz um adulto já inserido na tradição aprender uma língua de uma cultura completamente estrangeira como segunda primeira língua?”* (ROQUE, 1991, p. 616, tradução nossa). *“[...] how can/does an adult already embedded its a tradition learn a completely foreign culture's language as a second first language?”* (ROQUE, 1991, p. 616).

¹⁴⁸ *“[...] must prove and not simply assume that such understanding is possible given his view that beliefs are tradition-informed; if he does not the relativist and perspectivist challenges stand.”* (ROQUE, 1991, p. 617).

Por fim, o apelo de MacIntyre à intuição de que um adulto pode retornar a ser criança 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. Em outras palavras, ao defender que os seres humanos têm capacidade para adquirir uma segunda língua materna em qualquer fase de suas vidas, MacIntyre acaba por expressar uma variação da visão iluminista (rejeitada por ele) de que existe nos seres humanos uma faculdade que fornece uma universalidade. Seria, na opinião de Roque, uma espécie de tribunal, ao qual se poderia recorrer e que forneceria a justificação a alegações de racionalidade.

Na verdade, o apelo questionável de MacIntyre à intuição de que um adulto pode se tornar uma criança novamente e aprender uma segunda primeira língua contradiz a afirmação que deveria apoiar, de que a racionalidade é constituída pela tradição, postulando uma faculdade cognitiva comum a todos seres humanos. [...] E isso nada mais é do que uma variação da visão do Iluminismo que MacIntyre rejeita, de que há nos humanos uma faculdade de “bom senso” que fornece um tribunal universal e, portanto, neutro, de contexto – e livre de tradição, ao qual podemos apelar e que pode fornecer a justificativa para reivindicações de racionalidade ou de justiça [...]. Embora tal visão explicasse por que é possível compreender uma cultura estrangeira e aprender sua língua como uma segunda primeira língua, é uma posição em contradição direta com sua tese declarada de que as tradições são particularidades históricas. (ROQUE, 1991, p. 617, tradução nossa).¹⁴⁹

Porém, fica totalmente evidente a referida maneira de um adulto poder engajar-se numa tradição estranha da mesma maneira que uma criança se engaja numa tradição nativa. O adulto não conceituaria a tradição estrangeira (desde o início) pelos termos fornecidos pela sua própria tradição? Ao tentar responder a essa questão, MacIntyre admite duas teses: em primeiro lugar, que “[...] compreender exige, no mínimo, conhecer a cultura, tanto quanto possível, falar, entender, escrever, e ler a língua como um nativo. Além disso, aprender uma língua e adquirir a compreensão cultural não são duas atividades independentes.” (MACINTYRE, 2008, p. 401); e, em segundo lugar, essas línguas “[...] não podem ser adquiridas, como segundas línguas, acrescentando-se à língua materna a habilidade de fazer corresponder frases ou parafrasear.” (MACINTYRE, 2008, p. 403). Além disso, é importante considerar que a resposta de MacIntyre à objeção de Roque se fundamenta na tese de aprender uma segunda primeira língua consiste numa capacidade incomum (rara), não uma capacidade universal, como escreve: “É crucial que

¹⁴⁹ “*In fact, MacIntyre's questionable appeal to the intuition that an adult can become a child again and learn a second first language contradicts the claim it is supposed to support, that rationality is tradition-constituted, by postulating a cognitive faculty common to all human beings. [...] And this is nothing other than a variation of the Enlightenment view which MacIntyre rejects, that there is in humans a faculty of 'common sense' which provides a universal and therefore neutral, context – and tradition-free, court to which we can appeal and which can provide the justification for claims of rationality – or of justice [...]. Although such a view would explain why understanding an alien culture and learning its language as a second first language is possible, it is a position in direct contradiction to his avowed thesis that traditions are historical particularities.*” (ROQUE, 1991, p. 617).

a capacidade de adquirir esse tipo de compreensão não esteja apenas longe de ser universal, mas talvez seja relativamente rara.” (MACINTYRE, 1991c, p. 619, tradução nossa).¹⁵⁰

Assim, MacIntyre (1991c, p. 619-620, tradução nossa) considera que o argumento de Roque é falho por conta de dois mal-entendidos sobre a sua posição:

Não há tarefa de entender outras culturas em geral; cada cultura em particular apresenta aos habitantes de cada outra cultura sua própria gama específica de obstáculos à compreensão e estes também variam com a cultura do aspirante a intérprete [...]. Em segundo lugar, meu relato sobre o que está envolvido na compreensão de outras tradições alienígenas é ele próprio formulado e defendido do ponto de vista de uma tradição específica, cuja concepção do que é uma linguagem em uso e do que é a racionalidade humana requer a atribuição a qualquer coisa que seja classificada como o uso de uma linguagem genuína ou como uma prática de mínima conformidade com as leis da lógica. [...] o fracasso em identificar algumas características lógicas e gramaticais centrais no uso do que se dizia ser uma linguagem colocaria essa afirmação seriamente em dúvida. Portanto, minha tese de que todas as línguas devem ter certas características em comum talvez seja menos controversa do que Roque considera.¹⁵¹

Segundo MacIntyre (1991c), Roque está certa de que há uma tensão entre a explicação sobre o que é ser racional e a explicação sobre as possibilidades de entender tradições estranhas e rivais, e este é um ponto que carece de ser aprofundado. Importante salientar aqui que MacIntyre não sugere a superação do relativismo através do procedimento de aprendizado de outras culturas, como uma “segunda primeira língua”, sim, a descoberta de recursos mais adequados de uma tradição “alienígena” como superação à crise epistemológica gerada no interior de uma tradição. Sua principal evidência contra o relativismo se dará com a manutenção da relatividade das tradições e da racionalidade.¹⁵²

¹⁵⁰ “It is crucial that the ability to acquire this kind of understanding is not only far from universal, but perhaps relatively rare.” (MACINTYRE, 1991c, p. 619).

¹⁵¹ “There is no task of understanding other cultures in general; each particular culture presents to the inhabitants of each other culture its own specific range of obstacles to understanding and these also vary with the culture of the aspiring interpreter. [...] Secondly my account of what is involved in understanding other alien traditions is itself formulated and defended from the standpoint of a particular tradition, one whose conception of what a language-in-use is and of what human rationality is requires the ascription to anything which is to be classified as the use of a genuine language or as a practice of minimal conformity to the laws of logic. [...] failure to identify some central logical and grammatical features in the use of what had been claimed to be a language would put that claim seriously in doubt. Hence my thesis that all languages must have certain features in common is perhaps less controversial than Roque takes it to be.” (MACINTYRE, 1991c, p. 619-620).

¹⁵² Como expressa Lutz (2004), a insistência de MacIntyre na relatividade da condição humana o obriga a exigir que não se possa mais falar de nossas teorias racionais como incondicionalmente verdadeiras. Em vez disso, elas nunca podem ser mais do que as melhores teorias até agora (projeto de superação das alegações de ceticismo e relativismo).

Como exemplo do aprendizado de uma segunda primeira língua, MacIntyre menciona, em alguns dos seus escritos, a situação daqueles que vivem em situação de fronteira.¹⁵³

Considere a situação de alguém que vive em um tempo e lugar onde ele ou ela é um membro pleno de duas comunidades linguísticas, falando uma língua, Zuni, digamos, ou irlandês, exclusivamente para os membros mais velhos de sua família e aldeia e espanhol ou inglês, digamos, para aqueles do mundo exterior, que procuram envolvê-lo em um estilo de vida exclusivamente no mundo de língua espanhola ou inglesa. (MACINTYRE, 1985, p. 7, tradução nossa).¹⁵⁴

A compreensão de uma segunda cultura (como um nativo o faz) é o que MacIntyre (2008) chama de atos de “imaginação filosófica”, por meio de que os membros de uma comunidade linguística poderiam entender a linguagem de outra comunidade diferente, estranha e alheia. Assinala MacIntyre (1992b, p. 158, tradução nossa): “[...] nunca se pode excluir a possibilidade de aprender a compreender o outro ponto de vista incomensurável de dentro, de forma imaginativa, antes que se possa vivê-lo intelectualmente.”¹⁵⁵

A explicação de MacIntyre de que os indivíduos podem, muitas vezes, habitar duas tradições rivais como se fossem nativos de ambas responde ao problema anteriormente apresentado de como duas tradições poderiam entrar em diálogo significativo uma com a outra quando a racionalidade fosse interna às tradições: sendo capazes de falar a língua de ambas as tradições, podem também ouvir os argumentos de ambas. Ou seja, é possível o engajamento num diálogo intertradicional e buscar uma solução racional para as controvérsias genuínas entre diferentes formas de investigação constituídas por tradições e, dessa forma, avançar em direção ao *telos* de investigação teórica.

Entretanto, depara-se aqui com o seguinte dilema: ou se pensa que o exercício da imaginação é suficiente para a verdade objetiva (e não apenas para a verdade segundo quem realiza o exercício da imaginação) e, conseqüentemente, identifica-se a verdade com o exercício da imaginação realizado por algum proeminente; ou, pensa-se que a verdade ultrapassa o mero

¹⁵³ Lutz (2004) considera que a formulação de respostas de MacIntyre à crise na ética contemporânea foi tomando forma a partir das transformações ocorridas na sua própria convicção filosófica. Lembra que o próprio MacIntyre viveu numa situação de fronteira, com sistemas de crenças em vários aspectos antagônicos ou mesmo contraditórios, que contribuíram para uma intensa incoerência filosófica. Simultaneamente, MacIntyre convivia, de um lado, numa cultura gaélica mais antiga (mundo de histórias) e, de outro, na cultura de língua inglesa do liberalismo moderno (mundo de teorias), cultura esta descendente direta da mentalidade iluminista.

¹⁵⁴ “Consider the predicament of someone who lives in a time and place where he or she is a full member of two linguistic communities, speaking one language, Zuni, say, or Irish, exclusively to the older members of his or her family and village and Spanish or English, say, to those from the world outside, who seek to engage him or her in a way of life in the exclusively Spanish or English speaking world.” (MACINTYRE, 1985, p. 7).

¹⁵⁵ “[...] nunca se puede excluir la posibilidad de aprender a comprender el otro punto de vista inconmensurable desde dentro de manera imaginativa, antes de que se pueda vivir en él intelectualmente.” (MACINTYRE, 1992b, p. 158).

exercício da imaginação, e tal exercício, mesmo que extremamente coerente e consistente, não garante que o que se imagina seja objetivamente verdadeiro.

Partindo-se da resposta de MacIntyre a Roque, constata-se que a exigência quanto a trazer objeções ou soluções de outras tradições (possivelmente fazendo sua própria tradição vacilar ou expandindo-a e corroborando-a) são exclusivas a algumas pessoas de uma tradição, ou uma elite. Se igual à capacidade de tradução, aprendizagem de segundas primeiras línguas e de compreensão intercultural é rara, é evidente que a maioria das pessoas não terá a chance de questionar o que é dado pela sua tradição, uma vez que não terá acesso a outras tradições e provavelmente nem mesmo aos padrões das práticas transtradicionais. O apego à tradição em que nasceram (ou que escolheram para escapar do desenraizamento) será arbitrário. Então, sugere-se, aqui, que MacIntyre possa responder a isso, destacando que a possibilidade de escolha racional entre as tradições está, em última análise, disponível às comunidades, não aos indivíduos: uma elite dentro de uma comunidade faz a escolha e os outros a seguem.¹⁵⁶

Finalmente, os diferentes argumentos contra MacIntyre poderiam ser assim expressos: se a prática e a tradição são social e historicamente condicionadas e a virtude é incorporada à prática – que, por sua vez, é incorporada a uma tradição, ambas são frutos de culturas particulares –, a virtude deve, portanto, ser relativa, assim como a tradição ética à qual pertence. Nesta linha, Haldane (1994) declara que a teoria moral, nos termos de MacIntyre, não teria força fora da comunidade específica em que se encontra.

O objetivo de MacIntyre, ao negar a eficácia dos padrões compartilhados, é claramente motivar o desafio relativista, numa visão de que todos os conjuntos de padrões são igualmente defensáveis ou indefensáveis: “[...] pode parecer que enfrentamos as aceções opostas e conflitantes de uma série de tradições, no que se refere a nossa compreensão da racionalidade prática e da justiça, entre as quais nos é impossível encontrar boas razões para optar.” (MACINTYRE, 2008, p. 378). Uma vez considerada a tese de MacIntyre de que a racionalidade é dependente da tradição e que não existe um padrão independente pelo qual as reivindicações de verdade das tradições rivais possam ser julgadas, demonstra-se aos críticos de MacIntyre que não pode haver nenhuma base racional para aceitar qualquer um dos rivais em vez de outro.

No centro de todas as críticas dirigidas a MacIntyre, está a questão de como as afirmações de verdade, entre tradições rivais, podem ser avaliadas racionalmente, se a própria

¹⁵⁶ Se consideradas as atuais sociedades modernas, isso suscitaria outros questionamentos, por exemplo: a que comunidade se pertence? A quem se ouve quando se depara com diferentes tradições para escolha? Não se pretende agora adentrar neste imbróglio, mas entende-se válido o levantamento dessas perguntas para que se fomentem outras discussões.

racionalidade for constituída por uma tradição, como MacIntyre afirma ser. Sem uma resposta adequada a essa pergunta, a teoria de MacIntyre pode permanecer vulnerável, (ou até mesmo derrotada) pelo desafio relativista. Todavia, não há como dar sentido à investigação racional sem o conceito de verdade. O possível erro cometido pelos seus críticos é o de presumir que há um comprometimento de MacIntyre com os padrões tradicionais transcendentais apenas em consequência da função particular que a verdade tem na linguagem. Para MacIntyre, como evidenciado, o jogo de linguagem da verdade é único, e sem o conceito de verdade, não é possível fazer qualquer investigação. Uma análise das respostas formuladas por MacIntyre (ante as acusações até então apresentadas) será o ponto central a ser desenvolvido no próximo capítulo.

6 RESPOSTAS ÀS ACUSAÇÕES RELATIVISTAS

Após serem expostas algumas das acusações dirigidas à filosofia moral macintyreana (no sentido de conduzir ao relativismo), passa-se a identificar e analisar as respostas formuladas por MacIntyre, bem como os argumentos de alguns dos teóricos que saem em defesa da racionalidade das tradições. As respostas de MacIntyre às acusações relativistas e as suas consequentes limitações são extraídas de diferentes pontos do desenvolvimento cronológico dos seus escritos.

Mesmo reconhecendo a pertinência das críticas a ele dirigidas, é possível acompanhar a discordância de MacIntyre em relação à impossibilidade de haver saídas, além daquelas apontadas por Wachbroit, e anteriormente apresentadas. De fato, a rejeição do projeto iluminista, que sustentava a existência de máximas morais universais, somada à rejeição do emotivismo, impôs uma série de dificuldades àqueles que, como MacIntyre, optaram pelo caminho aberto pela ética das virtudes. Subjacente a isso, está a ideia de que tradição e a racionalidade seriam duas realidades opostas, como explica Carvalho (2012, p. 1619), no trecho a seguir:

O termo *tradição*, com o advento da modernidade e sua cultura das luzes, adquiriu uma conotação negativa. O uso cotidiano da palavra, num sentido até mesmo pejorativo, para criticar determinadas posições como antigas, velhas e, acima de tudo, sem razão de ser, é ilustrativo da oposição que as Luzes conseguiram imprimir entre tradição e razão. O moderno passou a ser entendido como crítica à tradição e, muito especialmente, como recusa do seu conteúdo metafísico e religioso que aprisionaria os homens na obscuridade e no atraso. Mais ainda, a tradição passou a significar negação de mudanças, representando, assim, um empecilho para o progresso dos homens, de sua consciência e do seu saber. Toda a cultura iluminista é portadora dessa negação da tradição, seja no nível da reflexão ética e política, seja no nível epistemológico.

MacIntyre, por seu turno, aposta na ideia contrária e, diferentemente da compreensão iluminista, vê nas tradições de pesquisa o locus da racionalidade teórica e prática. Esse processo dinâmico é o ponto de partida, o argumento fundamental que fornece os recursos necessários para responder às críticas relativistas. Em oposição à crítica apresentada por Wachbroit, MacIntyre defende, nas palavras de Carvalho (2012, p. 1790), que:

[...] tradições de pesquisa racional não precisam recorrer a algum padrão de justificação externo, independente de teorias, para fornecer uma justificação racional de si mesmos. A justificação racional das tradições de pesquisa vai depender do modo e da extensão com que cada uma delas tem estabelecida, explícita ou implicitamente, a possibilidade de ser posta em questão em seus próprios termos.

A crítica formulada por Wachbroit tem por pano de fundo a impossibilidade de qualquer forma de justificação moral desconexa de máximas puramente racionais. Além disso, também critica a tradição defendida por MacIntyre por ser fechada em si mesma. Entretanto, defender que o processo de justificação moral deve acontecer no interior da tradição não significa, em MacIntyre, que essa tradição seja fechada em si mesma, e muito menos que não haja formas de escolher racionalmente entre tradições distintas e entre argumentos antigos ou novos no interior da própria tradição:

Pelo menos, às vezes, é possível que uma dessas tradições possa pedir um veredicto a seu favor contra sua rival com relação a tipos de ponderações que já receberam algum peso em ambas as tradições concorrentes [...]. Se duas tradições morais são capazes de reconhecer uma à outra como tradições que apresentam discordâncias em questões importantes, devem, então, obrigatoriamente compartilhar algumas características comuns. (MACYNTYRE, 2001, p. 463).

Tal reconhecimento, aliado à sua autocrítica, seria o elemento primordial pelo qual a tradição conseguiria transcender os problemas inerentes a si; negando, assim, um suposto fechamento da tradição em si mesma. Ainda, isso contribuiria no processo de escolhas entre tradições rivais, visto que tal abertura a ponderações contrárias poderia oferecer “[...] explicações convincentes de fraquezas, de incapacidades de formular ou resolver problemas adequadamente, de uma série de incoerências da sua própria tradição, para as quais os recursos da própria tradição não tinham sido capazes de oferecer uma explicação convincente.” (MACYNTYRE, 2001, p. 464). As tradições estariam, dessa maneira, abertas para avaliar internamente tanto os fracassos e rupturas quanto o sucesso ou progresso.

Por conseguinte, a escolha tornar-se-ia possível, por ser racional escolher a tradição que melhor responde, tanto aos confrontos internos, quanto aos externos. Sobre isso, esclarece Carvalho (2012, p. 3304).

[...] podemos usar uma noção “interna” de racionalidade, segundo a qual é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque uma possua “a” verdade ou uma validade absoluta, mas porque ela é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações das teorias e esquemas morais anteriores, e dessa forma constituir um avanço sobre eles em termos relativos e não absolutos, dentro da história dessa mesma tradição.

Diante da impossibilidade de resolução de uma eventual incomensurabilidade entre duas tradições rivais, a solução provisória estaria pautada na escolha daquela tradição que, num determinado contexto, viesse a oferecer o maior número de soluções e esclarecesse o maior

número de problemas.¹⁵⁷ Todavia, esse suposto nivelamento de todas as tradições em prol da negação do universalismo gerou contestações por parte dos críticos de MacIntyre, principalmente a partir do argumento macintyreano de que toda justificação deve acontecer no interior da própria tradição.

À vista disso, é significativamente importante considerar a influência que o pensamento de MacIntyre recebe do de Thomas Kuhn¹⁵⁸, especialmente das teses centrais presentes em *A estrutura das revoluções científicas*, algo que se evidencia pelo fato de que a ideia de crises epistemológicas (conflitos e crises internas à tradição) é, como já demonstrado, fundamental para a justificação moral. Consequentemente, na ocorrência de uma crise epistemológica, numa tradição de pesquisa racional, há uma ruptura da narrativa que tornaria as práticas sociais e intelectuais inteligíveis a todos os agentes nela envolvidos, impossibilitando, assim, o fechamento da tradição em torno de si e negando, aos olhos de MacIntyre, o relativismo.

Portanto, do ponto de vista da racionalidade das tradições, as questões acerca da racionalidade prática e das razões para o agir reto só podem ser formuladas e respondidas a partir dos recursos fornecidos pelas tradições e unicamente por meio delas; as tradições de pesquisa racional constituem paradigmas para o pensar e o agir morais, são o *locus* da racionalidade ética. (CARVALHO, 2012, p. 3284, grifo do autor).

Em seu artigo intitulado *Moral relativism, truth and justification*, MacIntyre (2006) cimenta sua metateoria moral elucidando a relação entre a sua concepção de justificação racional (como ligada à tradição e à história) e a sua concepção de verdade (enquanto objetiva, neutra e atemporal em relação à tradição). Logo, ao tomar a verdade como o *telos* da pesquisa racional, MacIntyre afirma ter acompanhado o raciocínio de Aristóteles, transcendendo as limitações de pontos de vistas particulares e parciais.

Chama-se a atenção ao fato de que um dos aspectos não percebidos pelos relativistas é o de que a argumentação a favor de uma tradição de pesquisa racional já reivindica para si o conceito de verdade. Razão pela qual, constata-se que o objetivo da argumentação desenvolvida por MacIntyre é o de mostrar que, na existência de várias tradições morais rivais, continuarão a existir meios racionais de resolução dos conflitos. Poderá haver paradigmas incomensuráveis, mas não “intradutíveis” (como pretendem os acusadores de MacIntyre), visto que toda tradição

¹⁵⁷ Esta solução é inspirada na proposta historicista de Thomas Kuhn, para o qual a filosofia da ciência passou a operar com a perspectiva de visões de mundo diferentes e incomensuráveis.

¹⁵⁸ Através de um método historicista, Kuhn (1996) concebe o conteúdo da racionalidade científica enfatizando as descontinuidades e rupturas, contrariamente à visão científica tradicional detentora de um método único e de critérios de verdade atemporais. Para Kuhn, o conhecimento científico só pode ser entendido com referência ao caráter da comunidade em que é desenvolvido.

de pesquisa racional é sempre permeada por crises epistemológicas que funcionam como testes de justificação moral, além da própria ideia de pesquisa racional pressupor a noção de verdade.

Ainda, segundo MacIntyre (2006), sejam em questões fundamentais, morais ou filosóficas, é natural a presença de desacordos, mas isso não pode conduzir à conclusão de que inexistem recursos adequados disponíveis à resolução racional de tais desacordos. Por essa razão, MacIntyre lança-se em defesa da racionalidade e da verdade entendidas como constituídas pela tradição e dela constitutivas, desvencilhando-se, assim, das acusações relativistas. A respeito disso, é importante observar a conclusão de Carvalho (2012, p. 3780):

A objeção relativista e, conseqüentemente, a acusação de relativismo a MacIntyre, só valeria se as tradições como concebidas por ele não pudessem sofrer crises epistemológicas, fossem uma espécie de sistemas de pensamento autocontido, que não se desenvolvessem e que não tivessem um padrão de fracasso como um elemento de sua arquitetura teórica.

