

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

ALÉSSIO DA ROSA

**A PROPOSTA DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE MACINTYRE:
Interfaces com a Política Contemporânea**

São Leopoldo

2018

ALÉSSIO DA ROSA

A PROPOSTA DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE MACINTYRE:

Interfaces com a Política Contemporânea

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia,
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino

São Leopoldo

2018

R788p Rosa, Aléssio da.
A proposta da ética das virtudes de MacIntyre :
interfaces com a política contemporânea / Aléssio da Rosa.
– 2018.
182 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
"Orientador: Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino."

1. MacIntyre, Alasdair C., 1929- – Crítica e
interpretação. 2. Ética. 3. Virtudes. 4. Ciência política –
Filosofia. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

ALÉSSIO DA ROSA

**A PROPOSTA DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE MACINTYRE:
INTERFACES COM A POLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia,
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos - UNISINOS

São Leopoldo, 02 de março de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino – UNISINOS

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz –UNISINOS

Prof. Dr. Luiz Rohden – UNISINOS

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Prof. Dr. Paulo César Nodari – Universidade de Caxias do Sul (UCS)

AGRADECIMENTOS

À Deus, autor e doador da vida.

Meus sinceros agradecimentos ao prof. Marcelo Fernandes de Aquino, pela fraterna acolhida na Universidade e por ter aceito orientar este trabalho.

À Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus – Província BRM, por oportunizar e viabilizar a realização do doutorado na UNISINOS.

À Comunidade Jesuíta do CECREI, com quem tive a oportunidade de conviver por sete meses.

À Comunidade Jesuíta da Residência Conceição, Religiosos e Funcionários, com quem tive a oportunidade de conviver e partilhar ricos momentos ao longo desses quase dois anos.

Ao Pe. Hilário Dick, pela preciosa ajuda nas correções dos textos e amizade.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS.

Aos membros da Banca Avaliadora deste trabalho, professores Castor Bartolomé Ruiz, Elton Vitoriano Ribeiro, Luiz Rohden e Paulo César Nodari.

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

Aos meus pais, Aloysio e Eugênia, *in Memoriam*.

Aos meus irmãos, Betildes, Cristina, Benildes e Evaristo e aos sobrinhos e sobrinhas.

[...]. Descartes pode estar certo sobre uma coisa: em filosofia, saber como começar é a mais difícil de todas as tarefas. Nós, quem quer que sejamos, só podemos começar a pesquisa a partir da perspectiva oferecida por nossa relação com um passado social e intelectual específico, através do qual nos afiliamos a uma tradição particular de pesquisa, continuando a história dessa pesquisa até o presente, como uma história aristotélica, agostiniana, tomista, humiana, liberal pós-iluminista, ou qualquer outra. (MACINTYRE, 2010, p. 430).

RESUMO

O advento do iluminismo durante o século XVIII, na Europa, abalou as bases da moralidade, até então sustentadas pelas filosofias de herança clássica e medieval. Alasdair MacIntyre, em 1981, com a publicação da obra *After Virtue*, empreendeu um projeto filosófico pautado na reabilitação de uma forma de pesquisa racional na qual estariam implícitas as práticas que constituíam as narrativas e tradições morais, fundamentadas e atualizadas a partir do conceito seminal de virtudes, de base Aristotélico-Tomásica. MacIntyre, ao interligar os conceitos - vulnerabilidade, dependência e autonomia racional - estabelece a percepção das virtudes como um traço comunitário e cooperativo, sem reduzi-las à qualidade de caráter individual, social ou traços meramente emocionais. O presente trabalho tem por objeto aferir a plausibilidade da ética das virtudes, recontextualizadas por MacIntyre, como um paradigma de referência para a política contemporânea. Procuramos arguir sobre a viabilidade do modelo ético das virtudes e as implicações desta para a sociedade atual, caracterizada como pluralista e multicultural. Argumentamos em favor de uma ética que possa ser uma alternativa efetiva na superação do individualismo hedonista/consumista contemporâneo, buscando uma possível política das virtudes segundo a concepção de MacIntyre. Uma *nova* política, que possa ser uma alternativa à visão dicotômica e obliterada de uma vida decantada em projetos empenhados unicamente para a obtenção de lucro, em detrimento ao bem-estar da coletividade, em sintonia com a natureza e demais seres vivos. Para tal intento, apresentamos as bases principais da ética das virtudes pensada e atualizadas por MacIntyre, sua plausibilidade, bem como as principais objeções e questionamentos dos adversários e críticos desse modelo ético.

Palavras-chave: MacIntyre. Ética das Virtudes. Política. Dependência Compartilhada.

ABSTRACT

The advent of the Enlightenment during the eighteenth century in Europe undermined the foundations of morality, hitherto supported by philosophies of classical and medieval heritage. Alasdair MacIntyre, in 1981, with the publication of the work *After Virtue*, undertook a philosophical project based on the rehabilitation of a form of rational research in which the practices that constituted the moral narratives and traditions, based and updated from the seminal concept of virtues Aristotle-Tomasic basis. MacIntyre, by interconnecting concepts - vulnerability, dependence and rational autonomy - establishes the perception of virtues as a communitarian and cooperative trait, without reducing them to the quality of individual or social character or merely emotional traits. The present work aims at assessing the plausibility of the virtue ethics, recontextualized by MacIntyre, as a reference paradigm for contemporary politics. We seek to argue about the viability of the ethical model of virtues and its implications for today's society, characterized as pluralistic and multicultural. We argue in favor of an ethic that can be an effective alternative in overcoming contemporary hedonist / consumerist individualism, seeking a possible policy of virtues according to MacIntyre's conception. A *new* policy, which can be an alternative to the dichotomous and obliterated vision of a life decanted in projects committed solely for profit, to the detriment of the well-being of the community, in harmony with nature and other living beings. For this purpose, we present the main bases of the ethics of the virtues thought and updated by MacIntyre, their plausibility, as well as the main objections and questions of opponents and critics of this ethical model.

Keywords: MacIntyre. Ethics of Virtues. Policy. Shared Dependency.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR MACINTYRE	13
2.1 O Projeto Filosófico de Alasdair MacIntyre	13
2.2 <i>After Virtue</i> : Maturidade Filosófica de MacIntyre.....	18
2.3 Interface entre Ciência Social e Filosofia Moral.....	22
2.4 A Modernidade: Fragmentação do Conceito de Moralidade.....	25
2.5 As Causas da Fragmentação da Moral na Sociedade Contemporânea.....	27
2.6 O Fracasso do Projeto Iluminista e suas Consequências	34
2.7 O Dilema Contemporâneo: Escolher o Projeto de Nietzsche ou de Aristóteles.....	47
3 A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMÁSICA DAS VIRTUDES.....	55
3.1 A Tradição das Virtudes segundo Aristóteles.....	56
3.2 A Tradição das Virtudes, segundo Tomás de Aquino.....	62
3.3 O Conceito de Prática, segundo MacIntyre	76
3.4 A Unidade Narrativa da Vida Humana.....	80
3.5 O Conceito de Tradição	85
3.6 A Fusão de Tradição e Racionalidade Ética	87
3.7 Tradição e Pesquisa Racional.....	94
3.8 A Racionalidade das Tradições	97
4 A PROPOSTA DA ÉTICA DAS VIRTUDES PARA A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA... ..	107
4.1 Ética e Política em MacIntyre: Racionalidade, Interdependência e Virtude	108
4.2 Uma Política Fundamentada na Tradição	113
4.3 Ética das Virtudes e a Política Comunitária	122
4.3.1 Comunidade Política: Reflexo da Ética das Virtudes para a Sociedade Contemporânea ...	124
4.4 A Política em MacIntyre: uma Prática Liberal?	128
4.4.1 Uma Política Apolítica	132
4.5 O Liberalismo Político de MacIntyre	135
4.5.1 A Comunidade Política à Luz da Unidade Fornecida pelos Bens.....	140
4.6 A Interdependência e a Afirmação das Políticas Comunitárias.....	144
4.7 Por uma Nova Política à Luz da Filosofia de MacIntyre.....	147
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
REFERÊNCIAS	168

1 INTRODUÇÃO

A reflexão acerca do tema das virtudes e sua influência no campo da ética tem bases históricas muito antigas, remontando à época dos grandes mestres gregos, como Platão e Aristóteles. Uma das características de todo cidadão grego, com direito assegurado de participar da *pólis*, era a busca por uma vida boa. Essa noção, entendida como uma vida fundamentada na vivência das virtudes e referendada a partir da tradução do termo *areté*, compreendido como sinônimo de *admirável, excelente e bom*, representava uma sólida referência para uma vivência ética.

Um dos pontos interessantes dos estudos de MacIntyre é o desenvolvimento da concepção da fragilidade e do reconhecimento da mútua dependência entre os seres vivos e racionais. Essa visão do ser humano como relação de dependência com os outros seres vivos, tem-se tornado uma importante chave hermenêutica para o estudo e a discussão das virtudes na sociedade contemporânea. Por outro lado, serve, também, como um alerta para a necessidade de superação da atração instrumental e calculista das relações fundamentadas, unicamente, no binômio dar-receber. Por isso é urgente recolocar, ao ser humano contemporâneo, essa importante questão: como buscar uma vida boa em conjunto com as dimensões pontuadas nos conceitos de tradição, prática e narrativa da vida humana? A ética comunitarista das virtudes de base aristotélico-tomásica seria o melhor modelo ético para a superação dos dilemas da sociedade contemporânea marcadamente, individualista e multifacetada? O principal e o maior desafio de nossa tese, a ética comunitarista das virtudes de base aristotélico-tomásica, atualizada por MacIntyre, poderia contribuir para pensarmos uma *nova* política para a sociedade atual? Numa sociedade como a nossa, onde a política longe de ser uma busca pelo bem comum legisla apenas em favor dos interesses de alguns grupos e elites, acreditamos que os estudos de MacIntyre sobre comunidade, ética e política, poderão ser uma importante ferramenta para refletirmos sobre uma nova atitude política contemporânea.

A Introdução desta tese apresenta, como primeiro capítulo, o itinerário do nosso estudo, bem como os possíveis resultados que almejamos com nossa pesquisa. No segundo capítulo tratamos da Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre. Abordamos, num primeiro momento, o seu projeto filosófico, por meio de um retrospecto de sua caminhada no campo da filosofia e a cronologia de suas principais obras publicadas. Em outro momento, apresentaremos o impacto que a publicação da obra *After Virtue* provocou no campo filosófico, ao propor o retorno à ética das virtudes de base aristotélica como modelo ético capaz de superar a fragmentação da moralidade contemporânea. Tendo realizado o diagnóstico do que conduzira a moralidade

moderna à perda do seu referencial ético, MacIntyre propõe o enfrentamento das consequências dessa perda, mediante um retorno a ética das virtudes, atualizada e contextualiza segundo os critérios e singularidades exigidos em nossa época.

No terceiro capítulo trazemos o tema da reinterpretação da tradição Aristotélico-Tomásica das Virtudes em sua tríplice recontextualização: em relação às práticas, em relação à compreensão narrativa da vida humana e em relação à renovação da ideia de tradição. Essa recontextualização da definição de virtude tem por objetivo apresentar o conceito de tradição como fundamento para a pesquisa racional.

No quarto capítulo defendemos a proposta da Ética das Virtudes como modelo ético para a política da sociedade contemporânea. Diante do itinerário traçado pelas linhas mestras de nossa pesquisa, à luz da reconstrução do itinerário intelectual percorrido por MacIntyre (1999), somos desafiados a apresentar a ética das virtudes como modelo alternativo e viável, frente à fragmentação da moralidade contemporânea. Destacaremos os aspectos que retratam a dependência e a fragilidade humana à luz da obra *Dependent Rational Animals*, entendida como a obra na qual MacIntyre retrata sua *antropologia filosófica*, trazendo à tona o problema da dependência humana no interior da reflexão moral. O entrelaçamento dos conceitos de animalidade humana, bem natural e virtude apresentam um tipo de relação entre o ser humano e a natureza que requer um conjunto de virtudes inteiramente reformulado e diferente daqueles, até então discutidos por MacIntyre. Esse novo conjunto de virtudes está fundamentado num modelo que implica o desenvolvimento das virtudes como responsabilidade compartilhada.

MacIntyre, ao interligar as dimensões da vulnerabilidade, dependência e autonomia racional numa mesma equação, contextualizando-as no âmbito da animalidade do ser humano, descreve a percepção das virtudes como um traço comunitário e cooperativo, sem reduzi-las à qualidade de caráter individual ou traços meramente emocionais. Assim, argumentamos em favor de uma possível política das virtudes que possa engajar-nos em projetos que superem a visão dicotômica e limitada de uma vida decantada em projetos que visem apenas a obtenção do lucro a qualquer custo em detrimento ao bem-estar das comunidades, das sociedades, da natureza e do planeta. Uma ética das virtudes que pense os principais problemas do indivíduo contemporâneo em sintonia com os desafios de sua comunidade de referência, numa visão ampliada em níveis planetários e para além do modelo de vida centralizado no ser humano - (modelo antropocêntrico)¹, em respeito e harmonia com os demais seres vivos do planeta. Para isso estabeleceremos as bases principais da ética das virtudes pensada e sustentada por

¹ Para uma melhor definição sobre o modelo antropocêntrico e a necessidade de sua superação, verificar em Jonas (2006).

MacIntyre, sua plausibilidade ou não, sem deixar de apresentar as principais críticas e questionamentos dos opositores e críticos a esse modelo ético. Outro aspecto importante de nossa pesquisa será extrair do pensamento macintyriano o seu núcleo político. Ao longo do seu itinerário filosófico MacIntyre dialoga com diferentes correntes filosóficas. Nesse processo sua concepção de Estado, Comunidade e Política também se modificou ao longo dos seus mais de 40 anos de pesquisa e produção filosófica. De tal forma que muitos o acusam de ser relativista, conservador e/ou crítico mordaz do Estado moderno e do liberalismo. Em diálogo com diferentes autores e críticos, iremos explorar esse importante recorte do pensamento de MacIntyre. E assim, ao final do nosso trabalho, poderemos fazer uma avaliação mais precisa, mediante o itinerário traçado em nossa pesquisa, da interface entre a ética das virtudes e a política macintyriana, percebendo os pontos fortes e os vulneráveis desses dois aspectos importantes da obra de Alasdair MacIntyre.

O esforço de MacIntyre caminha no sentido de proporcionar a reabilitação das tradições morais como lugar da racionalidade, de tal forma que elas possam ser vistas como sistemas históricos que respondam às questões do cotidiano e cuja afirmação aconteça no embate externo das tradições morais rivais e na evolução gradativa das suas histórias. Para MacIntyre (2001a), não podemos esquecer que as filosofias morais são articulações das moralidades a partir de algum ponto de vista cultural e social particular, ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história.

Aristóteles é o porta-voz para uma classe de atenienses do século IV. Kant [...] fornece a voz racional para as forças sociais emergentes do individualismo liberal. [...]. As filosofias morais são, antes delas serem qualquer outra coisa mais, as articulações explícitas das pretensões das moralidades particulares a um suporte racional. (MACINTYRE, 2001a, p. 450).²

Entretanto, ao situar a moralidade e, por conseguinte, as virtudes, no interior de tradições comunitárias, portadoras de um bem comum que funciona como seu *telos* último, como MacIntyre configura o espaço político requerido por tal comunidade ética virtuosa, racional, calcada numa concepção singular do bem comum?

Essa política das virtudes, sugerida por MacIntyre, levada ao extremo, não conduziria a um processo de homogeneização moral, de dissolução das diferenças, resultando na negação de práticas democráticas e, por conseguinte, de ausência de respeito multicultural? A ética das

² MACINTYRE, *After Virtue* (1981; 1984); *Depois da Virtude* (2001). Para fins de referência usaremos a versão traduzida para o português por Jussara Simões de 2001, revisada por Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, SP; EDUSC, 2001, a partir da edição Americana de 1984.

virtudes, defendida por MacIntyre, consegue argumentar suficientemente, frente à fragmentação da moralidade contemporânea onde as principais e difíceis questões que envolvem o ser humano e sua respectiva ação no mundo, se tornam mais e mais, objeto de mera preferência, livre escolha e, ao fim das contas, apenas uma opção individual?

A resposta a estas perguntas é que essa *nova* tipificação de comunidade é essencialmente uma comunidade política, um tipo de prática que ordena os outros tipos de práticas existentes, permitindo que os indivíduos possam direcionar-se para o que é melhor para eles e para a comunidade. Uma concepção de comunidade essencialmente ética, em que a tarefa do ser humano moral, isto é, a tarefa de ser virtuoso, é uma tarefa eminentemente política.

[...] a conception of the common good of a kind of community in which each individual's achievement of her or his own good is inseparable both from achieving the shared goods of practices and from contributing to the common good of the community as a whole. According to this conception of the common good the identification of my good, of how it is best for me to direct my life, is inseparable from the identification of the common good of the community, of how it is best for that community to direct its life. Such a form of community is by its nature political, that is to say, it is constituted by a type of practice through which other types of practice are ordered, so that individuals may direct themselves towards what is best for them and for the community. (MACINTYRE, 1998d, p. 240 - 241).

A participação efetiva dos membros de uma comunidade política virtuosa no debate racional é, desse modo, um constitutivo radical da própria *pólis* como modelo de comunidade moral e política. E isso é essencial para que haja uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, proporcionando uma solidez na justificação moral e política.

And where deliberation is integral to some type of activity, as it is to any politics of the common good, practical enquiry will be embodied in that type of reflective deliberation to which rational participants in such a politics are committed. Indeed politics will be that practical activity which affords the best opportunity for the exercise of our rational powers, an opportunity afforded only by political societies to whose decision-making widely shared rational deliberation is central, societies which extend practical rationality from the farm and the fishing fleet, the household and the craft workplace, to its political assemblies. (MACINTYRE, 1998d, p. 243).

Essa conexão entre ética e política, postulada pela política das virtudes em MacIntyre, visa superar o caráter privado típico da moral, da cultura liberal moderna e sua defesa de certo pluralismo moral e cultural, incluindo o tratamento às minorias, que, na verdade, desemboca numa fuga do debate consequente das diferenças e conflitos envolvidos. A exigência de deliberação pública, coletiva, com a participação de todos, presente na política do bem comum implica um aprofundamento da participação política que os Estados modernos parecem ser incapazes de oferecer, marcados pela argumentação das esferas sociais.

A defesa que MacIntyre faz de uma concepção de comunidade constituída por uma tradição moral de pesquisa racional não implica qualquer impedimento de que as chamadas minorias tenham sua voz no debate público em torno do bem comum constitutivo da comunidade. Sua concepção das tradições morais como um debate racional contínuo, interno e externo, sobre o bem comum que lhe é constitutivo e que lhe fornece o seu *telos*, implica o reconhecimento de que uma tradição pode falhar e, por conseguinte, vir a ser reformulada ou mesmo superada por outra tradição que lhe seja superior. (CARVALHO, 2007, p. 9).

A ética das virtudes do autor de *After Virtue* se situa, assim, num âmbito rigorosamente comunitário, sem cair no comunitarismo, ou xenofobismo, pois pressupõe a investigação moral como responsabilidade compartilhada e requer articulação e defesa das práticas compartilhadas de uma comunidade interdependente com outras comunidades. O desenvolvimento moral, portanto, a configuração e o exercício das virtudes e o protagonismo político, não será o trabalho de alguns poucos, mas exigirá a participação de muitos.

Nosso estudo visa concluir, com um argumento favorável sobre a plausibilidade das ideias do autor estudado. Primeiro, argumentando sobre a atualidade da percepção das virtudes na discussão da ética contemporânea; e, segundo, apresentando alguns elementos da concepção política em MacIntyre, como uma importante contribuição para refletirmos, à luz da ética das virtudes, a política atual, tão marcada pela defesa dos interesses da sua própria classe, ou representante daqueles que administram o bem público em benefício próprio, em detrimento aos interesses de uma grande maioria de cidadãos excluídos dos benefícios do bem comum. E, por fim, apresentaremos alguns limites, possíveis contradições, e novas perspectivas do autor estudado para a discussão Ético/político contemporânea, sobretudo as perspectivas abertas a partir do estudo da ética das virtudes em interface com a concepção política de MacIntyre.

2 A FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR MACINTYRE

O itinerário filosófico percorrido por Alasdair MacIntyre se caracteriza como um permanente interrogar-se frente às diferentes tradições filosóficas que se posicionam em relação aos problemas fundamentais enfrentados pela filosofia moral e pelas políticas contemporâneas e suas respectivas respostas a tais problemas. Segundo MacIntyre (2001a), estamos vivenciando uma crise da moralidade que tem sua origem no esfacelamento das instituições que deveriam ser responsáveis para preservar os valores morais numa época que se caracteriza pela extinção das utopias e pela multiplicidade de opções individuais concernentes à sociedade contemporânea. A maturidade conceitual da filosofia macintyriana e o seu vasto cabedal temático o impulsionam para um diálogo sincero com as diferentes tradições filosóficas ao longo da história, resultando em reflexos e marcas positivas que possibilitam chegar ao momento de postular as contribuições amadurecidas e forjadas por meio do ato de filosofar autêntico e comprometido com o seu tempo. Sua filosofia quer ser uma resposta afirmativa em favor do caráter histórico e social do ser humano e da sua moralidade, sem deixar-se cair no relativismo e nem no absolutismo dogmático. Suas proposições filosóficas visam oferecer uma alternativa de compreensão frente à contingência das práxis humana, sem se perder no historicismo ingênuo ou no relativismo do mundo das necessidades universais abstratas.

Mediante essa breve contextualização do horizonte moral contemporâneo, acreditamos que a filosofia moral de MacIntyre seja um paradigma amadurecido para refletir a ética no atual contexto social.

2.1 O Projeto Filosófico de Alasdair MacIntyre

MacIntyre é um dos pensadores mais influentes do nosso tempo. Por isso mesmo, é reverenciado por uns, nem tanto por outros. Seu trabalho filosófico baseia-se, sobretudo, na defesa das tradições morais como alternativa para a fragmentação da moralidade contemporânea. Para além da crítica contundente, o filósofo escocês desenvolve um pensamento que visa construir um itinerário viável frente aos conflitos que impedem a visibilidade de uma excelência moral em nossos dias. Essa crise na moralidade, segundo MacIntyre (2001a), resultou no referido estado de desordem moral e, influencia a percepção da identidade do próprio sujeito contemporâneo, nas suas práticas frente às instituições sociais, bem como em relação aos demais indivíduos. Buscar uma saída para esse emaranhado de

opções e situações morais é o que se propõe o perspicaz filósofo, principalmente a partir de 1981, ano do recebimento da comunidade filosófica da sua obra *After Virtue*.¹

A compreensão de que os conceitos de vida boa e vida virtuosa, estão profundamente imbricados permaneceu inquestionável até o ápice da cultura cristã, na época medieval, quando foi perdendo solidez, com o surgimento da modernidade. A partir desse período, paulatinamente, as virtudes foram cedendo seu lugar aos ditames da utilidade e da lei moral universal como referências da teoria moral, sob as normas do utilitarismo e do kantismo, respectivamente. (MACINTYRE, 2001a).

Ainda que presentes na prática moral, as virtudes só retomaram sua força teórica após um longo período de ostracismo, mais precisamente a partir da metade do século XX, quando, em 1958, o silêncio é rompido pelo artigo de G. E. M. Anscombe, intitulado *Modern Moral Philosophy*, denunciando a insatisfação com as práticas adotadas pela teoria moral de então. Nesse artigo, a filósofa defende a necessidade de a filosofia da psicologia definir melhor as noções de *ação* e *intenção*, antes de a filosofia moral mergulhar na formulação de uma ética das virtudes, visto que a ideia de fundar a moralidade em noções deontológicas como *obrigação* e *dever* já não se justificava mais, frente ao surgimento da modernidade e o fim na crença geral num legislador divino, como fonte dessa obrigação ou dever.²

De acordo com Carvalho (2011b), filósofos como Foot (1978), MacIntyre (1981), e Pincoffs (1986), entre outros, ouviram o chamado de Anscombe, mas trabalharam numa direção diferente daquela por ela apontada, desenvolvendo éticas das virtudes sem esperar pela psicologia, construindo, com isso, uma terceira alternativa no cenário da ética normativa contemporânea. É sabido que Kant e Rawls, também têm teorias da virtude, mas não sustentam nenhuma ética das virtudes.

Para MacIntyre (2001a), os problemas para a justificação moral da ética se encontram historicamente localizados a partir da ruptura da estrutura fundamental religiosa que assegurava a justificação racional da vida ética ao final da Idade Média. Com o advento da modernidade³, o modelo medieval estava superado. Essa ruptura faz com que a religião (teologia) não seja mais a referência para as ações humanas, cabendo à filosofia ser a protagonista de tal modelo em profundas transformações.⁴

¹ Algumas das obras centrais de MacIntyre (2001, 2010) que serão utilizadas aqui, foram trabalhadas a partir de suas traduções para a língua portuguesa, como no caso de *Depois da Virtude e Justiça de Quem? Qual racionalidade?*.

² Para uma maior compreensão dessa questão, consultar Carvalho (2011b).

³ Para uma introdução filosófica ao projeto moderno ver: Habermas (2002).

⁴ Vale ressaltar a imensa contribuição das ciências exatas para a superação do modelo medieval, como a física, matemática, química, economia, biologia, etc.

O projeto filosófico Iluminista, advindo da modernidade, procurava oferecer uma justificativa racional para a moralidade, fundamentado sobre três eixos principais: o primeiro de caráter moral, o segundo filosófico e o último sob o fundamento sociopolítico. Segundo MacIntyre (2001a), na ânsia por estabelecer bases para uma *racionalidade* das ações humanas, os iluministas se descuidaram da fundamentação de uma moralidade que levasse em conta as condições sócio históricas, frente à instabilidade do momento pelo qual estava passando a humanidade. Essa lacuna herdada dos modernistas tem seus reflexos na sociedade atual, contemporânea:

O que acontece hoje é uma ilusão por meio de simulacros e máscaras de agirmos moralmente, quando na verdade não existe uma moralidade que não esteja pressionada pelo poder arbitrário, tirano. A moralidade hoje está sufocada por uma ausência de paradigmas externos ao estado emocional das pessoas, em que o próprio estado emocional do sujeito o impede de pensar de forma isenta sobre as questões de moral e assim conduzir seu comportamento coerente com valores e princípios objetivamente formulados. (LINS, 2008, p. 37).

MacIntyre tem certa dificuldade de precisar o que entende por sociedade contemporânea e a qual período realmente ele se refere quando utiliza esse termo. Mas, em algumas entrevistas, deixou claro que está se referindo ao século XX. Século este caracterizado por uma privação herdada da teoria universalista que impediu qualquer compartilhamento da moralidade racional, gerando uma fragmentação de conceitos de teorias passadas, anteriores ao iluminismo.

O projeto iluminista não conseguiu solidificar as bases da moralidade, resultando num sujeito contemporâneo com liberdade cerceada, sem autoridade no seu agir, sem critérios e regras racionalmente aceitas que corroborassem as suas ações.⁵ Para o filósofo escocês, a constatação sobre a realidade atual da moralidade é que esta representa, apenas, um simulacro do que deveria ser a moralidade, uma coleção de fragmentos de moralidades passadas que já não formam um conjunto coerente. Como não possui mais uma concepção unificadora, a moralidade tornou-se totalmente fragmentada. MacIntyre conclui, então, que “Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, senão totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade”. (MACINTYRE, 2001a, p. 13).

Mas, qual a origem dessa fragmentação? Onde, historicamente ela se localiza? Segundo a argumentação de nosso autor, os principais episódios históricos sociais que fragmentaram a moralidade têm suas bases na própria história da filosofia. De acordo com MacIntyre, “Um

⁵ Para uma análise crítica dessas promessas não cumpridas, ver Santos (2002). Notadamente o primeiro capítulo intitulado *Da Ciência Moderna ao Novo Senso Comum*.

histórico protestante secularizado, uma classe culta que ligasse os servidores do governo, o clero e os pensadores leigos num único público leitor, e um tipo de universidade recém-nascida”. (MACINTYRE, 2001a, p. 75).

Diante da situação difícil em que se encontra a moralidade, urge buscar uma solução para esse problema. E, por isso, o filósofo escocês, defende a necessidade de uma refundação da ética das virtudes, uma volta às teses de Aristóteles e Tomás de Aquino, onde os conceitos de tradição, prática e narrativa da vida humana são apontados como essenciais para a compreensão do caráter humano, possibilitando a cada sujeito buscar os princípios de racionalidade que nortearão as suas decisões. Segundo essa concepção, o ser humano é parte integrante de um contexto social, onde se realizam diversos tipos de ações que estão interligadas entre si, e que trazem resultados positivos tanto para o sujeito que as exerce, quanto para toda a comunidade na qual ele vive.

MacIntyre busca fundamentar a racionalidade moral nas tradições, por isso difere das demais tendências éticas, ao longo da história, das diversas elaborações das correntes éticas. Foi com a obra, *After Virtue* (1981), considerada por muitos como um clássico da teoria moral do século XX, que MacIntyre surge apresentando uma obra madura, robusta, que trouxe para a discussão ética, um debate persistente, inspirando muitas outras publicações a respeito do tema da ética das virtudes. Para além de uma defesa do referido modelo ético, com fundamento aristotélico, MacIntyre apresenta essa mesma tradição como uma possível saída para as emblemáticas questões que pairam sobre a ética e moral contemporâneas, que exigem respostas teóricas articuladas e plausíveis frente aos atuais desafios do horizonte histórico contemporâneo.

O conceito aristotélico de virtude é percebido por MacIntyre como uma fonte fundamental para o enfrentamento da problemática moral contemporânea, caracterizada pelo infundável debate entre relativismo e universalismo das teorias morais, pela fortíssima consciência histórica da condição humana, e pelo crescente reconhecimento do pluralismo que envolve as diferentes culturas espalhadas em todas as partes. A teoria moral macintyriana, além de forjar um conceito a partir dos inícios da cultura ocidental, localizada na Grécia antiga, é uma filosofia genuinamente contemporânea, reformulada em termos que contemplam as conquistas teóricas da filosofia atual.

After Virtue representa o amadurecimento intelectual e a projeção internacional desse filósofo, marcado por mudanças teóricas importantes, mas conservando, como referência fundamental, a filosofia moral compreendida num contexto histórico cultural sempre amplo. Fazem parte das suas investigações, para além da filosofia moral, também a filosofia política,

as ciências sociais e a psicanálise. MacIntyre lecionou sociologia durante muitos anos, o que explicaria, em *After Virtue*, a forte presença das ciências sociais nos textos. Sua visão de moralidade é profundamente articulada com a sociabilidade e a percepção histórica desta.

As demais obras, como *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) são desdobramentos do debate produzido em *After Virtue*, embora com algumas modificações significativas. Em *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), MacIntyre, apresenta uma tentativa de explicitar sua teoria da racionalidade das tradições e, do seu método filosófico. Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), ele apresenta uma exemplificação concreta de como operacionalizar seu método filosófico no debate entre diferentes tradições de pesquisa, muitas vezes incomensuráveis entre si. Acrescenta-se, ainda, a obra *Dependent Rational Animals* (1999), que - poderíamos dizer - foi a apresentação de sua *antropologia filosófica*, na qual busca recuperar, em outros termos, a biologia metafísica de Aristóteles que ele havia descartado, anteriormente, em *After Virtue*, retomando a discussão sobre as virtudes e trazendo à tona o problema da dependência humana no interior da reflexão moral. Nos últimos anos publicou *Edith Stein: a Philosophical Prologue 1913-1922* (2006), uma obra na qual busca demonstrar como a filosofia pode colaborar na formação de uma pessoa, sem ser, simplesmente, um conhecimento acadêmico e abstrato. Diante do exposto, pode-se perceber o quanto a obra MacIntyriana é robusta e ampla, e, ao mesmo tempo, diversificada, incluindo livros, muitos artigos, resenhas em diversos e variados periódicos de filosofia e ciências sociais em diversas partes do mundo.⁶

Alasdair MacIntyre nasceu no ano de 1929, na cidade de Glasgow, na Escócia. Educado no ambiente de comunidade típica céltica, desde jovem sentiu-se inclinado a estudar os valores morais desenvolvidos nas pequenas comunidades por meio do regime de trocas, de respeito mútuo e ambiente propício para o desenvolvimento e cultivo das virtudes. Fez seus estudos iniciais na Universidade de Londres, concluindo o doutorado na Universidade de Manchester. A partir dos anos de 1957 lecionou em várias universidades inglesas e norte-americanas, incluindo as Universidades em seguida destacadas:

Oxford University (1963-1966), *University of Essex* (1966-1970), *Brandeis University* (1970-1972), *Boston University* (1972-1980), *Wellesley College* (1980-1982), *Vanderbilt University* (1982-1988), *Yale University* (1988-1989), *University of Notre Dame* (1989-1993), *Duke University* (1993-2000) e, desde 2000, voltou para *University of Notre Dame*, onde é Senior Researcher. Sua obra escrita é significativamente extensa, incluindo centenas de artigos e resenhas em diversos e

⁶ Em 2016 MacIntyre lançou sua mais recente obra: *Ethics in the Conflicts of modernity – An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, publicada pela Cambridge University Press. Ainda que façamos uma referência ao longo do texto da tese, nosso estudo não contemplou uma pesquisa pormenorizada da referida obra.

variados periódicos em filosofia e ciências sociais. (CARVALHO, 2013, p. 89, grifo do autor).