Como se quis demonstrar, a intenção de MacIntyre é a de defender uma tradição de pesquisa racional e intelectual que seja resultado de uma narrativa constituída pela história de seus próprios argumentos. Em oposição ao projeto iluminista, elabora-se uma justificação de caráter profundamente histórica, ou seja, o ato de apresentar o estado em que se encontra certa tradição em dado momento é o mesmo que narrar a história dos conflitos e das críticas pelas quais os seus argumentos passaram. Em outras palavras,

[...] uma concepção da racionalidade estruturada como uma narrativa histórica, em que o conceito de justificação racional é essencialmente histórico. Nessa visão, justificar racionalmente é narrar como o argumento chegou a se constituir tal como está hoje, numa perspectiva internalista em relação à tradição. (CARVALHO, 2012, p. 1658).

É preciso lembrar, contudo, que o próprio MacIntyre diz que, por não apresentar *a priori* argumentos capazes de sanar antecipadamente uma possível incomensurabilidade entre tradições distintas (exatamente porque o processo de justificação racional se dá por meio da tradição de pesquisa racional, que é sempre particular), deixa certo espaço para um provável relativismo “futuro”, espaço este que foi bem aproveitado pelos seus críticos.¹⁵⁹

¹⁵⁹ O fato de não superar totalmente o relativismo é assumido plenamente por MacIntyre (2001, p. 464-465): “Diante disso, Wachbroit poderia replicar que não respondi à objeção dele, pois nada do que eu disse serve para demonstrar que não poderia surgir uma situação na qual se provou que não era possível descobrir uma maneira racional de resolver as discordâncias entre duas tradições morais e epistemológicas adversárias, de modo a fazer surgirem fundamentos positivos para uma tese relativista. Mas isso não me interessa negar, pois a minha posição acarreta não haver argumentos a priori bem-sucedidos que garantam antecipadamente que tal situação não poderia ocorrer.”

Todavia, o que se quer demonstrar, em MacIntyre, é que a mudança conceitual pode ser racional e sem pretensão de validade absoluta, haja vista ser possível usar uma noção *sui generis* de racionalidade. Dessa forma se justificaria uma teoria ética vinculada a uma determinada tradição, por meio de uma racionalidade prática também vinculada a essa tradição.

[...] como comentei anteriormente, se em tais confrontos sucessivos, uma determinada tradição moral conseguiu reconstituir-se quando assim o exigiram ponderações racionais impostas a seus adeptos de dentro ou de fora da tradição, e ofereceu, em geral, explicações mais convincentes dos defeitos e fraquezas dos adversários e de si mesma do que esses rivais conseguiram oferecer, com relação a elas mesmas e a outras, tudo isso, naturalmente, à luz dos padrões internos de tal tradição, padrões que, no decorrer dessas vicissitudes, serão revistos e ampliados de diversas formas; então, 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. (MACINTYRE, 2001, p. 464).¹⁶⁰

Sendo assim, seria possível alterar a concepção tradicional do progresso científico e moral sem cair no relativismo, na medida em que a inteligibilidade do mundo seria sempre construída a partir dos parâmetros internos a cada paradigma, e sua superioridade racional em relação aos rivais seria construída em seus embates históricos com os problemas que se propõem resolver e no enfrentamento das objeções que lhes são postas nos períodos de crise, fazendo com que uma narrativa histórica adquira uma posição fundamental na conceituação do que será considerado progresso ou degradação teórica (CARVALHO, 2001).

O que constitui a superioridade racional de um ponto de vista filosófico em grande escala sobre outro é sua capacidade de transcender as limitações daquele outro, fornecendo, de seu próprio ponto de vista, uma melhor explicação e compreensão das falhas, frustrações e incoerências do outro ponto de vista (fracassos, frustrações e incoerências, isto é, a julgar pelos padrões internos a esse outro ponto de vista) do que aquele outro ponto de vista pode se dar, de forma a nos permitir dar um melhor relato histórico, um narrativa verdadeira mais adequada e inteligível daquele outro ponto de vista e seus sucessos e fracassos do que pode fornecer por si mesma. (MACINTYRE, 1984, p. 47, tradução nossa).¹⁶¹

¹⁶⁰ Na passagem supracitada, evidencia-se a maneira como MacIntyre alia a história (se referindo a uma tradição) e a noção de racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva como argumento contrário à crítica relativista e, embora não supere plenamente o relativismo, afirma que há modos racionais de julgar as tradições.

¹⁶¹ “*What constitutes the rational superiority of one large-scale philosophical standpoint over another is its ability to transcend the limitations of that other by providing from its own point of view a better explanation and understanding of the failures, frustrations and incoherences of the other point of view (failure, frustrations and incoherences, that is, as judged by the standards internal to that other point of view) than that other point of view can give of itself, in such a way as to enable us to give a better historical account, a more adequate and intelligible true narrative of that other point of view and its successes and failures than it can provide for itself.*” (MACINTYRE, 1984, p. 47).

Com base no exposto, compreende-se que é a partir do debate e da discordância com as tradições adversárias que se torna possível uma identificação com os compromissos de uma tradição em particular, sustentando ou não os primeiros princípios que são constitutivos e constituintes da racionalidade dessa tradição. E é precisamente por isso que MacIntyre considera as noções de conflito e de crítica tão importantes, pois são elas que enriquecem a tradição, e uma tradição rica será aquela capaz de responder racionalmente aos conflitos e às críticas (ou problemas) que aparecem no seu interior, podendo-se, ainda, chamá-la simplesmente de tradição *viva*, como prefere MacIntyre.

Entretanto, o que exatamente é uma tradição dentro da qual os padrões de racionalidade funcionam? Em *Depois da virtude*, ele afirma: “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.” (MACINTYRE, 2001, p. 373). Assim, uma tradição viva representa a continuidade de conflitos, ou seja, trata-se de uma narrativa ainda não completa, que pode ser desenvolvida de maneiras até então imprevisíveis, por meio da recontagem argumentativa do seu presente e da sua história, e na qual se deve manter as crenças centrais da tradição. Além desses elementos definidores de uma tradição, MacIntyre acrescenta que as tradições são portadoras da racionalidade, pois fornecem o contexto histórico necessário ao alcance dos bens internos às práticas e à avaliação dos diferentes bens encontrados no curso de tal busca. À medida que os membros de uma tradição respondem ao conflito interno e ao conflito que surge por conta dos desafios lançados por outras tradições, uma tradição irá crescer ou falhar.

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, esta noção é expandida, e passa a ser descrita nos seguintes termos:

Uma tradição é uma argumentação desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todas ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída. (MACINTYRE, 2008, p. 23).

Segundo a citação acima, entende-se que uma tradição passa a envolver tanto argumentos quanto acordos fundamentais (crenças centrais) e, através dos debates, essas tradições poderão ser definidas ou demarcadas. Além disso, é necessário ocorrer o conflito intertradicional, não apenas de forma homeopática ou para resolver o problema de um

relativismo causado por conflito, sim, por ser um ingrediente essencial ao crescimento de qualquer tradição em qualquer cultura.

Cumprido salientar que, embora uma tradição esteja inextricavelmente ligada ao seu passado, o seu futuro não é predeterminado. As suas trajetórias futuras são restringidas até certo ponto por seu passado – ele não pode, por exemplo, evitar todas as suas crenças centrais enquanto permanece a mesma tradição – mas, dentro dessas restrições, ainda existem inúmeras direções que pode seguir. Uma tradição se move do passado para o futuro, no modo de uma narrativa ainda não completa, ou seja, MacIntyre pensa que é por meio da recontagem da narrativa de uma tradição que uma tradição ou progride ao enfrentar com sucesso os desafios internos e externos que enfrenta ou então cai na incoerência. Da mesma forma, é apenas “narrando” as tradições externas que uma tradição pode derrotar outra ou resistir a ser derrotada por outra.

Nesse sentido, reafirma-se o papel crucial que a narrativa das tradições assume no projeto de MacIntyre, em que procura recuperar o significado de participar de uma tradição argumentativa viva enraizada em práticas históricas concretas. Dito de outro modo, uma tradição racional só pode ser devidamente compreendida quando descobertas as suas origens, a maneira como se desenvolve, os conflitos que engendra e a maneira como os pensadores subsequentes tiveram sucesso ou fracasso na abordagem e resolução desses conflitos. Sendo assim, a maneira de entender uma tradição viva e contínua é contando a história de seu desenvolvimento.

Partindo-se das respostas formuladas por MacIntyre e das conclusões geradas com base na sua leitura, quer-se demonstrar algumas das possibilidades de superação dos desafios relativista, perspectivista e particularista. Por conseguinte, será retomada a organização cronológica das respostas de MacIntyre aos seus críticos, com o intuito de se sintetizar as principais alternativas de superação do relativismo.

6.1 SUPERACÃO DOS DESAFIOS RELATIVISTA E PERSPECTIVISTA

As bases para a superação do relativismo e do perspectivismo não podem ser encontradas em uma ou mais tradições, “[...] mas numa teoria expressa nas suas práticas de pesquisa.” (MACINTYRE, 2008, p. 380). Uma das dificuldades evidenciadas até aqui, e que tem sido alvo de críticas a MacIntyre, é a de fornecer um padrão de justificação, entre as tradições rivais, sem recorrer à racionalidade procedimental (o universalismo) – que, para resolver desacordos morais, depende de normas transcendentais de investigação (visão de lugar

nenhum) – e, ao mesmo tempo, tem de evitar as falhas do projeto do Iluminismo. Dessa forma, mesmo que MacIntyre reconheça no relativismo e no perspectivismo as reações ao projeto iluminista, eles constituem-se em desafios a serem enfrentados nas discussões acerca da racionalidade dos programas de investigação.

Partindo-se disso, a resposta de MacIntyre aos desafios relativista e perspectivista significaria a demonstração do fracasso daqueles que defendem a impossibilidade de escolha racional entre tradições rivais (porque só é possível falar da verdade em relação aos esquemas previamente contratados e por consenso) e, em contrapartida, haveria o fracasso daqueles que apoiam a eliminação de qualquer atribuição de verdade ou falsidade em virtude de nenhuma tradição poder negar a legitimidade de outras tradições (perspectivismo). Tal resposta deve evidenciar a possibilidade do debate racional e a escolha racional entre tradições em conflito sem colocar a confiança em padrões ou normas transcendentais, mas começar por padrões de justificação racional internos a eles, possibilitando reivindicar a verdade a partir do interior de qualquer tradição.

Acrescenta-se que a busca pela revelação dos condicionamentos e interesses subjacentes às posições que se pretendem universais e objetivas termina por ignorar a diversidade de percalços atravessados por concepções rivais de razão e oferece uma narrativa demasiadamente linear da marcha cronológica das racionalidades. Embora MacIntyre admita a situacionalidade como essência das tradições de pesquisa, rejeita as posições relativista e perspectivista por ignorarem a tensão fundamental para a transcendência dos esquemas particulares constitutivos das tradições de pesquisa, além de pretenderem colocar-se à margem de todas as tradições. Em suma, dar uma resposta a esses desafios significará provar que o imanentismo não implica relativismo, teorização esta apontada por alguns de seus críticos como fraca, fracassada ou sob o risco do relativismo.

Como demonstrado, MacIntyre está marcadamente comprometido com duas posições aparentemente irreconciliáveis. Primeiro, o que as tradições afirmam é verdade objetiva, não verdade de um ponto de vista. Em segundo lugar, a racionalidade é interna às tradições; não há nenhum critério externo ou “racionalidade objetiva” – nenhum “tribunal de apelação superior”, por assim dizer – pelo qual as várias reivindicações de verdade feitas por tradições rivais possam ser avaliadas. Mesmo que MacIntyre sustente essas posições, é sua pretensão negar o relativismo. Apesar de as afirmações serem, de fato, verdadeiras, as reivindicações de verdade das tradições rivais podem, de alguma forma, ser avaliadas racionalmente.

Como dito anteriormente, as referidas posições dão margem às inúmeras críticas à racionalidade das tradições de MacIntyre, muito em razão dos pensadores contornarem essa

tensão (em vez de resolvê-la) simplesmente negando uma das contenções acima. Os perspectivistas negam a primeira posição, sustentando que as tradições não afirmam a verdade como tal, mas, sim, “a verdade de um ponto de vista”, isto é, uma perspectiva. Os enciclopedistas (entre outros) negam caracteristicamente a segunda posição, afirmando que existem padrões universais pelos quais as reivindicações de verdade rivais podem ser julgadas. Além de ser desligada da história, a visão enciclopedista da razão se esforça para ser desligada de todas as particularidades sociais e culturais que, como escreve MacIntyre (2008, p. 17), “[...] os pensadores do Iluminismo consideravam mera roupagem acidental da razão em lugares e épocas particulares.” E, por fim, existem os relativistas que reafirmam as duas contenções de MacIntyre, mas não podem ou não tentam conciliá-las. Para eles, as duas contenções permanecem apenas como fatos estranhos: as tradições fazem afirmações reais, mas não há como avaliar essas afirmações incompatíveis. Uma vez tomadas em conjunto, essas duas posições passam a envolver o relativismo.

Antes de se examinar como os conflitos entre reivindicações concorrentes são resolvidos de forma não relativística, é necessário retomar o entendimento de MacIntyre acerca da noção de conhecimento e/ou racionalidade dentro de uma tradição, pois a teoria das tradições de pesquisa constitui uma compreensão particular da avaliação racional de versões rivais do inquérito, e não uma arena neutra em que se digladiam as tradições, obedientes a regras universalmente aceitas. Nesse sentido, não se trata de determinar as condições transcendentais para uma tradição de pesquisa ser concebida abstratamente, mas de aplicar os termos e critérios de uma dada tradição com a finalidade de investigar um tema concreto.

Apesar de reconhecer a impossibilidade de neutralidade e impessoalidade no julgamento de pontos de vista rivais, MacIntyre admite que um ponto de vista pode ser entendido como racionalmente superior a outro ou a outros pontos de vista rivais considerando, para isso, as fases de desenvolvimento das tradições.

[...] um primeiro, no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionados; um segundo, no qual vários tipos de inadequações foram identificadas, mas não ainda 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 limitações. (MACINTYRE, 2008, p. 382).

Nesse terceiro estágio, é possível traçar um paralelo entre as novas e as antigas crenças e ver se há correspondência entre aquilo que a mente acredita e o que é percebido pela realidade. Contudo, o fator determinante recai, aqui, sobre o tipo de teoria da verdade a ser utilizada. Pelo modo como a questão foi colocada, trata-se de uma aplicação retrospectiva da teoria

correspondencial da verdade,¹⁶² em que a mente se adéqua aos seus objetos à medida que as expectativas criadas não se frustram (MACINTYRE, 2008). Assim sendo, o argumento de MacIntyre é que a correspondência, expressa em juízos, será entre a mente e o objeto, e não necessariamente com a verdade.

Essa falsidade é reconhecida retrospectivamente como uma inadequação passada, quando a discrepância entre as crenças de um estágio anterior de uma tradição de pesquisa são contrastadas com o mundo de coisas e pessoas, tal como passou a ser compreendido num estágio posterior. Portanto, a correspondência, ou sua falta, torna-se um aspecto de uma complexa concepção em desenvolvimento da verdade. (MACINTYRE, 2008, p. 383).

Nas teorias da verdade como adequação, entende-se que aquilo que corresponde a um juízo seja um fato. Contudo, MacIntyre sustenta que é enganador conceber um domínio dos fatos independente do juízo, de modo que verdade ou falsidade consistisse na suposta relação entre esses itens contrapostos, na adequação da mente à coisa, e conclui que é um erro reconhecer a teoria da verdade como adequação. Reivindicar a verdade, para um esquema mental atual, é afirmar que nenhuma discrepância aparecerá numa situação futura.

Então, surge a necessidade de se esclarecer onde seria buscada a verdade. Segundo MacIntyre (2008, p. 385).

O teste da verdade no presente, portanto, é sempre reunir tantas questões e tantas objeções fortes, 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 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.

Quando a tradição atinge esse ponto, considera-se que nela tenha se estabelecido uma pesquisa com método próprio, devendo reconhecer as virtudes intelectuais por vezes até conflitantes com as virtudes de caráter, as quais poderão suscitar respostas também conflitantes. É importante notar que MacIntyre termina a afirmação acima salientando mais uma vez “a melhor resposta” até o momento, o que significa que, com base na proposição de respostas conflitantes, essas serão aceitas ou rejeitadas.

¹⁶² Resumidamente, a teoria correspondencial diz, basicamente, que uma proposição é verdadeira, caso tenha uma correspondente no mundo exterior, ou seja, a forma lógica da linguagem tem de corresponder à forma lógica dos fatos (estados de coisas). A verdade seria, portanto, uma relação entre dois tipos de entidades: a que porta a verdade e a que gera a verdade, o fato. Assim, a verdade está no pensamento ou na linguagem e não no ser.

Uma questão que ainda persiste sobre isso é: se MacIntyre acredita que a verdade não é relativa, mas a capacidade de compreendê-la depende de qualquer tradição em que o indivíduo se encontre, como saber se existe uma “verdade”? Para que a investigação se torne inteligível aos outros, é preciso que se dê conta da explicação de como ele progrediu ou deixou de progredir. Kuna (2005) resume bem o argumento de MacIntyre, apontando para a necessidade de se decidir se há progresso na investigação filosófica (admite-se que há um *telos* para o qual está se movendo) ou se não há progresso na investigação. Caso conclua que não há progresso na investigação, esse filósofo “[...] precisará explicar como essa conclusão específica representa uma conquista.” (KUNA, 2005, p. 272, tradução nossa)¹⁶³. Essa argumentação é um apelo à natureza contraditória de negar a existência da verdade. Se um deles declarar: “Não há verdade”, perguntar-se-á imediatamente se essa afirmação é ou não verdadeira. Se for, existe pelo menos uma afirmação verdadeira e, portanto, a afirmação acima seria falsa e, sendo falsa, então há verdade. Por conseguinte, MacIntyre pode concluir que existe algo como verdade, todavia a capacidade de se chegar a ela será relativa a uma tradição específica.¹⁶⁴

Repare-se também que o fato ter de procurar sua identidade moral dentro de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade. Sem essas particularidades morais como ponto de partida, não haveria nunca um ponto de partida; mas é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal. Não obstante, a particularidade não pode nunca ser simplesmente abandonada ou esquecida. A ideia de fugir dela para um campo de máximas totalmente universais que pertençam ao homem como tal [...] é uma ilusão [...]. (MACINTYRE, 2001, p. 371).

Cada tradição enfrentará a multiplicidade de usos do termo “verdadeiro”, de acordo com a própria teoria desenvolvida. Esse termo poderá variar assim como outros elementos, ocasionando conclusões distintas, embora partilhe de alguns padrões comuns. Possivelmente, prevalecerá a argumentação que estiver em consonância com a autoridade da crença estabelecida. Porém, a percepção de qualquer incoerência no interior dessa crença poderá conduzir à investigação, sem, contudo, significar a rejeição de tal crença. Assim, “Eles serão justificados à medida que, na história dessa tradição, eles se mostrarem superiores aos seus predecessores históricos, sobrevivendo ao processo de questionamento dialético.” (MACINTYRE, 2008, p. 387). E mostrando-se superiores aos seus antecessores, significa dizer

¹⁶³ “[...] will need to account for how this particular conclusion represents an achievement.” (KUNA, 2005, p. 272).

¹⁶⁴ KUNA (2005) considera necessário manter uma clara distinção entre particularismo moral e relativismo moral, a qual, segundo ele, constitui uma contribuição crucial para a refutação do relativismo moral.

que não são autossuficientes, já que não se pode excluir a possibilidade da sua crença ser, no futuro, mostrada como inadequada.

As tradições de pesquisas são locais, nascem a partir de pontos contingentes, formadas por particularidades, tendo diferentes linguagens e ambientes naturais e sociais. Além disso, é possível que, a qualquer momento, uma pesquisa deixe de progredir e veja seus métodos tornarem-se estéreis, demonstrando, cada vez mais, inadequações. Assim, ao desenvolver sua própria epistemologia contextualista, argumenta que a racionalidade só é possível dentro de uma tradição de investigação, dessa forma, MacIntyre busca escapar das acusações de relativismo elaborando a noção de crise epistemológica, ou seja, “[...] o fracasso sistemático da investigação ante a uma série de problemas insolúveis de um determinado esquema de crenças.” (MACINTYRE, 1992b, p. 158, tradução nossa).¹⁶⁵ Ademais ser uma marca de tais crises, a “[...] dissolução de certezas historicamente fundadas [...]” (MACINTYRE, 2008, p. 388), em que as reivindicações de verdade e padrões de racionalidade são postos em dúvida. Portanto, uma crise epistemológica ocorre quando uma tradição encontra sérias dificuldades teóricas que a impedem de fazer progresso racional de acordo com os seus próprios padrões.

Em *Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science*, MacIntyre faz referência a *Hamlet* com o intuito de esclarecer o conceito de crise epistemológica:

Hamlet volta de Wittenberg com muitos esquemas disponíveis para interpretar os eventos em Elsinore dos quais ele já faz parte. Existe o esquema de vingança das sagas nórdicas; há o esquema do cortesão renascentista; existe um esquema maquiavélico sobre a competição pelo poder. Mas ele não tem apenas o problema de qual esquema aplicar; ele também tem o problema dos outros agentes comuns: em quem agora acreditar? A mãe dele? Rosencrantz e Guildenstern? O fantasma de seu pai? Até que adote algum esquema, ele não sabe o que tratar como evidência; até que ele saiba o que tratar como evidência, ele não pode dizer qual esquema adotar. Preso nesta circularidade epistemológica, a forma geral de seu problema é: “o que está acontecendo aqui?” Assim, o problema de Hamlet é próximo ao dos críticos literários que perguntaram: “O que está acontecendo em Hamlet?” E é parecido com o de diretores que perguntaram: “O que deve ser cortado e o que deve ser incluído na minha produção para que o público possa entender o que está acontecendo em Hamlet?” (MACINTYRE, 1977, p. 454, tradução nossa).¹⁶⁶

¹⁶⁵ “[...] el fracaso sistemático de la investigación ante cierta serie de problemas insolubles de un particular esquema de creencia.” (MACINTYRE, 1992b, p. 158).

¹⁶⁶ “Hamlet arrives back from Wittenberg with too many schemata available for interpreting the events at Elsinore of which already he is a part. There is the revenge schema of the Norse sagas; there is the renaissance courtier's schema; there is a Machiavellian schema about competition for power. But he not only has the problem of which schema to apply; he also has the other ordinary agents' problem: whom now to believe? His mother? Rosencrantz and Guildenstern? His father's ghost? Until he has adopted some schema he does not know what to treat as evidence; until he knows what to treat as evidence he cannot tell which schema to adopt. Trapped in this epistemological circularity the general form of his problem is: ‘what is going on here?’ Thus Hamlet's problem is close to that of the literary critics who have asked: ‘What is going on in Hamlet?’ And it is close to that of directors who have asked: ‘What should be cut and what should be included in my production so that the audience may understand what is going on in Hamlet?’” (MACINTYRE, 1977, p. 454).