Sobre sua própria formação, o filósofo assim a descreve:

Minha vida como filósofo acadêmico divide-se em três partes. Os primeiros vinte e dois anos de 1949, quando me tornei aluno de graduação em filosofia na Universidade de Manchester, até 1971 formam um período, como ele aparece agora retrospectivamente, heterogêneo, mal organizado, muitas vezes fragmentado, frustrante e de confusas investigações, a partir do qual, no entanto, ao final aprendi muito. A partir de 1971, pouco depois de ter emigrado para os Estados Unidos, até 1977 foi um período de, por vezes dolorosas, autorreflexão e crítica. De 1977 em diante tenho sido envolvido em um único projeto para o qual *After Virtue* [1981], *Whose Justice? Which Rationality?* [1988] e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* [1990], são centrais. (RIBEIRO, 2012, p. 9, grifo do autor).

MacIntyre (2001a) tem publicado importantes trabalhos desde os anos 1950 e suas publicações, nos anos seguintes, só confirmaram os alicerces que configuram a sua extensa e amadurecida obra. Não obstante esse *continuum*, percebem-se, algumas nuances ao longo das suas publicações, o que de nenhuma forma compromete a sua coerência conquistada ao longo do seu itinerário filosófico.

Alasdair MacIntyre é considerado um dos autores mais bem-conceituados na atualidade, devido ao que tem desenvolvido nas suas pesquisas sobre o campo da Ética. Segundo Ribeiro (2012), o conjunto de sua obra permite-lhe falar com autoridade sobre este tema. Profundo estudioso do pensamento filosófico de Aristóteles e de Tomás de Aquino, o filósofo escocês conseguiu, numa obra notável, comentar e continuar a filosofia destes pensadores e, ao mesmo tempo, construir uma teoria ética singular e inovadora.

MacIntyre é um filósofo que já assegurou seu lugar na história da filosofia contemporânea, especialmente no universo cultural anglo-saxão, como um dos mais referendados pensadores. Segundo Carvalho (1999), uma das características marcantes do autor de *After Virtue* tem sido sua notável prática filosófica de promover o diálogo com outras tradições filosóficas diferentes, como um modo característico do ato de pesquisar. Sua trajetória filosófica expressa essa preocupação de juntar mundos diferentes, tradições culturais adversas, aprendendo com as diferenças para a superação dos conflitos entre as tradições adversárias.

2.2 *After Virtue*: Maturidade Filosófica de MacIntyre

Foi com a publicação da obra *After Virtue* (1981), ou *Depois da Virtude*, que MacIntyre conquistou seu espaço no cenário filosófico mundial, enquanto trabalhava na University of Notre Dame, em Indiana, Estados Unidos. Com essa obra, que lhe rendeu fama mundial, e que

estabelece os eixos centrais de sua filosofia madura, ele busca resgatar as normas e preceitos morais ligados à inteligibilidade e racionalidade que lhe foram tirados com o passar dos anos, principalmente, após o advento do iluminismo. Segundo o filósofo escocês, as normas e preceitos morais se resumem na sociedade contemporânea a mera expressão de interesses pessoais e de preferências. Por isso o grande desafio para a ética contemporânea, será superar a constatação de que a linguagem moral reduziu-se à mera expressão de preferências e sentimentos. Segundo constata Carvalho (2013), a obra *After Virtue*, foi um marco referencial para a maturidade filosófica de MacIntyre.

After Virtue é certamente a obra que decretou definitivamente o amadurecimento intelectual desse filósofo inquieto, cuja trajetória é marcada por mudanças teóricas importantes, mas tendo sempre como referência fundamental a filosofia moral compreendida num contexto histórico-cultural ampliado. (CARVALHO, 2013, p. 91).

Para alguns comentadores, entre eles se destacam Carvalho (1999) e Murphy (2003), a obra *Depois da Virtude* expressa o momento da chegada à vida madura da produção filosófica macintyriana. O próprio filósofo irá reconhecer esse momento como o início de seu projeto que visa à reabilitação das normas e preceitos morais, denominado de *O Projeto Depois da Virtude*.

O ponto de partida para a proposição da ética das virtudes, segundo Carvalho (2013), como modelo eficiente para a superação da fragmentação da moralidade, emergiu a partir de um diagnóstico do desacordo moral na sociedade contemporânea ocidental constatado, por MacIntyre.⁷ Por isso, o filósofo, empreende uma recuperação histórica das raízes e dos problemas filosóficos que geraram a crise moral, buscando estabelecer, a partir da sua proposta de recuperação da ética aristotélica das virtudes, as bases conceituais de uma proposta de solução para os dilemas morais contemporâneos.⁸ Ao estabelecer a tradição das virtudes como possível solução para a crise moral, destituída de seu valor cognitivo pelo iluminismo e seus filósofos continuadores, MacIntyre (2001a) empreende uma grande viagem histórica para a antiga Grécia, de Homero, passando pela literatura de Sófocles e pela filosofia Aristotélica, chegando ao emblemático mundo medieval. O objetivo de tamanha expedição histórica era encontrar elementos teóricos que possibilitassem a sistematização de um conceito de virtude apto para o contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, superando os elementos que esse mesmo contexto não mais admitia como sustentáveis, de tal modo que

⁷ Para uma melhor compreensão do diagnóstico realizado por MacIntyre da fragmentação da moralidade contemporânea, conferir *Depois da virtude* (2001), principalmente o segundo capítulo, intitulado a *Natureza do desacordo moral contemporâneo e as pretensões do emotivismo*.

⁸ Para uma melhor compreensão do movimento de reabilitação da ética das virtudes para a sociedade contemporânea verificar em: Annas (2004); Slote (2000).

fosse uma definição da virtude que respeitasse a historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária.

Esse conceito de virtude, basilar para a teoria ética estabelecida por MacIntyre (2001a), comporta três momentos distintos e definidores, interligados entre si, constituindo sua história: a prática, a tradição e a narrativa humana. O primeiro momento está associado às práticas, entendido como o conjunto de atividades sistemáticas, socialmente reconhecidas, em cujo interior são desenvolvidos critérios de excelência e bens internos a serem alcançados.

O papel das virtudes, nesse contexto, será o de garantir a excelência na realização dos bens internos às práticas, o *telos* último de cada uma delas, historicamente construídas. Sem as virtudes, as práticas tendem a degenerar-se, corromper-se e submeter-se aos bens internos, como o dinheiro, o status e, o poder, submetendo-se aos interesses institucionais. As virtudes são, nesse sentido, as necessárias para a conquista dos bens específicos às práticas e para a sustentação de nossa busca de uma boa vida, de nossa comunidade e das tradições, virtudes de caráter e de intelecto.

Num segundo momento do conceito, percebe-se a multiplicidade de práticas que são, muitas vezes, divergentes e conflituosas, tornando-se necessária uma concepção do sujeito enquanto bem humano em sua unidade, levando em consideração sua vida como um todo que possua um critério de hierarquização dos bens vinculados às práticas. Essa concepção de bem humano é de grande importância, pois fornece o *telos* para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, ordenando as diferentes práticas, proporcionando o eixo referencial para a narrativa histórica própria de cada um, o que resulta na unidade característica das nossas vidas, enquanto seres comunitários.

No terceiro momento do conceito, percebe-se que a narrativa histórica resultante da concepção do bem humano, que proporciona a unidade à vida, não acontece de maneira isolada, mas está inserida numa tradição social e intelectual, onde se insere, também, o sujeito. As narrativas da vida humana estão entrecruzadas por outros indivíduos e suas respectivas narrativas, fazendo parte do contexto comum da vida em comunidade, compartilhando as necessidades e as exigências comunitárias e sociais. Para MacIntyre (2001a), somente a recuperação da tradição aristotélica das virtudes, atualizadas com bases teóricas contemporâneas, poderá devolver a consistência à vida moral e afirmar a historicidade do agir humano sem implicar na afirmação das verdades atemporais, válidas absolutamente, ou cair nas malhas do relativismo ou do perspectivismo. Por isso, pensar a moralidade contemporânea em sua fragmentação factual exige um modelo de racionalidade prática que contemple a validade epistemológica das tradições morais, superando o veto iluminista do seu conteúdo racional, sem

deslizar para o relativismo histórico que abandona a pretensão de haver superioridade racional de alguma tradição particular, nem, reduzi-la à mera expressão de uma comunidade particular.

O *Projeto Depois da Virtude*, segundo Carvalho (1999), tem como objeto de sua pesquisa superar a crise de valores provocada pelos desacordos morais da ética contemporânea. De acordo com o referido filósofo, a sociedade contemporânea descartou o horizonte que havia conduzido a moralidade desde a época dos clássicos até o advento do iluminismo, ou seja, abandonou a dimensão do *telos*, que poderia fornecer as justificativas que iriam orientar as ações dos sujeitos. Sem a dimensão teleológica que deveria conduzir as ações humanas em vista de um fim, o sujeito tem obliterado a sua dimensão da racionalidade prática que poderia fornecer as bases para essa fundamentação. Essa lacuna esboça o diagnóstico da crise, onde os sintomas representam a falta de consistência do discurso da moralidade, que reverbera numa linguagem que expressa, apenas, os desejos e preferências dos indivíduos na contemporaneidade.

MacIntyre (2001a) apresenta, em sua obra *Depois da Virtude*, uma hipótese que expressa a confusão que traduz a crise da moralidade nos tempos atuais. Segundo o pensador o que temos no atual momento não é a expressão de uma linguagem moral transparente e verdadeira, mas assistimos apenas simulacros de uma linguagem moral. Esta, em nossos dias, perdeu o seu significado, tirando o alicerce que servia de fundamento às teorias da moralidade e, nos fornecia a possibilidade de obtermos um caráter inteligível e coerente com a sua prática. Por isso, para o filósofo, o que temos são “[...] simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas de suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade”. (MACINTYRE, 2001a, p. 15).

Baseado no aprofundamento dessas questões, MacIntyre (2001a) irá propor a seguinte pergunta: as normas morais são justificáveis racionalmente ou são apenas frutos de decisões arbitrárias? Essa será a grande questão, que no *Projeto Depois da Virtude*, procurará estabelecer as diretrizes para uma resposta consistente e razoável frente à fragmentação da moralidade dos nossos dias.

After Virtue é a obra que estabelece o termo de uma caminhada literária rumo ao amadurecimento intelectual de MacIntyre, cuja trajetória literária é marcada por mudanças teóricas importantes, tendo a filosofia moral como referência fundamental. Desde a sua dissertação de mestrado, a moralidade sempre foi objeto de investigação, mesmo quando lecionou outras disciplinas como filosofia política, ciências sociais e psicanálise. Em boa parte

de sua vida acadêmica ele lecionou a disciplina de sociologia, o que lhe forneceu elementos para a sua visão da moralidade articulada com as ciências sociais. (CARVALHO, 1999).

Suas obras posteriores, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), são desdobramentos dos embates surgidos após a publicação de *After Virtue*, em 1981. O primeiro esforço feito por MacIntyre foi tentar apresentar a viabilidade de sua metateoria da racionalidade das tradições, isto é, de sua concepção de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva; o segundo, uma exemplificação concreta de como operacionalizar seu método filosófico no debate entre diferentes tradições de pesquisa, muitas vezes incomensuráveis entre si, a partir de uma tradição moral particular, que ele denominará de *aristotélico-tomista*.

Finalmente, completando o seu quadro de obras interligadas conceitualmente, enquanto lecionava na *Duke University*, publica *Dependent Rational Animals* (1999), identificada como sua *antropologia filosófica*, na qual buscará fundamentar a biologia na metafísica de Aristóteles, dimensão esta que ele havia anteriormente descartado na obra *After Virtue*. Em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre (1999) expressa a sua contribuição mais efetiva e original ao debate em torno das virtudes. Na referida obra, ele apresenta importantes e inovadoras contribuições para os catálogos das virtudes existentes, tais como a formulação das virtudes envolvidas na dependência que acompanha o agente moral, a partir da discussão a respeito da condição humana como um animal dependente e frágil.

2.3 Interface entre Ciência Social e Filosofia Moral

MacIntyre é um exímio estudioso de seu tempo e de sua época. O surgimento de suas obras se dá num contexto filosófico caracterizado como um ambiente de profunda crise de representações e valores, onde a própria razão é considerada um dos valores postos em questionamento, e a finitude e historicidade entram em choque diante de um modelo racional que busca evidências para os fundamentos últimos. Ao mesmo tempo, essa razão, questiona as crenças do conhecimento *a priori* e em dados autorreferentes, a compreensão da totalidade e o regime das certezas estáticas.

A atuação filosófica de MacIntyre acontece nesse período histórico efervescente - final do século XX e início do século XXI - caracterizado por uma ampla transformação e questionamentos de todas as evidências e fim das grandes utopias. Por isso, seu ousado projeto está sedimentado na proposta de uma retomada da ética aristotélica das virtudes, fundamentando, a partir dos elementos teóricos clássicos tidos como fundamentais para

recuperar a coerência e a consistência da moralidade contemporânea, sem propor, como solução, uma volta saudosista aos clássicos dos antigos gregos. Ao contrário, por estar profundamente inserido no ambiente epistêmico de sua época, apresenta como proposta para a reflexão filosófica a tematização da natureza da racionalidade e da moralidade. Seu itinerário filosófico, busca a colaboração de outros autores, como Gadamer e Thomas Kuhn, que contribuem para uma compreensão da filosofia moral articulada a partir de uma contextualização sócio histórica. Nesse sentido, MacIntyre, segundo Carvalho, partilha de elementos importantes problematizados pela hermenêutica de Gadamer e da filosofia da ciência de Kuhn:

Especialmente a reabilitação da tradição e da historicidade do homem como inerentes à compreensão, portanto, à sua racionalidade (Gadamer); assume parte dos resultados alcançados pela filosofia da ciência pós-empirista de Thomas Kuhn e seu aporte historicista no tocante à programática das mudanças conceituais, da pluralidade e incomensurabilidade das teorias, do abandono da noção de progresso linear na definição da racionalidade; reage à filosofia moral analítica que restringe a reflexão filosófica da moral ao campo exclusivo de uma análise da linguagem ética e de seu funcionamento, buscando, ao contrário, uma compreensão do trabalho da filosofia moral como articulado a uma contextualização sócio-histórica, entendendo as filosofias morais como expressões teóricas das moralidades experienciadas nas sociedades em que emergiram. (CARVALHO, 2013, p. 92).

Em sua obra *A short History of Ethics* (1966), MacIntyre argumenta sobre a contribuição da história para as questões filosóficas, por isso procura fazer vir à tona a importância da história em relação à análise conceitual das expressões e conceitos morais, procurando encontrar uma proposta onde pudesse estabelecer um equilíbrio entre passado e presente. Para ele é mister, aprender da história e da antropologia, as multiplicidades das práticas, crenças e os conceitos dos esquemas morais. Por isso no prefácio da obra *After Virtue*, MacIntyre afirma:

Aprender da história e da antropologia a variedade de práticas, crenças e esquemas morais conceituais. A noção de que o filósofo moral pode estudar os conceitos da moralidade somente por reflexão, estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e aqueles em torno dele dizem ou fazem é estéril. (MACINTYRE, 2001a, p. 9).

A grande dificuldade percebida por MacIntyre (2001a) ao longo da história da moralidade, principalmente com o advento do iluminismo, foi que a filosofia passou a ser permeada por uma forma de racionalidade advinda da ciência, a racionalidade instrumental. Essa forma de racionalidade foi, também, absorvida pela filosofia moral, excluindo, de outra forma, a possibilidade de uma ética fundamentada racionalmente, referendada meramente como expressão de interesses e preferências. A consequência dessa mudança de paradigma racional foi a ideia de que a ética não pode ser justificada racionalmente, restando apenas como

manifestação de preferência ou escolhas individuais. O desafio estava, então, na necessidade de interpretar essa história em seus diferentes estágios, para compreender a fragmentação moral no interior de uma narrativa histórica portadora de critérios valorativos. Assim, percebia-se que interpretar a história era entender a desordem do mundo moral.

Um dos obstáculos percebidos por MacIntyre (2001a) para uma compreensão mais qualificada da história da fragmentação da Moral, é a visão a-histórica da filosofia moral percebida pelos filósofos contemporâneos. Sua visão da história está enviesada para uma leitura dicotomizada da mesma, como se a história empírica fosse uma coisa e a filosofia outra completamente diferente; como se a linguagem e os conceitos morais não estivessem articulados aos contextos sociais e históricos dos quais retiram seu sentido, e como se as filosofias morais não se expressassem a partir dos contextos sócio históricos em diferentes épocas; como se a natureza dos conceitos e o discurso moral fossem sempre lineares, sem nenhuma ruptura, em todas as sociedades ao longo da história. Por isso MacIntyre (2001a), frente a essa constatação da desarticulação entre filosofia e história, cultura e contexto social, assim se expressa, na obra *After Virtue*:

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. Isto 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. (MACINTYRE, 2001a, p. 29).

Para o filósofo escocês, os conceitos morais não são imutáveis e nem fixos, por isso mesmo, há sempre a necessidade de compreendê-los a partir da sua história. E, de outra parte, o pesquisador da moral precisa perceber que a pesquisa filosófica exerce um papel de transformação dos conceitos morais. Para que uma pesquisa de filosofia moral seja efetiva e coerente, urge a necessidade de conjugar o histórico com o normativo. Para MacIntyre (2001a) tanto a dimensão histórica, como a dimensão filosófica na moralidade estão fundidas, de tal forma que a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história.

Filosofias morais [...] sempre articulam a moralidade de algum ponto de vista social e cultural: Aristóteles é o porta-voz para uma classe de atenienses do século IV, Kant; [...] é uma voz racional para as forças sociais emergentes do individualismo liberal. [...]. As filosofias morais são, antes delas serem qualquer outra coisa mais, as articulações explícitas das pretensões das moralidades particulares a um suporte racional. E é por isso que a história da moralidade e a história da filosofia moral são uma única história. (MACINTYRE, 2001a, p. 450).

2.4 A Modernidade: Fragmentação do Conceito de Moralidade

MacIntyre (2001a) inicia sua obra *After Virtue* com uma hipótese sócio-histórica, segundo a qual a moralidade contemporânea está constituída como uma coleção de fragmentos de moralidades anteriores que, tomados juntos, não podem ser fundidos num todo coerente. Diante da multiplicidade de moralidades surgidas nos diferentes contextos sociais da história, correspondem também diferentes filosofias morais que se organizaram em racionalidade diferentes, uma vez que “[...] toda filosofia moral tem alguma sociologia particular como sua contrapartida”. (MACINTYRE, 2001a, p. 378).⁹

Por mais que se admita que as filosofias morais carreguem dentro de si concepções de vida social, não significa dissolver a moralidade na sociabilidade ou, a reflexão filosófica da moral na sociologia. As filosofias morais são tentativas de formular racionalmente respostas, critérios e fundamentos para as questões, dilemas e possibilidades de ação que emergem nas práticas sociais e, por isso, as tradições de pesquisa racional são as sistematizações históricas de respostas, critérios e fundamentos que emergiram como temas problematizados no âmbito da vida social. Assim, a prática social é sempre o ponto de partida da reflexão filosófica, como também seu *locus* de destino.

Após ter constatado o estado de desordem em que se encontrava a moral contemporânea, MacIntyre passa a apresentar os contextos sociais desse desacordo moral profundo, apresentando o conteúdo e os contextos sociais do emotivismo contemporâneo, estendendo sua análise até as consequências sociais e morais do fracasso do projeto iluminista. Segundo Carvalho (2013), para MacIntyre pensar a moralidade, é necessário admiti-la como fruto de uma construção ao longo da história e das práticas das tradições, ou seja, é preciso pensá-la sob uma base histórico-sociológica:

Pensar filosoficamente a moralidade exige que pensemos com uma inserção histórica-sociológica, que entendamos as filosofias morais como que forjadas no interior de ordens sociais particulares em períodos históricos determinados. Esquecer disso é esquecer a nossa condição de seres permeados pela historicidade e pelo caráter coletivo de nossas atividades práticas e cognitivas. (CARVALHO, 2013, p. 95).

Esse argumento está fundamentado na diferença existente entre as *sentenças descritivas* e as *sentenças prescritivas ou normativas*. As sentenças descritivas são próprias das ciências e pretendem dizer como o mundo é, e como ele se comporta, portanto, são sentenças verificáveis logicamente, podendo ser verdadeiras ou falsas. As sentenças prescritivas ou normativas são

⁹ That every moral philosophy has some particular sociology as its counterpart. (MACINTYRE, 1984, p. 225).

sentenças da ética que pretendem dizer como o mundo deve ser, não tendo valor de verdade e nem de falsidade. As sentenças normativas não têm caráter empírico e, por isso, são acusadas de não terem fundamentação, visto que não são nem verdadeiras e nem falsas. Essa nova concepção provocou uma verdadeira fragmentação da moralidade, de tal modo que, tanto as pessoas comuns, bem como os teóricos da moral, têm dificuldade para justificar suas escolhas cotidianas ou justificar as teorias morais. (CARVALHO, 2013).

Frente a essa fragmentação da racionalidade e como consequência, também fragmentação da moralidade, as discussões sobre a natureza da racionalidade prática, passam a apresentar múltiplas e difíceis questões sobre o que seria, por exemplo, o conceito de justiça. MacIntyre (2001a) aponta algumas percepções de diferentes correntes e as dificuldades de se chegar a uma conclusão comum:

Ser racional na prática, afirma um grupo, é agir baseado em cálculos de custos e benefícios, para si mesmo, de todos os cursos de ações possíveis e suas consequências. Ser racional na prática, afirma um grupo contraditório, é agir sob restrições tais que qualquer pessoa racional, capaz de uma imparcialidade que não conceda nenhum privilégio particular aos interesses próprios, concordaria que devem ser impostos. Ser racional na prática, diz um terceiro grupo, é agir de maneira a alcançar o último e verdadeiro bem humano dos seres humanos. (MACINTYRE, 2001a, p. 12).

MacIntyre (2001a) expressa, em *Depois da Virtude*, a sua constatação de que vivemos num ambiente cultural em que a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e justificáveis racionalmente, sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática, coexiste com a utilização de diferentes grupos, de certos conjuntos de convicções rivais e conflitantes, não embasadas na justificação racional. Esta seria a grande problemática a ser enfrentada para uma possível superação da crise da moralidade.

Com a utilização da linguagem moral apenas para defender as posturas pessoais nas diferentes sociedades, a moralidade invariavelmente se encontra em profunda crise, segundo MacIntyre. E a causa disso, segundo o filósofo escocês, se deve ao fato de que a sociedade contemporânea está sendo guiada pela corrente emotivista, que se propaga na cultura contemporânea, como a teoria do uso dos enunciados, referindo-se à linguagem moral do sujeito, ou seja, ao uso que ele faz das premissas para defender seus interesses pessoais. O emotivismo pode ser definido, como uma corrente meta-ética que concebe os juízos morais como expressões de atitudes determinadas pelas emoções. O emotivismo surgiu no século XX,

tendo como seus principais defensores Alfred Ayer e C. L. Stevenson, cuja base teórica sofreu as influências da filosofia moral de David Hume e do intuicionismo de G. E. Moore.¹⁰

2.5 As Causas da Fragmentação da Moral na Sociedade Contemporânea

O diagnóstico das causas da fragmentação da moral na sociedade contemporânea tem em MacIntyre, um itinerário muito claro e preciso. Sua descrição do *ethos* emotivista e a identificação das causas responsáveis pela fragmentação da moral possibilitam identificar as razões que conduziram a moral para esse estado de caos. Segundo Carvalho (2013), os fatores substanciais que geraram o desacordo do debate moral fundamentam-se no fracasso do iluminismo querer justificar a moralidade sob uma perspectiva universalista, bem como a consequência do dilema da escolha final entre os modelos nietzscheniano ou aristotélico.¹¹ A percepção de MacIntyre (2001a) foi que os grandes problemas que desafiam a sociedade contemporânea, são de ordem moral, não existindo mais uma ética que pudesse dar conta dos conflitos morais do mundo contemporâneo. Segundo ele, as sociedades hodiernas têm-se desvinculado de um *telos* que poderia ser uma referência para uma justificativa necessária para as ações dos sujeitos. Abstendo-se de um caráter teleológico que possa direcionar as ações humanas para um fim, o sujeito perde a dimensão da racionalidade prática que poderia, em tese, fornecer as condições necessárias para essa fundamentação. Essa lacuna deixada, ou em outras palavras, esse vazio epistêmico, é entendido, por MacIntyre, como o diagnóstico da crise, em que os sintomas representam o fracasso do discurso da moralidade, refletindo-se na linguagem moral utilizada apenas para expressar os desejos e as vontades dos sujeitos contemporâneos. (CARVALHO, 2013).

Para MacIntyre (2001a), a moralidade vem-se fragmentando de tal maneira que herdamos apenas os simulacros de uma linguagem moral. A moralidade perdeu seu significado, deixando-nos sem um fundamento que possa sustentar as teorias e interliga-las com a prática. Para o filósofo escocês, como já mencionamos anteriormente, o que possuímos na verdade “[...] são simulacros de moralidade”. (MACINTYRE, 2001a, p. 15). Essa incapacidade de articular

¹⁰ A primeira versão do emotivismo apareceu na Suécia, na obra de Axel Hägertröm (1911), e foi articulada pela primeira vez no panorama anglo-saxônico, em 1923, por C. K. Ogden e I. A. Richards, em *The Meaning of Meaning*. No entanto, é com as obras de Alfred Jules Ayer (1910-1989) e do filósofo americano Charles Leslie Stevenson (1908-1979) que encontramos as formulações clássicas da teoria emotivista. Conferir em *Dicionário de Filosofia Moral e Política* – Instituto de Filosofia da Linguagem, (2017).

¹¹ Para um maior aprofundamento dessa questão conferir o capítulo 09 de *Depois da Virtude* (2001), intitulado: *Nietzsche ou Aristóteles?* Veremos melhor essa questão no item 2.7, intitulado: O dilema contemporâneo: escolher o projeto de Nietzsche ou de Aristóteles.

a filosofia com o contexto histórico-social, a conexão existente entre o ato de filosofar e as estruturas sociais nas quais ele surge, faz com que se perca a conexão entre os dois componentes do ato de filosofar porque, a descrição da situação da reflexão moral tem sempre uma contrapartida sociológica; a teoria é sempre um lado do problema que remete, como critério de compreensão, à sua expressão social. Segundo MacIntyre (2001a), a história da filosofia moral, não está desvinculada da história da moralidade e das formas de vida que são ou foram uma expressão social.

MacIntyre (2001a) pensa os problemas morais da sociedade contemporânea como uma herança maldita dos modernos, mediante a recusa ao esquema teleológico aristotélico e da bandeira erguida pelo iluminismo contra toda tradição.

A recusa do esquema teleológico aristotélico e com o abandono de um conceito funcional de homem em prol da formulação de um eu individualista soberano, concebido como anterior à sociabilidade e às tradições históricas e políticas. É a herança da modernidade e do iluminismo que precisamos rever se quisermos voltar a ter coerência em nossa vida moral e social contemporânea. Só abandonando o *ethos* moderno, ou grande parte dele, é que poderemos devolver um ponto de vista racionalmente defensável ao agir moral. (MACINTYRE, 2001a, p. 15).

MacIntyre (2001a) sustenta a tese de que a linguagem da moralidade contemporânea se encontra em total desordem, de tal forma que não possuímos mais que *fragmentos de um esquema conceitual*, fragmentos que se perderam em meio aos diferentes contextos sociais e culturais. A moralidade contemporânea caracteriza-se, então, como um simulacro, uma coleção de fragmentos de moralidades antigas que não formam mais um todo coerente. A partir da modernidade ficou impossível apelar para qualquer critério para estabelecer um conceito de modo integrado e objetivo; perdeu-se a capacidade de ordenamento do espaço da moralidade que a tornava inteligível para um maior número de pessoas possíveis.

Encontrar um ponto de vista comum, entre teorias rivais, tornou-se praticamente impossível, frente à ausência de um ponto de vista moral racionalmente defensável para julgar e agir, pois na fragmentação das moralidades as teorias morais são incomensuráveis entre si. Na maior parte do discurso moral contemporâneo é perceptível que “[...] este é usado para expressar desacordos; e o traço mais proeminente dos debates nos quais esses desacordos são expressos é seu caráter interminável”. (MACINTYRE, 2001a, p. 21). Parece que não há um modo racional de garantir um acordo moral na cultura contemporânea, dada as mais variadas e

incompatíveis possibilidades de respostas alternativas e que indivíduos e grupos opostos propõem às questões relativas à justiça, ao mérito e aos direitos humanos inalienáveis.¹²

Para MacIntyre (2001a), a linguagem moral contemporânea tem sido usada, apenas, para manifestar discordâncias e intensificar os conflitos morais, uma vez que as pessoas envolvidas no debate já estão de posse de uma ideia ou atitude preestabelecida, desejando apenas sustentar a defesa da sua referida posição. Assim, as grandes questões contemporâneas, como a guerra, o aborto, a eutanásia, a fome, as quais estão entrelaçadas com os temas da política, da educação e da saúde pública, que fazem parte de debates permanentes, não chegam a um acordo possível e condizente com os interesses da maioria dos membros da sociedade. Os argumentos morais usados nesses debates são embasados em incoerências teóricas, fazendo sentido apenas para o sujeito que as emite e a corrente a qual ele representa.

Diante dessa incompatibilidade constatada nas linguagens da moral, MacIntyre (2001a) enumera três características principais desse desacordo moral na cultura contemporânea:

- a) a primeira característica diz respeito à incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais, ou seja, cada argumento das teorias rivais envolvidas é logicamente válido, mas as premissas rivais são tais que não possuímos um modo racional de quantificar as pretensões de uma contra as outras, pois seus conceitos valorativos ou normativos são muito diferentes uns dos outros. “De nossas conclusões rivais podemos argumentar, de volta, até nossas premissas opostas; mas quando chegamos a nossas premissas a discussão para e a invocação de uma premissa contra outra se torna questão de pura afirmação e contra-afirmação”. (MACINTYRE, 2001a, p. 25);
- b) a segunda característica do debate moral contemporâneo afirma que as premissas se fazem passar por critérios impessoais e objetivos, quando, na verdade, os pronunciamentos só são compreensíveis quando se respeita o contexto pessoal em que foi declarado. De outra forma, segundo MacIntyre, (2001a), a característica principal dessas premissas remete ao disfarce usado pela linguagem para esconder as reais intenções do sujeito. Ou, de outra forma, é preciso admitir certa circularidade como recurso para guiar nossas ações frente aos desacordos, pois estes fazem surgir

¹² Segundo MacIntyre, “algumas concepções de justiça consideram central o conceito de mérito, enquanto outras não lhe atribuem relevância alguma. Algumas concepções apelam para os direitos humanos inalienáveis, outras para alguma noção de contrato social, e ainda outras para algum padrão de utilidade”. (MACINTYRE, 2010, p. 11).

um novo nível de diferenças e conflitos, onde se considera ser racional a resolução dos desacordos;

- c) a terceira característica, segundo MacIntyre (2001a), consiste na reafirmação de que os conceitos declarados num mesmo discurso são provenientes de contextos históricos anteriores e divergentes entre si. Ou seja, numa mesma declaração o sujeito pode expressar conceitos que são externos ao seu horizonte histórico, tomando um novo rumo no que diz respeito aos seus significados, o que equivale a dizer que se existe um tipo de desordem moral na sociedade, grande parte disso decorre do conflito de significados desses conceitos.

O resultado disso é que somos levados, pela educação que recebemos, a adotar um modo incoerente e desordenado de pensar e julgar, isto é, uma visão que provém de nossa herança cultural, que MacIntyre caracteriza como uma tradição,

Com base em um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições, das quais nossa cultura originalmente proveio (puritana, católica, judaica), como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade (o iluminismo francês, o iluminismo escocês, o liberalismo econômico do século XIX, o liberalismo político do século XX). (MACINTYRE, 2010, p. 12).

Segundo MacIntyre (2010), só conseguiremos entender esse estado atual de desordem do universo moral se entendermos sua história na forma de uma narrativa, portadora de estágios diferentes, que pressupõe internamente modelos de realização e fracasso, de ordem e desordem. Em outros termos, significa interpretar a vida que não se reduz apenas a episódios isolados e fragmentados temporalmente. “Mas que seja um *eu* cuja unidade é a unidade de uma narrativa que compreende nascimento, vida e morte, isto é, que tem início, meio e fim”. (RIBEIRO, 2012, p. 110 – grifo do autor). Segundo o filósofo escocês, toda e qualquer tentativa de justificar as ações morais não passam de meros apelos dos seres humanos para praticar e garantir seus desejos e vontades pessoais. Os fragmentos desses conceitos presentes em outras culturas e tradições não são mais capazes de fazer emergir uma moralidade prática e teórica. E a linguagem moral, que poderia fornecer as bases dessa justificação, passa a ser caracterizada como incomensurável e adquire significados que não correspondem mais ao sentido original, e que como consequência, tem contribuído para a fragmentação não só do discurso moral, mas de toda a vida pública e privada do sujeito contemporâneo.

Para MacIntyre, o sujeito contemporâneo está desvinculado de qualquer racionalidade prática, em meio aos fragmentos das tradições rivais:

Essa fragmentação aparece em atitudes morais divididas, expressas em princípios morais e políticos inconsistentes, na tolerância de racionalidades diferentes em meios diferentes, na compartimentalização defensiva do eu e nos usos da língua que vão dos fragmentos de uma língua-em-uso, através das expressões da modernidade internacionalizada, aos fragmentos de outra. [...] como podem essas pessoas ser interpeladas e empreender um diálogo argumentativo com uma tradição qualquer de pesquisa, ou ainda com mais de uma tradição?. (MACINTYRE, 2010, p. 426).

Para MacIntyre (2001a), em meio ao caos de fragmentos conceituais, as dificuldades são enormes para o sujeito estabelecer um parâmetro para uma justificativa racional para suas ações e estabelecer as razões para justificar a sua ação. O mesmo sujeito passa a agir desvinculado de qualquer racionalidade prática que possa fundamentar seus atos, já que suas ações são amparadas em sentimentos e emoções, criando a ilusão de estar agindo racionalmente. Por isso, a linguagem moral contemporânea encontrou seu amparo no emotivismo, definido por ele como uma doutrina segunda a qual todos os juízos valorativos e morais não passam de expressões de preferência, de sentimentos ou atitudes, enquanto expressam um caráter moral ou valorativo.