É importante destacar que a experiência da crise epistemológica permite o reconhecimento de diferentes possibilidades de interpretação, com esquemas alternativos e rivais que geram relatos mutuamente incompatíveis do que está acontecendo ao redor de uma tradição. Tal crise pode ocorrer na história de indivíduos ou de grupos, bem como no interior de uma tradição, sendo que a solução envolverá um progresso filosófico e intelectual, numa aproximação progressiva da verdade. Essas crises começam com a consciência de que os recursos intelectuais internos à tradição parecem insuficientes para resolver novos problemas e com a consciência de que existem esquemas alternativos, diferentes e rivais que geram relatos mutuamente incompatíveis, sendo essas crises fundamentais porque servem de alerta sobre eventuais erros de que o conhecimento é capaz. Assim, numa crise epistemológica, os limites da compreensão que se têm disponíveis são estilhaçados pelos fatos ou pela impossibilidade de dar conta de determinados fatos a partir dessa compreensão.

[...] o uso de métodos de pesquisa e das formas de argumentação, através dos quais o progresso racional tinha sido feito até então, começa a ter o efeito de, cada vez mais, revelar novas inadequações, incoerências até então desconhecidas, e novos problemas, para cujas soluções não parece haver recursos ou recursos suficientes no tecido de crenças já estabelecido. (MACINTYRE, 2008, p. 388).

Uma vez demonstrada como insolúvel, essa crise pode sinalizar o fim de uma tradição. Mas, muitas vezes, esta crise pode ser superada “internamente” pela própria tradição que se depara com a crise, ou seja, pela extensão inovadora de suas teses centrais de maneiras até então inimagináveis. Para isso, uma tradição deve estender seus poderes racionais explicando com sucesso o porquê do surgimento do problema, ao mesmo tempo que fornece uma solução. Quando não fornecidas soluções aos problemas que dão origem à crise epistemológica, a tradição acabará caindo em incoerência. Logo, uma crise epistemológica não resolvida pela própria tradição que a vive pode funcionar como um convite aos seus membros para falarem a língua de uma tradição rival (como uma segunda primeira língua), no intuito de compreender se os recursos da outra tradição são capazes de resolver suas próprias crises, nos termos propriamente estabelecidos.

À vista disso, MacIntyre argumenta que somente com o surgimento de uma tradição rival é que podem ser satisfeitas as três condições-chave para a resolução das crises epistemológicas:

Em primeiro lugar, [...] deve fornecer uma solução aos problemas que se revelaram intratáveis anteriormente [...]. Em segundo lugar, deve também fornecer uma explicação justamente daquilo que tornava a tradição estéril ou incoerente [...]. 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, 2008, p. 389).

Trata-se de um momento de definição, em que o paradigma de compreensão utilizado pelo sujeito se mostra inutilizável e o obriga a elaborar uma nova narrativa de sua vida que dê sentido ao que o sujeito observa, às suas próprias opiniões e crenças, que reconstituem as noções de verdade, inteligibilidade e racionalidade, ou seja, o momento em que o esquema de interpretação da realidade até então utilizado parece inutilizável, sendo necessário recorrer a um novo e diferente paradigma. Essa noção permite que as diferentes tradições investigativas interajam e, possivelmente que aqueles que argumentam dentro de uma tradição percebam a inadequação de sua posição e, consistentemente, adotem uma diferente.

Sendo assim, MacIntyre considera que todas as tradições entram ou entrarão numa crise epistemológica, a qual só pode ser reconhecida retrospectivamente, e “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, 2008, p. 390). A estrutura dessa afirmação sugere uma contextualização espaço-temporal, porém como conciliar essa concepção com o conceito atemporal de verdade? Cabe admitir que a reivindicação de verdade de uma tradição particular poderá não mais se sustentar num determinado momento e, não se sustentando nem mesmo quando referir-se aos padrões por ela estabelecidos, então a tese relativista está errada (MACINTYRE, 2008).

Como uma tradição nunca pode descartar a possibilidade de futuras crises epistemológicas, ela não pode saber com certeza se sua teoria expressa a verdade sobre os objetos com os quais está preocupada. Entretanto, de acordo com MacIntyre, existe uma verdade última sobre os objetos, e é possível para uma teoria da tradição expressar essa verdade. Sobre isso, Nagel (1988) observa corretamente que MacIntyre acredita na verdade, ao mesmo tempo que pensa que só será alcançada por um determinado caminho, haja vista que uma das muitas tradições rivais se mostra superior às outras.

Nesse sentido, os adeptos de uma tradição em crise epistemológica radical podem ver as tradições rivais de um modo novo e diferente, passando a compreender a língua, as crenças e o modo de vida dessa outra tradição e percebendo, por que sua antiga tradição não foi capaz de lidar com certos problemas, inclusive. Em tais condições, é possível a descontinuidade histórica da tradição em crise, situação esta que poderá exigir dos seus adeptos o reconhecimento

da superioridade da tradição rival, de modo a possibilitar que uma tradição mostre à outra, de um lado, a falta de correspondência entre suas crenças e, por outro, a realidade revelada pela explicação mais bem-sucedida (MACINTYRE, 2008). Em outras palavras, a crise é superada quando encontrada uma narrativa na qual se conseguem tornar inteligíveis não apenas os fatos, mas a própria compreensão anterior que não se era capaz de assimilar.

Porém, nem todas as crises epistemológicas são resolvidas de modo satisfatório, algumas delas podem não encontrar solução nem mesmo nas propostas de suas rivais, tornando-se desacreditadas até por seus próprios padrões de racionalidade. Segundo MacIntyre, o relativismo não consegue perceber essa possibilidade, pois “É com relação à sua adequação ou inadequação, nas reações às crises epistemológicas, que as tradições são justificadas ou não.” (MACINTYRE, 2008, p. 393). Em contrapartida, não implica dizer que tradições muito diferentes não possam coexistir, mesmo não conseguindo solucionar os seus conflitos.

Assim, o que permite a MacIntyre superar o desafio relativista é o uso particular que ele faz da narrativa. A capacidade de uma tradição de derrotar outra em relação às suas afirmações de verdade equivale à capacidade de uma tradição de narrar a outra. Assim, “Quando uma crise epistemológica é resolvida, é pela construção de uma nova narrativa. [...] o progresso epistemológico consiste na construção e reconstrução de narrativas e formas de narrativas mais adequadas e que as crises epistemológicas são ocasiões para tal reconstrução.” (MACINTYRE, 1977, p. 455-456, tradução nossa).¹⁶⁷ É a narrativa que cria o fio condutor de uma tradição e estabelece o que poderá ser considerado factual ou ilusório, racional ou irracional, além de fixar o que é o agir moral e a conseqüente percepção de suas regras e fundamentos racionais.

Tal como o relativista, também o perspectivista fracassa, ao sustentar que a verdade de qualquer tradição não poderia derrotar as reivindicações feitas pelas oponentes, pois as concepções de verdade, via de regra, seriam diferentes entre si. Ou, ainda, por não reconhecer a concepção de verdade da tradição oponente, o perspectivista supõe que alguém poderia adotar o ponto de vista de uma tradição e trocá-lo por outro, não percebendo que a adoção desse ponto de vista significa também comprometer-se com a visão de mundo dessa tradição e não com a visão da adversária. Assim, o perspectívismo somente seria possível àqueles que se consideram de fora da tradição e encarnam papéis temporários. Com isso, constata-se que os perspectivistas não adotam uma concepção de verdade ou uma conclusão acerca da verdade, mas se aproximam da exclusão da verdade, o que leva MacIntyre (2008, p. 396) à conclusão de que “[...] não

¹⁶⁷ “When an epistemological crisis is resolved, it is by the construction of a new narrative. [...] epistemological progress consists in the construction and reconstruction of more adequate narratives and forms of narrative and that epistemological crises are occasions for such reconstruction.” (MACINTYRE, 1977, p. 455-456).

podemos formular e responder a essas questões de um ponto de vista exterior a todas as tradições [...], o modo como respondemos a essas últimas questões dependerá, fundamentalmente, de que linguagens compartilhamos [...] na história de nossa própria comunidade linguística.”¹⁶⁸

Por conseguinte, a solução da crise epistemológica permite que os adeptos de uma tradição reescrevam não apenas a história da tradição, mas também identifiquem com precisão a estrutura justificatória que sustenta as reivindicações de verdade feitas dentro dela. Tal resolução significa, portanto, fazer uma escolha racional entre as tradições conflitantes provenientes dos padrões de justificação racional internos a uma tradição e fazer reivindicações de verdade dentro de qualquer tradição, de modo a responder aos desafios do relativismo e do perspectivismo.

A narrativa construída para superar a crise epistemológica engloba a narrativa anterior que, por sua vez, torna-se assunto desta nova narrativa, tornando a nova narrativa tão provisória como a primeira. Assim, o que se tem é a melhor explicação disponível naquele momento, o que não implica ser a melhor explicação disponível. O argumento dialético surge no particularizado, no historicizado, na situação dada pela cultura, lugar, tempo, etc. É no caminho desse progresso dialético que uma tradição (ou mesmo justa e individual) pode encontrar uma ou mais crises epistemológicas. O progresso é alcançado apenas quando as tradições são capazes de responder com sucesso a tais crises, superando as limitações de suas teorias, avançando sucessivamente com suas “melhores teorias até agora”. No caso de uma tradição externa (Tradição B) fornecer a solução para a crise da Tradição A, não é mais necessário que a solução mantenha uma continuidade fundamental com as crenças compartilhadas em termos dos quais a Tradição A foi definida até aquele ponto: “À medida que deriva de uma tradição genuinamente diferente, a nova explicação não se encontra em continuidade substancial com a história precedente da tradição em crise.” (MACINTYRE, 2008, p. 391). O que MacIntyre parece sugerir é que a defesa de uma tradição dependerá da habilidade de seus adeptos em evitar crises epistemológicas na resolução de seus próprios problemas, ao mesmo tempo que fornecerá explicações bem-sucedidas das crises de outras tradições.

Em vista disso, apresenta-se uma questão crucial: como, precisamente, duas tradições podem entrar num diálogo significativo uma com a outra e como suas reivindicações de verdade

¹⁶⁸ Walzer (2003, p. 429, 430) afirma categoricamente que “A justiça é relativa aos seus significados sociais [...]”, pois “[...] não pode existir uma sociedade justa enquanto não houver uma sociedade.” E conclui salientando que “[...] existe um número infinito de vidas possíveis, moldadas por um número infinito de possíveis culturas, religiões, acordos políticos, situações geográficas, etc.” Ou seja, não existem princípios universais o que, por sua vez, faz com que a teoria substancial da justiça seja uma teoria local. Para Walzer, age-se de modo injusto caso não se leve em conta que a justiça se vincula às interpretações locais que constituem um modo de vida comum.

podem ser avaliadas racionalmente se a racionalidade é interna às tradições e se não há padrões universais de racionalidade aos quais eles possam apelar? Se as tradições são realmente incomensuráveis, é improvável que será capaz de empresar conceitos e teorias de outra tradição sem ameaçar a sua integridade como entidade coerente.

Sobre este ponto, MacIntyre (1977, p. 466, tradução nossa) enfatiza: “Não é apenas que os adeptos de paradigmas rivais discordam, mas que todas as áreas relevantes da racionalidade são invadidas por essa discordância.”¹⁶⁹ Em *Tres versiones rivales de la ética*, afirma:

[...] em certos casos em que há um desacordo radical entre dois sistemas de pensamento e prática em grande escala [...], existe e não pode haver um critério ou medida independente, que pode ser usado para julgar as reivindicações rivais dos sistemas, já que cada um tem em si seu próprio critério fundamental de julgamento. Tais sistemas são incomensuráveis, e os termos em que o julgamento é expresso e por meio dos quais o julgamento é pronunciado em cada um deles são tão específicos e idiossincráticos para cada um que não podem ser traduzidos nos termos do outro sem grandes distorções. (MACINTYRE, 1992b, p. 27, tradução nossa).¹⁷⁰

Como já exposto, MacIntyre busca na reflexão kuhniana os recursos conceituais para formular a sua concepção da racionalidade das tradições, compreendendo-os como paradigmas do pensar e do agir morais, defendendo que a mudança conceitual pode ser racionalmente estabelecida sem se apelar a padrões de racionalidade a-históricos e, assim, preservar a historicidade, essencial ao ser humano e às suas ações, no âmbito da moralidade. Como exemplifica Carvalho (2012), do mesmo modo que os paradigmas são fontes de métodos, problemas e padrões de solução aceitos numa comunidade científica, assim também serão as tradições de pesquisa racional, pois estas fornecem os princípios primeiros, os padrões de racionalidade prática e de resolução dos problemas formulados pelos indivíduos, guiando suas ações e justificando seus julgamentos.

Já em *Relativism, power and philosophy*, MacIntyre (1985) desenvolve uma extensa argumentação sobre o porquê da necessidade de se aprender uma segunda primeira língua. Argumenta que, para entender uma tradição estrangeira (falar a sua língua), não é suficiente confiar nos aspectos das duas tradições, a exemplo do que pode ser traduzido em livros de frases

¹⁶⁹ “It is not just that the adherents of rival paradigms disagree, but that every relevant area of rationality is invaded by that disagreement.” (MACINTYRE, 1977, p. 466).

¹⁷⁰ “[...] en ciertos casos en los que se da un radical desacuerdo entre dos sistemas de pensamiento y de práctica a gran escala [...], no hay ni puede haber un criterio o medida independiente, al cual pueda recurrirse para juzgar las pretensiones rivales de los sistemas, ya que cada uno tiene dentro de sí mismo su propio criterio fundamental de juicio. Tales sistemas son inconmensurables, y los términos en los que se expresa y por medio de los cuales se pronuncia el juicio en cada uno de ellos, son tan específicos e idiosincráticos a cada uno, que no se pueden traducir en los términos del otro sin grandes distorsiones.” (MACINTYRE, 1992b, p. 27). Acerca dos conceitos de incomensurabilidade e intradutibilidade das relações entre dois sistemas opostos de pensamento e prática, já foram expostos alguns elementos no início desta pesquisa.

para viajantes estrangeiros. A solução apontada por MacIntyre se dirige à afirmação de que as reivindicações de verdade de tradições rivais podem ser ouvidas e avaliadas não por algum tribunal de apelação superior, mas por aqueles capazes de falar as línguas de cada uma das tradições rivais como primeiras línguas. A partir de tal possibilidade, MacIntyre fornece uma solução ao desafio relativista, mostrando como as reivindicações de verdade de uma tradição podem prevalecer sobre as de outra, mesmo quando nada é compartilhado por meio da racionalidade substantiva.

Mosteller (2006, p. 65, tradução nossa), por sua vez, constata na teoria macintyreana três características centrais que, uma vez explicitadas as suas relações, afastariam as acusações de seus críticos:

- I. Ter conhecimento e ser racional dependem de certos aspectos prospectivos de uma “tradição” ou de outra.
- II. Não existe uma maneira neutra, ou seja, supra ou a-tradicional de avaliar alegações concorrentes de conhecimento ou racionalidade.
- III. Pode haver derrota racional de uma tradição por outra.¹⁷¹

Como cada tradição tem seus próprios cânones internos de racionalidade, não é possível conceber qualquer conjunto de normas atemporais, a-históricas, transculturais, isto é, não há um conjunto de padrões impessoais neutros¹⁷² através dos quais se possa julgar um modo da prática racionalmente superior aos modos alternativos (MACINTYRE, 2008). Segundo tal argumento, pode-se adotar qualquer uma, entre uma variedade de perspectivas possíveis, não havendo motivos para julgar uma perspectiva como superior a qualquer outra. Ao se fazer uma leitura das duas primeiras características, isolando-as da terceira, é possível que se conduza a um raciocínio precipitado¹⁷³ como:

¹⁷¹ “I. Having knowledge and being rational are dependent on certain perspectival aspects of one ‘tradition’ or another. II. There is no neutral, i.e. a-traditional or traditiontranscendent way to evaluate competing knowledge or rationality claims. III. There can be rational defeat of one tradition by another.” (MOSTELLER, 2006, p. 65).

¹⁷² Um problema que se observou na filosofia de MacIntyre é o fato de que ele não tira as conclusões práticas de seus argumentos e não especifica os resultados possíveis de suas soluções. Por exemplo, os aqui mencionados “padrões impessoais” vêm através das práticas, mas que práticas ajudarão a avaliar sua teoria ética em relação a de seus rivais? Há critérios mais concretos para determinar o que constitui tradição, o que torna uma tradição idêntica a si mesma, e o que constitui uma autêntica crise epistemológica? Se, sim, quais são eles? Se não, por que não? Se não, isso restringiria a algum tipo de relativismo interpretativo? Acredita-se que a relutância de MacIntyre em passar diretamente de uma estrutura geral para soluções específicas é característica de um programa de pesquisa em andamento que, embora se esforce em delinear soluções possíveis, não se apressa em tirar conclusões como se tais soluções já estivessem consolidadas.

¹⁷³ Este mesmo raciocínio é utilizado por MacIntyre (2008) para mostrar que o relativismo epistemológico é a conclusão lógica das duas primeiras características de sua epistemologia, como descritas acima.

- I. Os únicos padrões de racionalidade disponíveis são aqueles disponibilizados por e dentro das tradições.
 II. “Se os únicos padrões de racionalidade disponíveis são aqueles disponibilizados por e dentro das tradições, nenhum problema entre tradições conflitantes é racionalmente decidível” (MACINTYRE, 1988, p. 352);
 III. Portanto, nenhum problema entre tradições conflitantes é racionalmente decidível. (MOSTELLER, 2006, p. 46, tradução nossa).¹⁷⁴

Tomar as premissas de MacIntyre por conclusão leva a entender que seus critérios são enunciados do interior de uma tradição, não havendo normas de avaliação neutras e imediatamente aceitáveis por qualquer ser racional (a racionalidade não se atualiza externamente aos domínios de uma tradição). Isso posto, não se poderia perguntar se os critérios macintyreanos seriam meramente internos, aplicáveis somente a partir de um compromisso prévio com a sua concepção particular de pesquisa? Sua proposta de um conjunto de critérios para determinar a superioridade racional de uma tradição de pesquisa não seria simplesmente inconsistente? (HALDANE, 2004; MOSTELLER, 2006).

Objetivando a formulação de respostas a tais questionamentos, encontra-se em MacIntyre a possibilidade de se decidir racionalmente entre questões de tradições conflitantes, pois o fato de as tradições reconhecerem-se rivais é uma condição necessária ao estabelecimento de um diálogo entre elas. Na perspectiva macintyreana, qualquer tradição de investigação possui procedimentos e processos que determinam a racionalidade das crenças de um indivíduo no interior dessa tradição, tornando, assim, a racionalidade dependente de características contingentes das tradições de investigação.¹⁷⁵

Segundo Mosteller (2006), a compreensão das tradições é desenvolvida por MacIntyre vinculada aos meios pelos quais todo o conhecimento é obtido. Todavia, tal conhecimento dependente e vinculado à tradição não se encontra inerte, sim, integra um processo dinâmico de conflitos epistêmicos, tanto internos quanto externos a determinada tradição.

Ao afirmar que o relativismo pode ser evitado, em razão das tradições poderem se derrotar, MacIntyre (2008) quer fazer entender que tal derrota não provém de um padrão externo, sim, de padrões internos a tradições particulares. Ou seja, todos os padrões de verdade ou justificação racional são oriundos do interior de uma tradição, não se cogitando a existência de uma racionalidade extratradicional. Referente a essa constatação, três pontos podem ser

¹⁷⁴ “I. The only available standards of rationality are those made available by and within traditions. II. ‘If the only available standards of rationality are those made available by and within traditions, then no issue between contending traditions is rationally decidable’ (MACINTYRE, 1988, p. 352). III. Therefore, no issue between contending traditions is rationally decidable.” (MOSTELLER, 2006, p. 46).

¹⁷⁵ Em alguns casos, entretanto, pode ocorrer de uma tradição ser incapaz de restabelecer a coerência em seu sistema de crenças. Quando isso ocorre, diz MacIntyre (2008) que a tradição entra numa crise epistemológica.

destacados: primeiro, dado que a racionalidade ocorre apenas com uma tradição, conflitos entre os relatos do que se considera racional não podem ser decididos por algum padrão culturalmente independente; segundo, os conflitos devem ser resolvidos por outros métodos que não o de apelar para padrões independentes; terceiro, há uma rigorosa conexão entre a condição de padrões (ou seja, a alegação de que ser racional é determinado por padrões culturais de fundo) e a condição de não neutralidade (MOSTELLER, 2006).

Siegel (1987)¹⁷⁶, sobre esta mesma questão, aponta que o relativismo parte da ideia de que não há neutralidade entre padrões concorrentes para a justificação racional, e a conclusão de que todos os padrões são relativos requer um apelo ao tipo de padrão ao qual o relativista não pode, a seu ver, apelar consistentemente. Assim, a afirmação de MacIntyre de que não há posição epistêmica neutra entre tradições torna-se também uma afirmação epistêmica neutra ou simplesmente uma afirmação feita com base em uma tradição específica, isto é, sua própria tradição. Se é epistemologicamente neutra, a posição de MacIntyre deve ser abandonada e, sendo uma reivindicação dependente da tradição, questiona-se imediatamente o porquê de alguém aceitar essa tradição particular de uma outra tradição, também particular.

Tal compreensão assume uma bifurcação entre a neutralidade (concebida à maneira do Iluminismo) e o relativismo. Nesse ponto, não evidencia a possibilidade de modelar o conflito entre padrões e princípios desde o interior de uma dada perspectiva, sim, a pretensão de edificar uma dialética entre perspectivas rivais ou tornar possível a comunicação através da compreensão dos parâmetros aprendidos como segunda língua materna. Alcançado isso, será possível aos adeptos da tradição criticada reconhecê-la (quando dispostos a tomar parte no mesmo tipo de diálogo) como mais completa, apta e satisfatória do que a sua tradição nativa. É justamente este um dos aspectos de maior nível de originalidade do projeto macintyreano, e que lhe permite lidar com o problema dos condicionamentos histórico-culturais da pesquisa, disfarçados, em uns casos, e superdimensionados; em outros.

Ao se analisar o caráter de neutralidade da razão (explorado por MacIntyre), é importante que se considerem dois sentidos sobre a questão: de um lado, ao alegar que não há padrões neutros de racionalidade, MacIntyre quer dizer que não há qualquer ponto de vista fora

¹⁷⁶ De acordo com Siegel (1987), um influente crítico do relativismo na filosofia analítica contemporânea, há duas características básicas que conjuntamente definem o relativismo epistemológico: 1) uma condição de padrões (ou critérios), segundo a qual uma reivindicação ao conhecimento não pode senão ser avaliada de acordo com um conjunto dado de princípios “de fundo” e padrões avaliativos, e 2) uma condição de não neutralidade, que afirma não haver um meio neutro (que não apele a um conjunto dado de tais princípios e padrões) para avaliar a propriedade de um conjunto ou outro de princípios e padrões de avaliação no exame de uma tese (condições isoladas e nomeadas em Mosteller, 2006). Conforme exposto por Mosteller (2006), o projeto de MacIntyre obedece às duas condições e, por isso, parecer-lhe-ia difícil desenredar-se da acusação de relativismo.

de todas as tradições, isto é, sempre é possível contar com os recursos racionais de uma ou de outra tradição. Por outro lado, a neutralidade também pode ser vista como um terreno comum entre as tradições, uma vez que afirmar a neutralidade de certos padrões significa dizer que eles são compartilhados entre as tradições. Tais padrões não são totalmente independentes das tradições, mas são neutros entre as tradições no sentido de que são aceitos e estão presentes em todas as tradições. A crítica ao pensamento de MacIntyre geralmente apela para esta segunda maneira de entender a neutralidade, quando afirma que as condições de MacIntyre para a derrota racional são neutras entre as tradições. No entanto, apesar de MacIntyre negar que se possa recuar para um ponto de vista neutro fora das tradições, ele não nega que se possa recuar para um ponto de vista neutro dentro delas. Assim, o que MacIntyre objeta no Iluminismo não é a noção de tradição-transcendência, senão a noção de tradição-independência pois, enquanto muitos pensadores do Iluminismo tentaram se afastar totalmente das tradições, MacIntyre apela para um ponto de vista que está presente em todas as tradições.