O emotivismo é a doutrina de que todos os julgamentos valorativos e, mais especificamente, que todos os juízos morais não são nada mais que expressões de preferência, de atitudes ou sentimentos, na medida em que eles são de caráter moral ou valorativo. [...]. Mas os juízos morais, por serem expressões de atitudes ou sentimentos, não verdadeiros nem falsos; e não se chega a um acordo no juízo moral por meio de algum método racional, pois não existe nenhum. (MACINTYRE, 2001a, p. 30-31).

Seguindo o raciocínio de MacIntyre (2001a), uma das grandes marcas negativas que o emotivismo trouxe à sociedade pós-moderna foi a impossibilidade de se justificar, objetivamente, as ações do sujeito, já que a análise do uso de seus juízos morais parte da perspectiva subjetivista e emocional de cada ser humano. No emotivismo, quando um sujeito emite a expressão *isto é bom* significa o mesmo que dizer *eu faço isso, faça você também!* Ou seja, não existe uma verdade moral, mas apenas um pronunciamento pessoal do que seria *bom* para o sujeito, e isso implica declarar expressões de sentimentos. Mas isso nos leva a investigar quais seriam esses sentimentos que nos levariam a uma circularidade vazia, já que conceitos morais, como *bom*, podem ser identificados na perspectiva da vida de cada um dos sujeitos, mas isso não nos permite chegar a uma definição de *bom* para um maior número de pessoas. Em resumo, toda a responsabilidade de fundamentar esses juízos é repassada para o indivíduo, que formula seus próprios princípios morais com a única intenção de fornecer justificativas para suas escolhas. (MACINTYRE, 2001a, p. 31-33).

Segundo MacIntyre (2001a) o fracasso do emotivismo resulta da recusa em não se entender a dimensão histórica dos conceitos morais, em não se perceber que, se muitos conceitos morais são usados para expressar sentimentos pessoais, isso nem sempre foi assim ao longo da história da moralidade. Essa recusa da historicidade torna o emotivismo incapaz de lidar com a outra característica da moralidade moderna, a saber, a sua aspiração contínua a ser racional, ao asseverar que, no essencial, “[...] não existe e nem pode existir justificação racional válida para qualquer pretensão de que padrões morais objetivos e impessoais existam, e daí que não há tais padrões”. (MACINTYRE, 2001a, p. 43). O referido autor busca sustentar a tese contrária, de que existem padrões morais e impessoais que podem ser justificados racionalmente, mesmo que em algumas culturas estejam num estágio em que tal justificação racional não é possível.

O problema do emotivismo é que ele se preocupa com a linguagem e com conceitos morais enquanto tais, quando na verdade sua interpretação da moralidade está modelada somente pela moralidade contemporânea; ele não se percebe vinculado a um momento específico na trajetória histórica dessa moralidade. Por ser um veredicto sobre a história da filosofia moral e como um todo, termina por obliterar o contraste entre o presente e o passado. (CARVALHO, 1999, p. 20).

Assim o emotivismo não percebe que o desacordo moral contemporâneo resulta de um longo processo histórico, e que a época e lugares do uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram completamente diferentes.

Podemos argumentar, pois, que um indivíduo que deseje utilizar a racionalidade apenas para realizar seus desejos pessoais, não pode se constituir como um sujeito moral, já que suas ações não estão voltadas para o bem comum de sua comunidade, mas para seus interesses pessoais, o que nem sempre pode ser compatível com os interesses de uma comunidade ou grupo. Diante disso, MacIntyre (2001a) apresenta três razões que impedem a teoria emotivista de se constituir como fundamento das ações humanas, ou, em outras palavras, apresenta os motivos que levaram o emotivismo ao fracasso como teoria do significado dos juízos morais:

- a) a primeira, afirma que o emotivismo não conseguiu definir quais sentimentos ou atitudes estão envolvidos nos juízos morais. Dessa forma, toda tentativa empreendida com essa finalidade resultou, numa circularidade vazia (MACINTYRE, 2001a, p. 32). Assim, não é possível inferir o *dever ser* de *ser*, isto é, não há conexão entre os preceitos da moral e a natureza humana;
- b) a segunda causa afirma que a teoria emotivista estabeleceu como equivalentes, em significado, dois tipos de expressões que possuem funções totalmente diferentes

entre elas, como as expressões de preferências e sentimentos e as expressões valorativas. Por exemplo, se afirmo que é horrível fumar em público, estarei mostrando minha opinião, que revela que meu sentimento com relação a essa prática; porém, se eu emitir outro juízo no qual afirmo que é errado fumar em lugares fechados, então estou emitindo uma opinião, mas que pode valer independentemente das minhas preferências ou do meu estado emocional. Para MacIntyre, o uso moral das expressões valorativas difere de uma expressão de sentimento. (MACINTYRE, 2001a, p. 33);

- c) a terceira causa que impede o uso dessa teoria afirma que o enunciado não passa de uma expressão de uso, ou seja, no emotivismo. Emitir um juízo de preferência consiste em torná-lo valorativo, por isso o terceiro aspecto do seu fracasso é tornar sua teoria uma teoria de significado, quando, na verdade, o enunciado emitido por um sujeito não passa de tentativa de convencer o outro de que sua ação é a melhor, ou de influenciá-lo por meio dos seus sentimentos, disfarçando a real intenção de uso desses juízos. (MACINTYRE, 2001a, p. 34). A teoria emotivista se torna uma teoria de uso desses enunciados.¹³

Para MacIntyre (2001a), na sociedade contemporânea, os sujeitos perderam a noção de critérios ou princípios morais que pudessem oferecer alguma objetividade e impessoalidade na justificativa de suas ações. Na verdade, os critérios que poderiam ser impessoais, não são mais capazes de serem identificados dessa forma, já que são formulados baseados na relação do sujeito com o meio em que vive, resultando nas percepções que tem diante dele. É isso que repercute na disposição de agir desse sujeito.

MacIntyre (2001a) sugere que percebamos a teoria emotivista não como uma teoria do significado dos juízos morais, mas como uma teoria acerca do uso dos juízos morais num determinado lugar e época bem definidos, sob condições historicamente bem determinadas; uma teoria que é capaz de dar conta de um contexto histórico determinado onde os agentes morais estão usando as sentenças morais para dizer o que querem, enquanto, de fato, estariam apenas expressando seus sentimentos ou atitudes para tentar influenciar os sentimentos e atitudes dos outros.

¹³ “O emotivismo assim compreendido resulta estar, como uma teoria convincente do uso em vez de uma falsa teoria dos significados, conectada com um estágio específico da evolução ou do declínio moral, um estágio no qual nossa cultura ingressou no início deste século”. (MACINTYRE, 2001a, p. 41).

O significado e o uso seriam tão incompatíveis que o significado estaria propenso a dissimular o uso. Não poderíamos deduzir com segurança o que estava fazendo alguém que emitiu um juízo moral ao simplesmente ouvir o que esse alguém disse. Além disso, o próprio agente poderia estar entre aqueles para os quais o uso fosse dissimulado pelo significado. Ele poderia muito bem, precisamente por ser autocrítico com relação ao significado das palavras que usasse, ter certeza de estar apelando a critérios impessoais independentes, quando o que estaria fazendo, de fato, seria expressar seus sentimentos de maneira manipuladora. (MACINTYRE, 2001a, p. 34).

Se, para o emotivismo, não existem justificativas racionais verdadeiras, então não existem padrões morais objetivos e impessoais. Segundo MacIntyre (2001a), sob a égide dessa teoria, o sujeito deixa de atribuir à razão seu verdadeiro papel, que seria o de formular os princípios morais para o agir humano. “Para o emotivismo o agente moral deve julgar sob a ótica universal e abstrata, desvinculado de qualquer particularidade social. A capacidade de ser um agente moral está localizada no *self* e não no papel social ou nas práticas que esse adota”. (VIEIRA, 2002, p. 69).

Para MacIntyre (2001a), portanto, é preciso ocupar-se da tarefa que o emotivismo deixou de realizar e procurar formular uma filosofia moral que possa oferecer um esquema teleológico capaz de fundamentar as ações desses sujeitos, a fim de conscientizá-los do seu papel social e de sua responsabilidade no interior da comunidade em que vive. “O prognóstico apresentado por MacIntyre para a superação da fragmentação da linguagem moral e para restituir racionalidade e inteligibilidade às atitudes e aos compromissos morais é a reabilitação da tradição aristotélica”. (BORGES; DALL’AGNOL; DUTRA, 2002, p. 63). Antes de compreendermos como Aristóteles, poderá colobarar para a superação do emotivismo, veremos como MacIntyre (2001a) estabelece como seu principal objetivo identificar o comportamento do sujeito contemporâneo, reconstituindo os aspectos históricos que levaram a essa desordem moral e apontar as consequências dessa no âmbito social desse sujeito para, assim, apresentar as possíveis soluções para a saída do que ele considera ser uma grave crise moral.

2.6 O Fracasso do Projeto Iluminista e suas Consequências

Se o emotivismo se faz presente no contexto contemporâneo, precisamos reconhecer as suas características e, assim identificar o campo social no qual ele está situado, destacando os principais papéis sociais e personagens que não só representam as ânsias da cultura liberal, mas também tem mantido esse estado de fragmentação da moralidade.

Ao voltar-se para a identificação da natureza da filosofia moral contemporânea, MacIntyre (2001a) deseja fundamentar como esta é integrada numa transformação da ordem

social e política maior, da qual ele tenta ser sua expressão racional. Por isso na obra *After Virtue* ele irá descrever as características do conteúdo e do contexto social do emotivismo.

No posfácio à segunda edição de *After Virtue*, lançada em 1984, MacIntyre (2001a) apresentará algumas críticas que lhe foram feitas a respeito da primeira edição de *After Virtue* publicada no ano de 1981.

As numerosas críticas da primeira edição deste livro me deixaram muito grato em mais de um aspecto. Alguns identificaram asneiras, desde confusão com nomes à 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 determinados argumentos [...]. Eu espero que alguma parte, pelo menos, do que ficou faltando brote nos meus futuros intercâmbios com uma série de críticas nos jornais *Inquiry, analyse and Kritik e Soundings* e que muito mais seja esclarecido com a sequência de *Depois da Virtude*, na qual estou trabalhando agora, sobre 'Justiça e Racionalidade'. (MACINTYRE, 2001a, p. 443-444).

Com essa demonstração de um *mea culpa*, MacIntyre estava convencido de que uma reformulação de alguns aspectos na argumentação do diagnóstico de *After Virtue* para a sociedade moderna e, principalmente contemporânea, iria senão resolver, mas atenuar algumas insatisfações de seus leitores e, principalmente, seus debatedores e críticos. No ano de 1984 ele irá apresentar, por meio de um artigo, sete reivindicações centrais à obra *After Virtue*, com o objetivo de oferecer uma visão mais clara de seus apontamentos, postulados na referida obra de 1981. No entanto, muitas questões ficaram sem ser respondidas ou não aprofundadas, o que acontecerá de maneira mais sistemática com a publicação de suas obras seguintes.

A grande questão de fundo, a partir do que foi enunciado até esse momento, é: o que conduziu a linguagem moral a esse estado fragmentado, no qual o seu discurso é tensamente caracterizado, de um lado, pela multivariada e aparente incomensurabilidade dos conceitos invocados e, de outro, pelo uso assertivo de princípios últimos nas tentativas de encerrar o debate moral?

Para encaminharmos uma tentativa de resposta, precisamos orientar-nos para uma compreensão de natureza histórica e sua influência na transformação da moralidade. É preciso ter em conta que somos os herdeiros de um processo histórico de mudança, em que os modos tradicionais de existência, com seus papéis e formas de identidade peculiares, foram transformados nas formas emotivistas contemporâneas, e nas quais o discurso moral também foi transformado. Desse modo perceberemos, segundo MacIntyre, que

Os episódios na história social que transformaram, fragmentaram e [...] deslocaram amplamente a moralidade [...] foram episódios na história da filosofia, que é unicamente à luz dessa história que podemos entender como as idiossincrasias do discurso moral contemporâneo se constituíram e, assim, como o eu emotivista foi capaz de encontrar um meio de expressão. (MACINTYRE, 2001a, p. 36).

A tese de MacIntyre (2001a) é que, tanto a cultura geral como nossa filosofia acadêmica contemporâneas, são herdeiras de uma cultura que não conseguiu resolver seus problemas práticos e filosóficos, cujo fracasso determinou a forma dos nossos 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. Uma cultura em que aconteceram não só mudanças de crenças, mas mudanças nos modos de crer, que tornam o problema da justificação da crença, mais especialmente o da justificação da crença moral, eixo quase obrigatório de sua reflexão moral.

A temática do projeto iluminista e do seu fracasso é central na reflexão de MacIntyre (2001a) e permanece em todos os seus escritos, como uma linha mestra, embora sofrendo algumas alterações ao longo das publicações posteriores a *After Virtue*. Essa renomada obra é basilar para MacIntyre, pois irá estabelecer as bases de sua defesa para a retomada da ética aristotélica das virtudes para fazer frente ao projeto da moralidade universal dos pensadores iluministas. O projeto iluminista é descrito como unicamente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independente da tutela teológica e das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais. Sobre o fato de os pensadores iluministas discordarem sobre os princípios que constituíram a moralidade universal, eles propagaram a crença de que tais princípios existiam e que a conduta moral teria de estar sujeita à validação ou à crítica inteligível. Entretanto, a própria inexistência de uma grade de valores hegemônicos, a partir da qual os juízos morais pudessem estar de acordo, revelou que esse ideal não poderia ser alcançado. (CARVALHO, 1999).

Para MacIntyre, os pensadores iluministas fracassaram nesse projeto de fundar uma moralidade universal porque compartilhavam um fundo histórico comum de crenças morais, herdado do seu passado cristão, mas privado do esquema teleológico que lhe dava coerência e sustentação, a saber, o esquema teleológico da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Para compreender como esse fracasso se desenrolou, MacIntyre remete seu olhar para o momento em que, pela primeira vez, o ponto de vista estritamente moderno aparece numa forma quase inteiramente desenvolvida, isto é, aquele ponto de vista que percebe o debate moral como “[...] um confronto entre premissas morais incompatíveis e incomensuráveis e compromissos morais como expressão de uma escolha sem critérios entre tais premissas, um tipo de escolha para o

qual nenhuma justificção nacional pode ser dada”. (MACINTYRE, 2001a, p. 81). Essa ênfase no elemento arbitrário no âmbito da moralidade emergiu tematicamente numa obra de Kierkegaard, *Enten-Eller*, (Ou, ou) representando simultaneamente “[...] o resultado e o epitáfio da tentativa sistemática do iluminismo em descobrir uma justificção nacional para a moralidade”. (MACINTYRE, 2001a, p. 81).

Na referida obra, segundo a visão de MacIntyre (2001a), a trama gira em torno de dois personagens, denominados A e B. O primeiro, recomendando o modo estético de viver, e, o segundo, o modo ético, e um pseudônimo, Víctor Eremita, que edita e anota os papéis de ambos. Viver segundo o modo estético significa abandonar o *eu* à imediatez da experiência do presente, onde seu paradigma é o amor romântico, imerso em sua própria paixão.

O modo de vida ético é um estado de compromisso e obrigação através do tempo, em que o presente está unido pelo passado e para o futuro. Seu paradigma é o casamento. O que há de novo nessa construção é que cada um desses modos de viver opera com conceitos diferentes, atitudes incompatíveis e premissas rivais, de tal forma que alguém, situado diante da escolha entre os dois modos de vida e que não tenha escolhido nenhum deles, não pode oferecer razões para preferir um em detrimento do outro, pois toda a razão dada para seguir uma determinada alternativa terá que ser escolhida antes como uma razão suficiente para tal, como tendo força definidora para se adotar umas das alternativas. Em outras palavras, o ser humano que ainda não escolheu entre esses dois modos de vida, “tem ainda que escolher seus primeiros princípios, e justamente porque são primeiros princípios, anteriores a qualquer outro na cadeia de raciocínios, nenhuma outra razão última pode ser aduzida para sustentá-los”. (MACINTYRE, 2001a, p. 82).

Há, ainda assim, em Kierkegaard, na visão do filósofo escocês, uma escolha última e radical para se explicar como alguém se torna um cristão ou um esteta. O que está no fundamento da moralidade é uma escolha radical e última para a qual não se pode oferecer razões, pois é essa escolha que determina o tecido de razões que se vai constituir para justificar e orientar nossos atos, para definir o que é racionalmente válido ser seguido. Para MacIntyre, se essa ideia não puder ser racionalmente derrotada, “[...] ela destrói toda tradição de uma cultura moral racional”. (MACINTYRE, 2001a, p. 83). Essa explosividade, segundo o autor, está presente no interior do próprio pensamento de Kierkegaard em função da inconsistência interna profunda entre seu conceito de escolha radical e seu conceito ético.

Em Kierkegaard, segundo MacIntyre (2001a), o ético é apresentado como um campo no qual os princípios têm autoridade sobre nós, independente de nossas atitudes, preferências e sentimentos. Mas que tipo de autoridade é essa que os princípios éticos possuem se podemos

escolher e se os consideramos como tendo autoridade, ou não? Como é que algo não dotado por nenhum tipo de razão pode ter alguma autoridade sobre nós? Essa clara contradição revela, na verdade que, em Kierkegaard, a noção de autoridade e a noção de razão não estão mais intimamente conectadas, mas são, de fato, mutuamente excludentes. Este conceito de autoridade, excluindo o dar razões, é “[...] um conceito peculiarmente, se não mesmo exclusivamente, moderno, modelado numa cultura em que a noção de autoridade é estranha e repugnante, de tal forma que o apelo à autoridade parece irracional”. (MACINTYRE, 2001a, p. 84). O conceito tradicional de autoridade do ético na cultura luterana herdada por Kierkegaard, ao contrário, não era deste tipo arbitrário; nele, a autoridade se impunha justamente por fornecer razões para o agir. É precisamente esse conceito tradicional de autoridade que está pressuposto no ético para que possa ser tal como Kierkegaard o descreve. Quer dizer, se o ético tem alguma base, um fundamento, o qual não pode ser fornecido pela noção de uma escolha radical última.

Para MacIntyre (2001a), a descrição kierkegaardiana do ético é tradicional e conservadora, porque combina a noção de uma escolha radical e última com uma concepção inteiramente não-questionadora do ético. O homem ético, uma vez feita a sua primeira escolha, não tem qualquer dificuldade para definir o que é certo ou errado, para entender, da maneira mais simples, que cumprir promessas, dizer a verdade ou ser benevolente são princípios morais universalizáveis. Quer dizer: Kierkegaard dá um formato novo àquilo que já é conhecido; ele “[...] está proporcionando novas bases filosóficas e práticas para um velho e herdado modo de viver”. (MACINTYRE, 2001a, p. 85). O conteúdo tradicional do ético, recebido da cultura clássica e cristã-medieval recebe uma nova roupagem em Kierkegaard, combinando novidade e tradição, mas de tal forma que o lança na incoerência. Segundo MacIntyre (2001a), essa combinação profundamente incoerente do novo e do herdado é consequência lógica do projeto do iluminismo, de uma fundação e uma justificação racional para a moralidade. E para entender isso é preciso ter por base a filosofia kantiana, pois, para MacIntyre, é a filosofia moral de Kant que fornece o pano de fundo, essencial, para a conceituação kierkegaardiana do ético.

Em Kant, segundo a percepção de MacIntyre (2001a), todo o projeto de justificar a moralidade se reduz simplesmente a descobrir uma tese racional que discriminará as máximas, expressões genuínas da lei moral, na medida em que determinam a vontade do sujeito racional. Mas, o conteúdo da moralidade em Kant era conservador, da mesma forma que em Kierkegaard, ambos marcados pela mesma moralidade luterana.

Kant não tem dúvida sobre quais máximas são, de fato, a expressão da lei moral; homens e mulheres plenamente virtuosos não tiveram que esperar pela filosofia para lhes dizer em que consistia uma boa vontade e Kant nunca duvidou por um momento que as máximas que ele aprendeu de seus próprios pais virtuosos eram aquelas que tinham de ser validadas por um teste racional. (MACINTYRE, 2001a, p. 86).

Portanto para MacIntyre (2001a), Kant tem, por um lado, um estoque de máximas, herdadas da sua formação cristã, e, de outro, uma concepção do que deve ser um teste racional. Sua esperança era que esse teste poderia filtrar todas as máximas que não correspondessem à lei moral e assim justificaria, racionalmente, as que ele partilhava e reconhecia como boas.

Em Kant, a razão prática não emprega qualquer critério externo a ela própria, não apela a conteúdos oriundos da experiência – daí sua recusa do critério da felicidade como definidor das máximas que expressam a lei moral -, nem tem nada a ver com a invocação do revelado por Deus. Para ele, “[...] uma moralidade racional estabelecerá princípios que tanto podem como devem ser defendidos por todos os homens, independente de circunstâncias e condições, e que poderiam ser consistentemente obedecidos por todo agente racional em todas as ocasiões”. (MACINTYRE, 2001a, p. 87). Nessa medida, o teste de uma máxima proposta vai ser, simplesmente: podemos, ou não, querer consistentemente que todos devam sempre observá-la? Kant tentou, portanto, mostrar que algumas máximas – tais como *dizer sempre a verdade, sempre cumprir promessas, ser benevolente com aqueles que necessitam, não cometer suicídio* – são aprovadas, quando submetidas ao crivo de seu teste, enquanto outras, não obtêm sucesso – tais como: *só manter promessas quando é conveniente para você*. O problema, segundo MacIntyre (2001a), é que muitas máximas não-morais triviais e máximas imorais são validadas pelo teste kantiano tanto quanto as que ele desejava fundamentar e sustentar. Máximas como *cumpra todas as suas promessas durante sua vida inteira, exceto uma, persiga todos os que afirmam falsas crenças religiosas, sempre coma mexilhões nas segundas em março*, podem ser universalizadas sem qualquer problema de consistência.

Para MacIntyre (2001a), Kant não aceitaria tais máximas, porque ele acreditava que o teste da universalidade tinha um conteúdo moral determinado e consistente que faria a exclusão dessas máximas triviais e universais, já que suas formulações do imperativo categórico equivaleriam a uma formulação inteiramente diferente: *sempre aja de forma a tratar a humanidade, seja em sua própria pessoa seja em nome de outras, como um fim, e não como um meio*. É uma formulação que, segundo MacIntyre (2001a), Kant não nos dá boas razões para sustentar tal posição, pois pode ser desobedecida sem qualquer inconsistência.

Deixar todos, exceto eu serem tratados como um meio pode ser imoral, mas não inconsistente e não há mesmo nenhuma inconsistência em querer um universo de

egoístas que vivam todos segundo essa máxima. Talvez fosse inconveniente para cada um se todos vivessem por esta máxima, mas não seria impossível; e invocar considerações de conveniência, em qualquer caso, seria introduzir justamente aquela referência prudencial à felicidade que Kant aspira eliminar de todas as considerações da moralidade. (MACINTYRE 2001, p. 90 – grifo nosso).

Isso significa dizer, que fracassa o projeto kantiano de fundar a moralidade sobre o que ele considerava ser a razão. Daí porque, na sequência, Kierkegaard vai recorrer a uma escolha radical última para fundar a moralidade, por ter entendido que o projeto kantiano, de fornecer validade racional à moralidade, fracassou. “O fracasso de Kant deu a Kierkegaard o seu ponto de partida: era preciso convocar o ato de escolha para realizar a tarefa que a razão não conseguiu realizar”. (MACINTYRE, 2001a, p. 89).

Se a escolha radical de Kierkegaard, de acordo com MacIntyre (2001a), é o substituto da razão kantiana, temos de ter em conta também que Kant estava reagindo a um episódio histórico anterior. O apelo de Kant à razão foi uma resposta histórica ao fracasso dos apelos de Hume e Diderot aos desejos e às paixões, assim como o de Kierkegaard foi uma resposta ao de Kant. Tanto Diderot como Hume partilhavam muito dos elementos fundamentais da visão que Kant e Kierkegaard tem do conteúdo da moralidade. Para MacIntyre, na verdade, ambos foram profundamente conservadores morais, ainda que se julgassem como radicais da filosofia.¹⁴

O resultado final é que a moralidade de cada uma dessas posições depende do fracasso das outras duas e, na soma total das críticas efetivas de cada posição contra as outras tem-se o fracasso de todas. Para MacIntyre (2001a), o fracasso do projeto do século XVIII e XIX, de autores como Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e seus outros contemporâneos não é oriundo do fato de terem sido inábeis para construir argumentos consistentes, mas por causa de algumas características partilhadas por todos, derivadas de seu contexto histórico particular. A primeira dessas características, herdada do passado cristão partilhado, é que todos concordam no fundamental quanto ao conteúdo e caráter dos preceitos que constituem a genuína moralidade; ao mesmo tempo, quanto à segunda característica, também concordam quanto à definição do que seja uma justificação racional da moralidade: as premissas fundamentais explicitariam traços da natureza humana. A justificativa, então, seria a construção de argumentos válidos que se moveriam dessas premissas até as conclusões sobre a autoridade das regras e preceitos morais.

¹⁴ Hume, embora recuse a proibição cristã do suicídio, tem uma visão da promessa e da propriedade tão comprometida quanto a de Kant. E o velho Diderot claramente se identifica com o personagem do filósofo, em *O Sobrinho de Rameu*, descrito como “um burguês moralista convencional com uma visão conservadora do casamento, das promessas, do dizer a verdade e da falta de consciência como qualquer defensor kantiano ou do ético kierkegaardiano”. (MACINTYRE, 2001a, p. 91).

O projeto de oferecer uma justificativa racional da modalidade fracassara decisivamente; e, daquele ponto em diante, a moralidade da nossa cultura predecessora – e, por conseguinte, da nossa própria cultura – carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas e compartilhadas. Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo em comum e de alicerce para o discurso e a ação moral; e o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais fornecer foi causa importante para que a Filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma disciplina periférica, estritamente acadêmica. (MACINTYRE, 2001a, p. 96).

Só recorrendo à história dessas concepções da natureza humana é que conseguiremos compreender como tal discrepância se constituiu, focalizando-a a partir da forma geral do esquema moral que foi, na Idade Média europeia do século XII em diante, uma variedade de formas e com numerosos rivais.

Segundo a percepção de MacIntyre (2001a), a estrutura básica desse esquema moral está no sistema teleológico de Aristóteles, explicitado na *Ética a Nicômaco*, no qual há um contraste fundamental entre uma natureza-humana-tal-como-existe (concepção da natureza humana no seu estado não-instruído, como o homem é) e uma natureza-humana-tal-como-seria-se-realizasse-o-seu-telos (concepção do homem como ele seria se realizasse sua natureza essencial). A ética era, precisamente, a ciência que capacitaria os homens a transitar do estado de não instruído para aquele em que realizaria plenamente sua essência de ser racional, o seu *telos*.

“Ética, [...] nessa visão, pressupõe uma certa descrição de potencialidade e ato, uma certa descrição da essência do homem como um animal racional e, acima de tudo, uma descrição do *telos* humano”. (MACINTYRE, 2001a, p. 99). Os preceitos morais nos dão o caminho certo para sairmos da potencialidade ao ato, para entendermos nossa verdadeira natureza e para alcançarmos nosso verdadeiro fim. Eles nos indicam e ordenam as virtudes e os vícios, como devemos educar e ordenar nossos desejos e emoções pelo uso de tais preceitos e pelo cultivo de tais hábitos de ação. Há, dessa forma, uma estrutura tríplice nesse esquema moral clássico, cujos termos estão articulados de tal maneira que não poderemos entender o status e as funções de cada um, sem referência aos outros.

Segundo o autor de *After Virtue*, esse esquema não é alterado substancialmente quando situado dentro da estrutura de crenças teístas, seja na sua forma cristã, judaica ou islâmica, uma vez, que nesse contexto, os preceitos morais, além de serem injunções teleológicas, são vistos como expressões de uma lei ordenada divinamente. Em todo o período de predomínio dessa versão teísta da moralidade clássica, o discurso moral tem uma formulação dupla: dizer para alguém o que ele (a) deve fazer é dizer qual o curso de ação naquela circunstância, como uma questão de fato, conduzirá para o verdadeiro fim do homem e, ao mesmo tempo, é dizer o que

a lei, ordenada por Deus e compreendida pela razão, prescreve. Quer dizer, as sentenças morais são usadas como tendo valores de verdade, podendo ser ditas verdadeiras ou falsas. Para a maioria dos seus defensores medievais esse esquema era parte da revelação de Deus, mas também uma descoberta da razão, por isso mesmo, racionalmente defensável. Entretanto, essa parcela fundamental do acordo não sobrevive com o advento do catolicismo jansenista e do protestantismo, porque eles incorporam uma nova concepção de razão.

Com essa nova teologia, a razão é degradada em seus poderes e é concebida como não podendo mais suprir uma genuína compreensão do verdadeiro fim do homem. Em função da queda original, ela não tem mais o poder de corrigir nossas paixões. MacIntyre (2001a) aponta o jansenista Pascal como figura fundamental nessa transformação histórica que o esquema moral clássico sofreu na modernidade, porque foi ele quem reconheceu o acordo de pontos importantes que havia entre a concepção de razão jansenista e protestante e a concepção de razão da filosofia e da ciência inovadores do século XVII.

Para o filósofo escocês, a antecipação de Hume por Pascal revela o modo negativo, segundo o qual a razão reteve seu poder na cultura iluminista, ou seja, são suas características negativas que são sustentadas tanto por Kant, como por Hume, Diderot, Smith e Kierkegaard, uma vez que operam com esse modelo de razão empobrecida nos seus poderes, incapaz de discernir naturezas essenciais ou traços teleológicos no mundo objetivo. Por isso, se de um lado, há um desacordo entre esses autores quanto à definição da natureza humana, de outro lado, esse desacordo coexiste com um surpreendente acordo em torno dessa mesma definição no seu aspecto negativo, pois “[...] todos rejeitam qualquer visão teleológica da natureza humana, qualquer visão do homem como tendo uma essência que define seu verdadeiro fim”. (MACINTYRE, 2001a, p. 102).

Para o autor de *After Virtue*, esse é o núcleo de sua argumentação para o fracasso do projeto iluminista, porque foi a rejeição secular tanto da teologia católica, como da protestante, que ainda retinha o elemento teleológico do esquema clássico – somada à rejeição científica e filosófica do aristotelismo, que pulverizou toda possibilidade de qualquer noção do homem-como-seria-se-realizasse-o-seu-*telos*. Essa eliminação de qualquer concepção da natureza essencial do homem e do seu *telos* fez com que se produzisse um esquema moral composto de dois elementos, remanescentes do esquema clássico, cujas relações internas se tornaram inteiramente confusas. “Há, de um lado, um certo conteúdo para a moralidade: um conjunto de injunções desprovidas de seu contexto teleológico. De outro lado, há uma certa visão da natureza-humana-como-ela-é-sem-instrução”. (MACINTYRE, 2001a, p. 103). Sem a noção de um *telos* para que os preceitos morais cumpram sua função mediadora de passagem do estado

original para a realização da essência do homem, as injunções da moralidade se transformam em preceitos que vão de encontro às tendências da natureza humana concebida não-teleologicamente. Quer dizer, os filósofos morais do século XVIII engajaram-se num projeto que era malsucedido desde o início, porque não conseguiram eliminar a discrepância entre, de um lado, o conjunto de injunções morais herdadas e concebidas originalmente no interior do esquema teleológico clássico, e, de outro, a concepção da natureza humana concebida para discordar desse elemento teleológico. Quer dizer, “[...] eles herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamento e ação anterior, e como não reconheceram sua própria e peculiar situação histórica e cultural, não poderiam reconhecer o caráter quixotesco e impossível da tarefa a que se auto-atribuíram”. (MACINTYRE, 2001a, p. 104).

Ao não perceberem essa transformação de natureza histórica sofrida pela moralidade e pela linguagem moral, os pensadores iluministas não conseguiram visualizar plenamente a natureza de suas dificuldades em fundar a moralidade sobre as bases racionais independentes. E a nossa cultura, como herdeira direta do fracasso do projeto iluminista, também sofre da mesma cegueira histórica desse fracasso. Continuamos a falar confiantemente da linguagem moral e da moralidade esquecendo-nos de sua natureza histórica; continuamos a usar um vocabulário moral conceitual oriundo do esquema clássico, mas já sem o seu elemento teleológico que lhe fornecia coerência racional. (CARVALHO, 1999, p. 45).

Ao estabelecerem um corte entre os preceitos da moralidade e os fatos acerca da natureza humana, os pensadores iluministas produziram uma mudança radical no caráter da moralidade e da linguagem moral da qual, paradoxalmente, não conseguiram perceber todo o alcance. O problema emerge, então, contrariamente à concepção iluminista da natureza dos argumentos morais, na tradição aristotélica clássica, seja na versão grega ou medieval. Os argumentos morais giram em torno de, pelo menos, um conceito funcional central: “[...] o conceito de homem entendido como tendo uma natureza essencial e um propósito ou função essencial”. (MACINTYRE, 2001a, p. 109). É mediante a rejeição desse elemento teleológico da tradição aristotélica que se produz uma mudança substancial no caráter dos argumentos morais, de tal forma que eles passam a ser enquadrados dentro do escopo do princípio que impede a passagem do *é* para o *deve*.