Christopher Lutz (2004, p. 9, tradução nossa), por sua vez, sai em defesa ao projeto macintyreano (com ênfase em sua dimensão ética), mesmo argumentando acerca de um “aparente” relativismo na sua filosofia moral:¹⁷⁷ “[...] começa concedendo as afirmações dos relativistas culturais de que os conteúdos das diferentes tradições morais podem ser essencialmente intraduzíveis e incomensuráveis por causa das diferenças em suas formas subjacentes de racionalidade substantiva.”¹⁷⁸ A moralidade, portanto, seria fortemente relativa se vinculada à cultura da qual é originada.

¹⁷⁷ Lutz sugere a existência de dois tipos de relativismo – um que considera que qualquer investigação está aberta a ser melhorada e outro que qualquer perspectiva é sempre tão válida como outra e não há meio sem ser arbitrário de optar; esta segunda é aquilo a que o autor caracteriza como “[...] desespero intelectual ante a dificuldade de encontrar a verdade que acabe com a busca pela verdade enquanto tal.” (LUTZ, 2004, p. 4, tradução nossa). “[...] *intellectual despair before the difficulty of finding the truth that surrenders the search for the truth as such.*” (LUTZ, 2004, p. 4). Desta forma, segundo Lutz, MacIntyre pode ser considerado um relativista no primeiro sentido, mas não no segundo. Contudo, MacIntyre prefere dizer que não é um relativista, embora sustente as tais duas teses que podem levar ao engano leitores mais apressados, e especialmente não familiarizados com o seu trabalho sobre intradutibilidade e incomensurabilidade em *Whose Justice? Which Rationality?* e em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

¹⁷⁸ “[...] *begins by granting the claims of cultural relativists that the contents of differing moral traditions may be essentially untranslatable and incommensurable because of differences in their underlying forms of substantive Rationality.*” (LUTZ, 2004, p. 9). Sobre este ponto, acrescenta-se que Lutz (2004) nota a distinção feita por MacIntyre entre “racionalidade substantiva” e “racionalidade formal”. A racionalidade formal consiste no esqueleto, por assim dizer, de toda a racionalidade – as regras elementares da lógica, sobre as quais existe um consenso generalizado. A racionalidade substantiva, por sua vez, engloba “determinações e juízos” sobre o que é uma boa razão e o que conta como prova aceitável, elementos que “emergem através da tradição e da convenção” e em relação aos quais existem os mais diversos tipos de desacordo.

[...] a história e a experiência contemporânea apresentam uma série de práticas, e cada uma delas tem seu próprio relato de como deve ser a vida moral. Com muitos relatos e práticas, pode parecer intuitivamente óbvio que a história não pode servir de base para a ética. De fato, a ideia de que os padrões emergem das práticas parece fornecer um forte argumento para o relativismo, porque a cultura é central para a prática da moralidade, então a moralidade deve ser tão relativa quanto a cultura. (LUTZ, 2004, p. 42, tradução nossa).¹⁷⁹

Voltando-se à objeção de Wachbroit referente à aparente relativização da verdade a uma ou à outra tradição, Lutz (2004, p. 84, tradução nossa) afirma: “Se MacIntyre é ou não um relativista moral depende do fator implícito que completa os julgamentos morais de acordo com a visão de MacIntyre das tradições.”¹⁸⁰ Assim, perguntar-se-ia acerca da possibilidade de MacIntyre acreditar que a verdade das reivindicações morais dependeria da tradição na qual é proferida. Lutz (2004, p. 84, tradução nossa) é contra tal argumento:

MacIntyre sustenta que, quando os indivíduos avaliam a verdade e a falsidade das proposições, o que fazem como adeptos de alguma tradição cultural específica, utilizando os melhores recursos intelectuais disponíveis dessa tradição, de acordo com os melhores padrões de julgamento ainda atingidos por essa tradição. A tradição não é o árbitro da verdade; é apenas o portador das ferramentas com as quais seus adeptos buscam a verdade, e essas ferramentas estão sujeitas a melhorias.¹⁸¹

Para Lutz, a noção de verdade de MacIntyre não depende das tradições, uma vez que a verdade existe independentemente da mente do conhecedor individual. Tal interpretação de Lutz coaduna com as palavras de MacIntyre (2008, p. 383) quando este afirma: “[...] a concepção mais primitiva da verdade é a da manifestabilidade dos objetos que se apresentam à mente; e é quando a mente não consegue representar essa manifestabilidade que a falsidade, a inadequação da mente com relação aos seus objetos, aparece.” Fica exposto, assim, que a noção de verdade está condicionada a uma adequação da mente ao objeto, ou seja, não é a verdade que é relativa, mas a capacidade de se chegar à verdade, como MacIntyre frequentemente afirma que aquilo que resta é “[...] a melhor teoria até o momento.” (MACINTYRE, 2001, p. 464, grifo do autor).

¹⁷⁹ “[...] history and contemporary experience presente a host of practices, and each of them has its own account of what the moral life should be. With many accounts, and many practices, it may seem intuitively obvious that history cannot serve as a basis for ethics. In fact, the idea that standards emerge from practices seem to provide a strong argument for relativism, for if culture is central to the practice of morality, then morality must be as relative as culture.” (LUTZ, 2004, p. 42).

¹⁸⁰ “Whether or not MacIntyre is a moral relativista depends upon the implicit fator that completes moral judgments according to MacIntyre’s view of traditions.” (LUTZ, 2004, p. 84).

¹⁸¹ “MacIntyre holds that when individuals assess the truth and falsity of propositions, they do so as adherents of some particular tradition, utilizing the best available intellectual resources of that tradition, according to the best standards of judgment yet attained by that tradition. Tradition is not the arbiter of truth; it is merely the bearer of the tools with which its adherents seek the truth, and those tools are subject to improvement.” (LUTZ, 2004, p. 84).

Verdadeiramente, há na filosofia de MacIntyre (2008) o reconhecimento de que sua visão sobre pontos de vista rivais e suas formas de justificação racional podem ter sido mal compreendidas e necessitem ser corrigidas. A possibilidade de relativismo, instaurada pela admissão de tradições específicas como condição necessária à existência da moralidade, parece ser um preço que MacIntyre está disposto a pagar, ao menos enquanto a acusação de relativismo não for esclarecida suficientemente. Isso porque MacIntyre aceita o relativismo como uma condição de investigação moral, visto que sua posição é de que as reivindicações de verdade de tradições rivais não podem ser avaliadas nos estágios iniciais da investigação ou mesmo durante a maior parte do tempo em que as tradições rivais coexistem.

Assim sendo, o fato de MacIntyre ver-se obrigado a rejeitar o relativismo significaria a aceitação de certo relativismo como premissa, mas não como conclusão: como explica Lutz (2004, p. 9, tradução nossa): “[...] está procurando uma verdade objetiva, metafísica, mesmo reconhecendo que essa verdade é difícil de alcançar e pode parecer indistinguível de erros sustentados por uma tradição entre aqueles que possuem uma mistura de verdade e erro.”¹⁸² A rejeição do relativismo como uma conclusão para a investigação moral se dá em razão da possibilidade inescapável de uma tradição poder derrotar a outra no que diz respeito às suas reivindicações de verdade.

Após tomar o relativismo e o perspectivismo como desafios a serem respondidos e, ao mesmo tempo, revelá-los insustentáveis, é preciso agora considerar se não subsistem outras tensões no projeto epistemológico de MacIntyre. Contudo, a principal dificuldade reside agora no fato de toda pesquisa racional ter um ponto de partida contingente, além de ser incerto o modo de superação da influência do ambiente cultural e das realizações prévias de pelo menos uma das tradições (MACINTYRE, 2008).

6.2 SUPERAÇÃO DO DESAFIO PARTICULARISTA

O desafio particularista surgiu em resposta às observações feitas por MacIntyre em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* àqueles indivíduos fora de todas as tradições. Partindo-se do relato seminal de MacIntyre sobre as tradições – apresentado em *Depois da virtude* –, quer-se reforçar a sua posição contrária à existência de pessoas fora de todas as tradições, considerando-se o exposto nos seguintes trechos dos escritos de MacIntyre (2001): entrando na

¹⁸² “[...] is looking for objective, metaphysical truth, even though he acknowledges that such truth is difficult to attain and may appear to be indistinguishable from traditionally held errors among those who possess a mixture of truth and error.” (LUTZ, 2004, p. 9).

vida como personagens em uma história contínua, as pessoas “[...] nunca começam literalmente *ab initio*; eles mergulham *in medias res*, os inícios de suas histórias já feitos para eles por quem ou pelo que passou por ali antes.” (p. 361, grifo do autor); “[...] todos tratarmos nossas próprias circunstâncias como portadores de uma identidade social particular.” (p. 369); “[...] a história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade.” (p. 371); o “eu” tem de “[...] procurar sua identidade moral dentro de comunidades [...]” (p. 371); “[...] 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.” (p. 372).

Como já adiantado, os trechos supracitados ligam a visão narrativa do *self* de MacIntyre ao seu relato das tradições, e sugerem a impossibilidade de haver um tipo de pessoa fora de todas as tradições. Partindo-se desse pressuposto, entende-se que as tradições rivais incorporam,

[...] em algum grau substancial, conjuntos de crenças e modos de vida alternativos e incompatíveis. Além disso, cada um desses conjuntos de crenças e modos de vida terá internamente seus próprios modos específicos de justificação racional em áreas-chave e suas próprias garantias correspondentes específicas para reivindicações de verdade. (MACINTYRE, 1985, p. 8, tradução nossa).¹⁸³

Para compreender outra tradição, seus padrões de verdade e de justificação e sua racionalidade, é preciso habitar intelectualmente essa tradição como o membro dessa tradição o faz, conhecendo a cultura como um habitante nativo a conhece (MACINTYRE, 2008).

De fato, MacIntyre sustenta que as tradições fazem reivindicações universais de verdade, e a verdade objetiva – que ele entende como a adequação da mente aos seus objetos – normatiza os julgamentos que as tradições fazem, de tal forma que as tradições podem sofrer crises epistemológicas ou até mesmo caducar quando suas teorias falham em expressar o mundo como ele realmente é. Com base em MacIntyre, compreende-se que toda investigação é simultaneamente particularista quanto aos procedimentos e universalista em termos de seu fim: “Sem essas particularidades morais como ponto de partida, não haveria nunca um ponto de partida; mas é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal.” (MACINTYRE, 2001, p. 371). Em outras palavras, as tradições aspiram e pretendem expressar a verdade universal, mas o fazem de acordo com seus próprios métodos particularizados de raciocínio e de justificação racional. Embora cada uma dessas tradições seja formada por

¹⁸³ “[...] to some substantial degree alternative and incompatible sets of beliefs and ways of life. Moreover each of these sets of beliefs and ways of life will have internal to it its own specific modes of rational justification in key areas and its own correspondingly specific warrants for claims to truth.” (MACINTYRE, 1985, p. 8).

crenças historicamente contingentes, dentro de cada uma dessas tradições, são feitas afirmações universais.

Dessa forma, MacIntyre pode ser descrito tanto como um universalista quanto como um particularista. D'Andrea (2006), por exemplo, menciona a intenção de MacIntyre em ser um universalista ético, ao mesmo tempo que possui uma concepção moral de estrutura particularista. MacIntyre seria um universalista no sentido de pensar uma verdade última sobre a moralidade, uma forma de compreender a moralidade em que a mente é totalmente adequada ao seu objeto. A verdade sobre a moralidade não é, entretanto, conhecida no início da investigação moral; é o *telos* da investigação moral. A realidade objetiva normatiza a investigação moral de tal maneira que, às vezes, as filosofias morais inadequadas à realidade moral experimentam uma crise epistemológica, e o fato de crises epistemológicas ocorrerem apoia o entendimento de MacIntyre da verdade como a adequação da mente aos seus objetos, pois o que uma tradição (que passa por uma crise epistemológica) vê é que a sua teoria não é adequada à forma como as coisas realmente são.

Desse modo, ainda que MacIntyre seja um universalista em relação à verdade, ele é um particularista em relação à justificação racional. Nesse sentido, as razões que as tradições de justificação racional têm para sustentar esta ou aquela tese, estão ligadas às particularidades que informam a tradição, não existindo padrões neutros de justificação racional. Na visão de MacIntyre, não há razões universais, apenas razões para este ou aquele grupo e, embora uma tradição reivindique a verdade e possa ter que admitir a derrota em face do maior sucesso de uma tradição rival em lidar com os mesmos problemas, ela nem mesmo tenta se defender por argumentos que qualquer indivíduo racional deveria ser capaz de fazer aceitar: é essencialmente particular.

D'Andrea e Lutz são os que assumem o papel de defesa do particularismo de MacIntyre frente às acusações de relativismo.

Alguns, como John Haldane e Robert George, foram conduzidos nesta direção de pensamento pelo particularismo assim descrito de MacIntyre, sua negação de que uma teoria moral racionalmente justificável possa falar e ser persuasiva para qualquer pessoa racional além dos limites da comunidade moral de cuja prática é a teoria. No entanto, a teoria moral de MacIntyre contém um particularismo de procedimento, não de resultado [...]. (D'ANDREA, 2006, p 403, tradução nossa).¹⁸⁴

¹⁸⁴ “Some, such as John Haldane and Robert George, have been led in this direction of thought by MacIntyre's so-described particularism, his denial that a rationally justifiable moral theory can speak to, and be persuasive for, any rational person beyond the bounds of the moral community of whose practice it is the theory. However, MacIntyre's moral theory contains a particularism of procedure, not of outcome [...].” (D'ANDREA, 2006, p 403).

Ao afirmar que a teoria de MacIntyre contém um particularismo de procedimento, mas não de resultado, D’Andrea (2006) quer expressar o porquê do particularismo de MacIntyre não o comprometer com o relativismo. Seu particularismo pode ser descrito como um “procedimento” no sentido de que envolve a afirmação de que a racionalidade das tradições está inextricavelmente ligada às particularidades locais, culturais e históricas que a informam. Em outras palavras, as tradições sempre realizam indagações e afirmam a verdade de acordo com seus próprios padrões particularizados de justificação racional.

Entretanto, ao se propor a defesa da teoria de MacIntyre contra o desafio particularista, devem ser consideradas certas inconsistências nos seus escritos. Lutz (2004, p. 66-69) chama este particularismo de procedimento macintyreano de “relatividade”, o qual deve ser diferenciado de “relativismo”. Enquanto o relativismo sustenta que a verdade é relativa a uma estrutura conceitual; a relatividade sustenta que afirmações de verdade, mas não a verdade em si, são relativas a uma estrutura conceitual. “Usando os termos de Krausz, podemos dizer que MacIntyre abraça a relatividade enquanto rejeita o relativismo.” (LUTZ 2004, p. 67, tradução nossa)¹⁸⁵ e, usando os termos de D’Andrea (2006), pode-se dizer que MacIntyre abraça o particularismo do procedimento não o particularismo do resultado, todavia.

Importante analisar a afirmação de Feldman (1986, p. 310, tradução nossa): “Obviamente, em certo sentido, o relato de MacIntyre é relativista. Ao vincular as avaliações às tradições, essas avaliações são feitas em relação às tradições.”¹⁸⁶ Esta última frase é uma descrição precisa da relatividade ou particularismo do procedimento inerente à posição de MacIntyre, quer dizer, o particularismo de procedimento ou relatividade de MacIntyre acarreta em avaliações feitas com relação às tradições. Isso é exatamente o que Feldman quer dizer ao usar a expressão “relativista”, na primeira frase. Mesmo que sem maiores esclarecimentos, tal expressão pode ser enganosa por sugerir que a explicação de MacIntyre envolve relativismo, geralmente entendido como uma conclusão sobre a verdade. Entretanto, é injustificado concluir que a posição de MacIntyre leva ao relativismo quanto à verdade final, apenas, por sustentar que as tradições investigam e fazem avaliações na relatividade de uma situação. A partir desse entendimento, a posição de MacIntyre só seria corretamente descrita como relativista – como levando ao relativismo – se seu particularismo excluísse a possibilidade da verdade universal.

Acerca disso, Knight (1998, p. 17, tradução nossa) assim escreve:

¹⁸⁵ “Using Krausz’s terms, we may say that MacIntyre embraces relativity while rejecting relativism.” (LUTZ, 2004, p. 67).

¹⁸⁶ “Obviously in one sense MacIntyre’s account is relativistic. By tying evaluations to traditions, these evaluations are made relative to traditions.” (FELDMAN, 1986, p. 310).

MacIntyre não concebe mais as perspectivas rivais como sendo o tipo de coisas que ele sugeriu que fossem em *A Short History of Ethics*, coisas às quais podemos livremente aderir ou não. Em vez disso, o raciocínio dos indivíduos é necessariamente praticado dentro de alguma tradição de raciocínio e sobre algum conjunto de pressuposições.¹⁸⁷

D’Andrea (2006, p. 338, tradução nossa), por sua vez, oferece uma crítica semelhante em uma discussão sobre aqueles que ainda não deram sua fidelidade a alguma tradição coerente de investigação:

[...] embora MacIntyre não faça o ponto explicitamente aqui, seus argumentos o comprometem a sustentar que qualquer pessoa que vive e trabalha em uma ordem social estabelecida e recebeu uma certa quantidade mínima de educação é, em certo sentido mínimo, membro de alguma tradição de investigação ou outra: todas as ordens sociais e todas as instituições nelas contidas, em sua opinião, são, afinal, a personificação parcial das crenças de uma ou outra tradição de investigação.¹⁸⁸

Como já demonstrado na introdução ao desafio particularista, os leitores de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* vivem numa ordem social estabelecida e são (minimamente) membros de uma tradição. Se esse for o caso, não faria sentido a alegação de MacIntyre de que aqueles fora de todas as tradições constituem uma parte do público para quem, principalmente, o referido escrito é abordado. Entretanto, embora exista esta inconsistência no pensamento de MacIntyre, somente ele tem as condições de resolvê-la adequadamente, e uma das sugestões para se resolver isso seria considerar aqueles indivíduos (como estando fora de todas as tradições) como pertencentes a uma das tradições pós-iluministas: a tradição liberal (descrita em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*) ou a tradição genealógica (descrita em *Depois da virtude* e em *Três versões do inquérito moral*).

A descrição feita por MacIntyre do pós-iluminismo alheio a todas as tradições, em muito se parece com a descrição daqueles que habitam a tradição liberal. Por exemplo, MacIntyre (2008) afirma que a pessoa alheia a todas as tradições é um estranho, porque traz para o encontro com tais padrões tradicionais de justificação racional as crenças a que nenhuma tradição pode satisfazer, isto é, ele escreve que alguém estranho a todas as tradições “[...] vê a ordem social e cultural, a ordem das tradições, como uma série de simulações.” (MACINTYRE, 2008, p. 424).

¹⁸⁷ “MacIntyre no longer conceives rival perspectives as being the kind of things that he suggested they are in *A Short History of Ethics*, things to which one might freely choose to adhere or not. Rather, individuals reasoning is necessarily practised within some tradition of reasoning and upon some set of presuppositions.” (KNIGHT, 1998, p. 17).

¹⁸⁸ “[...] though MacIntyre does not make the point explicitly here, his arguments commit him to holding that anyone who lives and works in an established social order and has received a certain minimum amount of education is in a certain minimum sense the member of some tradition of inquiry or other: all social orders and all the institutions therein, in his view, are, after all, the partial embodiment of the beliefs of some tradition of inquiry or other.” (D’ANDREA, 2006, p. 338).

No entanto, no mesmo texto, afirma que essa demanda (irrealista) por padrões universais de justificação racional é uma marca da tradição liberal. Assim, no capítulo “O liberalismo transformado em tradição”, escreve:

[...] o projeto de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos possam emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, através do recurso a normas genuinamente universais e independentes da tradição, não foi e não é apenas, nem principalmente, um projeto de filósofos. Ele foi e é o projeto da sociedade liberal moderna e individualista, e as razões mais convincentes que temos para acreditar que a esperança de universalidade racional independente da tradição é uma ilusão, derivam da história desse projeto. Pois, no curso dessa história, o liberalismo começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição [...]. (MACINTYRE, 2008, p. 361).

Tal liberalismo que pretendia, inicialmente, fornecer os princípios racionalmente justificáveis para se viver pacificamente em sociedade, acaba conduzindo os indivíduos a viver de acordo com a concepção de bem que lhe apraz e se mostra pouco tolerante com concepções de bem rivais em nome da expressão de preferências de indivíduos ou de grupos. Além disso, MacIntyre (2008, p. 423-424) diz que o estranho a todas as tradições pensa que “O mundo cotidiano deve ser tratado como um mundo de necessidades pragmáticas. Todo esquema de crenças gerais que vai além do domínio da necessidade pragmática é igualmente injustificado.”

A tradição do liberalismo, como entendida por MacIntyre (2008, p. 361), envolve a afirmação de que “[...] todo indivíduo deve ser igualmente livre para propor e viver de acordo com qualquer concepção de bem que lhe apraza, derivada de qualquer teoria ou tradição a que ele possa ter aderido.” Tal relato de uma pessoa radicalmente livre para escolher entre as concepções de bem ou entre as teorias e tradições descreve um membro da tradição liberal, ao mesmo tempo que serve para indicar aqueles que parecem estar fora de todas as tradições. Em outras palavras, aqueles considerados estranhos a todas as tradições podem, efetivamente, serem considerados membros da tradição liberal.¹⁸⁹ Nesse caso, a aparente falta de compromisso com uma tradição poderia ser explicada pelo fato de que, ainda que eles realmente pertençam a uma tradição, apenas pertencem a uma tradição que, de acordo com MacIntyre, valoriza em muito (radicalmente) a livre escolha.

¹⁸⁹ Afirma Gutting (1999, p. 82, tradução nossa): “[...] a própria ideia do indivíduo atomista liberal parece ser uma ideia de alguém sem tradição moral. No entanto, em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre reconhece explicitamente que o liberalismo é uma tradição.” “[...] *the very idea of the liberal atomistic individual seems to be an idea of someone without any moral tradition. However, in Whose Justice? Which Rationality? MacIntyre explicitly recognizes that liberalism is a tradition.*” (GUTTING, 1999, p. 82).

Ademais, para o liberalismo, o querer individual passa a ser contado como razão para a ação; o fato de as pessoas terem estas ou aquelas preferências é visto como motivo para se agir de modo a satisfazê-las (MACINTYRE, 2008). Na ocorrência de um conflito de preferências, MacIntyre esclarece que a justiça implica “[...] um conjunto de premissas, a partir do qual seus proponentes argumentam para chegar a conclusões sobre o que deve ou não deve ser feito, conclusões que estão, frequentemente, em conflito com as de outros grupos.” (MACINTYRE, 2008, p. 368). Considerado isso, MacIntyre afirma que os debates liberais não têm solução, pois expressam preferências e se tornam intermináveis, o que é perceptível pelo modo como a ordem liberal lida com seus conflitos: é mais uma questão de veredictos do que de debates e nessa ordem “Os advogados, e não os filósofos, são o clero do liberalismo.” (MACINTYRE, 2008, p. 370). E conclui que, mesmo o liberalismo rejeitando uma teoria suprema do bem, acaba por expressar que a manutenção da ordem social se constitui em seu supremo bem. Nesse panorama de conflitos entre as tradições, o liberalismo passa a ser visto como mais uma tradição e não como suplantando as tradições. Nas palavras de MacIntyre (2008, p. 371),

[...] há um número cada vez maior de pensadores liberais que, por uma razão ou por outra, reconhecem que sua teoria e sua prática situam-se além de uma tradição fundada e baseada em dados contingentes. Essas estão, de fato, em conflito com outras tradições opostas e, como o fazem outras tradições, reivindicam o direito de adesão universal, porém são incapazes de se evadir da condição de serem, também elas, uma tradição. Até mesmo isso, entretanto, pode ser reconhecido sem qualquer inconsistência e tem sido reconhecido por escritores liberais como Rawls, Rorty e Stout.

O que MacIntyre defende é que o debate deve ocorrer num fórum neutro, sem regras predefinidas, enquanto o liberalismo só aceita debater com quem adere às suas premissas. O fato de o liberalismo não fornecer uma base neutra, devendo configurar-se como mais uma tradição – inclusive com concepções contestáveis de racionalidade prática e justiça – não implica que tal base não exista (MACINTYRE, 2008). Desse modo, o liberalismo deve ser visto como qualquer outra tradição, que conta com seus problemas e debates internos e que não dita regras ao debate, uma vez que, conforme aceção de MacIntyre (2008, p. 377), “[...] não há um conjunto de padrões independentes de justificação racional através dos quais as questões entre tradições adversárias possam ser decididas.”

Voltando à questão dos indivíduos situados externamente a todas as tradições, passa-se a considerar, aqui, alguns aspectos de uma segunda tradição pós-iluminista, a tradição genealógica.¹⁹⁰ Em *Depois da virtude*, Nietzsche é descrito como a figura emblemática do que se tornou a tradição genealógica como tal:

¹⁹⁰ Para um relato completo de como é entendida a tradição genealógica, ver MacIntyre (1992b, p. 59-87 e 244-266).

[...] a forma da elocução moral é uma possível máscara para quase todos os rostos. A moralidade, pois, *tornou-se disponível em geral* de maneira completamente nova. De fato, a percepção de Nietzsche dessa flexibilidade vulgarizada do discurso moral moderno foi, em parte, responsável por sua aversão a ele. (MACINTYRE, 2001, p. 191-192, grifo do autor).

Além disso, MacIntyre descreve aqueles fora de todas as tradições como espectadores das tradições, e a adoção de uma tradição como sendo a expressão arbitrária da vontade: “Essas pessoas que pensam ter conseguido evitar o engano, e o autoengano, de tais simulações não podem compreender o que significa aderir a um esquema de crenças, a não ser como um ato arbitrário da vontade.” (MACINTYRE, 2008, p. 424).

Em *Depois da virtude*, mais uma vez, Nietzsche é descrito como tal indivíduo, em virtude de nele ver-se que “[...] o que se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 196). Com isso, MacIntyre (1992b) descreve Nietzsche como o filósofo que melhor entendeu o fracasso do projeto iluminista e que as afirmações morais contemporâneas se tornaram um conjunto de máscaras para fins não confessos. Tal interpretação em muito se assemelha à descrição macintyreana de um estranho a cada tradição, isto é, do “[...] tipo de pessoa do período pós-iluminista que reage ao fracasso do Iluminismo em fornecer padrões de julgamento racional neutros, impessoais e independentes da tradição, concluindo que nenhum conjunto de crenças proposto é, portanto, justificável.” (MACINTYRE, 2008, p. 423).

Assim sendo, acredita-se que MacIntyre possa (e deva) resolver eventuais contradições presentes em seu pensamento ao abandonar a possibilidade de existirem pessoas fora de todas as tradições. Esses supostos forasteiros “pós-iluminismo” devem ser entendidos como ocupantes de uma das tradições pós-iluministas discutidas acima: a liberal ou a genealógica. Sendo, de fato, opostos à tradição, os membros do liberalismo e da genealogia podem considerar-se como fora de todas as tradições, mas da perspectiva de MacIntyre, ocupando as tradições, mesmo que sejam incapazes ou não queiram reconhecer isso. Dessa maneira, todas as pessoas seriam vistas como pertencentes a uma tradição, seja por compromisso explícito ou simplesmente por nascimento.

Embora o envolvimento de um indivíduo numa tradição (por nascimento) possa ser considerado arbitrário (acidental), isso não englobaria o tipo de arbitrariedade racional exigido por alguém supostamente fora de todas as tradições, que deve escolher com qual tradição se comprometer. Ainda que tendo recebido uma tradição de forma arbitrária pelo nascimento, tal indivíduo seria dotado dos recursos intelectuais pelos quais poderia lidar com os problemas resolvidos e não resolvidos de sua tradição, e investigar outras tradições do ponto de vista de

sua própria tradição. Caso se decidisse a se comprometer com outra tradição diferente daquela em que foi criado, tal escolha poderia ser racionalmente informada e significativa, em vez de racionalmente arbitrária. Em suma, não se acredita que MacIntyre permita a existência de indivíduos alheios a todas as tradições, dado o seu particularismo e a maneira como a sua visão narrativa localiza todos os indivíduos numa tradição ou outra.

Quanto à pretensão de alguns críticos em considerar a posição teórica de MacIntyre, exposta acima, como envolta no relativismo, faria sentido caso se insistisse (conjuntamente) nas três afirmações a seguir: 1) Existem pessoas fora de todas as tradições; 2) Essas (e todas) pessoas podem – e para progredir racionalmente, devem – escolher comprometer-se com uma tradição ou outra; 3) Aqueles que estão fora de todas as tradições são intelectualmente destituídos, carecendo de qualquer meio de investigação racional substantiva.

Todavia, quer-se demonstrar que se uma (ou mais) das afirmações fosse(m) retirada(s), a ameaça do relativismo desapareceria. As afirmações (2) e (3) são centrais ao particularismo de MacIntyre e, de fato, para sua filosofia moral como um todo. Como tal, elas não podem ser removidas de sua teoria sem comprometê-la. Essas duas afirmações representam sua posição (frequentemente argumentada) de que todo raciocínio substantivo ocorre dentro de uma tradição ou outra. É por serem portadoras da razão que se deve adotar uma tradição, além de com ela se progredir racionalmente, como afirmado em (2); se não se adota uma tradição, não é possível raciocinar sobre questões substantivas, como afirmado em (3). Tal posição é evidenciada nos seguintes trechos extraídos de três obras centrais do projeto de MacIntyre: “São as tradições que são portadoras da razão.” (MACINTYRE, 1977, p. 461, tradução nossa);¹⁹¹ “[...] todo raciocínio acontece dentro do contexto de algum modo de pensamento tradicional [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 372); e “[...] não há nenhum outro modo de se realizar essa formulação, elaboração, justificação racional e crítica das concepções da racionalidade prática e da justiça, a não ser a partir de uma tradição particular, através do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição.” (MACINTYRE, 2008, p. 376).

A afirmação (1) – de que existem de fato pessoas fora de todas as tradições – é uma afirmação que se acredita ser impossível de sustentar. De acordo com a concepção narrativa do *self*, o “eu” entra no mundo não como um novo personagem numa nova história, mas como um novo personagem numa história em andamento: “Os personagens, naturalmente, nunca começam literalmente *ab initio*; eles mergulham *in medias res*, os inícios de suas histórias já feitos para eles por quem ou pelo que passou por ali antes.” (MACINTYRE, 2001, p. 361). O

¹⁹¹ “[...] *it is traditions which are the bearers of reason.*” (MACINTYRE, 1977, p. 461).

self se encontra inicialmente ocupado em papéis que não são de sua escolha, papéis que fornecem o contexto para sua vida moral: “[...] só posso responder à pergunta ‘O que devo fazer?’ se souber responder à pergunta ‘De que história ou histórias estou fazendo parte?’ Isto é, ingressamos na sociedade humana com um ou mais papéis a nós atribuídos – papéis para os quais fomos recrutados [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 363).

Uma vez procedido com o abandono de suas afirmações sobre aqueles que estão fora de todas as tradições, MacIntyre esclareceria a inconsistência destacada anteriormente. Vale salientar que o desafio particularista sustenta que a posição de MacIntyre envolve relativismo, porque, se a racionalidade é constituída por tradição, se não há raciocínio fora das tradições – MacIntyre está firmemente comprometido com essa posição – então a escolha entre tradições feita por alguém estranho a todas elas teria que ser uma escolha racionalmente arbitrária. Se, no entanto, MacIntyre negasse a possibilidade de haver indivíduos estranhos a todas as tradições – a exigência de que sua visão narrativa do *self* negue essa possibilidade – então o desafio particularista se dissolveria, e a ameaça de relativismo que isso acarreta, desapareceria.

6.3 CRONOLOGIA DAS RESPOSTAS DE MACINTYRE AO RELATIVISMO

Após serem demonstradas algumas das alternativas de superação aos desafios relativista, perspectivista e particularista, a formulação de respostas ao possível relativismo da filosofia moral de MacIntyre pode ser estruturada conforme a cronologia apresentada e desenvolvida a seguir. Para isso, consideram-se três momentos: I) a racionalidade como prática; II) o progresso e engajamento dialético com tradições rivais; III) a dialética e verdade como *telos*.

Quanto ao primeiro momento, MacIntyre (2001) afirma que a própria racionalidade é uma prática, permitindo, assim, a ocorrência de muitas formas de racionalidade, em diferentes culturas. Lutz (2004) aponta duas implicações dessa declaração, mostrando como MacIntyre escaparia à acusação de relativismo. Primeiro, há certo grau de relativismo, que é parte integrante da condição humana;¹⁹² segundo, se a racionalidade é de fato uma prática, isso implicaria que ela poderia ser aprimorada e desenvolvida e que algumas formas de racionalidade seriam melhores ou piores com base em sua capacidade de avaliar a verdade e a

¹⁹² “A teoria da racionalidade de MacIntyre escapa ao problema do relativismo, porque a racionalidade é ‘uma característica das relações internas dos sistemas de símbolos’ e uma característica das relações externas dos sistemas de símbolos do mundo.” (LUTZ, 2004, p. 73, tradução nossa). “*MacIntyre’s theory of rationality escapes the problem of relativism because rationality is both ‘a characteristic of the internal relations of symbol systems’ and a characteristic of the external relations of symbol systems to the world.*” (LUTZ, 2004, p. 73).

falsidade dos julgamentos humanos. Essas intuições, embora não sejam suficientes, oferecem a base para as etapas subsequentes do argumento.

Num segundo momento, caracterizado aqui como de progresso e engajamento dialético com tradições rivais, MacIntyre complementa o seu entendimento da racionalidade como prática e oferece uma proposta dialética para resolver os conflitos das tradições racionais rivais, com base na “superioridade racional.”¹⁹³ No caso de um choque de duas culturas que falam línguas completamente diferentes, com visões de mundo distintas, o relativismo tornar-se-ia uma séria tentação para quem habitasse uma dessas culturas conflitantes.¹⁹⁴ Essa segunda solução é apresentada em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, quando, no conflito entre duas tradições incompatíveis, nenhuma atesta o relativismo moral, mas faz reivindicações de verdades definidas (MACINTYRE, 2008). No entanto, como uma visão de mundo poderia ser justificada antes de outra visão de mundo incompatível? De um lado, parece haver verdades morais vinculativas para todas as pessoas racionais; por outro lado, em outra tradição, essas verdades não são consideradas razoáveis.

Assim, na busca pela resolução de conflitos entre tradições, restariam a MacIntyre três alternativas possíveis: a) impor as opiniões de alguém pela força; b) estabelecer uma cultura neutra ou ponto de vista neutro; ou c) estabelecer fundamentos para uma superioridade racional objetiva por meio de um compromisso dialético. Declarando as duas primeiras opções inadequadas, MacIntyre fornece a estrutura de um compromisso dialético¹⁹⁵ a partir de um conflito de tradições. Como já se argumentou, o primeiro requisito é que cada tradição procure entender a outra como se fosse uma segunda língua, isto é, com base em seus próprios critérios e métodos. Somente, então, no segundo estágio, viria a ocorrer uma “iluminação” recíproca, ou seja, barreiras e problemas nas duas tradições receberiam luz dos métodos e dos critérios da tradição oposta. Em outras palavras, novos elementos poderiam auxiliar o indivíduo a resolver as inconsistências ou limites de sua própria tradição ou, no caso mais radical, levá-lo a deixar para trás sua própria tradição diante de uma tradição melhor e mais precisa, progredindo em direção a uma formulação ainda melhor. Assim, MacIntyre vislumbra dar um passo significativo

¹⁹³ Como já esclarecido anteriormente, a ideia de superioridade racional de uma tradição em relação às suas rivais seria construída através dos embates históricos com os problemas que se propõe resolver, além do enfrentamento das objeções que lhes são postas nos períodos de crise epistemológica, fazendo com que uma narrativa histórica adquira uma posição fundamental na conceituação daquilo que será considerado progresso ou degradação teórica.

¹⁹⁴ Sobre esta questão, já foram mencionados alguns argumentos nas respostas a Roque.

¹⁹⁵ É importante notar que MacIntyre parece seguir os estágios básicos do raciocínio dialético de que Aristóteles fala por exemplo em *Tópicos* (I 1, 100a 1-b 25) e em *Ética a Nicômaco* (VII 1, 1145b 5), numa espécie de raciocínio que permite reconhecer o verdadeiro do falso, seguir as soluções de aporias ou inadequações e que conduz à descoberta de princípios das ciências. É a partir das opiniões geralmente aceitas, da *doxa* geralmente aceita, que se pode iniciar o raciocínio dialético.

em sua teoria, ao considerar a racionalidade uma prática fundamental que se move em direção a uma formulação da verdade ainda melhor e que, mesmo não alcançando uma reformulação interna e completa de uma tradição, tem nos recursos vindos de fora as razões para o abandono de uma tradição por outra considerada mais apta (MACINTYRE, 2008, cap. XVIII).¹⁹⁶

De acordo com Lutz (2004)¹⁹⁷, o papel da tradição na teoria ética de MacIntyre poderia ser vinculado aos critérios de avaliação moral racional. Se a racionalidade da pessoa é capaz de responder a perguntas de uma maneira que a ela satisfaça, é improvável essa pessoa mudar sua forma de julgar. Em contrapartida, quando indivíduos são confrontados com dificuldades e questões a que eles não podem responder com os recursos de suas próprias tradições, são propensos a procurar resposta alterando sua própria tradição ou aderindo aos recursos de outra. Ao fazerem isso, usam a sua razão para transformar os principais elementos da sua tradição e, dessa forma, a sua racionalidade passa a ser constitutiva da tradição.

D'Andrea (2006) aponta para uma distinção chave entre persuasão moral racional e verdade moral, na teoria de MacIntyre. Embora existam, de fato, verdades que sustentam a natureza humana como tal, não significa que todos tenham compreendido essas verdades ou tenham sido efetivamente persuadidos por elas. As tradições aspiram à universalidade, mas as verdades universais devem ser corroboradas e integradas a um argumento racionalmente convincente. O fruto de uma teoria da racionalidade prática, sob essa ótica, é o de fornecer um ponto de vista racionalmente credível, no qual se está convencido da verdade de sua posição e, ao mesmo tempo, aberto a revisões e desenvolvimentos para resolver novos problemas e incoerências. Isso só é possível porque uma concepção de verdade substantiva está implícita na própria atividade da investigação teórica e, assim, ainda que ocorra um impasse entre tradições rivais, poderia não ser esse um motivo para conclusões relativistas. Conforme exposto por MacIntyre (2008), cada tradição, com seus próprios padrões de justificação racional, está aberta ao engajamento dialético pelo qual uma tradição pode ser enriquecida e as divergências, se não completamente resolvidas, ao menos, são explicadas, tornando, assim, possível o autoconhecimento de suas incoerências (MACINTYRE, 2008).

Um terceiro momento da cronologia de respostas de MacIntyre ao relativismo se apresenta em *The tasks of philosophy*, que trabalha na perspectiva da dialética e da verdade como *telos*. Especificamente no ensaio *Moral relativism, truth, and justification*, objetiva

¹⁹⁶ Importante aqui considerar o papel da narrativa (MACINTYRE, 2001, 2006), ao apontar os condicionamentos extrarracionais das tradições divergentes (sem deixar de reconhecê-los na tradição a que se pertence).

¹⁹⁷ Para Lutz (2012), o relativismo moral é definido como a posição de que a verdade objetiva nas questões morais é uma categoria vazia, porque as reivindicações da verdade sobre virtude, adequação, direito e justiça sempre dependem de alguma visão limitada do mundo.

identificar o papel que a reivindicação de verdade tem no discurso e na investigação moral. MacIntyre (2006, p. 56, tradução nossa) assim aponta: “[...] toda justificação racional de pontos de vista morais particulares é [...] interna a esses pontos de vista, e uma elucidação da reivindicação da verdade [...] pelos protagonistas de cada um desses pontos de vista.”¹⁹⁸

MacIntyre (2006) procura apresentar argumentos que distinguem o conceito de verdade do conceito de justificação racional.¹⁹⁹ Tais argumentos se fundamentam no entendimento de Geach²⁰⁰, de que uma vez feita uma afirmação, esta se compromete com outras afirmações, não sendo possível uma afirmação ser explicada independentemente da verdade.

[...] aqueles que reivindicam a verdade para as teses centrais de seu próprio ponto de vista moral também estão comprometidos com um conjunto de teses sobre justificação racional. Pois eles são obrigados a sustentar que os argumentos em apoio a conjuntos rivais e incompatíveis de teses são infundados, não apenas que eles falham em relação a esse ou àquele conjunto de normas, mas que suas premissas são falsas ou suas inferências inválidas. Mas, na medida em que a reivindicação da verdade também envolve essa afirmação adicional, ela compromete aqueles que a sustentam a uma concepção não relativista de justificação racional, a uma crença de que deve, de alguma forma ou de outra, haver padrões adequados de justificação racional, que não são os padrões internos a esse ou àquele ponto de vista, mas são os padrões de justificação racional como tais. (MACINTYRE, 2006, p. 55, tradução nossa).²⁰¹

¹⁹⁸ “[...] *all rational justification of particular moral standpoints is [...] internal to those standpoints, and an elucidation of the claim to truth [...] by the protagonists of each of those standpoints.*” (MACINTYRE, 2006, p. 56).

¹⁹⁹ MacIntyre oferece três razões para distinguir a verdade da justificação racional: primeiro, a forma idealizada de justificação racional nunca foi formulada adequadamente, e as revisões posteriores dos erros de uma pessoa não negam que, em um determinado momento, alguém tenha sido justificado ao fazer tal afirmação; segundo, cada ponto de vista apela a princípios específicos a ele, de modo que qualquer sistema ideal de justificação racional seja necessariamente baseado em pontos de vista; terceiro, justificação racional é realmente entendida a serviço da verdade, isto é, como um meio de descobrir a verdade como *telos* de uma investigação. Assim, é feito progresso em uma investigação quando ela pode explicar como as coisas realmente são, e não apenas como elas parecem de um ângulo específico (MACINTYRE, 2006).

²⁰⁰ A referência diz respeito ao escrito de Geach (1965): “O que as conclusões de Geach fornecem são razões para sustentar que temos o direito de atribuir reivindicações de verdade aos protagonistas de pontos de vista morais rivais, mesmo quando tais alegações não foram explicitamente articuladas, apenas porque suas afirmações de seus vários e incompatíveis pontos de vista são afirmações e, de fato, afirmações não qualificadas, e apenas porque as inferências às quais elas pedem apoio são inferências formuladas pelo uso padrão de sentenças em idiomas naturais. Pois reivindicações à verdade já estão presentes em tais atos de afirmação e dependem de tais inferências.” (MACINTYRE, 2006, p. 64, tradução nossa). “*What Geach’s conclusions supply are reasons for holding that we are entitled to ascribe claims to truth to the protagonists of rival moral standpoints, even when such claims have not been explicitly articulated, just because their assertions of their various and incompatible points of view are assertions, and indeed unqualified assertions, and just because the inferences to which they appeal for support are inferences formulated by standard uses of sentences in natural languages. For claims to truth are already present in such acts of assertion and in reliance upon such inferences.*” (MACINTYRE, 2006, p. 64).

²⁰¹ “[...] *those who claim truth for the central theses of their own moral standpoint are thereby also committed to a set of theses about rational justification. For they are bound to hold that the arguments advanced in support of rival and incompatible sets of theses are unsound, not that they merely fail relative to this or that set of standards, but that either their premises are false or their inferences invalid. But insofar as the claim to truth also involves this further claim, it commits those who uphold it to a non-relativist conception of rational justification, to a belief that there must be somehow or other adequate standards of rational justification, which are not the standards internal to this or that standpoint, but are the standards of rational justification as such.*” (MACINTYRE, 2006, p. 55).

A partir das implicações de uma reivindicação à verdade, MacIntyre analisa o fenômeno de tradições morais rivais e demonstra que esse desacordo só pode ocorrer e ser resolvido com base na existência de um conceito de verdade que transcende as limitações de determinada tradição.

É apenas na medida em que as reivindicações de qualquer uma dessas tradições são formuladas em termos de uma concepção de verdade que é mais e diferente da de alguma concepção de aceitabilidade ou justificativa racional que pontos de vista morais rivais podem ser entendidos como logicamente incompatíveis. (MACINTYRE, 2006, p. 60, tradução nossa).²⁰²

Nessa perspectiva de MacIntyre, aqueles que fazem afirmações da verdade estão comprometidos com a visão de que existem padrões de justificação racional que não são apenas os padrões internos para esse ou aquele ponto de vista. Todavia, tal argumento poderia gerar certa contradição de MacIntyre, pois parece exigir de qualquer pessoa que afirme alcançar tal verdade um entendimento da racionalidade que ele próprio rejeita. Consta-se no argumento de MacIntyre que aqueles que reivindicam a verdade por suas crenças são levados a acreditar que estas constituem os verdadeiros padrões de racionalidade. Contudo, esse requisito não implicaria negar que tais padrões sejam internos à sua tradição ou acreditar que estão igualmente disponíveis para todas as pessoas. MacIntyre (2006) considera que o meio pelo qual se adquire conhecimento é oriundo da atividade de justificação racional, por ser essa a atividade que tem o conhecimento e a verdade como *telos*.