Na tradição clássica, ao contrário, temos um uso de *homem* como um conceito funcional – *homem* situa-se em relação a *bom* da mesma forma que *relógio* a *bom relógio* e *fazendeiro* a *bom fazendeiro*-, um uso que é mais antigo que o de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, que tem suas raízes nas formas de vida social dessa tradição segundo a qual ser um homem é “[...] preencher um conjunto de papéis onde cada um tem sua posição e propósito: membro de uma família, cidadão, soldado, filósofo, servo de Deus”. (MACINTYRE, 2001a, p. 110).

Mas, na medida em que o homem passa a ser pensado pelos modernos como um indivíduo existindo anteriormente à comunidade e isoladamente de qualquer papel social, o conceito de “homem”, deixa de ser um conceito funcional. Como resultado, outros termos morais importantes também sofreram mudanças, mesmo que parciais, de significados, gerando mudanças no encadeamento entre certos tipos de sentenças morais.

Portanto, o que mudou não foi apenas a forma de justificação que o uso de conceitos funcionais permitia; o que aconteceu foi uma perda da possibilidade de tal justificação, acompanhada de uma mudança correlativa no significado das linguagens morais. Não por acaso o princípio do abismo entre fato e valor parecia aos filósofos iluministas, uma espécie de verdade inevitável, porque, segundo MacIntyre (2001a), eles vivenciavam uma cultura que fazia uso de um vocabulário moral extremamente empobrecido pelo abandono do esquema clássico. “Aquilo que foi considerado uma verdade lógica atemporal era um sinal da profunda falta de consciência histórica que então informava e, mesmo hoje, infecta grande parte da filosofia moral”. (MACINTYRE, 2001a, p. 110). Foi essa formulação do conceito de homem, não envolvendo um elemento funcional, o evento histórico crucial que marcou a ruptura final com a tradição clássica e significou, também, a derrocada do projeto do século XVIII de justificar a moralidade num contexto em que só havia fragmentos herdados da tradição, mas incoerentemente estruturados.

Nessa transformação histórica, MacIntyre destaca que não só conceitos e argumentos morais mudaram radicalmente seu caráter, mas que aconteceu, também, o mesmo com o significado e a importância dos juízos morais. Na tradição clássica do uso de “bom” pressupõe que ele só se aplique a algum item, pessoa ou ação, que, como questão de fato, possua alguma função ou propósito essencial, vale dizer, chamar algo de *bom* (ou *mau*) é também fazer uma declaração fatural. Chamar uma ação particular de justa ou injusta é o mesmo que dizer que um homem bom a faria, ou não, em tal situação, portanto, é também uma declaração fatural. Já na modernidade, como a noção de propósitos ou funções humanas desaparece da moralidade, torna-se implausível tratar juízos morais como declarações fatuais. Somando-se a isso, a secularização da moralidade promovida pelo Iluminismo pôs em questão o uso dos juízos morais como relatos da lei divina.

Segundo MacIntyre (2001a), mesmo em nossos dias conservamos, ainda, no discurso cotidiano, o hábito de falar dos juízos morais como se fossem verdadeiros ou falsos. Mas, como o fundamento teleológico que lhes permitiam ser entendidos dessa forma foi abandonado, a questão do por que é um juízo moral particular pode ser verdadeiro ou falso ficou sem resposta

clara em nossa cultura, uma vez que somos herdeiros dessa escolha crucial feita no alvorecer da modernidade iluminista.

Assim, essa fragmentação da linguagem moral e a incoerência da moralidade na sociedade contemporânea só podem ser devidamente compreendidas com a hipótese de que, na verdade, “[...] os juízos morais são sobreviventes linguísticos das práticas do teísmo clássico que perderam o contexto proporcionado por aquelas práticas”. (MACINTYRE, 2001a, p. 112). Quando lhes é retirado o elemento teleológico, os juízos morais perdem o estatuto fatural claro que possuíam e, em consequência, as sentenças que as expressavam perdem também o conteúdo fatural de cada uma delas. O que ocorre, então, é que as sentenças morais se tornam possíveis apenas como formas de expressão de um eu emotivista, perdendo seu lugar prático e linguístico no mundo.

MacIntyre (2001a) é ciente de que caracterizar as mudanças relatadas por meio de conceitos como sobrevivência, perda de contexto e clareza, contraria a avaliação de muitos daqueles que vivenciaram ou se debruçaram suas pesquisas sobre essas mudanças culturais. Por isso em *After Virtue* ele reconhece:

Uma perda de estrutura e de conteúdo tradicionais foi vista, pelos mais articulados de seus porta-vozes, como a conquista pelo eu de sua própria autonomia. O eu foi liberado de todas aquelas formas fora-de-moda da organização social que o tinham aprisionado simultaneamente dentro de uma crença numa ordem do mundo teleológica e teísta, e dentro daquelas estruturas hierárquicas que tentavam legitimar-se como parte de uma ordem mundial. (MACINTYRE, 2001a, p. 113).

MacIntyre enfatiza que a transição para a autonomia, ou anomia, detém dois traços dessas transformações históricas que possuem características específicas: o primeiro, são as consequências sociais e políticas dessas mudanças. Tais consequências mostram que mudanças abstratas nos conceitos morais estão sempre encarnadas em eventos reais particulares, isto é, que as mudanças conceituais no nível da teoria filosófica, articuladas por autores como Maquiavel, Hobbes, Diderot, Hume, Kant e Adam Smith tiveram sua contrapartida, ainda que parcial e numa variedade de modos, nas ações de figuras históricas como os Príncipes de Médici, Henrique VIII, Cromwell, Frederico o Grande, Napoleão, entre outros. Por esse motivo, segundo MacIntyre, não se pode afirmar que a história da ação moral e a história da política aconteçam sob duas linhas paralelas, mas a ação moral e a política se inter cruzam em permanente movimento ao longo da história. Por isso MacIntyre, afirma que

[...] não existem dois passados, um habilitado somente por ações, o outro somente por teorias. Toda ação é suporte e expressão de crenças e conceitos com maior ou menor

carga teórica; todo fragmento de teorização e toda expressão de crença é uma ação moral e política. (MACINTYRE, 2001a, p. 113).

O segundo traço que, para MacIntyre (2001a), deve ser percebido em qualquer avaliação das mudanças históricas que ocorreram com o advento da modernidade, é que, se o eu moderno se constituiu separando-se dos modos de pensamento e de práticas herdadas da tradição, esse processo se deu numa variedade de maneiras e com uma complexidade que não pode ser ignorada.

A invenção do eu moderno exigiu um arranjo social amplamente novo, definido por uma variedade de crenças e conceitos o mais das vezes incoerentes. No seio dessas mudanças radicais foi inventado o indivíduo, esse artefato cultural moderno que significou um passo decisivo na criação da cultura emotivista em que estamos mergulhados hoje e, de uma ordem social, na qual o acordo moral generalizado se tornou inviável. (CARVALHO, 1999, p. 50).

Com o emotivismo, os valores morais, bem como seus juízos, não são analisados tendo por base o conhecimento ou as descrições fatuais do mundo, mas sim sendo fundamentados a partir dos sentimentos dos sujeitos.

No pensamento de Aristóteles, não existe essa divisão da esfera da moral com a esfera dos fatos, que passa a ser estabelecida no século XVIII, especialmente com Hume. “A ideia de “fato” com relação aos seres humanos transforma-se, assim, na transição da perspectiva aristotélica para a mecanicista”. (MACINTYRE, 2001a, p. 149).

Para MacIntyre (2001a), Descartes também contribuiu para a divisão da noção de fato. Na visão cartesiana, o fato se constitui como realidade efetiva e não está relacionado à noção de valor. A noção de fato passa a ser compreendida em termos de experiências científicas ou sociais, sentido este que vem sendo utilizado na linguagem moral contemporânea. Para corroborar mais a divisão entre fato e valor, as leis de Newton, servem de exemplo para mostrar que, numa lei universal, um fato retirado de uma observação particular e específica pode ser representado de uma forma geral, servindo para explicar outros fatos. Dessa forma, segundo MacIntyre, na Física newtoniana nas explicações mecânicas sobre a vida, “[...] se sabemos a verdade de um enunciado que expressa uma lei genuína, também sabemos a verdade de um conjunto de condicionais contrafactuais bem definidos”. (MACINTYRE, 2001a, p. 147).

Na primeira perspectiva, a atividade humana, por ter de ser explicada teleologicamente, tanto pode quanto deve ser caracterizada com relação à hierarquia de bens que proporcionam os fins da atividade humana. Na segunda perspectiva, a ação humana tanto pode quanto deve ser caracterizada sem qualquer relação a tais bens. Na primeira, os fatos acerca da atividade humana abrangem os fatos acerca do que tem valor para os seres humanos (e não só os fatos sobre o que pensam ter valor); na segunda, não existem fatos acerca do que tem valor. O fato torna-se desprovido de

valor, o 'é' torna-se alheio ao 'deve', e a explicação, bem como a avaliação, muda de caráter em consequência desse divórcio entre o 'é' e o 'deve'. (MACINTYRE, 2001a, p. 149).

O estabelecimento dessas ficções morais no interior de nossas comunidades fica, na visão de MacIntyre, perceptível quando observamos a sociedade contemporânea que, a partir do iluminismo, enfrenta a crise moral, fazendo a distinção entre fatos e valores morais. Depois do iluminismo, tendo sido rejeitado o projeto teleológico, nenhuma teoria tonou-se apta a oferecer uma justificativa racional que pudesse fundamentar as ações humanas. Sem um *telos*, e buscando manter a suposta autonomia que foi defendida e alcançada pelo iluminismo, toda a tentativa de refazer esse esquema moral aristotélico soa como um retrocesso, sendo vista como uma ameaça à autonomia do indivíduo tão defendida pela modernidade.

2.7 O Dilema Contemporâneo: Escolher o Projeto de Nietzsche ou de Aristóteles

Segundo MacIntyre (2001a), o fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade tem suas raízes no abandono, pela modernidade, do esquema teleológico aristotélico que dava coerência e sustentação ao corpo de todo o vocabulário e às práticas morais da tradição clássica e teísta. Nesse sentido, procuraremos analisar as principais consequências para a teoria moral moderna da recusa ao elemento teleológico pelos iluministas e, por isso mesmo, incidirá no dilema para a moralidade contemporânea em ter que optar entre a radicalização do projeto nietzschiano ou uma retomada da ética aristotélica das virtudes.

O fracasso do projeto iluminista, segundo Carvalho (2013), destacou o grande desafio da teoria moral moderna 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 fatural e categórico que possuíam e se tornaram meros instrumentos dos desejos e vontades arbitrários de um agente moral individual, o Iluminismo revelou o grande problema de se ter que 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, preservando a autonomia do indivíduo.

O utilitarismo é um modelo exemplar que retrata a grande necessidade de ir ao encontro de uma nova teleologia para a moralidade a fim de fornecer um novo paradigma às regras morais e um novo significado aos conceitos morais centrais, com base numa psicologia

inovadora. Bentham (1948), fundador do utilitarismo, defende uma visão da natureza humana fundamentada sobre dois princípios gerais da ação humana: prazer e dor, e, cujo *telos* seria fundamentado na escolha do prazer em detrimento da recusa de toda e qualquer dor. Para Bentham (1948), esse modelo psicológico deve ser estendido para as ações individuais e políticas fundamentadas no critério de proporcionar a maior felicidade possível para o maior número de pessoas, e de outro lado, diminuindo a dor, respectivamente. No entanto, esse princípio sofrerá muitas críticas, a começar pelo próprio utilitarismo, pois coloca a felicidade ao alcance de todos. Bastaria que todos a buscassem e, automaticamente a dor também diminuiria, pois a proporção da felicidade aumentou, uma vez que um número maior de pessoas foi ao seu encontro.

O reconhecimento do caráter polimorfo do prazer e da felicidade torna tais conceitos sem uso para os próprios utilitaristas. O que significa tornar também a noção da maior felicidade para o maior número de pessoas uma noção sem qualquer conteúdo claro. Como diz MacIntyre, na verdade, ela é um pseudoconceito disponível para os mais diversos usos ideológicos. (CARVALHO, 2013, p. 136).

Segundo o filósofo escocês, a principal ficção moral da época contemporânea é a ligação gerencial burocrática fundamentada na pretensão de possuir uma eficácia sistemática no controle, moralmente neutra, de aspectos da vida social. As sociedades modernas tornaram-se essencialmente burocráticas, nas quais a figura do perito, portador de uma eficácia na manipulação dos meios adequados para obter os fins desejados, alcançou uma centralidade e um consenso na prática social em torno dessa sua neutralidade moral. Para MacIntyre, essa pretensão de eficácia gerenciada deve ser rejeitada, pois “[...] todo conceito de eficácia é [...] inseparável de um modo de existência humana no qual a articulação dos meios, sobretudo a manipulação de seres humanos, em modelos de comportamento obediente”. (MACINTYRE, 2001a, p. 135). Segundo o autor de *After Virtue*, o conceito de eficácia, está associado, geralmente, a uma noção ampla de controle social, presente nas corporações, agências de governo, sindicatos e outras instituições sociais. (MACINTYRE, 2001a, p. 135).

Quando os intelectuais iluministas dos séculos XVII e XVIII desenvolveram o conceito de experiência como o confrontar fatos sem qualquer interpretação teórica interpondo-se entre o observador e o mundo, ou a parte dele observada, reduzindo-a a um tipo de descrição sensória limpa, eles forjaram um novo estatuto para o conceito de fato que implicava a negação e a exclusão de grande parte dos aspectos da visão clássica do mundo, que eram aristotélicos. Para Carvalho (2013), MacIntyre, percebeu que essa passagem da concepção clássica para a concepção moderna, só adquire inteligibilidade tendo como pano de fundo, o abandono dos

elementos aristotélicos que informavam o modo clássico de caracterizar a relação entre fato e valor.

Na visão aristotélica não há contraste entre fato e valor, ou seja, não há o contraste moderno entre a esfera da moral e das ciências humanas. Segundo Carvalho (2013), compreender a ação humana é compreender os seus fins, uma vez que cada ser tem um fim que lhe é natural. Os fins para os quais se movem os homens são concebidos como bens; se eles terminam por buscar outros que não são naturais da espécie, explica-se pelo recurso à virtude ou vício que aprenderam ou deixaram de aprender e às formas de raciocínio prático que empregam. Nesse sentido, compreender e explicar a ação humana é recorrer aos fins e aos atos necessários para alcançá-los, não se podendo explicá-la separando valor e fato, pois o fato da ação, a sua fatualidade, é entendido como relacionado a esse fim, a esses bens que lhe dão sentido, a uma escala de valor que qualifica o ato como virtuoso ou viciado.

Quando nos séculos XVII e XVIII se recusou o conceito de natureza elaborado por Aristóteles, também foi substituída sua visão da ação moral. O conceito *Homem* deixou de ser funcional no sentido aristotélico de um padrão para orientar a ação humana, e passou-se a entender a ação humana em termos mecânicos. As leis do movimento em Newton passaram a modelar a compreensão da conduta humana. Segundo MacIntyre (2001a), o ideal da explicação mecânica foi transferido da física para o campo da ação humana. Com isso, o que é *fato* na perspectiva aristotélica, se modifica na perspectiva mecanicista. Para a primeira, os fatos acerca da ação humana incluem os fatos em torno do que é valioso para os seres humanos (e não simplesmente o que consideram valioso); para a última, não há acerca do que é valioso, ou seja, *fato* torna-se livre de valor, *é* torna-se um estranho para *deve* e tanto a explicação como a valorização mudam seu caráter como resultado desse divórcio entre *é* e *deve*.

Para o autor de *After Virtue*, no século XVIII a noção de uma ciência mecanicista do homem foi um programa profético, mas que não se concretizou até os nossos dias; apenas se traduziu numa performance social que se disfarça em êxitos aparentes. Como os funcionários públicos e gerentes burocratas de hoje justificam suas pretensões de poder, autoridade e dinheiro, invocando sua própria competência como dirigentes da mudança social, emerge, assim, uma ideologia que encontra sua forma clássica de expressão na teoria sociológica weberiana da burocracia.

[...] para MacIntyre, Weber proporciona a chave de grande parte da época moderna pela sua insistência em que a racionalidade que consiste em ajustar meios e fins da maneira mais econômica e eficaz é a tarefa central do burocrata, e que o modo deste justificar sua atividade e apelar a sua habilidade do desenvolvimento de um conjunto de conhecimentos científico-sociais, organizado e entendido como um conjunto de

generalizações a título de leis, mesmo os teóricos contemporâneos que diferem de Weber em outros pontos terminam por coincidir com ele nesse campo. (CARVALHO, 2013, p. 142).

Mas a principal consequência do fracasso do projeto iluminista da justificação da moralidade, segundo MacIntyre (2001a), foi a encruzilhada a que ela conduziu: a escolha entre sustentar o projeto nietzschiano de uma crítica radical da moralidade ou retomar a perspectiva da ética das virtudes aristotélica como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que impera na cultura moderna. MacIntyre postula que a análise nietzschiana da moralidade reflete o ápice do individualismo liberal, que traz o resultado maior do projeto iluminista de um sujeito moral autônomo concebido à parte, anteriormente à sociabilidade histórica. Nietzsche teve o mérito e a coragem de radicalizar, conscientemente, o fracasso do projeto iluminista de uma moralidade universal racional.

Para Carvalho (2013), MacIntyre percebe em Nietzsche a tematização clara e direta da finalidade apontada pelos teóricos do emotivismo, mas não assumida, juntamente com as consequências de tal postura, principalmente no que diz respeito ao destino final da moralidade moderna. Nietzsche é a alternativa filosófica da versão sociológica weberiana que predomina na visão de mundo contemporânea. Melhor do que qualquer outro teórico da modernidade, Nietzsche foi quem percebeu que a linguagem moral moderna estava disponível para qualquer uso; que a moral podia ser *performada* para um número considerável de causas; que a forma dos decretos morais modernos fornecia uma máscara possível para qualquer rosto.

Nietzsche entendeu, claramente, que aquilo que, na linguagem moral do iluminismo, parecia ser apelo à objetividade era, de fato, expressão de vontade subjetiva. De outra forma o filósofo alemão também percebeu a natureza dos problemas que isto trazia para a filosofia moral. No entanto, apesar de todo o empreendedorismo que Nietzsche postulou para o campo da moral, para MacIntyre, ele também cometeu equívocos. Segundo o escocês, seu erro foi que “[...] ilegitimamente generalizou da condição do juízo moral em seu próprio tempo para a natureza da moralidade enquanto tal”. (MACINTYRE, 2001a, p. 196).

Segundo Carvalho (2013), quando Nietzsche zomba da noção de moralidade fundada nos sentimentos morais interiores, ou seja, na consciência ou no imperativo categórico kantiano, destruindo tanto o projeto iluminista de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva, “[...] como também a confiança de que a linguagem e a prática morais ainda estão em boa ordem, ele não fica só na destruição do sistema, mas enfrenta o problema em torno do que erigir em seu lugar”. (CARVALHO, 2013, p. 144).

Na visão do filósofo alemão, o sujeito moral autônomo e racionalmente justificado referendado pelo iluminismo, simplesmente não existe. Permanece existente apenas na ordem da ficção. Por isso, uma mera ilusão.

Se não há nada de moralidade, a não ser expressões da vontade, minha moralidade pode ser somente aquela que minha vontade criará. Não pode haver lugar para tais ficções como direitos naturais, utilidade, a maior felicidade para a maioria. Eu mesmo devo trazer à esta existência ‘novas tábuas do que é o bem’. (MACINTYRE, 2001a, p. 197).

Nietzsche propõe, então, que o sujeito moral, ultrapasse os limites da razão, e mediante a ação da vontade criadora de novos valores, possa ir em busca de uma vontade que possa substituir o predomínio da moralidade dos escravos, para dar lugar a uma vontade geradora de uma nova moralidade humana, demasiado humana. Dito isto, nasce o inquietante desafio para o indivíduo chamado a construir, de modo original, uma nova tábua de valores que substitua a máscara autoenganadora, estabelecida pelos eminentes protagonistas do Iluminismo.

Esse problema constituiria o núcleo central de uma filosofia moral nietzschiana. Pois é na sua implacavelmente séria perseguição do problema, não nas suas frívolas soluções, que reside 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. (MACINTYRE, 2001a, p. 197).

MacIntyre (2001a) reconhece em Nietzsche, o protagonismo de um individualismo liberal, caracterizado na figura do *Übermensch*, o modelo ideal de ser humano propagado pela filosofia nietzschiana. Este homem que transcende qualquer possível localização social e histórica, somente pode ser reconhecido “[...] no que, nele próprio, dita sua própria nova lei e sua própria nova tábua de virtudes”. (MACINTYRE, 2001a, p. 431). Como o homem nietzschiano não está sujeito a qualquer tipo de autoridade no mundo social e histórico, o *Übermensch* está fundamentado num solipsismo moral, numa visão do super-homem isolado social e historicamente.¹⁵

A moralidade por ele protagonizada, caracterizar-se-á por um protagonismo individualista, na sua própria vontade autossuficiente, que recusa qualquer heteronomia, num

¹⁵ A ideia do *Übermensch* é central para o trabalho oracular de Nietzsche na obra *Assim Falou Zaratustra*, publicado em seções entre 1883 e 1885. A tradução literal seria algo como: ser humano superior e transcendente. Nietzsche parece pretender com o termo *Übermensch* denotar um tipo de ser humano que é muito superior e transcende aos limites da humanidade como a conhecemos até agora. No início do livro, Zaratustra, um profeta ambulante, que é o porta-voz para a filosofia de Nietzsche, proclama: “Eu ensino-lhes o *Übermensch*. O homem é algo que deve ser superado. O que você fez para vencê-lo?...O *Übermensch* é o sentido da terra”. (NIETZSCHE, 2008, p. 13).

processo de auto absorção. Entender essa caracterização de Nietzsche é essencial, segundo MacIntyre, para perceber que “[...] a moralidade da sociedade europeia, desde a antiguidade na Grécia, não tem sido mais que um conjunto de máscaras para a vontade de poder e que a pretensão à objetividade de tais moralidades não pode ser racionalmente sustentada” (MACINTYRE, 2001a, p. 432). Porque a comunicação do super-homem com os demais humanos acontece através de máscara, não se comunica, mente, apenas exige vigor e vontade, jamais espírito racional.

O conceito de super-homem é, na visão de MacIntyre, um pseudoconceito, porque se coloca fora da sociabilidade e da racionalidade; é, na verdade, a tentativa final do individualismo de escapar às suas próprias consequências. Ainda que levante a pretensão de ser uma alternativa viável à modernidade individualista liberal, de escapar à confusão instalada na linguagem da moralidade moderna – carregada de pseudoconceitos como utilidade e direitos naturais – a posição nietzschiana é, ao contrário, o momento culminante de seu desenvolvimento interno, ‘mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche se assumiu como um crítico implacável’. (CARVALHO, 2013, p. 145).

Para MacIntyre (2001a), a filosofia de Nietzsche, em seu sentido mais forte, compete especialmente com Aristóteles em virtude do papel histórico que cada tradição apresenta:

Pois porque uma tradição moral, da qual Aristóteles foi o centro intelectual, foi repudiada durante a transição do século XV ao XVII que o projeto Iluminista de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade teve de ser compreendido. E foi porque este projeto fracassou, porque as posições construídas pelos seus protagonistas intelectuais mais poderosos, mais especificamente por Kant, não puderam ser sustentadas em face da crítica racional, que Nietzsche e todos seus sucessores existencialistas e emotivistas foram capazes de emoldurar sua aparentemente bem-sucedida crítica de toda moralidade anterior. (MACINTYRE, 2001a, p. 202-203).

O confronto das teorias de Aristóteles e Nietzsche acontece, segundo MacIntyre, porque para além de duas teorias diferentes, estão envolvidas também duas concepções diferentes de ser humano, de vida social, como também de ciência social. O papel do aristotelismo no seu argumento não é inteiramente devido à sua importância histórica; o mais crucial é o fato de que ele é, filosoficamente, o mais poderoso dos modos pré-modernos de pensamento moral. Daí que “[...] se uma visão pré-moderna da moral e da política há de ser validada contra a modernidade, ela se fará em termos semelhantes aos do aristotelismo ou não se fará de modo nenhum”. (MACINTYRE, 2001a, p. 204).

A confrontação dos argumentos histórico e filosófico nos mostra o fracasso ao qual o projeto iluminista de uma moralidade universal fundada racionalmente nos conduziu. Diante desse dilema, temos duas opções: ou seguimos por meio das aspirações e do colapso das

diferentes versões do projeto Iluminista, até que permaneça somente o diagnóstico e a problemática nietzschiana ou, ao contrário, devemos argumentar que o projeto Iluminista não se sustenta e suas bases são por demais frágeis e não deveriam ter sido postadas. Não há uma terceira alternativa oferecida por aqueles pensadores no coração do currículo convencional contemporâneo. Ou escolhemos o projeto Aristotélico ou o Nietzschiano.

Diante desse dilema, quais os parâmetros que deverão ser adotados para escolhermos a tradição que trará os maiores benefícios? Segundo MacIntyre (2001a), outro mérito deixado por Nietzsche, foi sua crítica ao fracasso da percepção dos iluministas em dar um tratamento adequado a essa questão basilar: quais as virtudes que devo escolher para modelar, da melhor forma, o meu caráter? Para as moralidades tipicamente modernas essa questão toma um papel primordial, pois se trata de saber, à medida que se opta por uma tradição, quais as regras que deveremos seguir e por que teremos que obedecer a elas? Ao dilema apresentado à cultura contemporânea, MacIntyre busca oferecer uma resposta na qual as virtudes ocuparão um papel central nessa nova configuração da moralidade. Nesse novo modelo as regras e princípios passarão a ter sentido a partir de uma definição partilhada socialmente para o bem último do ser humano, ou seja, baseada numa definição funcional para o ser humano.

O esforço empreendido para realizar uma descrição da crise moral até esse momento possibilitou-nos perceber, os principais elementos da crise moral arguidos por MacIntyre e, para este, existe apenas uma saída para a superação da crise instalada no horizonte da moralidade. O que ele irá propor como alternativa viável e, necessária, será a recuperação da tradição aristotélico-tomásica. Pois, acredita o filósofo, que embora ao longo da história da filosofia ocidental tenha havido outras tradições importantes, somente a tradição aristotélico-tomásica pode tornar possível a reformulação do *telos* que foi perdido ao longo da história, principalmente depois do advento do iluminismo. Mas como essa tradição tão distante historicamente pode ser retomada no contexto de uma sociedade liberal? Numa sociedade onde a primazia dos bens externos se sobrepõe aos bens internos, a tradição aristotélica ainda se justifica, se mantém apta, não obstante a proposta desta volta ao passado? Para MacIntyre, ao sermos inseridos na tradição aristotélico-tomásica, entramos em contato com os aspectos que nos permitem identificar as relações de manipulação que vem se fortalecendo na cultura liberal, de forma a fundamentar sua hipótese de existência de uma crise moral.

Se a hipótese de MacIntyre (2001a) estiver suficiente corroborada, ou seja, se realmente enfrentamos uma crise moral sem precedentes, a tradição aristotélico-tomásica será de importância vital não só para diagnosticar a profundidade da já referida crise, mas também para oferecer uma alternativa possível para uma solução viável para a superação da crise descrita.

Segundo o filósofo escocês, a tradição aristotélico-tomásica deve ser reintroduzida nas práticas individuais e sociais dos indivíduos contemporâneos e reafirmada nas referidas instituições da sociedade, como tradição representada por essas. Para o filósofo, a ética das virtudes aristotélicas deve ser reformulada ao ponto de considerar as práticas, as narrativas de vida e as tradições de cada sujeito, como elementos centrais para a restauração da racionalidade prática, perdidas na cultura contemporânea.

Assim dessa maneira, é preciso para além do diagnóstico, reformular os aspectos conceituais da tradição aristotélico-tomásica, como o conceito de virtude, de *pólis*, e o próprio conceito de *telos*. Por meio desses conceitos, poderemos compreender a importância da tradição do pensamento de MacIntyre e o sentido desses termos para a reformulação de uma ética das virtudes na sociedade contemporânea para darmos prosseguimento ao trabalho de MacIntyre como alternativa mais viável para os conflitos e fragmentações morais da contemporaneidade. É o que veremos no próximo capítulo.

3 A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMÁSICA DAS VIRTUDES

No segundo capítulo vimos como MacIntyre realiza o diagnóstico da crise profunda que atingiu a moralidade, a partir do advento da modernidade, historicamente situada a partir do século XV. Na sua percepção, expressa sua grande frustração com o movimento modernista que havia erguido a bandeira em defesa do modelo ético universalista do iluminismo. Sua contundente crítica ao estado da linguagem e aos desacordos instalados na moralidade e na teoria moral contemporânea são frutos de uma longa e amadurecida pesquisa. Portanto, não se trata apenas de levantar um emaranhado de críticas ao modelo vigente, mas ao criticar, propor alternativas consistentes, ainda que sujeitas a críticas, aos problemas do cenário filosófico contemporâneo. O conjunto de sua obra apresenta uma alternativa filosófica fundamentada na defesa de uma tradição moral de pesquisa racional que, segundo sua perspectiva, demonstrou ser suficientemente sólida para resistir às intempéries modernas e por isso mesmo, se mostra suficientemente consistente para enfrentar a fragmentação da moralidade contemporânea.

O objetivo desse capítulo é apresentar, num primeiro momento, as bases teóricas da defesa macintyreana da retomada da ética aristotélica das virtudes, reelaborada sob a tradição da pesquisa racional. No entanto, MacIntyre não está propondo um mero retorno à antiguidade clássica e uma reapropriação do instrumental conceitual do Aristóteles do século V a.C., mas, afirmando os compromissos e as exigências teóricas e políticas de alguém profundamente inserido no horizonte de sua época. Num segundo momento desse capítulo, iremos apresentar a contribuição de Tomás de Aquino para a consolidação da filosofia moral de MacIntyre. Tomás de Aquino assumirá um papel importante na filosofia moral de MacIntyre a partir da publicação de *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). Tomás assumirá uma posição central, ao lado de Aristóteles, de forma definitiva na Filosofia Moral macintyriana, a partir das obras *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) e de *First Principles, Final and Contemporary Philosophical Issues* (1990). A partir desse momento, na incorporação da tradição tomásica à tradição aristotélica, MacIntyre a denominará de tradição aristotélica-tomista, ou simplesmente tradição aristotélico tomásica.

Nesse sentido, importa, em primeiro lugar, saber qual a ambientação epistêmica na qual MacIntyre ergue o alicerce de sua pesquisa para que possamos compreender a exigência da retomada da ética aristotélico-tomásica das virtudes como uma tradição da pesquisa racional.

3.1 A Tradição das Virtudes segundo Aristóteles

O diagnóstico de MacIntyre possibilitou o surgimento de uma nova e singular alternativa para a superação da crise da moralidade da sociedade contemporânea. A base de sustentação para essa alternativa para a superação da fragmentação da moral encontra-se no retorno à tradição aristotélica tomásica, pois Aristóteles oferece as condições necessárias para pensar e conduzir o sujeito ao seu fim último, ao seu *telos*. Tendo por base os princípios morais aristotélicos, o sujeito moral poderá identificar os conflitos no interior de sua comunidade e, posteriormente, ir em busca das soluções desses conflitos. Segundo MacIntyre, o modelo teleológico aristotélico oferece uma possibilidade de solução que contemple um fim para as ações dos indivíduos em comunidade. Seu objetivo não será apenas desenvolver estratégias e hábitos que visem buscar o equilíbrio entre razão e emoção, mas comprometê-los com sua comunidade ao assumir a responsabilidade de suas práticas e ações. Para uma maior compreensão da filosofia moral de Aristóteles, será necessário estender o horizonte de pesquisa no que diz respeito à sua atualidade e às suas perspectivas em relação à filosofia contemporânea.

A busca da compreensão da filosofia aristotélica em plena contemporaneidade torna-se possível mediante sua análise, situada num contexto político: *a pólis*, que MacIntyre tem definido como *comunidade*. Na obra Aristotélica denominada *Política*, o autor irá definir a cidade como uma comunidade, e por esse motivo, orienta-se para a promoção do bem para seus cidadãos. Por isso, seus cidadãos, tomam as decisões, ou seja, agem visando os melhores bens para seus concidadãos. Dessa forma, quando as decisões tomadas visam o bem último, esse bem só terá algum sentido, se tiver relação com a *pólis*. Por isso mesmo, na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles irá afirmar que a ciência política é a principal ferramenta para a organização da *pólis*, e todas as outras ciências, artes, investigações e conhecimentos, estão a ela subordinados. Assim, mediante essa organização da *pólis*, os cidadãos procurarão desenvolver suas atividades preocupados em buscar a excelência para a vida em comunidade. Pois, quando a ação do cidadão visa o bem da *pólis*, os seus interesses pessoais, serão orientados para o bem comum, e não ao contrário.

Segundo Aristóteles, a finalidade da política necessita contemplar o bem comum:

O bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. Assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o

bem de uma nação ou de um estado é uma realização mais nobre e mais divina. (ARISTÓTELES, 2002, p. 2, 1094b).¹

Assim, a excelência da prática desenvolvida pelo cidadão alcançará a dimensão política e, não estará circunscrita, apenas, ao âmbito da individualidade. Por isso, se a finalidade da medicina é o cuidado para com a saúde, a construção naval para a manutenção da frota da cidade, a fabricação de flautas visa o desenvolvimento artístico dos cidadãos, tudo está direcionado para o desenvolvimento da excelência política, que se destina ao bem comum da *pólis*. Por isso, para o filósofo grego, a convivência na *pólis* visa desenvolver, da melhor maneira possível, as potencialidades da natureza do homem, visto como animal social e político. Assim o desenvolvimento de qualquer atividade por parte do cidadão, fará algum sentido, se estiver direcionado para a busca das virtudes para a excelência da *pólis*.