No entanto, caso se obtenha o conhecimento através do processo de justificação racional, é preciso alguma explicação sobre o porquê das verdadeiras crenças serem justificadas e as falsas serem desacreditadas. Se os verdadeiros padrões de justificação racional estivessem disponíveis a todas as pessoas, esses padrões poderiam explicar o fato de as crenças verdadeiras serem justificadas; e as falsas, desacreditadas e, portanto, o fato de se chegar a conhecer a verdade por meio do processo de justificação. Mas, se os padrões de justificação racional variarem de uma tradição para outra, reivindicações contraditórias podem ser justificadas do ponto de vista de duas tradições diferentes. Uma vez que afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras, o processo de justificação, longe de levar à verdade, conduziria ao erro, no caso de uma dessas tradições.²⁰³

²⁰² “It is only insofar as the claims of any one such tradition are framed in terms of a conception of truth which is more and other than that of some conception of rational acceptability or justification that rival moral standpoints can be understood as logically incompatible.” (MACINTYRE, 2006, p. 60).

²⁰³ A afirmação de que a racionalidade é constituída pela tradição, juntamente com a afirmação de que se conhece através de um processo de justificação racional, pareceria condenar a tese epistemológica do realismo, pois, nessa visão, no máximo, alguns seres humanos – aqueles que habitam a tradição certa – seriam capazes de conhecer a realidade independente da mente.

A objeção colocada anteriormente pode ser respondida por MacIntyre em duas partes. Para tal, é necessário explicar como as pessoas podem alcançar o conhecimento através do processo de justificação racional, mesmo quando alguma habite tradições com padrões de justificação apoiados em crenças falsas. Primeiramente, deve-se considerar o relato de MacIntyre (2006, 2008) de como uma tradição pode mostrar-se racionalmente superior à outra. É pelos próprios padrões que uma tradição em crise reconhece seus problemas, e é pelos padrões da tradição superior que esses problemas são diagnosticados e superados. Quando os habitantes da tradição em crise abandonam essa tradição em favor do seu rival, adotam os padrões superiores de justificação racional do rival. Então, na opinião de MacIntyre (2006), não há razão para que alguém que inicialmente habite uma tradição, cujos padrões de justificação apoiem crenças falsas, não possa avançar para uma tradição superior, com padrões superiores. No entanto, um dos aspectos presentes na tese de MacIntyre é o da possibilidade de uma tradição cair numa crise epistemológica, isto é, uma tradição poderia aparecer com defeito de acordo com seus próprios padrões. Tal situação, já analisada anteriormente nesta pesquisa, pode conduzir determinada tradição a interpretar a experiência de modo a confirmar suas próprias afirmações fundamentais. Assim parece, na opinião de MacIntyre, que a maioria das tradições deve retornar a sistemas fechados de crenças que se apoiam mutuamente, de modo a nunca cair em uma crise epistemológica, independentemente de quão mal se conformem com a realidade²⁰⁴.

A segunda parte de uma resposta à objeção deve fornecer alguma explicação acerca do fato de tradições de falsas crenças entrarem em crises epistemológicas e por que as tradições que melhor se adaptam à realidade se mostram racionalmente superiores. A tese de uma tradição constituída significaria, na acepção do filósofo, que os recursos para justificar racionalmente e resolver desacordos sobre reivindicações concorrentes (científicas, metafísicas ou morais) só podem ser encontrados mediante o apelo a tradições particulares. De acordo com sua teoria da justificação, os recursos introspectivamente acessíveis (por referência aos quais são feitas justificações) variam de pessoa para pessoa, dependendo de sua tradição. Supõe-se, então, que MacIntyre mantenha uma teoria internalista da justificação, ao mesmo tempo, é possível sugerir uma combinação de sua teoria com uma teoria externalista do conhecimento.²⁰⁵ Essa proposta

²⁰⁴ MacIntyre parece pensar que, quanto mais desenvolvida uma tradição de investigação, maior a probabilidade de enfrentar uma crise epistemológica. Mas, por que não deveria ser o contrário? De qualquer forma, MacIntyre admite que tradições incompatíveis podem coexistir lado a lado por longos períodos de tempo, sem que nenhuma delas entre numa crise epistemológica.

²⁰⁵ Uma teoria internalista da justificação sustenta que a justificação racional é fundamentada e faz referência ao que é interno e introspectivamente acessível ao conhecedor. Uma teoria externalista do conhecimento, por sua vez, sustenta que o conhecimento é constituído por certos estados ou processos externos e não introspectivamente acessíveis ao conhecedor (CARVALHO, 2012).

de uma teoria externalista consistiria na formulação de, pelo menos, três afirmações por parte de MacIntyre: primeiro, ele precisaria afirmar que o conhecimento da razão, diferentemente da justificação, não é algo introspectivamente acessível, e que o conhecimento da verdade (sendo uma conformidade entre mente e realidade independente) não é acessível introspectivamente. Segundo, ele precisaria afirmar que o conhecimento é possível pelo fato de a mente ser informada pela realidade, uma capacidade que, da mesma forma, não pode ser verificada de modo introspectivo. Por fim, ele precisaria afirmar que a atividade de justificação está sob a influência incessante da realidade, o que explica o fato de sistemas de crenças não serem fechados.

Partindo do pressuposto de que a atividade de justificação está sob a influência da realidade, tem-se a garantia de reivindicar a verdade pelas crenças, desde que essas tenham sido racionalmente justificadas durante todo o curso da investigação. Entretanto, não há recurso introspectivamente disponível de justificativa que garanta que um conjunto de crenças seja verdadeiro, alertando-se, assim, sobre a necessidade de se estar pronto para o abandono dessas crenças quando não mais puderem ser sustentadas racionalmente.

Voltando-se às alegações relativistas, considera-se que as tradições rivais apenas reivindicam a verdade a partir de uma perspectiva determinada e que nenhuma tradição pode ser considerada racionalmente superior à outra. Nesse aspecto, reside a tentativa do relativismo moral em julgar que pessoas, em determinadas culturas, vivem e mantêm certas alegações morais e práticas como verdadeiras. As teorias relativistas seguem a mesma dinâmica de tradições morais em desenvolvimento, num processo que busca oferecer explicações mais adequadas à medida que surgem novos problemas. Sob outra perspectiva, o relativista ignora que, em qualquer afirmação da verdade (sob o ponto de vista particular), já está sendo feita uma afirmação implícita desse ponto de vista. Assim, MacIntyre quer rejeitar a possibilidade de um relativismo moral racionalmente justificado, como bem resume D'Andrea (2006, p. 404, tradução nossa):

O que MacIntyre pensa é suficiente para mostrar que na moral e em outros assuntos, a mente humana, inclusive em sua consolidação social em uma comunidade de investigação ou uma tradição intelectual, é governada por objetos externos a ela mesma. E isso, ele pensa, é o suficiente para mostrar por que um relativismo completo com respeito à verdade moral (ou metafísica) – isto é, uma negação perspectiva da objetividade moral tout court – é inteiramente implausível.²⁰⁶

²⁰⁶ “*This MacIntyre thinks is enough to show that in moral and in other matters, the human mind, including in its social consolidation in a community of enquiry or an intellectual tradition, is governed by objects external to itself. And that, he thinks, is enough to show why a thoroughgoing relativism with respect to moral (or metaphysical) truth – that is, a perspectival denial of moral objectivity tout court – is entirely implausible.*” (D’ANDREA, 2006, p. 404).

Nessa última etapa, MacIntyre evidencia a busca pela verdade em todos os discursos e investigações morais: a verdade é entendida como *telos* da investigação racional, ordenando todas as estruturas da prática da racionalidade. Entretanto, isso não implica que aqueles que ocupam posições rivais concordem ou admitam a validade de um argumento contra eles, ou mesmo, que todos cumpram esses padrões de justificação racional.

[...] os termos em que essa explicação é formulada podem muito bem permanecer inacessíveis para a maioria, e talvez para todos os adeptos desse ponto de vista rival. Portanto, em questões fundamentais, morais ou filosóficas, a existência de desacordo contínuo, mesmo entre pessoas muito inteligentes, não deve nos levar a supor que não haja recursos adequados disponíveis para a resolução racional de tal desacordo. (MACINTYRE, 2006, p. 73, tradução nossa).²⁰⁷

Em *Moral relativism, truth and justification*, MacIntyre fornece um resumo da relação matizada existente no seu pensamento entre investigação, justificação racional, verdade, compreensão aperfeiçoada, limitações, progresso e sucesso:

Aristóteles disse que “a verdade é o *telos* de uma investigação teórica” (Metafísica II 993b20-I) e as atividades que proporcionam a justificação racional são incompletas até que a verdade seja alcançada. O que é alcançar a verdade? A compreensão aperfeiçoada em que a investigação termina, quando alguma mente está finalmente adequada ao assunto sobre o qual está investigando, consiste em parte fundamental em ser capaz de dizer como as coisas são, em vez de como parecem ser a partir do particular, parcial, e ponto de vista limitado de algum conjunto particular de percebedores ou observadores ou inquiridores. O progresso na investigação consiste em transcender as limitações de tais pontos de vista particulares e parciais em um movimento em direção à verdade, de modo que quando adquirimos a capacidade de julgar como de fato parece ou parecia de cada ponto de vista limitado e parcial, nossos julgamentos não são mais distorcidos pelas limitações desses pontos de vista. E onde não há possibilidade de transcender assim tais limitações, não há aplicação para a noção de verdade. (MACINTYRE, 2006, p. 58, tradução nossa).²⁰⁸

Conforme exposto, a análise cronológica da resposta (abrangente) de MacIntyre à acusação de relativismo percorre três etapas de desenvolvimento principais: começa

²⁰⁷ “[...] the terms in which that explanation is framed may well remain inaccessible to most and perhaps all continuing adherents of that rival standpoint. So on fundamental matters, moral or philosophical, the existence of continuing disagreement, even between highly intelligent people, should not lead us to suppose that there are not adequate resources available for the rational resolution of such disagreement.” (MACINTYRE, 2006, p. 73).

²⁰⁸ “Aristotle said that “Truth is the *telos* of a theoretical enquiry” (Metaphysics II 993b20-I) and the activities which afford rational justification are incomplete until truth is attained. What is it to attain truth? The perfected understanding in which enquiry terminates, when some mind is finally adequate to that subject matter about which it has been enquiring, consists in key part in being able to say how things are, rather than how they seem to be from the particular, partial, and limited standpoint of some particular set of perceivers or observers or enquirers. Progress in enquiry consists in transcending the limitations of such particular and partial standpoints in a movement towards truth, so that when we have acquired the ability of judging how in fact it seems or seemed from each limited and partial standpoint, our judgments are no longer distorted by the limitations of those standpoints. And where there is no possibility of thus transcending such limitations, there is no application for the notion of truth.” (MACINTYRE, 2006, p. 58).

constituindo a própria racionalidade como prática e depois mostra como o progresso é feito com base no engajamento dialético com tradições rivais. Essa dialética revela a verdade como *telos*, o que implica critérios básicos de superioridade racional com base na melhor aproximação a esse objetivo. Por fim, qualquer reivindicação de verdade de um ponto de vista limitado e particular implica a reivindicação de uma concepção substantiva de verdade e de justificativa racional que, necessariamente, transcende os limites desse ponto de vista, o que tornaria o relativismo, moral ou não, insustentável sob o ponto de vista de MacIntyre.

Em suma, um dos elementos que se pretende demonstrar na filosofia de MacIntyre é a sua insistência na compatibilidade entre a tese contextualista da racionalidade das tradições e a tese antirrelativista da comunicação entre as tradições, mantendo-se numa dupla oposição contra o pretense universalismo do Iluminismo e, ao mesmo tempo, contra um relativismo e um perspectivismo sujeitos à contradição, sendo ambos incapazes de reconhecer uma concepção de racionalidade expressa na pesquisa constituída pela tradição e dela constitutiva. Assim, após considerados os desafios relativista, perspectivista e particularista, quer-se elaborar, no próximo capítulo, um balanço dos argumentos que atestam e dos que refutam as teses relativistas.

7 AFINAL, É MACINTYRE UM RELATIVISTA?

Finalmente, é chegado o momento em que se acredita possuir as condições necessárias à retomada dos principais argumentos direcionados a um suposto relativismo no pensamento de MacIntyre (expostos no capítulo 5), bem como resgatar os contra-argumentos em defesa de uma tese que o absolve das acusações relativistas, principalmente a partir de uma leitura atenta de MacIntyre e de alguns dos seus principais comentadores, dentre eles, Mosteller, Lutz e D'Andrea (como exposto no capítulo 6). O desafio delineado para a presente tese foi o de percorrer a trilha filosófica de MacIntyre, na qual se apresentam saídas à crise moral contemporânea (de forma diversa daquelas introduzidas pelo ceticismo nietzschiano), contudo sem cair no relativismo ou no irracionalismo. A fim de se alcançar esse objetivo, visualizou-se, na proposta macintyreana, a possibilidade de se articular e se justificar uma teoria ética vinculada à tradição, por meio de uma concepção da racionalidade prática também vinculada à tradição, mas que, ao mesmo tempo, não fosse relativa, ou seja, que não se demonstrasse incomensurável com concepções de racionalidade alternativas de outras tradições.²⁰⁹

Inicialmente, é preciso considerar que, se os argumentos expostos até aqui alcançaram os objetivos da pesquisa, as objeções dirigidas a MacIntyre seriam insuficientes ou estariam equivocadas. Partindo-se da crítica de que, em questões concorrentes entre tradições, a decisão seria tomada por um apelo direto às condições da derrota racional, quer-se agora considerar (à luz de MacIntyre) que os membros de uma tradição não são obrigados, por seus próprios padrões, a reconhecer a superioridade da tradição rival, pois os membros da tradição rival terão conseguido demonstrar que, na tradição, revela-se a verdade que procuram. Assim, estarão impedidos de manter suas próprias pretensões de verdade, uma vez que será irracional aos seus membros permanecerem numa tradição com eventuais falhas. E o conceito que preencherá a lacuna entre essas duas tradições é o conceito de verdade final, que está implícito em ambas.

Um outro equívoco comum nas críticas dirigidas ao filósofo em estudo estaria em supor que as características universais de racionalidade das tradições de MacIntyre são incompatíveis com a sua teoria. Porém, o que se viu até aqui sugere que o autor pode consistentemente avançar numa teoria da racionalidade (que é universal em sua gama de aplicação), mesmo rejeitando uma visão iluminista da razão como independente de tradições. Essa visão transcendental da

²⁰⁹ Como bem resume Carvalho (2012), somente um paradigma de racionalidade ética que incorpora a contingência e a natureza histórica da teoria e da prática morais, além de sua indissociabilidade com uma ordem social (estruturada e reconhecida como uma tradição moral de pesquisa racional), é que vai ser capaz de desvelar a especificidade das dificuldades no cenário moral e oferecer algum tipo de solução substancial para os problemas de irracionalismo enfrentados na vida moral das sociedades.

tradição também permite evitar as dificuldades associadas a uma possível interpretação dependente da tradição. Visto que se apela a uma concepção de racionalidade que é pressuposta por todas as tradições, não há necessidade de justificação autorreferencial. Sendo assim, quer-se refutar o relativismo e salvar o relato de MacIntyre de qualquer inconsistência ou trivialidade, apesar da natureza polêmica de seu projeto da racionalidade das tradições.

Considerados esses pressupostos, questiona-se o fato de muitos dos seus comentadores pensarem de forma diversa. Suspeita-se que a razão estaria na estranheza em afirmar que a racionalidade das tradições é transcendente à tradição, quando o próprio MacIntyre é um crítico ferrenho do Iluminismo. Assim, considera-se que MacIntyre pode ser acusado de fornecer uma crítica idiossincrática do Iluminismo, e que ainda assim permite algumas abordagens transcendentais, isso porque ele não poderia ser acusado de desenvolver uma teoria que se autoenfraquecesse.

Ainda, na formulação de argumentos que buscam rejeitar o relativismo no pensamento de MacIntyre, seria importante o levantamento de outras questões que, conseqüentemente, teriam sua importância na investigação da moralidade: ante a complexidade de muitas situações morais, não se tornaria difícil defender uma única resposta correta? Não seria o relativismo a afirmação da necessidade de um espaço moral, no qual se poderia aprender com os erros? Não seria o relativismo a defesa de um espírito livre, eticamente mais flexível, e que recordaria que a verdade não é facilmente alcançável? Não seria necessário olhar para as coisas a partir de outros pontos de vista? Se, como visto, uma crise epistemológica só pode ser reconhecida retrospectivamente, talvez um juízo mais imparcial acerca da questão do relativismo também só deva ser formulado retrospectivamente.

Em *Relativism, power and philosophy*, MacIntyre afirma que, quando uma teoria tem de ser repetidamente refutada em filosofia, parece haver algum indício de verdade nela, caso contrário, a primeira refutação seria suficiente. Tais doutrinas filosóficas que não são suscetíveis de refutação genuína poderiam ser enquadradas em, pelo menos, duas classes:

Existem alguns aos quais, à luz da justificativa racional que pode ser fornecida para eles, devemos simples consentimento. Mas há outros aos quais nosso consentimento é ou deve ser concedido apenas com o reconhecimento de que o que eles apresentam é um momento no desenvolvimento do pensamento que deve ser, se possível, transcendido; e isso mesmo que ainda não tenhamos fundamentos adequados para acreditar que somos capazes de transcendê-los. O ceticismo é uma dessas doutrinas; e o relativismo é outra. (MACINTYRE, 1985, p. 5, tradução nossa).²¹⁰

²¹⁰ “There are some to which, in the light of the rational justification that can be provided for them, we owe simple assent. But there are others to which our assent is or ought to be accorded only with a recognition that what they present is a moment in the development of thought which has to be, if possible, transcended; and this even although we may as yet lack adequate grounds for believing ourselves able to transcend them. Scepticism is one such doctrine; and relativism is another.” (MACINTYRE, 1985, p. 5).

Como MacIntyre não simpatiza com as conclusões relativistas, propõe a segunda alternativa, isto é, a de transcender o relativismo. Recapitulando o exposto até aqui, ficou evidenciada a presença de uma ameaça real do relativismo, uma vez que não há garantia *a priori* de que as ferramentas que MacIntyre oferece para transcender o relativismo e decidir qual tradição é melhor (decidir quais as reivindicações da tradição de verdade objetiva são mais sustentáveis) farão o seu trabalho. Essas ferramentas – (a) comparação usando padrões compartilhados e (b) decadência devido à incoerência interna – podem manter o indivíduo ou uma comunidade num estado de indecisão por longos períodos de tempo, principalmente se observadas as seguintes condições: I) um encontro adequado entre tradições não ocorre (e as crenças de uma tradição permanecem incontestáveis); II) tradições inviáveis não experimentam crises internas insolúveis (durante longos períodos de tempo) e falham em “autofundar-se”; III) tradições inviáveis experimentam crises internas insolúveis, mas nenhuma tradição estrangeira é encontrada em um estado interno melhor (então, mesmo que haja uma crise, a pessoa se apega ao que acredita, pois não conhece alternativas viáveis para adotar). Tal “indecisão” prolongada gera relativismo, especialmente se as tradições não têm recursos para lidar com as condições acima expostas. Ainda, na ausência de tais recursos, a decisão do relativista sobre qual tradição manter seria uma questão indefinidamente arbitrária.

E é nesse sentido que se quer evidenciar o porquê de MacIntyre desenvolver uma explicação da racionalidade das tradições, uma vez que, como expressa em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, “Qualquer fenômeno que possa ser considerado uma tradição de pesquisa é marcado pela teorização, desde o estágio mais inicial.” (MACINTYRE, 2008, p. 382). Uma tradição incapaz de questionar suas crenças radical e criticamente não é (ainda) uma tradição de investigação e nunca se tornará caso impeça a formulação dessa crítica interna, já que “Formas e padrões de argumentação serão desenvolvidas e exigências para o questionamento dialético bem-sucedido serão estabelecidas.” (MACINTYRE, 2008, p. 386). Fundamentando-se nessas premissas, MacIntyre discute como o encontro entre tradições proporciona a derrota tanto do relativismo, quanto do perspectivismo.²¹¹

Feitas essas considerações iniciais, passa-se, neste sétimo capítulo, a revisitar e aprofundar alguns dos principais pontos desenvolvidos até aqui, no intuito de se defender a teoria da racionalidade das tradições de Alasdair MacIntyre. As tentativas de MacIntyre em

²¹¹ Conforme defende Carvalho (2012), o uso de uma noção interna de racionalidade, na qual é racional a mudança de uma visão ética para outra – não por uma possuir a verdade ou a validade absoluta, sim, porque ela é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações das teorias e esquemas morais anteriores – constitui um avanço em termos relativos e não absolutos, dentro da história dessa mesma tradição.

recuperar uma concepção de investigação constituída pela tradição o deixou numa situação embaraçosa: por um lado, precisou afirmar que sua teoria está disponível apenas dentro das tradições, pois, do contrário, não haveria necessidade de aqueles que estão fora das tradições mudarem sua fidelidade a uma tradição particular a fim de se engajarem num diálogo significativo com outras pessoas. Por outro lado, ele também precisou ser capaz de assegurar a racionalidade do diálogo entre participantes de tradições e forasteiros, com o propósito de evitar o relativismo epistêmico, o que ele não pode fazer se sua teoria estiver disponível apenas dentro das tradições. Assim, numa espécie de balanço entre as diferentes interpretações do pensamento moral macintyreano, passa-se, agora, ao desafio de se demonstrar como seria evitado o relativismo (objetivo central da tese) e a propor respostas aos problemas formulados na introdução.

O desafio perspectivista surgiu em resposta à afirmação de MacIntyre de que a racionalidade é constituída e dependente da tradição. Os padrões de justificação racional emergem da superação bem-sucedida das crises epistemológicas de uma tradição e das dificuldades teóricas que (pelo menos por um tempo) impedem uma tradição de fazer progresso racional por seus próprios padrões. A fim de superar uma crise epistemológica, uma tradição deve estender seus poderes racionais explicando adequadamente por que o problema teve que surgir, fornecendo uma solução a ele e, ao mesmo tempo, manter a continuidade entre as teorias pré e pós-crise epistemológica. Assim, como já se demonstrou, a superação bem-sucedida das crises epistemológicas resulta na melhor teoria até agora alcançada pela tradição, ou seja, uma teoria que agora fornece o melhor relato narrativo das limitações anteriores e oferece a melhor maneira para ir além das crises epistemológicas às quais tais limitações deram origem. Além disso, os membros de uma tradição moral até agora bem-sucedida têm direito a uma boa medida de confiança em sua teoria moral.