Em sua obra, denominada *Política*, Aristóteles defende que à natureza humana corresponde o desejo de viver em comunidade, pois ela é o melhor resultado do conjunto de bens que o ser humano pode obter para viver em comunidade. Dessa forma, quando um cidadão da *pólis*, desenvolve uma atividade considerada de grande excelência, estará contribuindo tanto para o seu aprimoramento dessa prática, como para o bem maior da sua cidade, da sua comunidade. Assim, para o estagirita, a política tem por finalidade suprema infundir um bom caráter nos cidadãos da *pólis*. “O bem mais excelente era a finalidade da ciência política, mas que o cuidado maior dessa ciência é formar um certo caráter nos cidadãos, ou seja, torná-los virtuosos e capazes de realizar ações nobres”. (ARISTÓTELES, 2002, p. 12, 1099b).

A *pólis* aristotélica, descrita acima, tem uma finalidade muito bem definida. A partir da excelência de suas práticas, os cidadãos deverão buscar o bem que contemple todos os outros da *pólis*. Porém se o bem a ser alcançado pelos bons cidadãos está relacionado com uma vida política, então deve existir um bem supremo, no qual todos as atividades encontrariam seu fim maior, e que seria completo em si mesmo.

Para Aristóteles não existe a ideia do *bem único* em si mesmo, pois todos os bens devem ser atingidos no exercício das referidas atividades, [...] “não é possível que o bem seja uma noção geral única e universal, pois se o fosse não seria predicável em todas as categorias, mas somente em uma”. (ARISTÓTELES, 2002, p. 44, 1096a).

¹ Usaremos como referência para tratarmos de Aristóteles a Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías-Introducción y notas de Julián Marías: *Ética a Nicómaco – Aristóteles* – Centro de Estudios Políticos Y Constitucionales, Madrid, 2002. Para uma referência mais pormenorizada verificar *Aristote, Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Onzième tirage, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 6, Place de la Sorbonne, Ve. 1997.

Assim, quando os indivíduos são capazes de buscar, por meio de seu esforço e empenho, agindo corretamente um bem comum, este bem deverá ser o bem superior a todos os outros, pois não visa trazer benefício para determinado indivíduo ou grupo da *pólis*, mas para o bem comum de todos. Para que esse bem seja alcançado, desejos pessoais como honra glória, prazer, devem ser postos de lado, pois esses artefatos são passageiros. O que deve ser alcançado então, trata-se da *Eudaimonia*.² Numa tentativa de definição, podemos dizer que o conceito de *Eudaimonia* para Aristóteles, seria felicidade, mas vai além do que entendemos hoje por felicidade na sociedade contemporânea.

Ora, a felicidade acima de tudo o mais, parece ser absolutamente completa nesse sentido, uma vez que sempre que optamos por ela mesma e jamais como um meio para algo mais, enquanto a honra, o prazer, a inteligência e a virtude sob suas várias formas, embora optamos por elas mesmas (visto que deveríamos estar contentes por possuímos cada uma delas, ainda que nenhuma vantagem externa delas decorresse), também optamos por elas pela felicidade na crença de que constituirão um meio para assegurarmos a felicidade. Mas ninguém opta pela felicidade pela honra, pelo prazer, etc., nem tampouco como um meio para qualquer outra coisa que seja, salvo ela mesma. (ARISTÓTELES, 2002, p. 48, 1097b).

Na felicidade encontramos razão e sentido para outras coisas que fazem parte da atividade humana e ainda mais, por meio dela, damos razão às demais atividades desenvolvidas por meio da racionalidade humana: a finalidade da medicina é ter boa saúde, da construção civil é contemplar um novo empreendimento pronto para ser habitado, e o objetivo de uma estratégia militar é alcançar a vitória numa batalha. Dessa forma, buscar a felicidade é ir em busca do sentido último visado por todas as ações. Segundo Aristóteles, “A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações”. (ARISTÓTELES, 2002, p. 49, 1097b). A partir dessa afirmação resulta outro questionamento: qual o itinerário para alcançar esta felicidade, bem último e ulterior a todos os outros? Aristóteles afirmará que, diferentemente de outros seres vivos, os humanos possuem algo que os distingue dos demais: a racionalidade, ou dito de outra forma, a sua atividade racional.

Os seres humanos são os únicos do universo capazes de instruir e serem instruídos, são os produtores de seus próprios pensamentos. Para além da potência do agir, são também capazes

² Segundo, Lima Vaz, o termo *eudaimonia* costuma ser traduzido na linguagem usual por felicidade, denotando o sentimento de bem-estar ou auto-satisfação do agente, o que realça seu caráter contingente e transitório. No sentido original, porém, *eudaimonia*, literalmente “proteção de um bom *daimon*”, significa a excelência ou perfeição resultante no agente da posse do bem ou bens que nele realizam melhor sua capacidade de ser bom. A concepção da *eudaimonia* na EN (I, cc. 7-12; ver EE (I, cc.1-6) tem sido objeto de interpretações diversas, todas concordes em que a *eudaimonia* para Aristóteles corresponde à posse do bem objetivamente melhor para o agente, capaz de proporcionar-lhe o *viver bem* (*eu zen*) e o *agir bem* (*eu prattein*). Ver Vaz (2012, p. 119).

de não agir. Segundo Aristóteles, somente o ser humano transcende a característica da vida sensitiva, comum aos outros seres vivos, como animais e plantas. A atividade humana é permeada pela capacidade racional, princípio ativo para o exercício das faculdades da alma. Na obra *Ética a Nicômaco*, o estagirita afirma que a função do homem na *pólis* não se limita apenas em garantir o bem último da cidade, mas cabe-lhe alcançá-lo de forma correta, fundamentado em seus princípios racionais, o que o torna capaz de atingir a excelência em cada atividade, atingindo, a *eudaimonia*.³

A *eudaimonia*, como fim último das ações humanas, é uma atividade que pertence à alma, porque é um bem que não se reduz aos prazeres ou bens corpóreos. Por isso, para ser atingível, ela deve estar conforme à virtude perfeita, já que ser feliz corresponde viver e agir bem. O filósofo estuda a natureza da felicidade a partir da natureza da virtude. Assim, se a *eudaimonia*, como Aristóteles define na *Ética a Nicômaco*, é um bem⁴ a ser alcançado na prática de atos virtuosos, então, ela não é atingida por todos os seres vivos, primeiramente porque, como os animais não possuem uma atividade racional, eles não seriam capazes de atos nobres. As ações dos animais, mesmo tendo um fim, não são guiadas por princípios racionais, que Aristóteles compreende como sendo o fundamento da decisão humana. Em segundo lugar, as crianças também seriam excluídas, por não serem capazes de tais atos, já que a *eudaimonia* é uma questão de prática. Finalmente, um indivíduo que vive só de contemplação não poderia ser um sujeito virtuoso, pois as virtudes são obtidas no exercício habitual de uma ação.

Para o estagirita, a virtude, assim como a *eudaimonia*, pertence à dimensão da alma. Mas a alma detém outras categorias, a saber: as paixões, as faculdades e as disposições de caráter. As paixões são representadas pelos apetites e incluem a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo e a compaixão. Em geral são sentimentos que acompanham os prazeres ou as dores. Por sua vez, as faculdades são as maneiras pelas quais os seres humanos são capazes de manifestar suas emoções, como o fato de se irritar, de se magoar ou de se compadecer com algo. Finalmente, as disposições de caráter, se referem à prática das virtudes.

Em relação às virtudes, assim como os vícios, não poderão ser dispostos na dimensão das paixões, pois ninguém poderá definir alguém como sendo bom ou mau tendo as paixões

³ Para maiores informações sobre Ética Aristotélica ver Vaz (2012, p. 109-126). Sobre Aristóteles e sua obra ver a exposição de I. Düring, op. cit., p. 7-65. Para o acesso a edição crítica, uma das últimas edições é a de Olof Gigon, em sua reedição da ed. de Aristóteles de I. Bekker: *Aristotelis Opera III: librorum deperditorum fragmenta*, Berlim, W. de Gruyter, 1987.

⁴ Segundo H. C. de Lima Vaz, o mais bem-sucedido estudo contemporâneo sobre a concepção aristotélica da Ética como ciência prática do bem humano é o de Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good*. Ver a conclusão, p. 353-357. Ver Vaz (2012, p. 120).

como parâmetro, pois não se é censurado pelas paixões, uma vez que essas não podem ser escolhidas. Por isso, só se poderá receber alguma crítica, mediante a escolha/opção pelas virtudes ou pelos vícios. De igual maneira, as virtudes não são faculdades, pois não se pode receber censura pelo apego às paixões, uma vez que não são as paixões, nem as faculdades que irão fazer com que uma pessoa seja definida como boa ou má. Então, as virtudes estão localizadas segundo a dimensão das disposições de caráter. O que define uma pessoa, como sendo boa ou má, será a sua postura frente às paixões. Por isso, se a virtude pode ser definida como a melhor forma de o ser humano exercer a ação frente às paixões, então os vícios poderão ser interpretados como a pior postura frente às mesmas paixões. Para Aristóteles, a virtude é uma disposição de caráter do homem dotado de sabedoria prática:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediana; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo. (ARISTÓTELES, 2002, p. 77, 1107a).

O estagirita irá definir, ainda, as virtudes em duas espécies distintas: a intelectual e a moral. À virtude intelectual, corresponde ao ensino e à instrução. Mas as virtudes morais são aquelas obtidas por meio dos hábitos, que se referem às ações e às paixões, envolvendo todo o sujeito em si, já que dizem respeito à natureza humana. Aqui Aristóteles dará um tratamento todo especial ao tema, pois os objetos das virtudes estarão entre os limites propícios ao excesso, à carência e ao meio termo. A virtude estará, circunscrita ao equilíbrio entre o excesso e a falta ou, de outra forma, a virtude será a mediania das paixões e ações, uma mediania cuja referência será o sujeito em si e não as suas atividades ou os objetos no qual ele, o sujeito, está envolvido.

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral, o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. (ARISTÓTELES, 2002, p. 77, 1106b).

O contrário do meio termo define-se como o excesso e/ou a falta. Aristóteles aconselha que, diante de uma situação concreta, quando não for possível ser alcançado o meio termo, que o melhor a ser feito será optar pelo menor dos males, procurando evitar o extremo mais contrário ao meio termo. Assim, o estagirita, apresenta um bem absoluto e desejável frente a todos os

outros, para que todas as atividades destes indivíduos tenham em vista esse bem e não entrem em conflito com os outros membros da *pólis*, pois segundo o filósofo grego, existem situações em que não será possível alcançar o meio termo, pois nem todas as ações e paixões possuem um meio termo, sendo más em si mesmas. De uma maneira geral, as virtudes morais referem-se às ações e às paixões, e assim cada uma delas proporciona prazeres ou dores a partir da escolha dos agentes. Será, pois, a maneira com que se busca e ou se evita os prazeres e as dores, que determinará se o ser humano será virtuoso, ou não.

Para Aristóteles (2002), a virtude moral está relacionada com as ações e paixões, na medida em que essas ações e paixões estão relacionadas ao prazer e à dor o que motiva o indivíduo a tomar uma atitude diante de uma circunstância.

Uma indicação de nossas disposições é fornecida pelo prazer ou dor que acompanha nossas ações. Um homem é moderado se abstém de prazeres do corpo e considera a própria abstinência prazerosa; é um desregrado se a experimenta como aborrecida; ele é corajoso se encara o perigo como prazer e, aconteça o que acontecer, sem experimentar dor; covarde, se o fizer experimentando sofrimento. (ARISTÓTELES, 2002, p. 71, 1104b).

Segundo o referido autor, um homem virtuoso é capaz de identificar a excelência a ser alcançada em suas atividades, bem como identificar se a sua atividade e os bens a serem alcançados poderão, ou não, contribuir para a realização do *telos* da referida comunidade.⁵ Um homem virtuoso estará sempre empenhado na ordenação dos bens gerais com os seus bens particulares e, assim, ele se colocará em busca tanto do bem político referente à sua cidade, bem como ao aperfeiçoamento de sua própria alma, de tal forma que as suas ações serão boas em si mesmas e desempenhadas da melhor forma possível.⁶

Para MacIntyre, a excelência, em termos Aristotélicos, só poderá ser alcançada por meio do aprendizado de tal prática. Por isso é preciso ser educado para as virtudes.

Assim como é necessário um aprendizado em escultura ou arquitetura, a fim de se poder reconhecer o desempenho excelente nessas artes, assim como é necessário o treinamento em habilidades atléticas para que se possa reconhecer adequadamente a excelência na atividade atlética, também a capacidade para identificar e ordenar os bens da vida boa, cuja realização implica a ordenação de todos esses outros conjuntos de bens, exige um treinamento de caráter em e para essas excelências, um tipo de treinamento cujo sentido emerge apenas ao longo do processo. (MACINTYRE, 2010, p. 124).

⁵ Para aprofundar o tema da liberdade no pensamento de Aristóteles, conferir em Faria (1995).

⁶ Para Aristóteles, a natureza constitutivamente prática da ética, pois nela não se investiga o que é em si a virtude, mas como nos tornamos bons – ou *eudaimones* – praticando-a (EM, II, 2, 1103 b 26-28). Ver Vaz (2012, p. 120).

Enfim, o extraordinário interesse despertado recentemente pelos tratados éticos de Aristóteles, mostra-nos que a matriz conceptual que lhes é comum, não obstante as diferenças que os distinguem, apresenta-se como

[...] a mais apta para nos permitir pensar, como já observamos anteriormente, os problemas que fluem imediatamente de nossa natureza como seres racionais e livres: problemas do agir, do bem, da excelência e dos fins da vida humana, em suma os problemas postos pela simples questão socrática – como convém viver? – da qual nasceu a ética. (VAZ, 2012, p. 126).

O esquema teleológico das virtudes de Aristóteles é para MacIntyre, a única via capaz de oferecer um esquema racional adequado à sociedade liberal contemporânea, que torna as ações dos seres humanos, sujeitos morais, compatíveis com as necessidades do contexto social, de forma a transcender os conflitos morais do nosso tempo, conforme detalhou na obra *After Virtue* de 1981.⁷

Nos escritos posteriores a *After Virtue*, percebe-se uma importante mudança no pensamento de MacIntyre. Isso se dá pelo fato do autor reconhecer, no pensamento tomista, um novo referencial teórico fundamental para sua filosofia, na medida em que Tomás aborda o homem como um ser histórico, aspecto não acentuado pela filosofia moral aristotélica.

3.2 A Tradição das Virtudes, segundo Tomás de Aquino

Para além da acolhida favorável, pelo grande público acadêmico, da obra de MacIntyre, a obra *After Virtue* significou uma tomada de posição em favor da tradição aristotélica. Porém, é perceptível, igualmente, que *After Virtue* não é um trabalho plenamente completo, mas que estará sujeito às alterações e complementações posteriores. MacIntyre, na obra *Three Versions of Moral Enquiry* (1990), percebeu que a narrativa da história da tradição aristotélica que ele construíra em *After Virtue*, apontava algumas lacunas que exigiam alterações, algumas correções de rota. Por isso em *After Virtue*, MacIntyre faz a cisão com a tradição aristotélica, não reconhecendo de maneira adequada a importância e a relevância que o pensamento do Aquinate teve para a manutenção da unidade conceitual da tradição aristotélica.

Tomás de Aquino assumirá um papel importante na filosofia moral de MacIntyre a partir da publicação de *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) onde assume sua posição mais central, ao lado de Aristóteles, de forma definitiva a partir de *Three Rival Versions of Moral*

⁷ Uma exposição mais pormenorizada do conceito aristotélico de virtude encontra-se em MacIntyre (2001). Ver também Sherman (1989).

Enquiry (1990) e de *First Principles, Final and Contemporary Philosophical Issues* (1990). A partir desse momento, na incorporação da tradição tomásica à tradição aristotélica, MacIntyre a denominará de tradição aristotélica-tomista, para outros simplesmente tradição aristotélico tomásica.

MacIntyre (1988) encontra na obra de Tomás, denominada *Suma Teológica (Summa Theologiae)*, os principais elementos para um bom exemplo de superação racional de um conflito entre tradições rivais incomensuráveis, a aristotélica e a agostiniana, desembocando num exercício adequado para desenvolver o seu modelo de uma tradição moral de pesquisa racional. Como observou Ballard (2000), existem quatro aspectos dessa *Opus Magnum* de Tomás, que são relevantes para MacIntyre, exemplares do exercício de sua concepção de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva; aspectos que também se encontram em Aristóteles, mas de forma menos desenvolvida que em Tomás de Aquino.

O primeiro ponto é que Tomás estrutura a *Summa* de maneira que os argumentos sempre permaneçam abertos à ampliação e à revisão de forma transparente, tornando seu trabalho essencialmente incompleto, pois

[...] cada artigo na *Summa* tenta levar o argumento tão longe quanto possível à luz da mais ampla discussão corrente. Contudo, o formato de debates dos artigos - objeções, réplicas, elaborações - mostra aos leitores posteriores como eles poderiam entrar no debate e continuar as questões. (BALLARD, 2000, p. 36).

O segundo ponto de destaque, e muito relevante, é a sua sistematicidade que o Aquinate conseguiu imprimir à sua obra, incorporando os mais diversos conteúdos e assuntos num modelo filosófico que abarca tudo de forma coerente e cujas partes permanecem mutuamente independentes. Por isso, segundo Carvalho (2013), diante de duas tradições rivais, como a aristotélica e a agostiniana, tendo resguardadas as suas especificidades, Tomás faz uma apropriação de ambas, integrando-as e fundindo-as sistematicamente numa única tradição.

O terceiro ponto refere-se à capacidade de Tomás para escrever a partir de uma tradição, não mascarando as raízes teóricas e práticas, mas sendo fiel às fontes das tradições e de seus autores, deixando claro que as tradições cristã e aristotélica são as duas balizas que fundamentam as suas fontes para suas teorias. Segundo Carvalho (2013), essa fidelidade do Aquinate às fontes das tradições que inspiram, e seus respectivos autores, diferenciam Tomás dos pensadores iluministas e nietzschianos, que se recusam a se reportarem às fontes de alguma tradição do passado, acreditando que essa atitude estaria desautorizando sua autonomia ou, de outra forma, mascarando a sua vontade de poder e saber.

O quarto ponto destaca a singularidade do propósito de Tomás que realiza sua tarefa filosófica e teológica com um estilo refinado da alma “[...] with that purity of heart, which as Kierkegaard said, is to will one thing”. (MACINTYRE, 1990, p. 143).

Aristóteles, segundo Carvalho (2013), articula a variedade dos bens humanos em relação a um plano inteligível de vida orientado para um fim último - uma finalidade que se faz universal como um todo -, no qual a realização da felicidade (*eudaimonia*), em seu *fim* mais elevado, objetiva a imitação do divino. Tomás retoma, a partir de Aristóteles, a importância da teologia do arquétipo do primeiro movente como fonte de unidade do sistema inteiro, importância esta que havia sido abandonada na retomada contemporânea do pensamento aristotélico.

Essa exaustiva dedicação do Aquinate em organizar uma teoria sistêmica de toda a vida humana, subordinando-a a um único propósito ou fim⁸, que faz com que Tomás de Aquino torne o processo teórico e a vida prática em um todo articulado, não dividindo a vida teórica da vida prática, a investigação moral da vida moral.

Only Aquinas seems to have immersed himself in both the Aristotelianism and the Augustinianism so as to make a central problem, not only of his intellectual enquiries, but of his existence, that of how what he took, or at least was to come to take, to be the truth in each could be reconciled with that of the other. (MACINTYRE, 1990, p. 115).

MacIntyre avalia como positiva a atitude inovadora de Tomás, ao fundir duas tradições monumentais, a Aristotélica e Agostiniana numa única tradição:

[...]. It can only be recognized and characterized by someone who inhabits both alternative conceptual schemes, who knows and is able to utter the idiom of each from within, who has become, so to speak, a native speaker of two first languages, each with its own distinctive conceptual idiom. (MACINTYRE, 1990, p. 114).

Segundo o autor de *After Virtue*, tais pessoas que se dispõem a enfrentar tal obra monumental são reconhecidos como habitantes de fronteira:

They are the inhabitants of boundary situations, generally incurring the suspicion and misunderstanding of members of both of the contending parties. It was just such suspicion and misunderstanding that Aquinas incurred both from some Augustinians

⁸ Na ética tomásica, que reelabora com extremo rigor conceptual a estrutura teleológica da Ética clássica e se propõe a repensá-la na perspectiva da revelação cristã do Fim, o pressuposto antropológico adquire, portanto, como vemos, significação fundamental, pois se trata de expor em discurso coerente o “operar humano ordenado para o fim, ou seja, o homem enquanto age voluntariamente em razão do fim”. (VAZ, 2012, p. 223).

and from some Latin Averroist Aristotelians, and he incurred it precisely because he was just such a person. (MACINTYRE, 1990, p. 114-115).

Para o referido autor o tomismo tem sua origem no conflito de duas grandes tradições rivais e, aparentemente, irreconciliáveis entre si, o Aristotelismo e o Agostinianismo. Com a habilidade do grande discípulo de Alberto Magno⁹, o que era, num primeiro momento, impossível, Tomás empreende uma obra monumental para, a partir do Aristotelismo, propor uma reconciliação com o Agostinianismo.

Aquinas's philosophy and theology were a response to conflict and it is from that conflict therefore that all Thomistic argument has to begin, by considering and evaluating the apparently antagonistic claims of Augustinianism, for Aquinas was certainly an Augustinian, and of Aristotelianism, for Aquinas was equally certainly an Aristotelian. (MACINTYRE, 1990, p. 81).

O grande desafio enfrentado por Tomás, deu-se em torno da questão de como ele iria trabalhar com duas tradições rivais e incomensuráveis, pois cada uma era portadora de sua história e seu modo peculiar de investigação ainda em desenvolvimento, mas já apregoando seus sólidos estatutos de sua tradição.¹⁰

Para o filósofo escocês, toda a tradição de investigação toma como ponto de partida, o seu próprio histórico, marcado pela contingência, pelo questionamento das crenças estabelecidas e das práticas oriundas das referidas crenças. Por isso, a afirmação de MacIntyre:

[...] a tradition will move through stages, at each of which a justification of the scheme of belief as a whole could be supplied in terms of its rational superiority to the formulations of its predecessor, and that predecessor in turn justified by a further reference backward. But the availability of this type of reference from the present to the past is not by itself sufficient to constitute a tradition of rational enquiry. It is necessary also that a certain continuity of directedness emerge, so that theoretical and practical goals to guide enquiry are formulated and at later stages reformulated. (MACINTYRE, 1990, p. 116).

Isso constitui a racionalidade de uma tradição intrínseca à própria tradição que, diante de seu itinerário, se defronta e se refaz em suas práticas e crenças, auto reformulando-se. De tal forma que o que constitui o critério de verdade e de racionalidade de uma tradição, estará sempre intrínseco à tradição em questão, e não fora da mesma. Por isso, a grande pergunta que se apresenta: qual o itinerário adotado por Tomás de Aquino ao integrar o modo de compreensão da fusão das tradições aristotélica e agostiniana, aparentemente rivais e

⁹ “Albertus Magnus had taken upon himself the massive task of making the new Aristotelian learning, including in that a good deal of Islamic commentary and of other related material, available, so far as possible, as a whole in Latin commentary and exposition”. (MACINTYRE, 1990, p. 115).

¹⁰ Sobre bibliografia sobre a época medieval ver Boni (1996).

inconciliáveis? MacIntyre irá apresentar, ao menos, três situações, em que a incomensurabilidade dos desacordos entre as tradições foi reconhecida e superada.

Em primeiro lugar, MacIntyre, sugere que - ainda que não seja possível um sistema anterior de pensamento sustentar conclusões para uma segunda teoria - aqueles representantes que viveram e construíram o último sistema, uma vez que conheceram e atuaram no primeiro, poderão ser capazes de incluir, dentro deste sistema, uma representação adequada de seu antecessor. Eles poderão, inclusive, explicar como ocorreram as mudanças, as rupturas, demonstrando as limitações e incoerências da primeira teoria em solucionar seus próprios problemas, formulados em seus termos, ainda que esta última se abra a uma nova problemática. (MACINTYRE, 1990).

Em segundo lugar, a mudança do primeiro ponto de vista para o último justifica-se de forma retrospectiva, não apenas em razão da esterilidade do primeiro, mas também porque esta esterilidade pode ser explicada e não permanecer mais como um fato bruto e inexplicável. Assim, este raciocínio retrospectivo justifica o raciocínio prospectivo que possibilita obter um novo ponto de vista e não apenas um único ponto de vista. O raciocínio prospectivo, nessas perspectivas, é dialético, exploratório, inventivo e provisional, formulando hipóteses à medida que se encaminha rumo a uma nova série de primeiros princípios e de concepções fundamentais. Somente quando estes forem alcançados satisfatoriamente é que se pode justificar o que, até esse momento, era exploratório, hipotético. (MACINTYRE, 1990).

Em terceiro lugar, surge a possibilidade de compreender o outro ponto de vista incomensurável, a partir dele mesmo, de maneira imaginativa. Utilizando a razão como ferramenta, podemos, por meio da imaginação, viver em uma cultura alheia e, ao fazê-lo, descobrir como descobrir-se e caracterizar-se, desde o ponto de vista de outra cultura, traços importantes de nossa própria cultura para os quais, até o momento, estávamos como que cegos. (MACINTYRE, 1990). Assim, Tomás de Aquino reconheceu as limitações do agostinianismo desde uma perspectiva agostiniana e as limitações do aristotelismo, desde uma perspectiva aristotélica, caracterizando-os suficientemente e transcendendo-os de um modo que ambos os pontos de vista não poderiam fazer um a respeito do outro, realizando dessa forma, aquilo que mais tarde a hermenêutica de Gadamer (1997, p. 400-465) irá denominar de “[...] fusão de horizontes”.¹¹

¹¹ Conceito-chave da hermenêutica gadameriana da finitude. Apresenta uma nova compreensão da problemática filosófica da verdade. O objetivo principal é reinterpretar a racionalidade moderna, centrada no método, de modo a fazer justiça à problemática originária da consciência histórica - a experiência da finitude -, verdadeiro motivo para a hermenêutica do ato filosófico.

Tomás fundiu elementos herdados do agostinianismo, tais como o uso da dialética, das questões e das distinções, e elementos advindos do aristotelismo, tais como a concepção da investigação dirigida a um *telos*, a explicação do conhecimento como atualização da potência, evitando que os dois pontos de vista rivais caíssem em profundas crises epistemológicas, anulando um ao outro.¹²

Para evitar o risco de se cair num perspectivismo relativista, MacIntyre (1990) defende a tese de que devemos desenvolver uma pretensão de verdade que forneça critérios que estão além de um esquema particular de conceitos e crenças, mas que possa fundamentar-se em conceitos que estão além desse esquema limitador.

Hence in judging of truth and falsity there is always some ineliminable reference beyond the scheme within which those judgments are made and beyond the criteria which provide the warrants for assertibility within that scheme. Truth cannot be identified with, or collapsed into warranted assertibility. And a conception of *what is which is more and other than a conception of what appears to be the case in the light of the most fundamental criteria governing assertibility within any particular scheme* is correspondingly required, that is, a metaphysics of being, of esse, over and above whatever can be said about particular *entia* in the light of particular concepts. (grifo do autor). (MACINTYRE, 1990, p. 122).

Uma das razões que confirmam essa argumentação, é o próprio fato de Tomás ter iniciado suas obras, procurando definir seu ponto de vista a partir das obras *De Ente et Essentia* e *Quaestiones de Veritate*. São obras que se caracterizam como sendo dicionários filosóficos que procuram definir os vários usos dos termos “*verdadeiro*”, “*verdade*”, “*ser*” e “*essência*”. Segundo Tomás, os diferentes usos de cada termo estão relacionados, analogicamente, e se aplicam, num primeiro momento, a Deus, do qual deriva tudo o que é. Mas, como partimos daquilo que é derivado para entender as relações analógicas para compreender as relações causais em função das quais se fazem inteligíveis os estados e as mudanças presentes nos seres finitos, também é preciso entender que é por meio das relações práticas que todos os seres finitos se movem até seu fim completo, acabado. Deste modo, os seres finitos se fazem inteligíveis enquanto se movem e são movidos, e as estruturas por meio das quais se fazem assim inteligíveis, são aquelas que relacionam, em vários aspectos, todos os seres com sua primeira causa enquanto motor imóvel, que já não está determinado nem é determinado por nenhuma outra causa. (MACINTYRE, 1990).

¹² MacIntyre percebe duas características diferentes em Tomás de Aquino, como filósofo: “the first as someone who understood philosophical activity as that of a craft and indeed of the chief of crafts, the second as someone who carried forward two hitherto independent traditions of thought, merging them into one in such a way as to provide a direction for still further development of a new unified tradition”. (MACINTYRE, 1990, p. 127).

Segundo a percepção de MacIntyre, são estas as estruturas analisadas e reveladas nas *Quinque Viae* da *Summa Theologiae*, cada uma das quais, explicitada de maneira analógica, causal e prática, permitiu a integração de ambos os esquemas rivais (agostiniano e aristotélico), não apenas corrigindo em cada um deles o que considerava, com base em seus próprios critérios, defeituoso ou infundado, mas também afastando de cada um, de uma maneira justificada por essa correção, aquilo que lhe impedia de reconciliação. Nesse sentido, “Retrospectively we can understand him as having rescued both stanpoints from imminent, even if unrecognized, epistemological crises”. (MACINTYRE, 1990, p. 123).

Segundo MacIntyre, Tomás, ao cindir as duas tradições, aristotélica e a agostiniana, integrando-as e revisando a especificidade de cada uma, o fez mediante um método que operava a cisão entre as duas tradições, sob a condição de que a sua própria obra permanecesse essencialmente incompleta. A conjugação dessa estratégia, somada à própria tarefa de síntese e unificação produziram um novo gênero para o discurso de investigação: primeiro, na maneira em que o Aquinate articulou as séries sistemáticas nas *Quaestiones Disputatae* e, posteriormente, na elaboração da *Summa Theologiae*.

For while the conclusions of each particular question are integrated into an overall hierarchical demonstrative structure which represents the point so far reached in the movement towards a finally perfected science, or rather a finally perfected hierarchy of sciences in which theology is at the apex, yet to each question the answer produced by Aquinas as a conclusion is no more than and, given Aquinas’s method, cannot but be no more than, the best answer reached so far. And hence derives the essential incompleteness. [...]. But when Aquinas has reached his conclusion, the method always leaves open the possibility of a return to that question with some new argument. (MACINTYRE, 1990, p. 124-125).

A *Summa* é, nessa perspectiva, uma obra sempre em processo de elaboração, sem estar concluída, mas isso significa somente que Tomás de Aquino expandiu seus argumentos tão longamente o quanto conseguiu a ponto de cada argumento particular poder ser retomado posteriormente (salvo as questões da Sagrada Escritura e da Tradição Dogmática). Nesse sentido, o tomismo, segundo o entendimento de MacIntyre, superou as aporias de uma tradição de pesquisa, possível de reformulações posteriores, assegurando a condição de ser uma proposta viável para a solução dos conflitos entre tradições que caracterizam a filosofia contemporânea.

Ao conceituar o tomismo sob essas características, MacIntyre passa a desenvolver um exemplo concreto de discussão filosófica, defendendo a tradição aristotélico-tomásica contra outras duas tradições que lhe são adversárias. Segundo Carvalho, “seu propósito é demonstrar a vitalidade da tradição aristotélico-tomásica diante de um cenário pós-kantiano, dentro de um arcabouço hermenêutico, pós-virada linguística”. (CARVALHO, 2013, p. 314).

Segundo o filósofo escocês, o tomismo confronta tanto os genealogistas, bem como os enciclopedistas.

Thomism then confronts both the substantive claims of the late nineteenth-century encyclopaedia and of its twentieth-century heirs and the subversive claims of genealogy with this commitment, one which opens it up to radical judgments of its own success or failure, one by which it exhibits the kinds of intellectual vulnerability which is the mark of all worthwhile theorizing. (MACINTYRE, 1990, p. 125).

Para dar conta dos conflitos entre tradições, MacIntyre opera com um conceito de racionalidade internalista.¹³ Recorrendo ao método empregado por Tomás de Aquino para enfrentar os conflitos de seu tempo, o referido autor afirma,

Aquinas's strategy, if I have understood it correctly, was to enable Augustinians to understand how, by their own standards, they confronted problems for the adequate treatment of which, so long as they remained within the confines of their own system, they lacked the necessary resources; and in a parallel way to provide the same kind of understanding for Averroistic Aristotelians. So we also need to proceed by raising critical questions for encyclopaedists and genealogists, not in our terms, but in theirs. Just such a problem is posed for the genealogist, so I shall suggest in the ninth lecture, by his or her conception of personal identity. And in the encyclopaedist's idiom no expression of personal identity. And in the encyclopaedist's idiom no expression invites such questions more obviously and more insistently than 'morality' itself. (MACINTYRE, 1990, p. 173).

Para os defensores da tradição genealogista, o principal desafio seria a sua concepção de identidade pessoal, e para o enciclopedista seu maior desafio seria a moralidade mesma. Na tradição enciclopedista, a moralidade não tem história, pois obtém o mesmo acordo sobre as normas e as concepções de dever e obrigações em todas as sociedades, razão esta que [...]. "The moral philosopher's aim then is or ought to be that of articulating a rational consensus out of the pretheoretical beliefs and judgments of plain persons". (MACINTYRE, 1990, p. 177). Os enciclopedistas afirmam a superioridade racional de sua postura diante de qualquer outra tradição e, por esse motivo, avaliam o fracasso e as limitações das outras tradições, a partir de seus próprios critérios e não nos termos delas, cujo resultado imediato foi o surgimento de um alto grau de indeterminação.