No entanto, como crises epistemológicas imprevistas podem surgir no futuro, uma tradição não pode expressar em suas teorias a verdade final sobre aqueles objetos com os quais as teorias estão preocupadas. Tal consideração dá origem ao desafio perspectivista, o qual envolve duas reivindicações: primeiramente, se a racionalidade é interna às tradições, se o máximo que uma tradição pode oferecer é sua “melhor teoria até agora”, então parece que MacIntyre não pode permitir a possibilidade de tradições fazerem afirmações verdadeiras. Como colocado anteriormente por MacIntyre (2008), o desafio perspectivista questiona a possibilidade de se reivindicar a verdade a partir de qualquer tradição. Em segundo lugar, o desafio perspectivista alega que a filosofia moral de MacIntyre envolve relativismo porque não aspira e nem permite a verdade moral objetiva.

Contudo, os perspectivistas negam que as afirmações sejam verdadeiras ou falsas, no sentido tradicional. Eles sustentam que as teses de uma tradição podem ser verdadeiras sem implicar que as teses de seus rivais sejam falsas (como exemplifica MacIntyre, 2008). Todavia, isso é problemático, porque a investigação racional requer que pontos de vista rivais possam ser entendidos como alegações logicamente incompatíveis: caso contrário, não faz sentido perguntar quais afirmações são verdadeiras, muito menos tentar descobrir qual ponto de vista é superior. Nesse tipo de situação, as partes envolvidas estão simplesmente falando sobre coisas diferentes. Desse modo, uma vez que o perspectivismo nega que as reivindicações de verdade de tradições morais rivais devam ser entendidas como logicamente incompatíveis, segue-se que os perspectivistas são incapazes de participar de um debate filosófico significativo. Como escreve MacIntyre (2008, p. 395), eles são “[...] por sua própria posição, excluídos da possibilidade de possuir qualquer conceito de verdade adequado para uma pesquisa racional sistemática.” Depreende-se disso que os perspectivistas não podem se engajar em tal investigação, não se pode dizer que eles realizam algo por meio de razões avançadas. Em vez disso, eles simplesmente ultrapassam os limites do discurso inteligível.

Além disso, a formulação de respostas ao perspectivismo poderia ser pautada sobre três aspectos. Primeiramente, MacIntyre esclarece que não há em sua teoria a sustentação de que aquilo que as tradições reivindicam para suas teorias seja a verdade de um ponto de vista, isto é, uma perspectiva. Em vez disso, ele enfatiza que o que todas as tradições reivindicam caracteristicamente para suas teorias (mesmo quando essas teorias contradizem as teorias de outras tradições) é a verdade universal. Em outras palavras, por meio de suas teorias, as tradições caracteristicamente afirmam que algo é tal como as coisas sempre são para todas as pessoas, em todos os lugares. Em segundo lugar, percebe-se que MacIntyre se defende da acusação de que a verdade sobre qualquer assunto é aquela que está de acordo com o sucesso dialético de uma tradição em ter refinado sua “melhor teoria até agora”. Isso teria sentido, pois, conforme MacIntyre, a verdade não é aquela que está de acordo com uma tradição de sucesso; antes, o sucesso de que uma tradição é capaz de desfrutar em seus avanços dialéticos de sua melhor teoria cada vez mais refinada é aquele que concorda e expressa cada vez mais completamente a verdade sobre o que a teoria trata. Em terceiro lugar, MacIntyre supera o desafio perspectivista ao apresentar uma explicação robusta e realista da verdade como a adequação da mente aos seus objetos, a qual constitui-se como o *telos* da investigação. As tradições reivindicam a verdade universal para suas teorias, mas o início de uma crise epistemológica revela que a teoria de uma tradição ainda não é adequada ao seu objeto. Superando tais crises, entretanto, a teoria de uma tradição pode progredir em direção à perfeita

e adequada compreensão de seu objeto, que seria universalmente verdadeiro. Dessa forma, o apelo aos limites do debate racional traduz-se como a possibilidade e tentativa de MacIntyre em justificar a necessidade da noção de verdade final.

A segunda maneira pela qual o pensamento de MacIntyre é acusado de envolver o relativismo é expresso no desafio relativista. Partindo desse desafio, os críticos argumentam que, mesmo que a teoria de MacIntyre permita que as tradições estejam fazendo reivindicações de verdade reais, sua teoria ainda envolve relativismo porque ele falha em fornecer um meio racional de julgar entre as reivindicações de verdade de tradições rivais. O desafio relativista surgiu por conta das teses de MacIntyre de que as tradições reivindicam a verdade objetiva, não a verdade de um ponto de vista para suas teorias e que não há padrões independentes pelos quais as reivindicações de verdade das tradições rivais possam ser julgadas. Por conta dessas teses, pareceu aos críticos de MacIntyre ser impossível haver alguma base racional para aceitar qualquer uma das reivindicações de verdade das tradições rivais sobre as de outra.

Na busca de respostas ao desafio relativista, constata-se que os argumentos de MacIntyre acerca das reivindicações de verdade de uma tradição são mostradas superiores às de outra, a partir do momento em que uma tradição se revela capaz de resolver a crise epistemológica de outra tradição, nos termos estabelecidos pela tradição que está passando pela crise. Em tais casos, diz-se que a tradição bem-sucedida derrotou a tradição que se mostrou incapaz de resolver sua própria crise epistemológica. Como as tradições não compartilham padrões comuns de racionalidade substantiva, o tipo de engajamento em que uma tradição poderia derrotar outra é raro e, mesmo raro, tal envolvimento é possível em virtude daqueles que podem falar as línguas de ambas as tradições como primeiras línguas, estando tais indivíduos em condições de compreender as reivindicações internas de cada tradição. Como membros de uma tradição que não é capaz de resolver a crise epistemológica que está vivenciando, esses indivíduos podem ser capazes de ver como os recursos da tradição rival, cuja língua eles também falam como primeira língua, são capazes de resolver a crise da tradição vacilante nos próprios termos dessa tradição. Sendo assim, a capacidade de uma tradição de derrotar outra em relação às suas reivindicações de verdade equivale à capacidade de uma tradição de narrar a outra, ou seja, de contar uma história mais precisa do que a própria tradição vacilante pode contar sobre o motivo da crise epistemológica surgir, de por que a tradição vacilante não pode superá-la, e de como ela pode, de fato, ser superada com os recursos fornecidos pela tradição externa.

Além do exposto, cabe acrescentar que a derrota de uma tradição pode também ser entendida como uma vitória para outra tradição e, não menos importante que isso, tal derrota também constitui uma vitória do ponto de vista da verdade. A ocorrência de tal derrota apoia a teoria geral de MacIntyre de duas maneiras. Primeiramente, apoia a compreensão de MacIntyre da verdade como adequação da mente ao seu objeto: a teoria da Tradição B se mostra adequada ao seu objeto de uma forma que a teoria da Tradição A não. Essa derrota vai contra o desafio perspectivista ao mostrar que as tradições estão fazendo reivindicações reais de verdade.

Em segundo lugar, tal derrota mostra que, embora as tradições rivais nada compartilhem no caminho da racionalidade substantiva, ainda é possível que suas reivindicações de verdade sejam avaliadas, mesmo quando uma tradição pode ser julgada superior à outra (MACINTYRE, 2001). Essa possibilidade refuta o desafio relativista lançado contra MacIntyre por seus críticos que, como Colby (1995a, p. 59, tradução nossa), pensam que

Se as tradições não podem ser julgadas por nenhum critério comum de acordo com suas respectivas habilidades para resolver os mesmos problemas, não há mais base para determinar se uma tradição pode caracterizar e explicar as falhas e defeitos de uma tradição rival de forma mais adequada do que a rival.²¹²

De modo sucinto, MacIntyre (2008, p. 392-393) descreve o desafio relativista²¹³ e a razão pela qual sua teoria o supera:

²¹² “If traditions cannot be judged by any common criteria according to their respective abilities to solve the same problems, there is no longer any basis for determining whether one tradition can characterize and explain the failings and defects of a rival tradition more adequately than the rival can.” (COLBY, 1995a, p. 59).

²¹³ Acerca disso, importante ver também MacIntyre (1993, p. 78, tradução nossa): “Portanto, chegamos ao ponto em que é possível compreender como duas teses frequentemente consideradas incompatíveis podem ser ambas verdadeiras. A primeira é que não há de fato padrões ou critérios de avaliação racional em qualquer área, não importa o quão fundamental, que sejam independentes da teoria e da investigação, neutros entre pontos de vista teóricos rivais, sejam filosóficos, científicos naturais, morais ou qualquer outro, e, portanto, disponíveis para pessoas inteligentes de qualquer ponto de vista. A segunda é que, no entanto, é possível às vezes decidir racionalmente entre as reivindicações de dois esquemas rivais de pensamento e/ou prática de uma maneira que sejam igualmente e racionalmente atraentes para os adeptos de ambos os pontos de vista rivais. E isso é possível porque algum esquema particular de pensamento e/ou prática pode ser racionalmente derrotado tanto por seus próprios padrões quanto pelos padrões de um daqueles rivais concorrentes.” “We have therefore moved to the point at which it is possible to understand how two theses often thought to be incompatible can both be true. The first is that there are indeed no standards or criteria of rational evaluation in any area, no matter how fundamental, that are theory-independent and inquiry-independent, neutral between rival theoretical standpoints, whether philosophical, natural scientific, moral, or whatever, and available therefore to intelligent persons of any point of view. The second is that it is nonetheless possible on occasion to decide rationally between the claims of two rival competing schemes of thought and/or practice in a way that is equally rationally compelling to the adherents of both the rival standpoints. And this is possible because some particular scheme of thought and/or practice can be rationally defeated both by its own standards and by the standards of one of those competing rivals.” (MACINTYRE, 1993, p. 78).

Essa objeção baseava-se no argumento de que, se toda tradição tem internamente a ela seus próprios padrões de justificação racional, logo, à medida que as tradições de pesquisa são genuinamente distintas e diferentes umas das outras, não há como cada uma delas possa estabelecer um debate racional com qualquer outra, e nenhuma tradição pode, portanto, pretender sua superioridade racional com relação às suas rivais [...]. Esse argumento pode agora ser reconhecido como falho. Antes de tudo [...] 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 a sua adequação ou inadequação, nas reações às crises epistemológicas, que as tradições são justificadas ou não.

Por último, é retomado o desafio particularista, que ante as acusações de relativismo no pensamento de MacIntyre, implica que a verdade é interna às tradições ou que não existe uma verdade universal. Esse particularismo de MacIntyre inclui fortes reivindicações para a situação local, cultural e histórica daqueles que se engajam na investigação moral, do nível dos indivíduos ao de tradições inteiras. No entanto, seu particularismo é mais bem descrito como um particularismo de procedimento, não de resultado; é um particularismo de procedimento no sentido de que as tradições sempre realizam investigações e fazem reivindicações de verdade de acordo com seus próprios padrões particularizados de justificação racional. Esse seu particularismo, todavia não o compromete a sustentar essa verdade, visto que uma conclusão de investigação está atrelada ao particular. Ao contrário, MacIntyre pensa que o fim para o qual a investigação é dirigida é a verdade universal, já que as tradições caracteristicamente progredem em direção a uma teoria que expressa a verdade universal por meio da superação de crises epistemológicas.

Desse modo, entende-se que MacIntyre poderia ser visto como um universalista em relação à verdade e, ao mesmo tempo, um particularista em relação à justificação racional. Ele sustenta que não há nenhum raciocínio substantivo, nenhuma justificativa racional nas tradições externas, isto é, o progresso racional só é feito dentro das tradições. Em conformidade com Carvalho (2012), não se pode falar de racionalidade fora das tradições, da mesma forma que não se pode falar de racionalidade da pesquisa científica fora de paradigmas, e nem de superioridade ou de progresso racional que não sejam os padrões internos de cada tradição e a partir dos quais seja possível fazer comparações.

Entretanto, para a correta compreensão dos argumentos de MacIntyre acerca da noção de verdade (decorrente da racionalidade dos pontos de vista ou tradições), está implícito um necessário comprometimento de seu protagonista com três teses fundamentais, quais sejam: 1) que o ponto de vista não sofra das limitações e da parcialidade de um ponto de vista meramente local; 2) que, se o esquema e o modo de justificação racional de algum ponto de vista moral sustentam uma conclusão incompatível com qualquer tese central de sua explicação, então esse

esquema e modo devem ser defeituosos; e 3) que, se um descobre que um ponto de vista rival é superior, então, dado o *ethos* da racionalidade das tradições, deve-se estar pronto para abandonar o seu próprio e adotar o de seu rival. Tendo aprendido o que seria pensar, sentir ou agir do ponto de vista rival (ter se tornado habitante da fronteira) e ter permanecido firme na luta contra o relativismo e em manter que seu ponto de vista é o verdadeiro, espera-se que aos protagonistas de pontos de vista rivais seja fornecida uma explicação na própria linguagem de seus rivais e por seus próprios padrões, precisamente onde tais rivais estão errados.²¹⁴

Nessa perspectiva, considera-se que a pretensão de MacIntyre seja a de incentivar ao indivíduo um mergulho na cultura como pessoa e como agente moral e social engajado na investigação (essência do capítulo XX de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*), tarefa semelhante à de um tradutor de diferentes linguagens em uso, num contexto de fronteira.

Ao passo que mantém essas posições, é compreensível a indicação e destinação de MacIntyre do seu escrito *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* àquele público formado, em parte, por pessoas estranhas a todas as tradições que se deparam com a necessidade de decidir com qual tradição se comprometer ou como responder às questões morais que as afligem. Como não há padrões argumentativos universais que possam revelar respostas, será o modo como cada tradição escreve as suas histórias que revelará qual tradição será mais bem-sucedida.

De acordo com o desafio particularista, aqueles que MacIntyre descreve como estranhos a todas as tradições deveriam optar por se comprometer com uma tradição a fim de progredir racionalmente. Contudo, o particularismo de MacIntyre o compromete a sustentar que tais estranhos são destituídos de razão, uma vez que as tradições são as portadoras da razão. Se a escolha que esses estranhos devem fazer não pode ser informada pela razão, então, sua escolha parece ser relativística no sentido de ser feita de uma forma racionalmente arbitrária.

No entanto, a menos que MacIntyre forneça mais detalhes sobre como fazer distinções não arbitrárias entre as tradições, experimentar-se-á algum grau de relativismo ao aplicar sua metateoria: “meu” rival vem de uma tradição diferente ou apenas de outro corpo de opinião dentro de “minha” tradição? Talvez uma alternativa para se evitar o particularismo de critérios provenientes de apenas uma tradição seja apelar a práticas como a filosofia, que poderá dizer a quais grupos de pessoas e corpos técnicos se aplicam as observações de MacIntyre acerca das tradições.

²¹⁴ Evidentemente, além de ser um exercício de honestidade intelectual, tal atividade constitui um mecanismo pelo qual se pode minar o ponto de vista de um rival de seu interior e fazer com que ele aborte caso seu ponto de vista se confirme inferior ao desse protagonista.

Conseqüentemente, constata-se que tal desafio particularista não é suficientemente respondido por MacIntyre ou, considera-se a possibilidade de que ele não tenha plena consciência de tal desafio e da alegação de relativismo que isso acarretaria. Porém, sugere-se aqui que a sua filosofia tem os recursos que lhe permitem defendê-la contra o desafio particularista. Uma expressão do compromisso de MacIntyre com o particularismo é encontrada em sua discussão sobre a unidade narrativa da vida humana, na qual ele afirma que cada pessoa entra no mundo como um personagem em uma história contínua. Essa história contínua, caracterizada por uma série de particularidades culturais, familiares e históricas, inclui a adesão a uma tradição. Portanto, não faz sentido para MacIntyre considerar a possibilidade de haver indivíduos estranhos a todas as tradições.²¹⁵ O particularismo que MacIntyre discute em conjunção com a unidade narrativa da vida humana permite e, de fato, exige que ele rejeite a possibilidade de haver pessoas estranhas a todas as tradições.

Em suma, o que se quer defender é que a acusação de relativismo especificada pelo desafio particularista depende da existência de pessoas fora de todas as tradições, cuja escolha de uma tradição seja racionalmente arbitrária. Infere-se, assim, que se MacIntyre rescindisse suas observações sobre aqueles que estão fora de todas as tradições, o desafio particularista entraria em colapso e, conseqüentemente, seu pensamento seria absolvido da acusação de relativismo.

Apesar de fornecer soluções ao desafio relativista, é possível perceber, reiteradamente, que MacIntyre concede certo terreno ao relativista, e talvez residam nessas concessões os motivos que continuam a levar os críticos a pensar que as respostas de MacIntyre não atendem adequadamente ao desafio relativista:

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. (MACINTYRE, 2008, p. 393).

Em outras palavras, MacIntyre reconhece que, durante longos períodos de tempo, as afirmações da verdade de tradições rivais podem não ser capazes de avaliação racional, de forma alguma. Os críticos que se fixam nessa faceta da teoria de MacIntyre, por sua vez, pensam que a sua teoria contém o tipo de relativismo especificado pelo desafio relativista. Entretanto,

²¹⁵ Na verdade, em alguns trechos, MacIntyre parece descrever esses supostos forasteiros como membros da tradição liberal ou da tradição genealógica.

o que esses críticos deixam passar é o ponto crucial de que, embora, muitas vezes, as reivindicações de verdade de tradições rivais não possam ser julgadas racionalmente no momento, sempre é possível que sejam avaliadas racionalmente no futuro²¹⁶. Uma rara e eventual confluência, numa crise epistemológica, entre aqueles capazes de entender ambas as tradições a partir de seu interior, é pré-requisito para a avaliação racional de alegações de verdade conflitantes. Essa possibilidade seria suficiente para refutar o desafio relativista, como enfatiza MacIntyre (2007, XIV, tradução nossa):

[...] por períodos muito, muito longos de tempo, tradições rivais de investigação moral podem coexistir [...] sem que qualquer uma delas tenha tido a oportunidade de levar a sério as reivindicações de seus rivais, muito menos ter conduzido o tipo de investigação que pode resultar em uma dessas tradições sofrendo uma derrota racional nas mãos de outra. No entanto, o que mais importa é que tais questões podem ser decididas ocasionalmente, e isso de uma forma que torna evidente que as reivindicações de tais tradições rivais desde o início pressupõem a falsidade do relativismo.²¹⁷

A resposta de MacIntyre ao desafio relativista é, portanto, matizada. Em contrapartida, ele rejeita o relativismo como uma conclusão porque é sempre possível para uma tradição encontrar outra, de maneira significativa, de modo que as afirmações de verdade de uma tradição possam ser justificadas racionalmente sobre as de outra. Ao mesmo tempo, na ausência de tal encontro (ou por serem raros), não há maneiras de se julgar racionalmente entre as reivindicações de verdade de tradições rivais.²¹⁸ Reconhecendo este último ponto, mas

²¹⁶ MacIntyre (1985, p. 19-20, tradução nossa) conclui enfatizando a possibilidade sempre presente de uma derrota futura da tradição: “[...] a racionalidade requer uma prontidão de nossa parte para aceitar, e de fato acolher, uma possível derrota futura das formas de teoria e prática em que até agora foi considerada incorporada em nossa própria tradição, pelas mãos de algum estrangeiro e talvez até mesmo uma tradição amplamente ininteligível de pensamento e prática; e este é um reconhecimento do qual as tradições que herdamos raramente foram capazes.” “[...] *rationality requires a readiness on our part to accept, and indeed to welcome, a possible future defeat of the forms of theory and practice in which it has up till now been taken to be embodied within our own tradition, at the hands of some alien and perhaps even as yet largely unintelligible tradition of thought and practice; and this is an acknowledgement of which the traditions that we inherit have too seldom been capable.*” (MACINTYRE, 1985, p. 19-20).

²¹⁷ “[...] *for very, very long periods of time rival traditions of moral enquiry may coexist [...] without anyone of them having had occasion to take the claims of its rivals seriously, let alone having conducted the kind of enquiry that might issue in one of these traditions suffering rational defeat at the hands of another. Yet what matters most is that such issues can on occasion be decided, and this in a way that makes it evident that the claims of such rival traditions from the outset presuppose the falsity of relativism.*” (MACINTYRE, 2007, XIV).

²¹⁸ “MacIntyre está disposto a admitir, na verdade ele pensa que devemos conceder, que a explicação relativística da incomensurabilidade da teoria é a explicação correta no início do encontro entre as tradições. [...] A justificativa para uma teoria relativística da racionalidade, entretanto, só pode ser finalmente provisória, pensa MacIntyre, uma vez que todos os conflitos entre pontos de vista rivais e ainda incomensuráveis são em princípio superáveis.” (D’ANDREA, 2006, p. 331, tradução nossa). “*MacIntyre is willing to concede, indeed he thinks we must concede, that the relativistic explanation of theory incommensurability is the correct explanation at the outset of the encounter between traditions. [...] The warrant for a relativistic theory of rationality, though, can only finally be provisional, MacIntyre thinks, since all conflicts between rival and as yet incommensurable standpoints are in principle surmountable.*” (D’ANDREA, 2006, p. 331).

deixando de lado o primeiro, a maioria dos críticos é levado a concluir que a sua teoria sucumbe ao desafio relativista.

Um dos motivos que conduzem os seus críticos na busca de respostas são as condições apresentadas por MacIntyre para uma derrota racional das tradições. Ainda que MacIntyre deseje manter tanto a natureza da racionalidade ligada à tradição quanto a possibilidade de avaliação racional através das tradições, a possibilidade de ter as duas coisas é questionada: ou não há padrões de racionalidade independentes da tradição ou existem tais padrões.

Além disso, a incompreensão da relação entre universalismo e particularismo no pensamento de MacIntyre conduz muitos críticos a acusarem MacIntyre de inconsistência ou relativismo. Entretanto, uma correta compreensão dessa relação revelaria a consistência do projeto de MacIntyre e mostraria por que a sua teoria escapa da acusação de relativismo, especificamente com relação à verdade como conclusão de investigação. Como já foi dito anteriormente, constata-se, nas obras de MacIntyre, a continuidade argumentativa que visa a deixar clara a relação entre universalidade e particularidade: a universalidade da pretensão de verdade e a particularidade de quem a reivindica.

Exemplo disso é que muitos foram os filósofos que levantaram alegações morais com pretensão universal, no sentido de serem verdadeiras e aplicáveis a todas as pessoas, quer essas pessoas saibam disso ou não e, em nenhum momento, MacIntyre se compromete a negar isso. Também, alguns filósofos afirmam que suas afirmações morais são universais no sentido de que qualquer um ou quase todos podem vir a conhecê-las, independentemente do ponto de partida intelectual ou do desenvolvimento moral. Contudo, esta última afirmação foi consistentemente negada por MacIntyre, desde antes de *Depois da virtude*.

É plausível considerar que MacIntyre não esteja do lado daqueles que veem a verdade apenas como relativa a esquemas de pensamento. A racionalidade é constituída pela tradição, mas isso não significa que ela não possa fazer afirmações que sejam verdadeiras: o universal não é sacrificado ao particular ou, estritamente falando, sequer há uma tensão entre o particular e o universal. Pelo contrário, é justamente a particularidade e, principalmente, a particularidade histórica do reclamante, que torna possível a universalidade da reivindicação. Assim, ao se defender dos críticos, é perceptível que o objetivo de MacIntyre não seria fornecer padrões de racionalidade, sim, definir procedimentos à avaliação das tradições rivais. Uma vez que a racionalidade das tradições fornece critérios universalmente válidos de escolha de uma teoria, sua verdade não se limitaria a uma tradição particular.

Em tempo, cabe salientar que essa escolha racional é uma possibilidade aberta apenas àqueles que têm opções. O morador da fronteira tem opções (tradições diferentes e viáveis)

para escolher (racionalmente, espera-se). Já o monopartidário tem como única opção abandonar sua tradição (racionalmente) em caso de crise epistemológica, adotar uma tradição alheia e aparentemente mais promissora e passar a explicar a crise com a utilização de conceitos importados da tradição estrangeira. Por sua vez, o sujeito moderno do Iluminismo nem sequer tem essa opção, já que não tem uma tradição a se agarrar ou abandonar, além de se deparar com várias tradições que reivindicam sua lealdade e não ter ao seu dispor as ferramentas de MacIntyre para a escolha racional entre as tradições, a exemplo de um morador de fronteira. Daí a necessidade de um mecanismo de incorporação (que não precisa ser particularmente racional) para ingressar no processo (tornando-se membro da tradição), de modo a distinguir-se do mecanismo de escolha (que deve ser racional).²¹⁹

Ainda que se tenha a presença de certas perguntas sem o devido desenvolvimento de respostas, a metateoria de MacIntyre não se mostra como inviável: a gama de críticas até aqui analisadas indica que os rivais de MacIntyre dificilmente poderão afirmar que sua teoria esteja enfrentando uma crise epistemológica. Mesmo entendendo-se que MacIntyre responde aos desafios propostos, é imprescindível que haja adeptos para continuar o seu trabalho de desconstrução interna dos argumentos rivais, além de críticos dispostos a corroborar com sua teoria, entendendo-a e desconstruindo-a a partir de seu interior (como uma “segunda primeira língua”). Isso tudo se alinha aos esforços desta tese, cujo propósito consiste em analisar a teoria moral de MacIntyre, contribuir com a reorientação dos debates e reformular, de modo promissor, as críticas dirigidas ao possível relativismo na teoria de MacIntyre. Dessa forma, espera-se ter revelado algumas das atuais problemáticas presentes na teoria macintyreana e que, através de uma exegese de suas principais obras, permita-se que a discussão avance e desvencilhe-se gradativamente dos habituais mal-entendidos sobre o seu pensamento.

²¹⁹ Muitas das críticas dirigidas a MacIntyre confundem o mecanismo de “escolha” com o de “incorporação”. A escolha só é possível dentro de uma tradição, então uma pessoa alienada que está fora de todas as tradições ou uma pessoa que não se sente pertencente a uma determinada tradição, deve primeiro inserir-se numa tradição para ser capaz de escolher entre as tradições. O mecanismo de incorporação pode não parecer muito “racional”: grosso modo, MacIntyre orienta a sentir e a escolher a tradição que pareça mais adequada à história pessoal e à maneira de pensar do indivíduo. Mas, essa certamente não pode ser a solução de MacIntyre para o relativismo na escolha entre as tradições, pelo menos, porque não faz sentido para as muitas pessoas nascidas em uma tradição que, ao contrário do destinatário sem raízes, não têm necessidade de se incorporar a uma. O fato contingente de nascer em uma tradição hebraica (e, portanto, de estar inserido em tal tradição) não constitui uma escolha racional entre as tradições.

8 CONCLUSÃO

Entende-se ser delicado refletir sobre os argumentos de um autor que ainda continua produzindo e, principalmente, ser arriscado formular sua defesa frente às críticas recebidas, até mesmo porque, como se constata em várias passagens das obras de MacIntyre, ele próprio (o criticado) se mostra muito receptivo às críticas, a ponto de concordar com parte delas e, com base nelas, reformular suas ideias. Considerado isso, julga-se, aqui, ter apresentado, mesmo que numa visão particularmente limitada, as críticas mais pertinentes e algumas possibilidades de diálogo que poderiam decorrer a partir da filosofia da moral macintyreana e, assim, fazer um acréscimo essencial ao distinto corpo de trabalho de Alasdair MacIntyre.

Na teoria moral de MacIntyre, encontra-se a possibilidade de acentuar o respeito pelo diferente e seu contexto e o reconhecimento da importância das comunidades para a realização do bem. A partir disso, objetivou-se apresentar alguns pontos relevantes e pertinentes do seu empreendimento teórico e o que está envolto no itinerário da sua teoria da moralidade, relacionando-se com a importância atribuída à história, ao contexto, à sociedade. Assim, aliando os aspectos teóricos com as implicações políticas atuais, torna-se possível aceitar os argumentos de MacIntyre para explicar, por exemplo, o porquê dos debates sobre guerra, aborto e/ou justiça, quando argumentados por meio de premissas incomensuráveis, degeneram em gritos e retórica com o objetivo de persuadir os oponentes daquilo de que eles não podem ser convencidos racionalmente. Finalmente, e não menos importante, torna-se possível levar a sério os conselhos práticos de MacIntyre (2001, p. 441) sobre como ir além do declínio moral: “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.”

A concepção de racionalidade do universalismo iluminista foi um dos principais alvos da artilharia filosófica de MacIntyre. Um dos erros evidenciados nela foi a proposição de um campo neutro e absoluto para a adjudicação de todas as questões pertinentes à pesquisa racional. Buscando contrapor-se a ela, evita a aparente ou involuntária fragmentação racional, MacIntyre elabora uma teoria sobre a pesquisa que reconhece a sua dependência com o contexto de alguma tradição. Percebe-se, portanto, que a proposta de MacIntyre não é neutra; o fato de tomar-se como ponto de partida uma série de pressuposições factuais e históricas sobre o inquérito moral e o seu objeto faz com que MacIntyre realize algo similar ao paradoxo de Mênon (MACINTYRE, 1992b), em que a busca do conhecimento envolve certo conhecimento do que se busca, de modo que a sua obtenção finalmente “fecha o círculo”. Assim, longe de constituir

uma dificuldade para o realismo esposado por MacIntyre, a dependência da investigação racional é uma precondição necessária quando feita a imersão em alguma tradição (historicamente constituída, com início contingente no tempo e originalmente calcada em pressupostos “pré-rationais”). O relativismo e o perspectivismo, ao contrário, pretenderam assumir a posição de neutralidade e despojamento a que aspira a postura iluminista, contra a qual MacIntyre se insurge e se propõe a desmascarar.

A postura crítica de MacIntyre é de fundamental importância à dinâmica do progresso, sustentação e estabelecimento das teorias morais. Atualmente, dentre todas as questões pertinentes ao conflito de pontos de vista acerca da moralidade, uma das principais é a questão do relativismo moral, uma vez que sua ideia remete às incertezas com as quais se tem dificuldade de conviver e as quais se busca, desde os Sofistas, reprovar, com veemência. Importante salientar que, se há o cuidado de não cair no relativismo, tampouco deve-se permitir o extremo oposto, isto é, o totalitarismo ético, que, por vezes, encontra-se revestido do etnocentrismo, da religiosidade ou de interesses políticos e econômicos. Assim, caberia questionar: acaso seria o relativismo algo inteiramente mau? Não haveria nele nada que pudesse ser aproveitado? Talvez aquilo que possa ser visto como relativo em determinado contexto possa ser visto como universal e/ou necessário em outro: na moralidade, o que pragmaticamente se vê é que cada comunidade diz a linguagem dos valores pertinentes às suas práticas e o universo em que elas devem ser significadas. Assim, MacIntyre estaria preocupado em revelar como a moralidade aconteceu e acontece, mais do que como ela, propriamente, deveria acontecer.²²⁰

Retomando o percurso feito até aqui, esta tese pretendeu, inicialmente, discutir as afirmações de MacIntyre acerca do estado de crise da filosofia moral contemporânea, evidenciada naquilo que ele considera ser o caráter estridente, interminável, não resolvido e aparentemente insolúvel do debate moral moderno. Em *Depois da virtude* (além de outras obras, principalmente *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Três versões rivais do inquérito moral*), MacIntyre descreve o seu ponto de vista de como a moralidade teria caído em tal estado de crise, ao mesmo tempo que a compara a uma catástrofe em que a condição moral agora é vivida (ou uma nova era das trevas). Como inicialmente demonstrado, MacIntyre faz uma espécie de diagnóstico da moralidade contemporânea e percebe, nela, a existência de um

²²⁰ Talvez a obra de MacIntyre não demonstre plenamente que não se deve ser relativista, ou não mostra suficientemente como é possível deixar de ser. Entretanto, o que fica explícito no pensamento de MacIntyre é que se a cultura fosse diferente, se fosse falada uma versão anterior das línguas que a maioria fala, mais próximas às crenças e pressuposições de cada tradição, talvez não houvesse relativismo.

permanente e insolúvel conflito entre as teorias éticas rivais, além de um caráter de incomensurabilidade que alimenta a disputa e se estende aos próprios padrões de racionalidade vigentes. Uma das causas evidentes desse cenário em que se encontra a cultura ocidental recai sobre a adoção, por parte da modernidade, de um ideal de racionalidade que se revelou inatingível, a saber, o modelo iluminista de racionalidade, o qual se coloca acima das tradições morais, como fundamento absoluto e neutro e com princípios práticos de validade e universalidade atemporais. A citada defesa macintyreana de retorno à ética aristotélica das virtudes, como tradição de pesquisa racional, tem se colocado como a solução para as dificuldades e como elemento capaz de devolver a racionalidade ao agir moral contemporâneo, atualmente sem referência graças a inextricáveis aporias do emotivismo e de seus indivíduos atomizados.

Sendo assim, com a pretensão de se valorizar a narrativa de MacIntyre, passa a ser necessária a remoção dos eventuais obstáculos filosóficos que se interpõem no caminho de sua compreensão. O mais importante, entre esses obstáculos, é a acusação de que a própria teoria moral de MacIntyre implica o relativismo. Porém, se isso se confirmasse, ficariam expostas as suas falhas na tentativa de fornecer um relato aristotélico-tomista autêntico e uma alternativa ao infeliz estado da moralidade e de filosofia moral que ele narra. Entretanto, argumentou-se que a sua filosofia não envolve o relativismo, sendo possível, então, o caminho para que a história do declínio moral da modernidade (narrada por MacIntyre) seja ouvida e, talvez, aprendida.

No desenvolvimento desta tese, as alegações dos críticos de MacIntyre quanto ao problema do relativismo e as tentativas de formulação de respostas foram agrupadas em três desafios, o desafio perspectivista, o desafio relativista e o desafio particularista. Essencialmente, o que se quis foi oferecer a todas essas importantes discussões argumentos que defendem a filosofia moral de MacIntyre das acusações de relativismo. Em virtude de sua concepção realista da verdade, argumenta-se que MacIntyre tenha superado o desafio perspectivista. Devido ao fato de sua teoria de como uma tradição pode derrotar outra no que diz respeito às suas afirmações de verdade, afirma-se que ele supera o desafio relativista. E muito embora ele ainda não tenha publicado uma resposta ao desafio particularista, argumenta-se que seu particularismo o obriga a rejeitar a noção daqueles que estão fora de todas as tradições e, ao rejeitá-la, pode superar com sucesso também o desafio particularista. Uma vez que os argumentos aqui defendidos de que as acusações de relativismo de MacIntyre são sólidas, então é possível que MacIntyre tenha, de fato, avançado numa concepção de filosofia moral que evita os erros que ele pensa terem sido cometidos por enciclopedistas, emotivistas e genealogistas.

Estas últimas considerações sugerem maneiras pelas quais se buscou contribuir, não apenas em relação aos estudos de MacIntyre em particular, mas também a questões mais amplas, na filosofia. MacIntyre avança sua filosofia moral como uma maneira de afirmar o particularismo moral, ao mesmo tempo em que nega o relativismo moral. Muitos filósofos argumentariam que tal posição é insustentável, porém, se as conclusões aqui desenvolvidas estiverem corretas, tal posição é, sim, sustentável, em virtude de MacIntyre ser visto como quem teria articulado, com sucesso, um ponto de vista na filosofia moral que ocupa exatamente essa posição. Nesse caso, certas posturas filosóficas que, antes, pareciam contraditórias, podem, agora, ser ocupadas de boa-fé. Aqueles que, tendo abraçado o particularismo moral, tiveram que aceitar o relativismo moral, agora, podem aprender com MacIntyre como e por que o particularismo moral não precisa e não deve levar ao relativismo ético. Aqueles que afirmaram a verdade do particularismo moral, agora, também são capazes de afirmar a verdade objetiva na moralidade. Alternativamente, aqueles que, tendo abraçado a verdade objetiva na moralidade, pensaram anteriormente que teriam que aceitar a concepção enciclopedista da razão como impessoal, universal e desinteressada, e agora, podem aprender com MacIntyre como e por que a afirmação da verdade objetiva na moralidade não precisa e não deve levar à conclusão de que todos os raciocínios e julgamentos morais são universais. E aqueles que afirmaram a verdade objetiva na moralidade, agora, também são capazes de afirmar o particularismo com respeito ao raciocínio e julgamento moral.

Por fim, é importante a recomendação de temáticas para a continuidade dos trabalhos nesta área de estudo. Exemplo disso seria a comparação das respostas de MacIntyre contra relativismo com outras teorias filosóficas da contemporaneidade ou, ainda, a investigação acerca das possíveis formas de comunicabilidade entre a universalidade ética com uma tradição ou comunidade moral específica, à luz dos escritos mais recentes de MacIntyre. Assim sendo, considera-se de extrema relevância a investigação das discordâncias e disputas filosóficas dos temas supracitados, uma vez que a uniformidade filosófica sobre as questões mais fundamentais torna os assuntos menos relevantes e desafiadores, além de não ser o objetivo final do empreendimento filosófico pavimentar um caminho no qual todos os filósofos percorram e pensem basicamente da mesma forma. Desta forma, quer se acreditar que, se muitos dos estudiosos e críticos deixassem de lado a preocupação estrita com o relativismo na ética de MacIntyre, talvez fosse possível investigar, de forma mais profícua, os seus méritos quanto a sua concepção de filosofia moral, na qual expressa as características reais da moralidade de maneiras até então desconhecidas, de modo a fornecer um caminho para além do impasse, entre tantos debates morais contemporâneos.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. MacIntyre on traditions. **Philosophy & public affairs**, v. 18, n. 4, p. 388-404, Autumn 1989. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2265479>. Acesso em: 21 jun. 2019.
- CARDOSO, Flora. O problema do relativismo na teoria ética de Alasdair MacIntyre. **Kínesis**, v.3, n. 5, p. 92-111, jul. 2011. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4395>. Acesso em: 30 mar. 2020.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. **Síntese – Revista de filosofia**, v. 28, n. 90, p. 37-66, 2001. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/564>. Acesso em: 17 set. 2018.
- _____. Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 6, n. 4, p. 17-30, ago. 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24537>. Acesso em: 22 abr. 2018.
- _____. Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: UFSC, 2011. p. 189-214.
- _____. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. [Recurso eletrônico]. 2. ed. Teresina: EDUFPI, 2012.
- COLBY, Mark. Moral traditions, MacIntyre and historicist practical reason. **Philosophy & social criticism**. v. 21, n. 3, p. 53-78, Apr. 1995a. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/019145379502100303>. Acesso em: 05 out. 2019.
- _____. Narrativity and Ethical Relativism. **European journal of philosophy**, v. 3, n. 2, p. 132-156, Aug. 1995b. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.1995.tb00045.x>. Acesso em: 06 out. 2019.
- D'ANDREA, Thomas D. **Tradition, rationality, and virtue: The thought of Alasdair MacIntyre**. Aldershot, England: Ashgate Publishing, 2006.
- DAMASCENO, Márcia M. O projeto filosófico central de Alasdair MacIntyre. **Prometeus – Filosofia em revista**. UFSE, ano 4, n. 7, p. 95-111, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/768>. Acesso em: 14 fev. 2019.
- FELDMAN, Susan. Objectivity, pluralism and relativism: a critique of MacIntyre's theory of virtue. **The southern journal of philosophy**, v. 24, n. 3, p. 307-319, Fall 1986. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.2041-6962.1986.tb01569.x>. Acesso em: 18 mar. 2020.
- GEACH, P. T. Assertion. **The philosophical review**. v. 74, n. 4, p. 449-465, Oct. 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2183123>. Acesso em: 22 jul. 2019.
- GEORGE, Robert. Moral particularism, thomism, and traditions. **The review of metaphysics**, v. 42, n. 3, p. 593-605, Mar. 1989. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20128766>. Acesso em: 07 mai. 2020.

GIERE, Ronald. **Scientific perspectivism**. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

GIORGINI, Giovanni. Alasdair MacIntyre: relativismo, individualismo e altri problemi della modernità. *Il Pensiero Storico. Rivista internazionale di storia delle idee*, n. 7, p. 203-221, Giu. 2020. Disponível em: <https://ilpensierostorico.com/alsadair-macintyre-relativismo-individualismo-e-altri-problemi-della-modernita>. Acesso em: 09 fev. 2021.

GUTTING, Gary. **Pragmatic liberalism and the critique of modernity**. Londres: Cambridge University Press, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALDANE, John. MacIntyre's Thomist Revival: What Next? In: HORTON, John. MENDUS, Susan. **After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Polity Press, 1994. p. 96-99.

HARMAN, Gilbert. **The nature of morality: an introduction to ethics**. Oxford University Press, 1977.

HORTON, John. MENDUS, Susan. **After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Polity Press, 1994.

KNIGHT, Kelvin. **The MacIntyre reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

KUHN, Thomas S. **The structure of scientific revolutions**. 3. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.

KUNA, M. MacIntyre on tradition, rationality, and relativism. **Res publica**, v 11, n. 3, p. 251-273, Jan. 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/225779530_MacIntyre_on_Tradition_Rationality_and_Relativism: Acesso em: 22 out. 2019.

LOUDEN, R. B. Virtue ethics. In: BORCHERT, D. M. (Ed.). **Encyclopedia of philosophy**. 2. ed. New York: MacMillan/Thomson Gale, 2006. p. 687-689.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy**. Laham: Lexington Books, 2004.

_____. **Reading Alasdair MacIntyre's After virtue**. New York-London: Continuum, 2012.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: Essay in moral theory**. 3. ed. Indiana: Notre Dame Press, 2007.

_____. A partial response to my critics. In: HORTON, John. MENDUS, Susan. **After MacIntyre: Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Polity Press, 1994. p. 283-304.

MACINTYRE, Alasdair. Are philosophical problems insoluble? The relevance of system and history. In. COOK, Patricia. **Philosophical imagination and cultural memory: Appropriating historical traditions**. Durham, N.C.: Duke University Press, 1993. p. 65-82.

_____. **A short history of ethics: A History of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century**. 2. ed. London: Routledge, 1998.

_____. Colors, cultures, and practices. **Midwest studies in philosophy**, v. 17, p. 1-23, 1992a. Disponível em: <https://macintyrestudies.files.wordpress.com/2015/07/colors-culture-and-practices.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2021.

_____. **Depois da virtude: Um estudo da teoria moral**. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. **The monist**. Oxford University Press, v. 60, n. 4, p. 453-472, Oct. 1977. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27902497>. Acesso em: 03 jun. 2018.

_____. **First principles, final ends and contemporary philosophical issues**. Milwaukee: Marquette University, 1990b.

_____. **Historia de la ética**. 4. ed. Barcelona: Paidós, 1991a.

_____. Incommensurability, truth, and the conversation between confucians and aristotelians about the virtues. In: DEUTSCH, Eliot (Ed.). **Culture and modernity: East-west philosophic perspectives**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991b. p. 104-122.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Las tareas de la filosofía: ensayos escogidos I**. Granada: Nuevo Inicio, 2011.

_____. Moral relativism, truth, and justification. In: MACINTYRE, Alasdair. **The tasks of philosophy: selected essays**. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 52-73.

_____. Relativism, power and philosophy. **Proceedings and addresses of the american philosophical association**, v. 59, n. 1, p. 5-22, Sep. 1985.

_____. Reply to Roque. **Philosophy and phenomenological research**, v. 51, n. 3, p. 619-620, Sep. 1991c. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2107881>. Acesso em: 10 dez. 2018.

_____. The relationship of philosophy to its past. In. RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. eds. **Philosophy in history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 31-48.

_____. **Tres versiones rivales de la ética: Enciclopédia, genealogia y tradición**. Madrid: Rialp, 1992b.

MACINTYRE, Alasdair. Why is the search for the foundations of ethics so frustrating? In: **The hastings center report**, v 9, n. 4, p. 16-22, Aug. 1979. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3560905>. Acesso em: 21 ago. 2018.

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

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MOSTELLER, Timothy. **Relativism in contemporary american philosophy: MacIntyre, Putnam, and Rorty**. New York: Continuum, 2006.

_____. **Relativism: a guide for the perplexed**. New York: Continuum, 2008.

NAGEL, Thomas. Agreeing in Principle [Review of Whose Justice? Which Rationality?]. **Times literary supplement**, July 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUSSBAUM, Martha. Non-relative virtues. In: MOSER, Paul K.; CARSON, Thomas (Ed.). **Moral relativism: a reader**. New York: Oxford University Press, 2001. p. 199-225.

OBERDIEK, Hans. Review of *A Short History of Ethics*. **The journal of philosophy**, v. 66, n. 9, p. 265-271, May 1969. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2024232>. Acesso em: 27 jan. 2019.

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. p. 38-67.

PUTNAM, Hilary. In defense of internal realism. In: PUTNAM, Hilary. **Realism with a human face**. Cambridge: Harvard University Press, 1990. p. 30-42.

_____. **Representation and reality**. Cambridge: MIT Press, 1991.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RENANI, Ali A. **MacIntyre's moral theory and moral relativism**. Philosophical readings IX. 3. ed. Teheran (Iran), 2017. p. 171-174.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy M. Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

ROQUE, Alicia J. Language competence and tradition-constituted rationality. **Philosophy and phenomenological research**, v. 51, n. 3, p. 611-617, Sep. 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2107880>. Acesso em: 07 mai. 2018.

RUPRECHT JR., Louis A. **Afterwords: Hellenism, modernism, and the myth of decadence.** Albany, NY: Statue University of New York Press, 1996.

SIEGEL, Harvey. **Relativism refuted: a critique of contemporary epistemological relativism.** Boston: Reidel, 1987.

SLOTE, M. Virtue ethics. In: LaFollete, H. (Ed.). **The Blackwell guide to ethical theory.** Oxford: Blackwell Publishing, 2000. p. 325-347.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética.** Petrópolis: Vozes, 1996.

WACHBROIT, Robert. A genealogy of virtues. **The Yale law journal**, v. 92, n. 3, p. 564-576, Jan. 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/796114>. Acesso em: 15 jul. 2018.

_____. Relativism and virtue. **The Yale law journal**, v. 94, n. 6, p. 1559-1565, May. 1985. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/796142>. Acesso em: 09 jul. 2018.

WALZER, Michael. **Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade.** Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WONG, David B. **Natural moralities: A defense of pluralistic relativism.** Oxford University Press, 2006.