De outra forma, sobre o problema apresentado pelos genealogistas, o autor de *After Virtue* afirma que,

For in repudiating all the key features of accountability, understood in terms either of Socratic dialectic or of Augustinian confession, the genealogist has perhaps made it

¹³ "A racionalidade de uma mudança na teoria moral só pode ser avaliada internamente, isto é, como uma resposta à problemática de suas predecessoras, sem fazer apelo a algum conjunto de normas de raciocínio moral válidas atemporalmente, externo às tradições mesmas". (CARVALHO, 2007, p. 4).

impossible to satisfy the preconditions for at least those ascriptions of identity and continuity which involve accountability. (MACINTYRE, 1990, p. 205).

Isso equivale a afirmar que não há como assegurar questões sobre a identidade, a responsabilidade, a unidade e a continuidade do eu dentro de uma estrutura genealógica. Segundo a argumentação macintyriana, o genealogista não pode incluir legitimamente em sua narração genealógica o próprio eu pelo qual ele fala quando se explica. Nesse sentido, o genealogista se encontra em meio a enormes dificuldades, pois “[...] the genealogist owes such an account to him or herself in order to ensure that, in ascribing personal identity and continuity, her or she is not covertly presupposing the very kind of metaphysical thesis which it is the central aim of genealogy to discredit”. (MACINTYRE, 1990, p. 206).

Assim, mediante essas questões e desafios apresentados pelos enciclopedistas e genealogistas, MacIntyre irá assegurar que a tradição aristotélico-tomista é capaz de tornar inteligível, tanto a história da moralidade moderna, como também a filosofia moral moderna, de um modo que não esteja ao alcance daqueles que vivem as estruturas conceituais peculiares da modernidade, sejam os defensores das tradições enciclopedistas ou genealogistas.

The Thomist is therefore committed to the writing of a type of history as yet never more than sketched in outline. Embodied in that history would be the claim that, as a result of that disruption through which morality became distinct and largely autonomous, morality was rendered vulnerable to the genealogical critique. But, nonetheless, what that genealogical critique successfully impugns belongs to the same distinctively modern modes of thought and practice as does genealogy itself. And the Thomist is thereby committed to resisting the view that the same type of genealogical critique can be applied to the thought and practice of Socrates, Plato, Aristotle, Augustine, and Aquinas as that which Nietzsche and his heirs have successfully deployed against Kant and the utilitarians. (MACINTYRE, 1990, p. 194).

Como se pode perceber, mediante os argumentos elencados acima, tanto o genealogista como o tomista objetivam subverter e substituir a narrativa de progresso do enciclopedista por um tipo de história muito diferente. Todavia, essa afirmação vai contra o tipo de narração que revelará os erros do enciclopedista. Para MacIntyre, o tomismo nos habilita, portanto, “[...] to write a kind of history of modern and contemporary philosophy that this philosophy can not offer for itself”. (MACINTYRE, 2006a, p. 177). Tal história daria argumentos razoáveis não apenas às dificuldades em que se encontra a filosofia contemporânea, mas explicaria como essas dificuldades foram produzidas e em que condições elas podem ser evitadas e/ou superadas.

Entretanto, numa atitude metodológica típica da tradição aristotélico-tomista tal como ele vem descrevendo, MacIntyre afirma que a “[...] Provision of such a theory requires the construction of something similar to what Nietzsche called a genealogy”. (MACINTYRE,

2006a, p. 172). É que a narrativa genealógica tem a função não de argumentar, mas de desvelar algo sobre as crenças, pressupostos e atividades de alguma classe ou pessoa, explicando de um modo característico, como se chegou a essas dificuldades e porque não se pode reconhecer ou diagnosticar adequadamente a natureza dessas dificuldades a partir dos recursos conceituais e argumentativos da própria filosofia contemporânea. Para MacIntyre é adotando esse tipo de história genealógica, que o tomismo será capaz de abrir possibilidades de diálogo e debates filosóficos com posições das quais ele não compartilha, com premissas ou pressupostos comuns de justificação racional.

Ao condicionar a retomada do tomismo na filosofia contemporânea à provisão de algo semelhante à genealogia nietzschiana, MacIntyre parece estar antevendo a crítica de John Haldane, segundo a qual ‘para o bem ou para o mal (mais para o último, eu acho), nos lugares onde tomismo podem ser encontrados, o *zeitgeist* pode sugerir que, se alguma concepção saiu vitoriosa do enfrentamento de concepções rivais é a pós-moderna ao invés da pré-moderna’. (HALDANE, 1994, p. 100).

A cultura contemporânea caracteriza-se, segundo MacIntyre (2010), como um ambiente onde os conflitos inmensuráveis e de difícil solução se fazem presentes. O referido filósofo defende como solução para essa crise a retomada da tradição aristotélico-tomástica, em detrimento da genealogia de matriz nietzschiana e da perspectiva iluminista da Enciclopédia Britânica, pois, o filósofo escocês acredita que o tomismo possui recursos conceituais capazes de superar os conflitos contemporâneos da moralidade. Por isso, sua visão da história da filosofia e, sua investigação filosófica, percebem essa mesma história permeada de rupturas profundas, optando por uma investigação como *techne*, tal como concebia Aristóteles, Platão e Tomás de Aquino.

Nessa chave de leitura macintyriana, o tomismo surge do conflito das duas tradições em litígio: o agostinianismo platônico e o aristotelismo. Tomás de Aquino faz a cisão dessas duas tradições rivais por meio de uma pesquisa ampla, não apenas aperfeiçoando-as e corrigindo-as em suas aporias, mas também descartando os aspectos que impediam o projeto de conciliação em duas tradições. O Aquinate realiza tal intento por meio de uma metodologia que exige que sua própria obra continuasse essencialmente incompleta, sujeita às reformulações posteriores. Por isso mesmo, MacIntyre desperta para o interesse em reabilitar o tomismo no interior da filosofia contemporânea, adaptando-o às demandas e aos desafios da contemporaneidade.

Esse aspecto metodológico peculiar da leitura macintyriana do tomismo fica mais evidente quando descreve o modo como o Aquinate resolveu o conflito entre agostinianos e aristotélicos, tratando-o como alguém que fizesse parte de um modo de investigação que era a continuação, dialeticamente não limitada de antemão, de uma tradição que provinha de Sócrates, Platão, Aristóteles, também da tradição dos Padres da Igreja, tradição esta que a encíclica *Aeternis Patris*, de Leão XIII, apresentou com grande autoridade. Essa mesma

interpretação de MacIntyre sobre o tomismo, apresenta um outro aspecto metodológico importante sobre a obra do Aquinate: a partir da leitura macintyriana do tomismo surge uma percepção de que a *Summa* é apresentada como um guia de estudos, ou seja, como uma obra em contínuo processo de elaboração. Dessa forma, a investigação, segundo essa opção de interpretação da *Summa Theologiae*, torna-se um procedimento continuamente incompleto, dialético, tal como Platão e Aristóteles entenderam suas tradições no seu respectivo tempo, ou seja, sujeitas às reformulações posteriores.

Para aqueles que habitam uma tradição social e intelectual em bom funcionamento, os fatos da tradição, pressuposto de suas atividades e pesquisas, podem muito bem permanecer apenas isto, pressupostos inarticulados que não são objetos de atenção e pesquisa. De um modo geral, apenas quando as tradições falham, se desintegram ou são desafiadas é que seus seguidores se tornam realmente conscientes delas como tradições e começam a teorizar sobre esse substrato. Portanto, o argumento de que a maioria dos mais importantes pensadores morais e metafísicos do mundo antigo, medieval e mesmo do início do mundo moderno só podem ser compreendidos adequadamente quando situados no contexto das tradições, das quais a pesquisa racional era uma parte central e constitutiva, não envolve de maneira alguma o argumento de que estes pensadores escrevessem preocupados com tais tradições ou oferecessem explicações adequadas de sua natureza. (MACINTYRE, 2010, p. 18).

Esse argumento reforça a tese de que, tanto Aristóteles, bem como Tomás de Aquino, segundo MacIntyre, não teorizaram sobre a sua própria tradição de investigação, enquanto as elaboravam em suas referidas épocas. Por outro lado, permanece uma questão complexa, cuja solução ainda não se faz presente de forma satisfatória na visão de muitos leitores críticos da obra de MacIntyre, a respeito da cisão entre as tradições. No que diz respeito ao tomismo, diante da necessidade de confrontar-se com outras tradições, correndo o risco de fundir-se com outras, ou mesmo de ser derrotado, até que ponto poderíamos aceitar o consentimento da viabilidade de o tomismo elaborar uma possível revisão de algumas de suas teses? Poderia o tomismo se debruçar sobre a questão fundamental sobre a qual erigiu suas principais bases da sua tradição: pôr em dúvida a existência de Deus?

Essas dificuldades apontadas para uma possível revisão da obra Tomásica, não são acolhidas por MacIntyre, pois, segundo ele, “[...] any characteristic of any tradition, any theory, any practice, any belief can always be, under certain conditions, put into question”. (MACINTYRE, 2006b, p. 12).

Segundo alguns leitores de MacIntyre, entre eles, Sousa (2015), uma saída plausível para esse impasse hermenêutico, seria reforçar os elementos metodológicos do giro tomista macintyriano, numa leitura hermenêutica que prescindia do aspecto teológico do pensamento de

Tomás de Aquino. Tal argumento, ainda que possível, carece de maior investigação e acolhida por outros críticos de MacIntyre, contrários a tal visão.¹⁴

A grande motivação para a retomada do tomismo como uma proposta viável de pesquisa racional, assegurada por MacIntyre na obra *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, já fora expressada pelo mesmo filósofo em *After Virtue* e *Whose Justice? Which Rationality?*. Ao longo dessas obras, MacIntyre, defende a tese de que estamos habitando uma cultura marcada pelo emotivismo, caracterizada pelos vários conflitos e desacordos incomensuráveis de concepções rivais de racionalidade, tanto teórica, como prática. (MACINTYRE, 1992, p. 15).

Segundo Carvalho (2013), somente indivíduos empreendedores como Tomás, com todo o seu arcabouço intelectual privilegiado, não precisam traduzir para compreender, pois é sua compreensão dos idiomas conceituais das tradições em contenda que lhe permite perceber a intraduzibilidade envolvida entre tradições incomensuráveis e, por conseguinte, estabelecer as possíveis saídas e dificuldades do conflito.¹⁵

São Tomás de Aquino irá fazer uma defesa em torno da beatitude, como um fim último, mesmo que o indivíduo não a busque conscientemente. No entanto, para a obtenção desse estado, que implica a prática de ações virtuosas e, também, a relação do ser humano com Deus, a beatitude como fim último será alcançada somente quando nos assemelharmos com alguma característica divina. A concepção de fim último, em Tomás, representa um estado de graça divina, por isso somente por meio da prática das virtudes, o ser humano poderá ser feliz na vida terrena, bem como na vida eterna junto de Deus.¹⁶

¹⁴ Para um maior aprofundamento dessa questão, ler o artigo de Sousa (2015).

¹⁵ Segundo Carvalho (2013), o aporte que MacIntyre realiza a partir da obra de Tomás de Aquino traz consigo uma complexificação da tarefa interpretativa das raízes teóricas da filosofia moral tomasiana, tanto devido às diferentes linhas interpretativas existentes na obra do Aquinate, uma obra de profundidade e extensão monumentais, como também devido às implicações desta última sobre a substância da argumentação filosófica de MacIntyre. Nesse aspecto, MacIntyre se coloca dentro de uma linha de interpretação histórica do pensamento tomasiano que inclui tomistas como Étienne Gilson, Ferdinand Van Steenbergh, Martin Grabman e James A. Weisheipl que- diferentemente de autores, segundo o próprio MacIntyre, como Joseph Kleutgen, Cardeal Mercier, Joseph Maréchal, Jean-Pierre Rousselot e Jacques Maritain- operam com a perspectiva de atribuir a Tomás de Aquino a comunhão de premissas epistemológicas iluministas e pós-iluministas, desenvolvendo um tomismo que não “faz o mesmo tipo de reivindicações epistemológicas inadequadamente sustentadas como idealismos, materialismos, racionalismos, empirismos e positivismos”. (CARVALHO, 2013, p. 167).

¹⁶ Segundo H. C. de L. Vaz, o *tratado das virtudes*, de Tomás de Aquino, opera a passagem da análise do *agir ético* ao discurso sistemático sobre a *existência ética*. Seria arbitrário, no entanto, separar na ética tomasiana o nível filosófico e o nível teológico que se integram na unidade de um discurso no qual Tomás de Aquino recolhe e organiza toda a rica tradição da Ética antiga sobre as virtudes e pode articulá-la organicamente, a partir da q. 62 (Ia. Ilae), à tradição da Ética cristã. [...] a descrição da *vida virtuosa* ou da existência ética obedece, não obstante a riqueza e profusão de conteúdo, a uma linha sistemática de grande simplicidade: de um lado a ordem e hierarquia das virtudes constituem a estrutura subjetiva da existência ética; de outro, a natureza normativa da realidade intencionada pelo agir virtuoso constitui a sua estrutura subjetiva da existência ética; de outro a natureza normativa da realidade intencionada pelo agir virtuoso constitui a sua estrutura objetiva. Os fundamentos da estrutura *subjetiva* são postos na Ia. Ilae. com a discussão sobre as virtudes *cardeais* (q. 61), mas a sua exposição ampla e minuciosa ocupará toda a Ila. Ilae. (VAZ, 2012, p. 234).

A beatitude é um bem a ser atingido pelas virtudes que foram obtidas durante a vida terrena. Como o ser humano possui a faculdade do livre arbítrio, a beatitude é uma atividade prática conduzida pela razão e pela vontade. A filosofia moral de Tomás, fundamentada na razão busca o aperfeiçoamento do agente que, por meio da ação virtuosa, do cumprimento das exigências sociais e políticas, empenha-se no conhecimento da verdade.¹⁷

Para MacIntyre, Tomás de Aquino oferece à filosofia moral uma base para a moralidade contemporânea, mediante a qual, pode-se chegar a uma racionalidade prática, viável para as sociedades atuais. Nesse sentido, MacIntyre dará uma grande valorização à história das tradições vividas no interior das comunidades.¹⁸ Para ele, o sentido da tradição está além de uma mera recordação de fatos acontecidos no imaginário coletivo de uma tradição.

Assim, a ideia de tradição expressa uma teoria de conhecimento bem anti-aristotélica, segundo a qual cada teoria ou conjunto de crenças morais ou científicas só é inteligível e justificável – contanto que seja justificável – como membro de uma série histórica. Não é necessário dizer que em tal série, a mais recente não é necessariamente a anterior; a tradição pode parar de progredir ou se degenerar. Mas quando a tradição está em ordem, quando está havendo progresso, sempre há certo elemento cumulativo na tradição. (MACINTYRE, 2001a, p. 250).

A filosofia moral de Aristóteles deve ser entendida como parte integrante de uma tradição, em que os estudos das virtudes aparecem como um elemento necessário para a formulação das justificativas viáveis para a vida do sujeito contemporâneo, já que essa concepção de virtude está relacionada à compreensão de diversas outras categorias, como o conceito de racionalidade e inteligência prática: dessa forma, a tradição aristotélico-tomásica, mesmo tendo definido suas práticas e elaborado sua própria investigação intelectual em um dado contexto histórico, não deixa de ser um projeto moral e social para o método de pesquisa de MacIntyre e para as próprias ações humanas a serem desenvolvidas no interior de uma comunidade.

¹⁷ Segundo VAZ, H. C. de Lima, as condições concretas da vida ética não são apenas, segundo Tomás, as condições oferecidas pela *natureza* ao indivíduo para a realização do ideal da *vida filosófica* como vida eticamente perfeita segundo o ensinamento da Ética antiga. Elas são radicalmente transformadas pela supressão da *natureza* ao plano sobrenatural da *graça*, isto é, à realidade efetiva da vida humana na qual tem lugar o apelo ao indivíduo para colher o dom de uma nova *vida* que é a sua livre participação no desígnio salvífico de Deus ou na história humana em seu mais profundo e definitivo *sentido*. Tal a perspectiva que justifica aos olhos de Tomás de Aquino a necessidade das virtudes naturais infundidas (*infusae*) por Deus, e a orientação de toda a vida ética pelo caminho “mais excelente” (1Cor 13,1, o caminho da *caridade* (IIa. IIae. q. 23. Aa. 6-8). (VAZ, 2012, p. 240).

¹⁸ O sentido da história na filosofia de MacIntyre recebeu grande influência de Hegel, Collingwood e principalmente de Vico, que divide com ele a mesma concepção de que a verdade sobre os homens e sobre suas comunidades, só pode ser compreendida a partir da história. De acordo com Figueiredo, “MacIntyre, como Vico, acredita no discernimento dos homens, dos povos, enquanto sentido ou sentir comum, isto é, enquanto representa o que é sentido pela comunidade ou por uma pluralidade de comunidades”. (FIGUEIREDO, 1999, p. 32).

Mas a história da moralidade e da teoria moral parece impedir a proposta de MacIntyre de recuperar a tradição aristotélica de pesquisa racional, trazendo novamente para o centro da reflexão moral o conceito de virtude, deslocado na modernidade pelo advento de uma moralidade das regras. Ao contrário do que ele pretende, ela nos mostra a existência de uma multiplicidade de listas de virtudes diferentes e rivais entre si. Ou seja, parece não haver uma concepção de virtude nuclear, que tenha um alcance central. MacIntyre acredita ser possível superar essas diferenças históricas por meio da formulação de um conceito de virtude central a uma tradição, muito especialmente à tradição aristotélica de pesquisa racional, que consiga transcender todas as limitações dos conceitos até agora construídos, mas que, ao mesmo tempo, não seja entendido fora da história dessa mesma tradição.

MacIntyre postula que é possível extrair, da diversidade de concepções rivais existentes ao longo da história, um conceito nuclear unitário das virtudes que ofereça uma explicação mais convincente do que qualquer outra dada até agora, um conceito que consiga dar à tradição aristotélica ou clássica de pesquisa racional sua unidade conceitual. Mas é um conceito complexo porque tem suas diferentes partes constituídas em diferentes estágios do desenvolvimento da tradição, quer dizer, “[...] o próprio conceito, num certo sentido, encarna a história da qual ele é o resultado” (MACINTYRE, 2001a, p. 314). Ele tem, pelo menos, três estágios no seu desenvolvimento lógico do conceito que precisam ser identificados na ordem correta, para que se possa entender o conceito principal de virtude e, cada um deles, pressupõe seu próprio contexto conceitual.

O primeiro estágio requer uma interpretação básica do que eu chamarei uma prática, o segundo uma explicação do que já caracterizei como a ordem narrativa de uma vida humana singular e, o terceiro, uma explicação em grande parte mais completa do que constitui uma tradição moral. (MACINTYRE, 2001a, p. 314-315).

Cada um desses estágios é modificado e reinterpretado pelo que lhe é posterior, mas ao mesmo tempo é um constituinte essencial dele. Por isso que o progresso no desenvolvimento do conceito estar estreitamente vinculado à história da qual ele é o núcleo, não podendo ser compreendido fora dela.

MacIntyre, tomando por base conceitual a tradição aristotélico-tomásica, desenvolveu um esquema moral próprio frente ao contexto liberal contemporâneo, considerando as diversas diferenças e as especificidades das tradições morais existentes nessa sociedade, inclusive, considerando o fato de vivermos ainda sob a égide do emotivismo. Para MacIntyre, os conceitos de prática, tradição e narrativa de vida são fundamentais para a proposta de uma ética das virtudes como forma de recuperar o sentido das ações humanas. Dessa forma, para darmos

continuação à sua argumentação, veremos como o filósofo escocês identificou esses três elementos como essenciais para a recuperação do *telos* último do agir humano.

3.3 O Conceito de Prática, segundo MacIntyre

O primeiro momento de reinterpretação que MacIntyre oferece da teoria aristotélica das virtudes se desenvolve em torno do conceito de prática como atividade humana. Esse conceito é acolhido por alguns críticos de sua filosofia como de difícil compreensão e, por outros, como basilar e inovador na filosofia de MacIntyre. Segundo o filósofo escocês, o ser humano deve estar comprometido em praticar atos virtuosos, em favor de sua comunidade, pois além de estar comprometido com estes, o exercício das referidas práticas está relacionado ao *telos* da comunidade.¹⁹ Por isso, qualquer indivíduo envolvido numa prática pode ser virtuoso, desde que sua prática reflita o compromisso deste com os bens internos de sua atividade. O filósofo escocês entende prática como,

Qualquer forma complexa e coerente de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e as concepções dos fins e dos bens envolvidos, são sistematicamente ampliados. (MACINTYRE, 2001a, p. 316).

Segundo MacIntyre, é sempre um tipo de prática que possibilita o contexto em que as virtudes são exercidas e, em parte, recebem sua definição. Esse contexto é sempre organizado, estruturado, complexo e coerente. Sendo socialmente estabelecido, é um lugar onde se deve estar atento para seguir aquilo que é proposto como padrão de excelência.

Segundo a argumentação de MacIntyre, seguindo os critérios socialmente estabelecidos e padrões de excelência, as práticas humanas possuem como objetivo a realização de bens inerentes a elas mesmas. De tal forma, diante do engajamento de alguns em determinada prática, o resultado a ser alcançado poderá ser dois tipos diferentes de bens devidamente caracterizados:

¹⁹ Segundo Carvalho, a concepção de virtudes que muitos filósofos trataram de apresentar ao longo da história, foram somente as virtudes convenientes para sua própria época. Porém, nem todos foram capazes de formular uma ética das virtudes que pudesse determinar nossa forma de ação. Para ele, enquanto a “teoria das virtudes é a área geral da pesquisa filosófica encarregada de investigar a natureza da virtude e do vício; ela inclui a ética das virtudes, um tipo de teoria ética que privilegia as virtudes como definidoras do modo como devemos agir, centralizando a reflexão no caráter do agente moral e não em ações isoladas ou normas, algumas vezes em fatores não racionais da motivação moral. O termo ‘ética das virtudes’, por sua vez, não deve ser pensado como expressão de uma forma homogênea de teoria ética, mas como um gênero que engloba várias espécies”. (CARVALHO, 2011, p. 190).

os bens externos e os bens internos. Os bens externos às práticas se caracterizam por estarem vinculados às circunstâncias sociais. Eles são contingentes, podendo ser obtidos por outros meios. São exemplos de bens externos o prestígio social, *status* e o dinheiro que se pode conseguir, mas “sempre há modos alternativos de alcançar esses bens, e sua conquista nunca se dá apenas engajando-se no exercício de uma determinada prática”. (MACINTYRE, 2001a, p. 317).

De outra forma, os bens internos às práticas envolvem padrões de excelência e obediência às regras que foram desenvolvidos historicamente e constituíram, por assim dizer, um determinado estilo de vida. São bens alcançados mediante algum tipo de prática particular. São denominados internos porque só podem ser especificados nos termos da prática e como exemplos dessa mesma prática.

Nós os chamamos de internos por dois motivos: primeiro, como já afirmei, porque só podemos especificá-los dentro [de uma prática]; e em segundo lugar, porque só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão. Aqueles a quem falta a devida experiência são incompetentes, portanto, como juizes dos bens internos. (...). Os bens internos são, de fato, consequência da competição pela excelência, mas é característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática. (MACINTYRE, 2001a, p. 317-318).

Pode-se citar como exemplo dessa prática, o jogo de xadrez. A única forma de alcançar os bens internos à prática do xadrez é jogando este jogo. A mera observação do jogo, não fornece a excelência para quem unicamente observa. Tais bens internos, como o exercício de concentração, estratégia e reflexão são alcançados unicamente pelos sujeitos da prática do jogo de xadrez, ou seja, pelos seus jogadores, no exercício dessa prática.

Para MacIntyre, as práticas não devem ser confundidas com capacitações técnicas. As práticas necessitam das capacidades técnicas para se transformarem, mas devem ir para além delas, porque, ao contrário das capacidades técnicas, as práticas não têm um fim a ser atingido. Elas são um fim em si mesmas. Por isso, pode-se dizer que as práticas se resumem aos bens que foram reconhecidos ao longo do processo histórico dessa atividade no interior da comunidade na qual foi estabelecida. Segundo MacIntyre (2001a), o ensino de filosofia, da biologia, da matemática, por exemplo, não são exemplos de alguma prática, porque não possui a excelência a ser alcançada, mas não deve ser desmerecido, porque contribui para a realização das atividades filosóficas, matemáticas e biológicas, respectivamente. Assim, uma atividade, mesmo não sendo uma prática, está em constante interação com a outra, na medida em que contribui para a pesquisa em torno dos bens a serem obtidos no interior dessa prática. De uma maneira geral, cada uma dessas práticas possui bens específicos, que só passam a ser

reconhecidos no exercício de sua prática. Essa característica acaba sendo própria aos bens internos, que só podem ser reconhecidos pelo sujeito que assumiu a realização de tal prática. Então, pode-se definir mais claramente, o que são os bens internos? Os bens internos são obtidos na excelência e execução da atividade, por isso mesmo, são desejáveis por eles mesmos, e não por nenhum outro fim, obtendo resultados para toda a comunidade que cultiva essa atividade. Por estarem relacionadas ao aperfeiçoamento da atividade realizada, somente as virtudes poderão ser alcançadas mediante o exercício de uma prática. Cada prática possui padrões de excelência a serem atingidos, e os bens internos só são obtidos quando o sujeito se dispõe a competir por sua excelência. MacIntyre (2001a) esclarece esse ponto, insistindo na observância de certos padrões para atingir a excelência de uma prática:

Uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas, bem como a aquisição de bens. Ingressar numa prática é aceitar a autoridade desses padrões e a inadequação do meu próprio desempenho ao ser julgado por eles. É sujeitar minhas próprias atitudes, preferências e gostos aos padrões que atual e parcialmente definem a prática. As práticas, naturalmente, como acabo de salientar, têm uma história; jogos, ciências e artes, todas têm histórias. Assim, os padrões propriamente ditos não são imunes à crítica, porém, não podemos nos iniciar numa prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões até o momento alcançados. (MACINTYRE, 2001a, p. 320).

De outra forma, os bens externos são descritos como poder, dinheiro, status social. São bens que somente trazem benefícios para o próprio sujeito; são bens de propriedade, e não são adquiridos para a sua comunidade. Enquanto esses bens estiverem em posse de alguém, significa dizer que outra pessoa ficou com menos, ou permanece ausente de tal bem. Esses bens podem ser facilmente reconhecidos em instituições como um clube, uma empresa ou universidade.

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

Por meio dos bens externos as práticas têm sido organizadas, ou seja, uma prática que fornece mais status ou mais dinheiro assume um lugar importante numa empresa e, até mesmo, numa comunidade. Por isso, na sociedade liberal, os indivíduos têm procurado agir pensando nos bens externos às práticas, e não na excelência da atividade em si mesma.

O papel das virtudes nesse contexto é garantir a excelência na realização dos bens internos às práticas, o *telos* último de cada uma delas, que são historicamente construídos. Sem as virtudes, as práticas tendem a degenerar-se, corromper-se e devotar-se exclusivamente a bens externos, como dinheiro, poder e riqueza, submetendo-se às suas contrapartes institucionais. As virtudes são, precisamente, aquelas virtudes de caráter e do intelecto necessárias para a conquista dos bens específicos às práticas e para a sustentação de nossa busca pela boa vida, de nossa comunidade e das tradições. (CARVALHO, 2011, p. 195).

Podemos perceber, portanto, que as práticas só prosperam em sociedades nas quais as virtudes têm o seu valor assegurado, de maneira que somente em comunidades que cultivam algum tipo de virtude, as práticas serão mantidas. Por isso, enquanto a conquista dos bens externos está relacionada aos desejos pessoais do sujeito, a conquista dos bens internos almeja a excelência da prática. Dessa forma, as virtudes terão a função de auxiliar na busca dos bens internos que serão bens não apenas para o sujeito em si, mas para toda a sua comunidade, onde ele está inserido.

As práticas cultivadas em determinada comunidade são mantidas ou organizadas por instituições, nas quais são estruturadas normas ou metas que poderão ou não, interferir na disposição do sujeito diante das práticas, já que existem instituições que incentivam o sujeito a chegar somente aos bens externos. Assim, enquanto uma prática como o xadrez, o exercício da medicina e as pesquisas da física, da biologia e na área das humanas, procuram reconhecer seus bens, as instituições, que se definem como o local no qual essas atividades são realizadas, incentivam metas que se transformam em recompensas como dinheiro, status e poder. Dessa forma, as instituições tendem a corromper as práticas, porém, as práticas precisam das instituições, sem as quais elas mesmas não poderiam se manter. Cria-se, assim, na sociedade, uma relação de dependência entre a prática e a instituição, que se estende com o exercício das virtudes. Por isso, numa sociedade sem virtudes, as práticas seriam – segundo o filósofo - facilmente corrompidas pelas instituições.

A relação entre práticas e instituições se revela contraditória, pois assim como não podemos reduzir as práticas a capacidades técnicas, também não devemos reduzi-las às instituições que as abrigam. Com efeito, enquanto as práticas buscam a excelência de sua atividade, e estão relacionadas também à satisfação que o sujeito possui em exercer tal atividade, as instituições não almejam somente a excelência, mas também os bens que garantam sucesso, riqueza e fama. Fica claro que, as instituições lidam com a distribuição de bens materiais e recompensas, não que isso possa ser uma relação negativa, já que sem as instituições nenhuma prática sobreviveria. Porém, se nessa relação não houver equilíbrio, os bens externos

podem corromper as práticas e as próprias instituições, anulando virtudes como a justiça, a coragem e a sinceridade.

O conceito de prática nos remete ao primeiro estágio da ética das virtudes macintyriana que se apresenta como [...] “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”. (MACINTYRE, 2001a, p. 321).

Segundo o filósofo escocês, as virtudes são necessárias nas práticas, para que em cada instituição ou na realização de uma atividade, o sujeito esteja discutindo sobre os melhores padrões a serem atingidos para chegar à excelência. Um sujeito que se dispõe a atingir a excelência numa prática, também está direcionado a alcançar o fim último determinado nessa sociedade. Assim, o propósito de falar nas práticas representa o sentido que as virtudes passam a assumir na vida humana, porém as virtudes não se definem apenas nas práticas.

Segundo MacIntyre (2001a), as referidas virtudes contemplam ainda dois outros níveis, a saber, a narrativa de vida e a tradição. Se nas práticas, as virtudes são exercidas no interior das instituições e clubes, no referido caso, da narrativa de vida, as virtudes serão pensadas no contexto pessoal de cada sujeito, procurando recuperar o sentido do seu papel social e sua responsabilidade moral na comunidade. Na tradição, primeiro, porque é a base de todo nosso comportamento moral e segundo, porque na tradição identificamos nosso lugar na história, o sentido das práticas adotadas e podemos fornecer um caráter inteligível e teleológico a nossa comunidade de referência ou de pertença.

3.4 A Unidade Narrativa da Vida Humana

A partir da interpretação aristotélica, da sua visão a respeito das tradições, MacIntyre busca interpretar a vida humana como um todo, como uma unidade que se revela no *telos*. Ao indicar um fim para a vida humana, MacIntyre enfrenta um problema ao tentar definir a vida humana como um critério que ultrapassa a mera visão dicotômica e enviesada diante da pluralidade de opções frente a uma escolha moral. Mas, a opção feita será por analisar a vida em perspectiva narrativa, como um momento fundamental para a busca do bem comum na vida do sujeito contemporâneo, mediante os exercícios das práticas. Para que isso possa acontecer, será preciso decidir qual o parâmetro que servirá de base para as melhores escolhas para alcançar a excelência dos bens internos. A partir dessa definição pode-se identificar o conceito fundamental da narrativa de vida do sujeito.

Essa concepção fornece o *telos* para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, ordenando as diferentes práticas, proporcionando o eixo para a narrativa histórica própria de cada um de nós e que dá unidade a nossas vidas. E essa perspectiva da unidade da vida humana tomada no seu todo significa estabelecer um papel para as virtudes como aquelas disposições de caráter necessárias para essa busca do bem humano tornar-se realizável no enfrentamento das dificuldades, contradições, problemas, seduções e desvios que se apresentam na vida histórica de homens e mulheres. (CARVALHO, 2011, p. 196).

Os bens de cada atividade humana, compreendidos a partir de uma história geral, refletem a história pessoal de cada sujeito. Para MacIntyre (2001a) as nossas práticas fazem com que tenhamos que assumir posturas diferentes em cada situação, levando-nos ao exercício de diferentes papéis, nos vários campos, como o social, profissional, pessoal e familiar. Segundo MacIntyre, o *eu* deve ser pensado enquanto uma história narrativa, considerando todos os aspectos que compõem essa história, como os seus personagens, os cenários sociais e, principalmente, o próprio autor-personagem dessa história. Quando há uma narrativa de vida, todas as ações se tornam inteligíveis porque puderam encontrar, em algum momento do passado, o sentido para que fossem exercidas. Em outras palavras, toda ação realizada por mim no presente tem uma proposta que só pode ser compreendida quando a associa a uma intenção maior.

Ser o sujeito de uma narrativa que vai do nascimento até a morte é, comentei anteriormente, ser responsável pelos atos e experiências que compõem uma vida narrável. Isto é, estar aberto para ser chamado a fornecer certo tipo de explicação do que fez ou o que lhe aconteceu, ou o que testemunhou em algum momento da vida de alguém anterior ao momento da pergunta. (MACINTYRE, 2001a, p. 365-366).

Assim, para que uma ação seja inteligível, segundo o referido autor, é necessário que, além de fazer parte de uma narrativa de vida, também possamos identificá-la a partir de um contexto histórico-social. Dessa forma, para que uma ação possa ser considerada inteligível é necessário, localizar seu referido lugar no cenário social, sobretudo, numa narrativa. A coerência desses atos decorre da capacidade de conectá-los nesse cenário e as intenções de longo prazo que podem ir sendo identificadas quando se remonta a uma narrativa. Com isso, pode-se conferir inteligibilidade às ideias de ação e de narrativa. Para que as ações humanas se constituam numa unidade de vida é preciso que sejam inteligíveis, mas isso somente ocorre se esta ação estiver associada a algum momento da história. Por isso, a história terá um papel tão fundamental quanto o das próprias ações, já que uma implica no sentido da outra.

O desafio que confere inteligibilidade a uma ação, nos permite identificar os fatos que a compõem numa determinada sequência como acontece em uma narrativa. A unidade de uma

virtude na vida de determinado sujeito, só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e ser avaliada na íntegra.

O que está em jogo nesse conceito macintyriano de virtude é um conceito do eu pensado de um modo narrativo, isto é, um eu que não se reduz a episódios fragmentados e isolados na ordem temporal, cuja unidade é a unidade de uma narrativa que liga nascimento e morte. (CARVALHO, 1999, p. 117).

As narrativas de vida podem ser compreendidas como uma história pessoal, contada e interpretada pelo seu próprio autor. Posso ser responsável pela minha história construída, porque está conectada e, atrelada a outras histórias pessoais, que foram desenvolvidas por outros autores. Assim as narrativas existem, acontecem, mediante a conexão de vida e sentido que damos a elas. São essas histórias e narrativas, que permitem com que possamos identificar os diferentes papéis sociais e os padrões de comportamento e de práticas que foram erigidas até o atual momento histórico. Assim, nesse contexto específico, onde as histórias pessoais são imbricadas, poderemos reconhecer os diversos contornos culturais, em que nossas práticas e ações são aprovadas e/ou reprovadas, enfim, onde elas acontecem.

O referido contexto cultural, sempre em constante mudança, nos permite reconhecer as tradições, as práticas e a cultura na qual estamos inseridos. Para MacIntyre, uma educação se faz por meio de histórias e narrativas transmitidas de geração em geração, sucessivamente.

Não há como oferecer entendimento de sociedade nenhuma, inclusive da nossa, a não ser por intermédio do estoque de histórias que constituem seus primeiros recursos dramáticos. A mitologia, em seu sentido original, está no âmago de tudo. Vico estava certo e Joyce também. E também, é claro, a tradição moral das sociedades heroicas para seus herdeiros medievais, segundo os quais contar histórias tem papel fundamental na nossa educação para as virtudes. (MACINTYRE, 2001a, p. 364).

Quando a história da humanidade passa ser narrada de geração em geração, são reafirmados valores e padrões que foram reformulados ou se identificam numa tradição que abarca esse sujeito, sua narrativa e suas ações. Assim, segundo MacIntyre (2001a), grande parte dessas atitudes não reflete os valores que o sujeito adquiriu durante toda sua vida pela tradição na qual foi acolhido. O sujeito assume responsabilidades, quando está inserido numa história de narrativas de vidas, mas também passa a habitar o personagem de uma história que vem sendo formulada desde o seu nascimento até sua morte. Como faz parte de uma história, de uma narrativa, suas atitudes também serão fundamentadas e justificadas de acordo com o grau de responsabilidade do mesmo.

Para MacIntyre “[...] a identidade pessoal é exatamente aquela identidade pressuposta pela unidade do personagem que a unidade da narrativa requer. Sem tal unidade, não haveria protagonistas sobre os quais se pudesse contar histórias”. (MACINTYRE, 2001a, p. 366).

Assim, pode-se argumentar que a identidade pessoal de um sujeito é constituída não somente na narrativa na qual ele é autor e personagem de sua própria história, mas também quando ele se percebe responsável de suas ações e as devidas consequências para a vida das outras pessoas com as quais ele se relaciona. Sem essa responsabilidade, o sujeito não seria capaz de conferir inteligibilidade às suas ações, e, não seria capaz de forjar sua própria identidade pessoal.

A narrativa e a identidade pessoal são constituídas por uma unidade de vida fundamentada, na prática e na teoria, numa narrativa que busca encontrar a melhor maneira de se viver bem. Esse tipo de busca é que proporciona o caráter de unidade à vida moral. Mas se a unidade de vida é uma unidade de busca, parte-se inicialmente de uma concepção *a priori* de bem último. Segundo MacIntyre (2001a), toda busca se faz a partir de um caráter teleológico.

Não existe presente que não seja instruído pela imagem de algum futuro, e uma imagem do futuro que sempre se apresenta na forma de um *telos* – ou de uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover. (MACINTYRE, 2001a, p. 362).

Assim, quando se está buscando alguma concepção de bem, tal sujeito, para além de ir em busca de um bem maior, está realizando uma classificação de outros bens e estabelecendo um julgamento do conteúdo das virtudes em vista de cada um desses bens. A necessidade de paradigmas se faz necessária porque é preciso partir de uma visão particular para elaborar os conceitos universais, e não o contrário. Por isso, as leis universais são formuladas, levando-se em conta as particularidades de cada sujeito e suas referidas comunidades.

A razão de uma busca, de um bem maior, entendida como um empreendimento na direção de uma melhor forma de se viver permite que reconheçamos o tipo de vida, de bens e virtudes que poderemos adotar para atingir as mesmas. Pode-se reconhecer, nessas buscas, visando o encontro de uma concepção de vida boa para o ser humano, a segunda função das virtudes em relação à vida humana:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior. (MACINTYRE, 2001a, p. 369).

Assim, conclui-se que um sujeito que tenha por meta alcançar uma vida boa deverá levar uma vida virtuosa. As virtudes estão situadas na instigante busca em relação à vida boa para o ser humano, e não somente em relação às práticas de uma referida comunidade.

Por outro lado, para MacIntyre (2001a), se admitirmos que a vida de um sujeito é representada pelos papéis sociais que estão relacionados a uma comunidade, ao grupo de trabalho, de amigos e da família da qual ele faça parte, então sua busca não é algo tão somente individual, mas está relacionada a esses cenários sociais. Assim, sua busca deverá ser empenhada em vista de outras pessoas e do papel social que possui em cada uma dessas esferas. A esfera social e a identidade do sujeito não podem ser pensadas fora de todas as obrigações e da história, seja esta de vida pessoal, familiar e comunitária. Se minha própria constituição deve-se à minha história, então, minha busca deverá contemplar todos os pressupostos anteriores ao meu nascimento, que influenciaram na construção de minha identidade moral e, até mesmo, na busca pelo maior e melhor bem para mim e para a comunidade na qual me situo.

De acordo com este argumento, para MacIntyre (2001a) é muito importante perceber que, enquanto sendo sujeitos da nossa própria história, descobrimos que não somos seres apenas individuais, mas que herdamos um passado e estamos construindo um presente, pura e simplesmente, significa: o rumo da nossa vida está relacionado para além do si mesmo, como autor e personagem, em profunda conexão à história e vida de outras pessoas. Para MacIntyre (2001a), decidir por uma concepção de vida particular como um nível para alcançar a educação pelas virtudes significa deixar-se orientar por suas próprias ações. Dessa forma, compreender como a sua vida tem sido conduzida poderia ser o primeiro exercício de consciência diante de suas escolhas e maneira própria de agir. “A busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento”. (MACINTYRE, 2001a, p. 368).

Quando um sujeito se questiona para qual bem está direcionando sua vida e suas escolhas, poderá também fazê-lo em vista ao bem desejado por sua comunidade. Nessa busca pelo melhor bem que se adequa para o ser humano se apresenta mais um estágio da concepção de virtude segundo MacIntyre (2001a), que se encerra no terceiro nível, denominado tradição. Se nossas práticas fazem parte da história, constituímos nossa identidade a partir do nosso passado. Por isso devemos entender que tanto uma prática, quanto nossa própria identidade, estão situadas em uma tradição que contempla a história de todas as demais práticas e as diferentes narrativas de vida.

3.5 O Conceito de Tradição

Para MacIntyre o conceito de tradição está relacionado ao último estágio de sua concepção acerca das virtudes. A importância da tradição se deve pelo fato de que as práticas sociais e as unidades de vida serem exercidas e contadas no interior de uma tradição. Da mesma forma, a noção de felicidade e de bem comum, só serão compreendidas no interior de uma tradição. Para MacIntyre, o ato de educar alguém para as virtudes já implica um vínculo com uma tradição, visto que todo o processo educativo acontece a partir de uma tradição.

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; pertencço a tal clã, tal tribo, tal nação. Por conseguinte, o que é bom para mim tem que ser o bem para quem vivencia estes papéis. (MACINTYRE, 2001a, p. 370).

Por isso mesmo, a tradição deve ultrapassar as fronteiras das histórias do passado, não somente almejando o futuro, mas também oferecendo maneiras diferentes para a compreensão do presente no qual o sujeito está inserido, praticando suas ações. Dessa forma, compreender a tradição é uma ferramenta muito importante para se chegar à compreensão de concepção de virtude em MacIntyre.

As virtudes vão ter o papel de fazer com que essa busca individual pela realização do bem último do ser humano não se corrompa, garantindo a sustentação da tradição da qual partimos, bem como fazer com que essa busca não perca sua dimensão histórica. Pois, o que é esse bem último, esse *telos* que fornece o horizonte de ação das tradições morais, é o objeto central de debate interno e externo da tradição, um debate histórico constitutivo de toda tradição moral viva, no confronto com a diversidade das tradições rivais que se oferecem na sua existência histórica. (CARVALHO, 2011, p. 196).

MacIntyre, nas obras *Depois da virtude, Justiça de Quem? Qual racionalidade?* e *Três Versiones Rivales de la Ética*, deu um grande destaque às tradições como sendo condição primordial para uma filosofia moral, e um itinerário para uma educação para as virtudes na sociedade contemporânea. Uma tradição pode ser compreendida como a história das práticas, valores e padrões que foram estendidos por um longo período passando por gerações, reformuladas muitas vezes, transformadas ou esquecidas ao longo das sucessivas gerações.

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: conflitos com os críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos 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, 2010, p. 23).

O que define uma tradição é, na verdade, os bens que a constituem:

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos, às práticas e também aos bens de uma única vida. (MACINTYRE, 2001a, p. 373-374).

Se a tradição pode ser compreendida dessa forma, como saberíamos se um grupo de pessoas ou uma maioria teria bens que não correspondem a essa tradição? Enfim, o que leva essas tradições a se transformarem e perdurarem ou a se desintegrarem? A resposta para essas perguntas depende da análise das virtudes praticadas numa comunidade; depende do exercício condizente dessas virtudes com os valores difundidos no interior de uma tradição.

As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento de uma forma de uma vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu necessário contexto histórico. (MACINTYRE, 2001a, p. 374).

Com isso, entendemos que as práticas e as virtudes se relacionam com a tradição, pois, segundo MacIntyre, não se trata de fechar-se obstinadamente a quaisquer mudanças ou ao novo que surge em cada época, mas de conservar uma visão que possa considerar as possibilidades futuras frente a um presente que se está sendo vivido, graças à boa vivência da tradição no passado.

A história de uma prática na nossa época está em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega assim, à forma atual que nos foi transmitida; a história da vida de cada um de nós está inserida, geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das tradições das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições. (MACINTYRE, 2001a, p. 374).

Portanto, é numa tradição que entramos em contato com a nossa história, a história da nossa família e das pessoas que vivem ao nosso redor, mas também a história das práticas e ações que são exercidas por nós. Assim, entrar em contato com uma tradição é buscar um *telos* que só se torna inteligível quando estamos inseridos em algum tipo de tradição. O conceito de tradição, apresentado por MacIntyre, reflete uma compreensão de saber prático que tem como fim a capacidade de guiar a própria vida à luz de um objetivo aprendido no interior da família,

da escola, ou da comunidade. Essa compreensão de bem deve ser transmitida ao sujeito desde a infância, para que possa identificar o *telos* de sua comunidade, que acontece concomitantemente com a educação e seu reflexo no paradigma da história da tradição de sua comunidade. Dessa forma, a tradição compreende muito mais do que as práticas e histórias de cada um dos membros. As tradições se destacam porque não se limitaram, apenas, aos debates, ou aos questionamentos de seus paradigmas, mas sobretudo, porque foram capazes de olhar para além delas, ou seja, puderam formular discussões com outras tradições, de forma a serem capazes de refutar suas próprias crenças diante de outras perspectivas.

A sobrevivência de uma tradição está interligada com a manutenção das crenças e com as práticas compartilhadas e, servem para identificar objetivos comuns, realizando e reconhecendo os progressos para alcançar esses fins. A natureza comunitária da busca do bem, por sua vez, implica uma história que se estende para além da vida do indivíduo, independentemente da aceitação ou não, dessa história. Uma tradição é sempre dinâmica, nunca estática, nem mesmo claramente definida. Conclui-se, que uma tradição histórica e social, constitui a informação necessária para o desenvolvimento das práticas, dos bens internos e externos, da história de nossa vida e para a compreensão das ações humanas.

Uma tradição de pesquisa é muito mais do que um movimento coerente de pensamento. Ela é um movimento, ao longo do qual, seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas. As relações entre os indivíduos e uma tradição são muito diversificadas, indo de uma adesão não-problemática, passando por tentativas de corrigir ou redirecionar a tradição, à oposição ampla às suas alegações fundamentais até então. (MACINTYRE, 2010, p. 351).

Segundo a concepção de MacIntyre (1999), as três tradições que tiveram, ao longo da história, um papel importante na pesquisa moral, foram: a tradição aristotélica, a tradição medieval ou agostiniana, e o iluminismo, conforme já tratamos.

3.6 A Fusão de Tradição e Racionalidade Ética

Nossa proposta, nesse item, é expor a concepção da racionalidade das tradições desenvolvida por MacIntyre a partir do seu conceito de tradição de pesquisa racional. É por meio desse conceito que o filósofo estabelece a sua crítica em relação às perspectivas éticas universalistas oriundas do Iluminismo, empregando o conceito de historicidade ao conceito de racionalidade teórica e prática, no interior das tradições morais. Com esta estratégia, MacIntyre busca fornecer um instrumental capaz de, a partir da análise das raízes, esclarecer as

dificuldades do presente e apontar-nos o caminho de uma racionalidade ética que esteja livre, tanto do dogmatismo e do relativismo, quanto do universalismo ético abstrato, estabelecendo uma racionalidade essencialmente vinculada às tradições. Para atingir esse fim, MacIntyre buscou auxílio de elementos substanciais da epistemologia historicista de Thomas Kuhn para construir seu conceito de tradição de pesquisa racional como paradigma da racionalidade ética.²⁰

Ambos absorveram e participaram da crítica filosófica ao projeto da modernidade iluminista de uma racionalidade única e a-histórica, mergulharam nos influxos intelectuais de uma cultura que punha radicalmente a razão e seus produtos históricos em questão, como foi a cultura dos anos 60, período em que eles começaram a aparecer no cenário intelectual – primeiro Kuhn, com *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), MacIntyre depois com *Uma pequena história da Ética* (1966). (CARVALHO, 1999, p. 195).

A epistemologia historicista contribuiu para uma nova compreensão da ciência, partindo do princípio de que a produção do conhecimento científico e a prática científica, devem considerar as condições externas da produção científica, pois elas podem influenciar e modificar os seus resultados. Thomas Kuhn defenderá a ideia de que os problemas da racionalidade e da objetividade fazem parte do contexto da descoberta e que existem fatores subjetivos e alheios à ciência que influenciam a sua produção.

Kuhn (2001) entende que o processo de produção do conhecimento científico é marcado pela descontinuidade, pois ocorre por meio das revoluções científicas, as quais implicam em alterações dramáticas no modo como os cientistas representam, dependentes de condições sociais influenciados por crenças, valores e normas, aceitos e negociados no interior das comunidades científicas. Para Kuhn (2001), a verdade científica não depende apenas da objetividade da experiência empírica e do rigor metodológico, mas resulta em grande parte, dos acordos intersubjetivos entre cientistas quanto às teorias e aos métodos dominantes.

[...] o desenvolvimento da ciência que emerge a partir do estudo da sua história obedece à sequência: ciência normal – crise – ciência extraordinária – revoluções – nova ciência normal, e assim por diante, alternando longos períodos de ciência extraordinária. Nesse padrão não há linearidade nem cumulatividade do conhecimento alcançado, o avanço ocorre sempre de um consenso normal a outro no interior de tradições de pesquisas pela emergência de revoluções científicas que produzem mudanças de natureza holística no trabalho científico. (CARVALHO, 1999, p. 130).

A ciência normal surge, segundo Kuhn, quando o paradigma instituído consegue, com suas bases teóricas e metodológicas, resolver os problemas que surgem. Durante esse processo

²⁰ A influência da filosofia da ciência no pensamento de MacIntyre se deu por volta dos anos de 1970, num momento de revisão das suas obras anteriores, bem como, quando os dois pensadores, MacIntyre e Tomas Kuhn, apareciam no cenário mundial com o acolhimento de suas obras mais recentes.

há o consenso entre os cientistas, e o paradigma é transmitido através dos manuais acadêmicos e do ensino da ciência. Para Kuhn, “[...] os paradigmas adquirem seu status porque são mais bem-sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas que o grupo de cientistas reconhece como graves”. (KUHN, 2001, p. 44).

Assim, a aquisição de um novo paradigma significa a maturidade no desenvolvimento de qualquer campo científico respeitado.

Os paradigmas estabelecem um consenso estável na pesquisa, sem o qual todos os fatos, que podem ser pertinentes ao desenvolvimento de uma determinada ciência parecem igualmente relevantes, o padrão de desenvolvimento da ciência amadurecida é justamente a transição revolucionária sucessiva de um paradigma a outro. (CARVALHO, 1999, p. 131).

Para Kuhn, a revolução científica ocorre quando o paradigma não consegue resolver alguns problemas e surgem incongruências e, problemas não solucionados, que darão origem a um período de crise, que fará surgir um novo paradigma. Revoluções científicas são “[...] aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior”. (KUHN, 2001, p. 125).

No cômputo geral das revoluções científicas revela-se a existência de perdas e ganhos, pois as comunidades sofrerão perdas, porque problemas antigos precisam ser abandonados, enquanto novos desafios deverão ser enfrentados pela comunidade em busca de solução.

Todavia, apesar dessas e de outras perdas experimentadas pelas comunidades individuais, a natureza de tais grupos fornece uma garantia virtual de que tanto a relação dos problemas resolvidos pela ciência, como a precisão das soluções individuais de problemas aumentarão cada vez mais. Se existe a possibilidade de fornecer tal garantia, ela será proporcionada pela natureza da comunidade. (KUHN, 2001, p. 213).

Da obra de Kuhn (2001), o conceito de paradigma, juntamente com o conceito de incomensurabilidade, que lhe é associado, foi talvez o que mais rendeu controvérsias entre os estudiosos da filosofia da ciência. A incomensurabilidade dos paradigmas pressupõe, segundo Kuhn (2001), que os mesmos não são objetivamente comparáveis. Cada paradigma implica uma forma realmente diferente de ver a realidade.

Na obra, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Kuhn usa o termo incomensurabilidade, primeiramente, para caracterizar as relações entre tradições pré e pós-revolucionárias. A incomensurabilidade entre paradigmas se mostra, neste primeiro momento, como uma revolução científica que provoca mudanças significativas tanto no conjunto de problemas científicos a serem enfrentados como para as suas soluções; em segundo lugar, após

a revolução, procedimentos e conceitos oriundos da tradição anterior podem ser ainda empregados, mas de maneira diferente, ou seja, o novo paradigma produz mudanças de significados no nível do vocabulário e dos conceitos; no terceiro momento, com a mudança de paradigmas, tem-se uma mudança de mundos explorados, ou seja, os proponentes de paradigmas competidores exercem suas atividades em mundos diferentes. (CARVALHO, 1999).

Esses conceitos norteadores da filosofia da ciência de Thomas Kuhn influenciaram de maneira significativa a obra de MacIntyre. Podemos perceber essas influências na descrição das etapas de desenvolvimento das tradições em três etapas distintas. Num primeiro momento, quando as crenças, os textos e as autoridades relevantes ainda não foram questionadas. Nessa etapa do processo, existem esquemas que fornecem o pano de fundo para as ações e que não são questionados, nem sequer tematizados; são aceitos sem questionamentos porque respondem devidamente às inquietações da tradição.

No entanto, a qualquer momento estes esquemas podem ser questionados em sua validade, caracterizando o surgimento de um segundo momento da tradição. Quando no interior das tradições morais os primeiros princípios se dissolvem em contradições e não mais respondem às inquietações de sua comunidade, ocorre o que MacIntyre chama de crise epistemológica. A crise epistemológica é um estado de dissolução das crenças e argumentos historicamente fundados dentro de uma tradição, que atinge o âmbito da reflexão e da prática social. Para os agentes racionais envolvidos, a crise epistemológica aparece como, “[...] um estado no qual aquilo que se considerava como evidente, apontando sem ambiguidade para alguma direção, resultou agora estar igualmente suscetível a interpretações rivais”. (MACINTYRE, 2001a, p. 388).

No estágio seguinte, o terceiro, a reação a tais inadequações resulta numa série de formulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas a fim de solucionar as inquietações e suportar as limitações.

Apesar de assimilar alguns conceitos da epistemologia historicista de Kuhn, MacIntyre também se posiciona contra Kuhn em relação a alguns pontos que necessitam ser revisados de sua teoria, pois, uma vez realizada tal crítica à teoria kuhniana, esta fornecerá uma melhor fundamentação das ideias que defende. Em “*Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of Science*”, MacIntyre (2006a) estabelece sua crítica a Kuhn em três etapas:

In the first shall suggest that his earlier formulations of this position are much more radically flawed than he himself has acknowledged. I shall then argue that it is his failure to recognize the true character of the flaws in his earlier which formulations,

leads to the weakness of his later revisions. Finally I shall suggest a more adequate form of revision. (MACINTYRE, 2006a, p. 15).

Kuhn (2001) se posiciona contrariamente à visão de que a superioridade de uma teoria científica reside fundamentalmente na sua capacidade de proporcionar uma visão mais exata do que a natureza realmente é, como se as teorias sucessivas se aproximassem cada vez mais da verdade. Tal noção de “verdade” não é factível. Recusa, assim, qualquer perspectiva do tipo essencialista ou mesmo realista, porque considera que,

Não existe maneira de reconstruir expressões como ‘realmente aí’ sem o auxílio de uma teoria; a noção de um ajuste entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida ‘real’ na natureza parece-me ilusória por princípio. Além, disso, como historiador, estou impressionado com a falta de plausibilidade dessa concepção. Não tenho dúvidas, por exemplo, de que a mecânica de Newton aperfeiçoou a de Aristóteles e de que a Mecânica de Einstein aperfeiçoou a de Newton enquanto instrumento de resolução de quebra-cabeças. Mas não percebo, nessa sucessão, uma direção coerente de desenvolvimento ontológico. Ao contrário: em alguns aspectos importantes, a Teoria Geral da Relatividade de Einstein está mais próxima da teoria de Aristóteles do que qualquer uma das duas está da de Newton. (KUHN, 2001, p. 253).

Para Kuhn (2001), a ciência e seu desenvolvimento não podem mais ser vistos pela ótica de uma matriz atemporal, que forma a base da opinião comum, isolando-a da sua própria história. A noção de progresso e a racionalidade da ciência só poderão ser entendidas devidamente se as inserirmos na própria história da ciência, evitando a ideologia positivista que mascara sua verdadeira natureza.

MacIntyre reconhece a grande importância de Kuhn para a caracterização de uma forma original do significado e do caráter da incomensurabilidade, mas ele discorda radicalmente da sua conclusão da transição de um paradigma para outro. O que Kuhn não foi capaz de perceber, ao tematizar as revoluções científicas, foi a continuidade racional existente na transição de um paradigma para o outro. Para MacIntyre a nova ciência, ou a nova tradição, é capaz de justificar a insuficiência da ciência antiga, e apresentar-se mais adequada do que ela. A nova ciência (tradição) é capaz de restabelecer a narrativa histórica abalada pela crise epistemológica.

Para MacIntyre, quando se alcança o terceiro estágio de desenvolvimento, os membros da comunidade aceitaram as crenças da tradição na sua nova forma tornando-se capazes de contrastar suas novas crenças com as antigas. O desenvolvimento de uma tradição acontece à medida que elas (as crenças) são capazes de superar seus conflitos internos, reformulando seus argumentos, fornecendo uma nova base para os acordos fundamentais e mantendo sua coerência interna, ou seja, as tradições amadureceram quando seus adeptos encontram uma maneira

racional de superar os conflitos, sejam eles internos ou externos, que ameaçam romper com a narrativa histórica de sua tradição.

A narrativa da tradição deve, segundo MacIntyre (2010), neste terceiro momento, ser reconstruída e reformulada. Quando a crise epistemológica estiver resolvida os agentes devem ser capazes de entender o porquê de seu surgimento: o agente compreende que os critérios de verdade e inteligibilidade devem ser reformulados. O agente deve chegar a duas conclusões: a primeira, é que as novas formas de entendimento podem ser postas em questão a qualquer momento; a segunda, é que tais critérios de verdade, inteligibilidade e racionalidade sempre podem ser postos em questão e que nunca alcançamos a última versão da verdade, inteligibilidade e racionalidade; apenas dispomos dos melhores critérios formulados, até então. Os adeptos da tradição compreendem que há uma discrepância racional em relação à forma como eles viam o mundo e como o veem agora.

Aqueles que alcançaram certo estágio nesse desenvolvimento são, capazes de olhar para trás e identificar sua própria inadequação intelectual prévia, ou a inadequação intelectual de seus predecessores, comparando o que eles agora julgam ser o mundo, ou, pelo menos, uma parte dele, com o que então julgavam que fosse. (MACINTYRE, 2010, p. 384).

Para MacIntyre (2010), a superação de uma crise epistemológica requer a descoberta de novos conceitos e a estruturação de um novo tipo ou de novos tipos de teoria que satisfaçam três exigências específicas. Em primeiro lugar, este esquema, conceitualmente enriquecido e radicalmente novo, deve pôr fim à crise epistemológica e fornecer uma solução aos problemas que se revelaram intratáveis anteriormente, de modo sistemático e muito coerente. Em segundo lugar, o esquema deve fornecer uma explicação daquilo que tornou a tradição estéril ou incoerente anteriormente. Em terceiro lugar, essas duas tarefas iniciais devem ser realizadas de modo a apresentar a continuidade fundamental das novas estruturas, sejam elas conceituais ou teóricas, com relação às crenças comuns e em cujos termos a tradição se tenha definido até o presente momento. Nesse sentido, percebemos que MacIntyre (2010) ultrapassa a concepção de Kuhn (2001), ao oferecer uma solução para o problema da continuidade racional entre teorias, durante a revolução científica.

Ao superar uma crise epistemológica, a tradição realiza um progresso racional e é capaz de apresentar novas estruturas lógicas e conceituais melhores dos que as que defendiam anteriormente. A justificação das teses fundamentais dessas novas estruturas residirá na habilidade de realizar o que não podia ser realizado antes da inovação. Assim, para MacIntyre (2010), as teses fundamentais de uma tradição que superou uma crise epistemológica e realizou

um progresso racional tem superioridade quando postas em embate com outra tradição que não passou por uma crise. As teses de uma tradição que realizou um progresso podem ser consideradas superiores quando em conflito com teses de tradições rivais que não foram capazes de resolver seus conflitos internos. Ora, sendo assim, temos um motivo racional para dar nossa adesão a tal tradição e não à outra. A adesão a uma tradição se baseia em um critério racional, visto que podemos perceber a superioridade de uma tradição frente à outra.

Para MacIntyre (2010), o progresso epistemológico consiste na construção e na reconstrução de narrativas mais adequadas e essas crises epistemológicas são ocasiões para tal reconstrução. Pode ocorrer, contudo, que uma tradição que enfrenta uma crise epistemológica seja incapaz de resolver suas incoerências internas e acabe se dissolvendo em contradições, o que pode levá-la a desaparecer ou se fechar sobre si mesma, estruturando suas teses de tal forma que ganhem a forma de dogmas, não podendo ser questionadas. O fato é que todas as tradições, sem exceção, reconheçam ou não, poderão enfrentar uma crise epistemológica no futuro.

Todos os esforços dos adeptos de uma tradição para desenvolver recursos imaginativos e inventivos capazes de superar a crise epistemológica estão sujeitos ao fracasso, seja por não fazerem o suficiente para solucionar a condição de esterilidade e incoerência na qual a pesquisa caiu, seja por revelarem ou criarem novos problemas, e revelarem novas falhas e limitações. Com isso, “[...] o tempo pode passar e nenhum outro recurso ou solução surgir.” (MACINTYRE, 2010, p. 391). A tradição que se encontra neste contexto pode não mais se sustentar e acabar se dissolvendo.

As tradições que não conseguem, através de seus próprios recursos, superar uma crise epistemológica, podem reconhecer que outra tradição é capaz de oferecer respostas mais sistemáticas e eficazes para a superação da crise que não foram capazes de superar. Desse modo, duas tradições podem se fundir criando uma nova história mais ampla e melhor estruturada. Assim, de acordo com MacIntyre (2010), quando os adeptos da tradição em crise forem capazes de reconhecer, nesta outra tradição, a possibilidade de construir, a partir de seus próprios recursos teóricos e conceituais estas, duas tradições podem caminhar rumo a um mesmo *telos*, unificando suas histórias e dando origem a uma nova tradição.

Pois os adeptos de uma tradição, que está agora num estado de crise fundamental e radical, podem, nesse momento, encontrar as asserções de uma tradição rival particular de um modo novo, talvez uma tradição com a qual tenha coexistido por algum tempo, talvez uma que esteja encontrando pela primeira vez. Eles agora passam a compreender as crenças e o modo de vida dessa outra tradição. E, para fazê-lo, eles têm de aprender a língua dessa tradição como uma nova e segunda língua. (MACINTYRE, 2010, p. 391).

As tradições podem sucumbir em meio aos conflitos internos e não serem capazes de justificar, racionalmente, suas próprias teses. No entanto, quando duas tradições fundirem suas histórias, aqueles que fazem parte da tradição em crise devem reconhecer que a outra tradição é superior à sua, em racionalidade e em relação às reivindicações de verdade. A existência de amplas possibilidades de intraduzibilidade e, portanto, de ameaças potenciais à hegemonia cultural, linguística, social e racional de uma tradição, seja em geral ou numa área particular, é mais do que uma ameaça, e diferente de uma ameaça. É o rumo ao qual a modernidade se move, precisamente à medida em que ela consegue se modernizar, emancipando-se das particularidades sociais, culturais e linguísticas e, portanto, da tradição.

Apenas aqueles cuja tradição concede a possibilidade de que sua hegemonia possa ser posta em questão podem ter a garantia racional para afirmar essa mesma hegemonia. E apenas as tradições cujos adeptos reconhecem a possibilidade de intraduzibilidade na sua própria língua-em-uso podem lidar adequadamente com essa possibilidade. (MACINTYRE, 2010, p. 416).

Com essa breve exposição percebe-se que os argumentos da filosofia da ciência de Kuhn foram imprescindíveis para o projeto filosófico macintyreano assumir uma concepção de pesquisa racional implícita nas tradições morais. A importância de Kuhn (2001) para o projeto macintyriano, em relação às tradições das moralidades, deve-se ao fato de que, a partir dos estudos da filosofia da ciência de Kuhn, MacIntyre estabelece as bases para o fundamento da sua teoria da racionalidade das tradições morais.

3.7 Tradição e Pesquisa Racional

Para MacIntyre, as tradições de pesquisa têm um ponto de partida histórico e contingente localizado em alguma situação onde se põs em questão uma série de crenças e práticas estabelecidas: “[...] 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, 2010, p. 457).

O conceito de tradição, com o qual MacIntyre opera em sua ética, é aquele que considera a tradição enquanto pesquisa racional. Os esforços de MacIntyre se concentram em forjar um conceito que não negue as conquistas das tradições como constitutivo epistemológico e que reafirme a condição histórica, tanto da vida prática como da vida do espírito. Na obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre afirma a tradição como sendo,

Uma argumentação desenvolvida ao longo do tempo onde certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois conflitos: conflitos internos interpretativos, através dos quais o significado e os acordos fundamentais são expressos fornecendo um progresso para toda a tradição; e debates com críticos e inimigos externos que rejeitam todos ou pelo menos parte dos acordos fundamentais. (MACINTYRE, 2010, p. 23).

O conflito garante o movimento das tradições rumo a sua finalidade, ao seu *telos* e rompe com a visão negativa, outrora lançada sobre a mesma. As tradições são movimentos históricos ao longo dos quais os seus adeptos se tornam conscientes das mesmas e da sua direção, ao mesmo tempo em que se engajam em seus debates e dão prosseguimento a suas pesquisas.

Essa ideia foi obscurecida a partir do Iluminismo e, segundo MacIntyre, para restabelecer a racionalidade e a inteligibilidade de nossas normas morais, devemos recuperá-la. Para MacIntyre, esta forma de compreensão não encontrou lugar na visão de mundo do Iluminismo, no entanto, pode ser revivida hoje e oferecer recursos conceituais e teóricos que poderão recuperar a convicção no que diz respeito aos assuntos como justiça, por um lado, pesquisa e justificação racional, por outro.

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

A tradição é responsável pela formação do caráter do sujeito moral e, isso significa dizer que o caráter do sujeito moral é formado e desenvolvido num contexto social determinado por sua participação nas práticas constituídas em cada tradição em torno dos fins da mesma. Ele adquire maturidade através da reflexão sobre o gênero da vida que vivencia e pelas avaliações das ações como vícios e virtudes, por meio de uma narrativa pessoal construída no interior de uma comunidade, sendo constitutiva dela. Existe, dentro da estrutura das tradições, uma concepção de pesquisa que é responsável pela elaboração de um modo de vida social e moral, e é essa concepção de pesquisa racional que MacIntyre (2010) acredita ser capaz de devolver racionalidade aos conceitos e práticas morais contemporâneos, porque foi a omissão deste tipo de racionalidade que gerou a interminabilidade do debate moral característico de nossa época.

Esse conceito de tradição defendido por MacIntyre (2010) é objeto de estudo de vários comentadores, ao mesmo tempo em que também é objeto de duas críticas. O que afirmamos é que tal conceito é inovador e audacioso, e que somente quando estudado dentro do projeto filosófico central de MacIntyre poderemos perceber sua importância e centralidade.

Para Allen (1997), duas características centrais do conceito desenvolvido de tradição, tal como MacIntyre expressou nas obras *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Três Versões Rivais de Pesquisa Moral*, são as suas dimensões intelectual e social. As tradições são intelectuais porque se baseiam em argumentos racionais que têm por base um movimento dialético, ou seja, as tradições intelectuais são argumentos historicamente entendidos, como um movimento coerente de pensamento. O aspecto intelectual da tradição é o movimento historicamente coerente e reflexivo do pensamento.

Outra característica da ideia de tradição é o seu caráter social. Para MacIntyre (2010) a tradição pode ser social em dois aspectos importantes. Primeiramente, toda a tradição surge dentro das circunstâncias contingentes de alguma ordem social particular. Assim, todas as tradições estão entranhadas nas práticas sociais particulares, instituições e convicções da ordem social da qual emergiram. Em segundo lugar, uma vez desenvolvida, a tradição dá origem a certos tipos de práticas sociais na qual o aspecto intelectual da tradição ganha expressão. Desde que as tradições estejam vinculadas às práticas sociais e convicções particulares nestes dois sentidos, elas sempre são, inegavelmente, até certo ponto, locais, informadas por particularidades sociais, de linguagem e ambiente natural.

Reivindicando para as tradições as dimensões social e intelectual, MacIntyre (2010) contradiz duas formas comumente estabelecidas de pensar a ideia de tradição. A primeira é que ele aceita a tradição enquanto jogo de práticas que foram herdadas de geração a geração, sem questionamento reflexivo e crítico. Alguém que entende a tradição desta forma, responderia à pergunta: *Por que você faz as coisas dessa forma?*, dizendo, *Porque esta é a forma pela qual ela sempre foi feita e não fazê-la, é ir contra a tradição*. Encontramos este conceito em nossas conversas diárias, jornais, livros, e nas mais diversas áreas tais como Direito, Sociologia, Psicologia, entre outros. Contra esta compreensão de tradição, MacIntyre enfatiza o caráter crítico, isto é, a natureza reflexiva e o aspecto intelectual da tradição.

A segunda forma de pensar a tradição, atualmente, é entendida como um movimento que independe das práticas sociais particulares e instituições. Alguém que compreende a matéria desta forma, caracterizará o movimento de continuidade do pensamento de Platão a Davidson como uma tradição filosófica, sem levar em consideração a importância da diferença entre os contextos sociais que tiveram influência sobre cada um dos pontos no desenvolvimento histórico da mesma. Contra essa visão, MacIntyre enfatiza os vínculos das tradições e sua dívida com as práticas sociais particulares e instituições.

A compreensão da tradição enquanto composta por aspectos sociais e intelectuais é importante para distinguir sua concepção de outros conceitos de tradição. MacIntyre tenta

justificar seu conceito exemplificando com quatro tradições no livro *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*, a saber, as tradições aristotélica, agostiniana, escocesa e a liberal. De acordo com MacIntyre, estas quatro tradições são ligadas a laços sociais e intelectuais.

A visão de Aristóteles da justiça e da racionalidade prática emerge dos conflitos da pólis antiga, mas é em seguida desenvolvida por Tomás de Aquino de um modo que escapa às limitações da pólis. Assim, a versão agostiniana do cristianismo estabeleceu, no período medieval, complexas relações de antagonismo, posteriormente de síntese, e depois de continuado antagonismo com o aristotelismo. Assim, num contexto cultural posterior bastante diferente, o cristianismo agostiniano, agora numa forma calvinista, e o aristotelismo, agora numa versão da Renascença, entraram numa nova simbiose na Escócia do século XVII, gerando uma tradição que no ápice de sua realização foi subvertida a partir de dentro, por Hume. Assim, finalmente, o liberalismo moderno, nascido do antagonismo com toda tradição, transformou-se gradualmente em algo que é agora claramente reconhecível, mesmo por alguns de seus adeptos, como mais uma tradição. (MACINTYRE, 2010, p. 21).

Essa defesa das tradições acabou transformando-se na chamada Teoria da Racionalidade das Tradições, por defender a presença da racionalidade no interior das tradições morais. No próximo item veremos a argumentação de MacIntyre para reabilitar a tradição como fonte de racionalidade, ou seja, como aconteceu, ao longo da história da moralidade, a fusão entre tradição e razão, segundo a perspectiva da filosofia macintyriana.

3.8 A Racionalidade das Tradições

Um das grandes inquietações que a obra de MacIntyre provocou, *Depois da Virtude*, bem como suas obras posteriores, é a dúvida sobre a possibilidade da existência de um critério que possa justificar nossa adesão a um ponto de vista (tradição) e não a um outro. Essa inquietação, ou dúvida, resultou do fato de que uma corrente ética, denominada emotivismo, tem obtido cada vez mais adeptos ao defender a ideia de que nossas escolhas morais são movidas por critérios emotivos, subjetivos e sem nenhum apelo racional. No entanto, para desconstruir essa teoria moral é preciso enfrentar algumas questões relevantes para a deliberação da escolha moral: se é verdade que inúmeros pontos de vista morais duelam por nossa adesão, como estabelecer uma base racional para nossas escolhas? Com base em quais critérios deveremos realizar tal escolha? Como o conflito entre pontos de vistas morais rivais deve ser resolvido?

A incomensurabilidade entre pontos de vista morais rivais é um dos temas centrais da obra *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990).²¹ Nessa obra MacIntyre estabelece uma discussão entre as três tradições rivais e incomensuráveis, a Enciclopédia, a Genealogia e o Tomismo. Cada uma das tradições rivais é tomada por MacIntyre, de um texto primordial: a Enciclopédia, da *Nona edição da Enciclopédia Britânica*; a Genealogia, extraída da obra de Nietzsche, intitulada *A Genealogia da Moral* e a *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII.

Um dos objetivos de MacIntyre (1990) era mostrar que, apesar da admissão de incomensurabilidade e intraduzibilidade nas relações entre sistemas opostos de pensamento e de prática, pode haver um prólogo, não apenas para o debate racional, mas para certo debate, onde uma parte se pode mostrar, racionalmente, superior frente a outra tradição. Assim poderemos, por meio de um estudo da obra de MacIntyre, perceber melhor como a incomensurabilidade e a intraduzibilidade são superadas no confronto entre essas três versões rivais de pesquisa moral.

O presente item iniciará sua abordagem a partir da Enciclopédia Britânica, que surge num contexto intelectual do oeste europeu, mais especificamente na Escócia e na Inglaterra. A educação universitária na Escócia, foi responsável pela democratização de um hábito mental específico, a saber, a discussão e o debate entre estudantes sobre questões filosóficas e culturais, discussões e debates que se estenderam até a vida pós-universitária, dando origem a uma cultura intelectual onde se discutia livremente todas as questões. Esta cultura procurava afirmar sua liberdade frente às imposições de provas religiosas. (MACINTYRE, 1990).

Os enciclopedistas compartilhavam a ideia de que a racionalidade é unitária, ou seja, que existia apenas uma visão do que seriam os critérios de racionalidade, visão com a qual toda pessoa educada podia concordar, sem muitas dificuldades. Com base nesta concepção unitária da racionalidade e da mente racional,

They assumed the assent of all educated persons to a single substantive conception of rationality; we inhabit a culture a central feature of which is the presence of, and some degree a debate between, conflicting, alternative conceptions of rationality. [...] We are confronted with a multiplicity of types of enquiry and of interpretative claims on their behalf, so that the very concept of an ordered whole, of a cosmos, has been put radically in question. (MACINTYRE, 1990, p. 24).

Segundo MacIntyre (1990), os enciclopedistas pensaram que o resultado da adesão aos critérios e aos métodos da racionalidade universal possibilitaria a elaboração de uma concepção

²¹ Essa obra é fruto das Conferências Gifford que MacIntyre proferiu nos meses de abril e maio de 1988. Mais tarde, ele apresentou o texto como parte de um seminário na Universidade de Yale. Após nova revisão, as palestras foram publicadas em 1990 pela Universidade de Notre Dame. (MACINTYRE, 1990, p. 1-2).

científica do todo, que seria racionalmente incontestável e forneceria um arquétipo no qual as ciências se harmonizariam com os Cosmos. Eles viram todo o seu modo de vida, incluindo os seus conceitos de racionalidade da ciência, como parte de uma história do progresso inevitável, julgados por um padrão de progresso que surgiu de sua própria história. O progresso da ciência e da razão, em sua opinião, tinha sido irregular, interrompida por fatores externos; a ruptura e a descontinuidade sempre foram o resultado da invasão alheia e temporária nessa história. Eles não reconhecem que a história da ciência e da racionalidade pode ser uma história constituída pela ruptura e pela descontinuidade, visão que difere, completamente, da nossa concepção de razão e ciência hoje.

El moderno paradigma de la certeza parecía haber triunfado en toda regla sobre el modelo clásico de la verdad (...) cuando a partir de 1873 se publicaba en Edimburgo la IX edición de la Enciclopedia Británica. Lo que dura hasta hoy es el fetichismo de 'lo dado', que sigue inspirando el residual positivismo dominante. Para comprobarlo, basta con advertir el incuestionado prestigio de los hechos. 'Atenerse a los hechos' sigue siendo el primer mandamiento de la ética científica". (MACINTYRE, 1992, p. 12).²²

Para MacIntyre (1990), a moralidade, no contexto da Enciclopédia, tinha cinco características principais. Em primeiro lugar, era uma área distinta e autônoma de crenças, atitudes, e de uma atividade relacionada em seguir normas: a moral difere claramente do estético, do religioso, do econômico, do legal e do científico. Em segundo lugar, a moralidade era principalmente uma questão de seguir regras, e responder de forma ritual, às violações destas. Como terceiro lugar, as normas, cujas infrações resultavam em condenações e reprovações, eram proibições negativas. Em quarto lugar, nessa cultura, as violações dos limites compartilhados na vida social representavam a inconveniência e era reconhecida como imoralidade. E por último, o acordo social sobre a importância e o conteúdo da imoralidade coexistia com grandes desacordos intelectuais sobre a natureza da justificação racional. Tanto o acordo quanto a discordância seriam impulsionados por uma convicção comum de que a moral, assim entendida, deveria ser tal que pudesse ser racionalmente justificável de um modo ou de outro.

Os autores enciclopedistas compartilhavam a ideia de que o pensamento racional sempre remete à objetividade, à neutralidade e ao consenso. Os enciclopedistas assumiram, em sua teoria, a pretensão da objetividade ao afirmar que existe uma racionalidade universal capaz de refletir a ordem racional da natureza e de reorganizar a sociedade de acordo com padrões

²² Esta nota se refere à apresentação da obra, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, realizada por Alejandro LIANO, exclusivamente para a publicação em espanhol.

racionais. Sua filosofia defendia, igualmente, que um consenso universal seria possível através do uso imparcial da razão porque todos os seres humanos compartilhariam da mesma racionalidade. E, com a pretensão de neutralidade, eles se opunham a ídolos como superstição, dogmas, fanatismos e preconceitos, tradições e costumes, hábitos, desejos e medos ilusórios, acreditando que todos estes ídolos devem ser afastados do discurso racional. A ideia de expulsar os ídolos do discurso racional está bem expressa na Enciclopédia em um artigo sobre o *tabu* na Polinésia, escrito que usa a cultura selvagem primitiva como exemplo. Para MacIntyre (1990), porém, esse artigo, além de não apresentar sua própria concepção de racionalidade, acabou descaracterizando esta outra cultura. Para o filósofo escocês, a tradição enciclopedista fracassa e o faz segundo seus próprios padrões internos, ou seja, fracassa por não poder estabelecer a objetividade, o consenso e a neutralidade reivindicada.

Universalizability theorists, utilitarians, existentialists, contractarians, those who assert the possibility of deriving morality from rational self-interest and those who deny it, those who uphold the overriding character of an impersonal standpoint and those who insist upon the prerogatives of the self, disagree not only with each other but among themselves, and the certitude of those who maintain each point of view is matched only by their inability to produce rational arguments capable of securing agreement from their adversaries. (MACINTYRE, 1990, p. 189).

MacIntyre (1990) afirma que, para caracterizarmos o fracasso dos enciclopedistas de uma forma fundamental, precisamos superar as limitações dos pontos de vista dessa tradição, para que possamos compreender, mais precisamente, o que aconteceu, como aconteceu e porque isso aconteceu. Para oferecer esta caracterização, temos dois tipos de respostas incompatíveis: a nietzscheana e a aristotélico-tomista.

A genealogia nietzschiana critica duas características centrais dos enciclopedistas: 1) a pretensão da elevação de uma cultura e de uma moralidade ao status de racionalidade universal; 2) a falta de legitimidade da moralidade. Os genealogistas, ao contrário dos enciclopedistas, parecem oferecer uma forma alternativa de instrução moral. Na visão deles o desenvolvimento da pesquisa reflete as forças sociais para além das relações de poder e, a pesquisa intelectual serve para apoiar e esconder. As tentativas genealogistas de desenvolver um modo alternativo de discurso se caracterizam pela adoção de uma multiplicidade de perspectivas, nenhuma sendo capaz de estabelecer seu estatuto definitivo. O genealogista assume, também, a tarefa de desmascarar, os arranjos sociais e os interesses que as construções teóricas servem para esconder. (MACINTYRE, 1990).

A ordem social na qual se originaram os genealogistas era impulsionada pelo desejo de expor as desigualdades e, especialmente, as relações de poder e de domínio oculto em todas as

formas do discurso intelectual. Estão, assim, comprometidos com os ideais de igualdade e de liberdade individual frente às estruturas opressivas de controle ocultadas pelo discurso intelectual.

A outra resposta ao fracasso dos enciclopedistas nos é fornecido por uma tradição como forma de pesquisa moral e intelectual, a saber, o tomismo. O exemplo que MacIntyre (1990) oferece é tomado do pensamento cristão, no final da Antiguidade até a Idade Média, começando com Santo Agostinho e culminando com Tomás de Aquino. Agostinho²³ desenvolve o que se tornou a formulação canônica do cristianismo como uma tradição intelectual, pelo menos para a Europa Ocidental, através da síntese das Escrituras com o neo-platonismo. Esta síntese dominou as estruturas intelectuais e institucionais até os séculos XII e XIII, influenciando significativamente a Universidade de Paris, que foi estruturada com base nas convicções agostinianas.

Ao mesmo tempo, contudo, as universidades, sobretudo, a universidade de Paris, forneceram um desafio radical para o agostinianismo, na forma de uma retomada do aristotelismo revitalizado. O pensamento de Agostinho era, dessa forma, confrontado com as teses aristotélicas, dentro da universidade de Paris.

And hence arose and continued the underlying Augustinian dilemma: to refuse to integrate the Aristotelian corpus and its teaching into the curriculum would have been to seem to abandon the claim that theology can indeed order and direct the other secular sciences and arts; yet it seemed that to accept the Aristotelian corpus into the curriculum would be to produce incoherence in the structures of teaching and knowledge. (MACINTYRE, 1990, p. 109).

Segundo MacIntyre (1990), o pensamento de Aristóteles transforma a teologia de Agostinho em três aspectos centrais: primeiramente, Aristóteles defendia a capacidade natural do intelecto para conhecer seu próprio objeto e, para Agostinho, uma realização da incapacidade do intelecto era o ponto de partida necessário para todo progresso intelectual e moral. Em segundo lugar, o Estagirita identifica a verdade com a correspondência da mente ao seu objeto, enquanto que Agostinho a identifica na relação entre os objetos finitos e a verdade primordial, ou seja, Deus. Em terceiro lugar, em Aristóteles não encontramos a noção de vontade, enquanto que, para Agostinho, a vontade existe e é a principal fonte de erro moral. Em suma, esses autores refletem duas abordagens incomensuráveis para a pesquisa intelectual, devido à falta de um padrão para julgar as questões sobre as quais elas divergem.

²³ Para uma maior compreensão da importante contribuição de Santo Agostinho para a filosofia ver Gilson (1943) e Heudré (1988).

Tomás de Aquino, segundo Isler (2011) resolveu estas divergências por meio da reformulação sistemática do pensamento aristotélico em termos cristãos, no mesmo sentido em que Agostinho havia reformulado os estudos neoplatônicos, para fundi-los com as Escrituras. Tomás de Aquino mostrou que o pensamento de Aristóteles pode oferecer à teologia cristã uma resolução mais adequada para os problemas que o próprio Aristóteles reconheceu, mas que não foi capaz de resolver. Com isso, Tomás de Aquino não transformou apenas o neoplatonismo de Agostinho, mas transformou também o aristotelismo ao mostrar como uma reformulação adequada do cristianismo pode ser uma continuação do pensamento aristotélico como uma tradição intelectual.

Por ello alaba la encíclica *Aeterni Patris*, porque no presenta a Tomás de Aquino como el proponente de un sistema más equivalente a los sistemas modernos, sino como un representante de una tradición que aún no termina. Ello se manifiesta en la estructura dialéctica de la *Summa*: primero se plantea una tesis (*videtur quod*), luego se exponen las objeciones a la tesis (*videtur quod non*), se presenta la antítesis (*sed contra*), enseguida una síntesis (*respondeo dicendum quod*) susceptible de ser modificada en el futuro, para finalmente exponer las respuestas a las objeciones. La dialéctica es el método de la tradición, y eso se ve reflejado en el género literario de la obra tomista. (ISLER, 2011, p. 94).

O grande mérito dessa tradição aristotélico-tomásica, para MacIntyre (1990), é ser capaz de superar seus conflitos internos, mantendo-se aberto ao diálogo com outros pontos de vista e conseguindo responder, devidamente, às críticas oriundas dos mesmos. Assim, esta tradição mostrou-se capaz de fazer um progresso racional rumo a seu fim.²⁴

Nem os enciclopedistas nem os genealogistas foram capazes de compreender a racionalidade implícita nas tradições. Por isso, segundo MacIntyre (1990), do ponto de vista do enciclopedista, nenhuma tradição é racional enquanto tradição, significando que uma tradição não é, e bem pode ser mais que um meio ambiente no qual se formulam métodos e princípios. Somente a estes se pode fazer um apelo racional. Na visão genealogista, nenhuma tradição pode

²⁴ What Aquinas had to reckon with were two rival, incompatible and apparently incommensurable traditions, each with its own history and its own developed and developing mode of enquiry and each requiring its own institutionalized embodiment in certain highly specific forms. (...). What then was his response? Both the questions *De Veritate* and the *De Ente et Essentia* are philosophical dictionaries in which in the one case the various uses of 'true' and 'truth' are spelled out and related both to each other and to other key terms, and in the other, similarly, the various uses of 'being' and of 'essence'. (...). It was into the common framework furnished by this conception, thus spelled out analogically, causally, and practically that Aquinas integrated both rival schemes of concepts and beliefs in such a way as both to correct in each that which he took by its own standards could be shown to be defective or unsound and to remove from each, in a way justified by that correction, that which barred them from reconciliation. (...). But when Aquinas has reached his conclusion, the method always leaves open the possibility of a return to that question with some new argument. Except for the finality of Scripture and dogmatic tradition, there is and can be no finality. The narrative of enquiry always points beyond itself with directions drawn from the past, which, so that past itself teaches, will themselves be open to change. (MACINTYRE, 1990, p. 116-125).

ser racional, e a tradição não pode ser racional pelas mesmas razões que enfraquecem toda a tradição que não pode ser racional pelas mesmas razões que enfraquecem toda a pretensão de certos métodos ou princípios particulares serem racionais como tais. A racionalidade é, sempre, uma máscara provisória, posta por aqueles que pretendem desmascarar as pretensões de racionalidade dos outros.

Para MacIntyre (1990), as três formas de pesquisas apresentadas encarnam concepções específicas de investigação racional, possuindo suas próprias crenças e seus modos de justificar tais crenças. Como, então, podemos julgar a superioridade de uma frente à outra, já que não dispomos de nenhum padrão ao qual apelar? A argumentação de MacIntyre, até o momento, mostrou que a única forma de julgar formas rivais e incomensuráveis de pesquisa é tornando-se partidário de um dos pontos de vista em questão. É com base nessa tese que MacIntyre se declara partidário de um do ponto de vista de Tomás de Aquino. A neutralidade, neste caso, é uma ficção enciclopedista. Apesar de reconhecer a forma do argumento genealógico, MacIntyre defende que, entre estas três formas de pesquisa, aquela que tem superioridade frente às demais é a pesquisa guiada pela tradição, bem exemplificada no trabalho de Tomás de Aquino.

As exposições feitas em *Three Versions Rival of Moral Enquiry* se assemelham bastante com aquelas feitas em *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, principalmente no que diz respeito ao conceito de tradição. A tradição é vista como uma forma fundamental de investigação intelectual, caracterizada pela sua forma específica de racionalidade. O desenvolvimento de uma tradição é entendido como um processo histórico, movido por tensões internas à própria tradição e por conflitos externos resultantes de encontros e debates com outras tradições. Para MacIntyre, o teste da adequação reside na capacidade de uma tradição oferecer uma visão mais adequada e resoluções melhores das dificuldades e inconsistências do que outra tradição poderia fazer em seus próprios termos.

Como MacIntyre apresenta esta teoria da racionalidade implícita nas tradições? De que argumentos ele dispõe para afirmar a existência de racionalidade no interior das tradições? Ora, já sabemos que ele entende o conceito de tradição diferentemente do conceito “tradicional” de tradição. Dito de outra forma, ele abandona a ideia de que a tradição implica em autoridade não justificada, e afirma a tradição como uma argumentação viva, que tem como fundamento o conflito, tanto interno, quanto externo.

Segundo MacIntyre (2010), o conceito de tradição está intimamente ligado à sua explicação de racionalidade, pois ele busca formular uma concepção de racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva. Segundo Lutz (2004), essa maneira como MacIntyre constrói o conceito de racionalidade, fazendo uma espécie de simbiose com a

tradição, é o que possibilita o diagnóstico das discordâncias morais em nossos dias e que, de outra forma, resulta como um prognóstico para a situação atual da moral: “Tradition-constituted and tradition-constitutive rationality is the diagnosis for the problem of radical disagreement, and through our understanding of it, we may find the cure”. (LUTZ, 2004, p. 58). Ainda, segundo Lutz (2004), em MacIntyre (2010), a racionalidade deve ser entendida como a provedora de recursos por meio dos quais uma pessoa ou uma comunidade comprova a verdade e a falsidade das afirmações filosóficas. Desse modo, a compreensão dos conceitos de racionalidade constituída pela tradição e racionalidade constitutiva da tradição é entendida da seguinte maneira: desde que aprendemos a julgar verdade e falsidade através dos recursos da tradição em que somos formados, MacIntyre (2010) afirma que a racionalidade é constituída pela tradição; e desde que usamos nossa racionalidade para nos envolver no mundo, e esse envolvimento pode trazer descobertas que nos forcem a alterar os recursos racionais de nossas tradições, o autor de *After Virtue*, conclui que a racionalidade é constitutiva da tradição:

A racionalidade de uma pesquisa constituída pela tradição e constitutiva dela é, essencialmente, uma questão do tipo de progresso que ela faz, através dos 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, 2010, p. 380).

O que percebemos, mediante a exposição dos argumentos, é que a teoria da racionalidade das tradições não tem apenas um cunho moral, mas também um fundamento epistemológico, na medida em que tenta explicitar a natureza do conhecimento moral. O ponto central da epistemologia de MacIntyre (1990, 2010) é a ideia de que nosso conhecimento deriva de estruturas das tradições nas quais vivemos e, é constituído pela relação do indivíduo com uma tradição particular. A tradição, para o filósofo escocês, é composta por esquemas morais que dão sentido à vida moral de seus adeptos. Existem, em seu interior, esquemas morais compartilhados constitutivos da ação inteligível e meios para interpretação da ação dos outros agentes. Estes esquemas “[...] Are prescriptions for the interpretation”. (MACINTYRE, 2006a, p. 4).

No entanto, a qualquer momento estes esquemas que dão sustentação à tradição podem ser postos em questão e, com isso, surge uma série de problemas na justificação racional do comportamento dos outros. Aquele esquema que nos dizia como agir, e o que esperar dos outros, não se sustenta mais: “What was evident now, is susceptible of rival interpretations”. (MACINTYRE, 2006a, p. 5). Isso acontece, segundo MacIntyre, porque a tradição é movimento e não imposição arbitrária de uma autoridade não justificada, como ocorreria se

seus esquemas morais fossem inquestionáveis. Contudo a tradição, entendida no sentido macintyriano, passa por vários estágios durante seu desenvolvimento e deve ser repensada sob o risco de ser abandonada ou dissolver-se em contradições.

O reconhecimento da diversidade de tradições de pesquisa, cada uma com seu modo específico de justificação racional, não implicam necessariamente que as diferenças entre tradições rivais e incompatíveis não possam ser racionalmente solucionadas. Como e sob que condições elas podem ser resolvidas é algo que só pode ser compreendido depois que uma compreensão prévia da natureza de tais tradições de pesquisa racional tiver sido alcançada. Do ponto de vista das tradições de pesquisa racional, o problema da diversidade não é abolido, mas transformado, de maneira a viabilizar sua solução. (MACINTYRE, 2010, p. 20).

E será esse véu de ‘instabilidade’, segundo MacIntyre (2010), característico das tradições, que fornecerá as bases conceituais necessárias para a afirmação da atualidade da tradição aristotélico/tomásica, como uma tradição que traz consigo um esquema conceitual sólido e pungente, capaz de enfrentar os desafios morais contemporâneos.

Apesar do esforço empregado por MacIntyre ao longo de suas obras visando a elaboração da sua teoria da racionalidade das tradições, os resultados alcançados por ele, enfrentam algumas objeções. Alguns críticos, como por exemplo Roque (1991) e Feldman (1985), argumentam que, por vezes, a abordagem narrativa de MacIntyre para a filosofia moral implica um relativismo, pois essa abordagem ou nega a verdade moral objetiva, ou não fornece uma maneira razoável para julgar as reivindicações das tradições rivais, ou ainda, implica que a adesão a uma tradição particular deva ser determinada de forma arbitrária.²⁵

Não obstante as controvérsias e críticas, o grande mérito da tradição aristotélico-tomásica é sua capacidade de superar seus conflitos internos, mantendo-se aberta ao diálogo com outros pontos de vista, e respondendo, devidamente, às críticas oriundas dos mesmos. Assim, esta tradição mostrou-se capaz de fazer um progresso racional rumo à sua finalidade por excelência.

Por isso justificamos a importância do caminho trilhado no terceiro capítulo para, mediante a contextualização histórica do conceito de tradição em MacIntyre, apresentarmos a tradição Aristotélico tomásica, como a mais apropriada para dialogarmos, a partir da ética das virtudes e a política de bases macintyrianas, com o contexto fragmentado e controverso da política contemporânea. Desse itinerário percorrido, entendemos o desenvolvimento e a

²⁵ Para maiores informações sobre a acusação de relativismo na teoria da racionalidade das tradições de MacIntyre, consultar a obra de Roque (1991), em que esta faz a crítica da relação entre racionalidade e tradição proposta por MacIntyre. Feldman (1985), defende que a noção das virtudes elaborada por MacIntyre resulta num relativismo.

fundamentação teórica realizados como um itinerário necessário, para enfrentarmos a questão central de nossa tese: a contribuição da ética das virtudes em interface com a política em MacIntyre, como uma importante ferramenta para uma leitura crítica da situação sócio política contemporâneas.

Ainda mais, intuímos uma possível contribuição da tradição da ética das virtudes para refletirmos criticamente a política em nossos dias. Assim, o próximo capítulo abordará o tema da Ética das virtudes, de base Macintyriana, sua proposta, fragilidades e alternativas para a política contemporânea.

4 A PROPOSTA DA ÉTICA DAS VIRTUDES PARA A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Vários anos de trabalho empenhados na pesquisa por uma ética que pudesse responder aos desafios de nosso tempo, resultaram em MacIntyre, numa ética da agência humana, em contraste com a ética normativa da moral moderna e a metaética. Em sua obra basilar, *After Virtue*, percebemos um distanciamento e uma recusa às teorias epistemológicas da filosofia moral moderna que pretendiam oferecer uma justificação racional por meio de regras, políticas e determinações práticas, de acordo com os padrões universais abstratos adotados pelas teorias ético/políticas surgidas após o movimento iluminista.

A metaética moderna propunha um afastamento dos conflitos das tradições morais por parte dos seus participantes, para que eles pudessem adotar um posicionamento ‘neutro’, possibilitando melhor julgamento dos conflitos. MacIntyre rejeita essa visão equivocada e protagoniza um novo projeto em que possa oferecer recursos ao agente humano para que este consiga obter ferramentas para realizar a melhor escolha diante das circunstâncias adversas da vida em comunidade. Em seus escritos políticos, MacIntyre investiga o papel das comunidades na formação dos agentes racionais e o seu impacto nas instituições políticas na vida das comunidades. Este tipo de ética e política é denominado, por MacIntyre, de ética da agência humana. (MACINTYRE, 1992, 1999, 2001).

A ética das virtudes se desenvolveu como uma alternativa às teorias morais modernas surgidas com o iluminismo nos séculos XV e XVI. O propósito da filosofia moral moderna, fundamentada em autores como Kant e Mill, era determinar, racional e universalmente, os deveres e as obrigações do agente moral, na sociedade e para com o Estado. A ética contemporânea das virtudes possibilita aos agentes morais conhecerem as qualidades necessárias aos seres humanos para obterem uma vida boa, de modo teleológico e em termos universais, para um agir ético, responsavelmente compartilhado, numa direção contrária às filosofias de Kant e Mill. (CARVALHO, 2013).

Para MacIntyre (1999), o conhecimento moral se situa num *saber como*, em vez de um *saber sobre*, e por isso a sua ética da agência humana procura encontrar esse bem que revoluciona a forma de ser e agir do agente moral situado numa comunidade. Partimos do pressuposto, de que a filosofia da agência humana, base de sustentação da obra de MacIntyre, esteja situada no modelo da tradição Aristotélico-Tomásica.

4.1 Ética e Política em MacIntyre: Racionalidade, Interdependência e Virtude

Segundo os estudos comparativos sobre ética e política, o trabalho de MacIntyre caracteriza-se como aristotélico porque trata dos objetivos da ação humana e das condições morais que permitem ou impedem o reconhecimento e a busca do agente moral pelo que é bom e melhor. De acordo com sua abordagem filosófica, no entanto, o seu aristotelismo é fenomenológico e historicista. A sua obra *After Virtue*, não define a virtude em termos metafísicos como uma perfeição da natureza, mas em termos de requisitos práticos para a excelência na organização humana, na participação do agente nas práticas (*After Virtue*, capítulo, 14)¹, seja na sua vida pessoal, seja no seu envolvimento na vida de sua comunidade (capítulo 15).² Esta peculiar forma de aristotelismo, que MacIntyre (1984) descreveu no seu comentário à segunda edição de *After Virtue* como sendo uma defesa historicista de Aristóteles, continua a ser controversa entre os metafísicos aristotélicos e tomistas.

O conceito aristotélico de ação humana em MacIntyre (2001a) se opõe à noção de comportamento humano que prevaleceu entre os cientistas sociais deterministas da metade do século XX. As ações humanas, segundo o filósofo escocês, são atos escolhidos livremente pelos agentes humanos. Por isso, o filósofo, ao rejeitar o determinismo simplista das ciências sociais e das políticas públicas deterministas, percebe a urgência da renovação da agência humana como um dos objetivos centrais da ética e da política para a libertação do agente humano na sociedade contemporânea.

O projeto aristotélico sobre a ação humana, estudado cuidadosamente por MacIntyre (2001a), visa examinar os hábitos que o agente moral precisa desenvolver para julgar e agir de forma eficaz. Enquanto a filosofia moral moderna procura critérios morais racionais para julgar os atos humanos individuais sem considerar os fins subjetivos do agente, MacIntyre procura demonstrar os critérios necessários para que o agente moral possa, tendo em vista sua sabedoria prática e a liberdade moral, reconhecer o que poderá ser feito para alcançar o melhor julgamento diante dos dilemas morais. Desta forma, o relato aristotélico de MacIntyre (2001a) sobre a ação humana se opõe à redução da ética tardia medieval e moderna, à avaliação moral do comportamento.

MacIntyre rejeitou o determinismo da ciência social moderna no início de sua carreira, como ele mesmo destacou no artigo de 1957, intitulado *Determinism*. Entretanto, o filósofo reconhece que a capacidade para julgar bem e agir livremente não são qualidades simplesmente

¹ O capítulo 14 de *After Virtue* recebe o nome de *A natureza das virtudes*.

² O capítulo 15 de *After Virtue* recebe o nome de *As virtudes, a unidade da vida humana e o conceito de tradição*.

dadas. A excelência para o julgamento e ação corretas deverão ser desenvolvidas pelo agente moral. Caberá à filosofia moral a tarefa de auxiliar o desenvolvimento e o cultivo das virtudes do agente humano. Nesse sentido, a ética e a política de MacIntyre seguem o projeto de Aristóteles, quando o filósofo grego observa que as virtudes são aperfeiçoadas pelo hábito: "Nem pela natureza nem pelo contrário da natureza, as virtudes surgem em nós; em vez disso, somos adaptados por natureza para recebê-las, e são perfeitas pelo hábito".³

A filosofia aristotélica, assumida e reformulada por MacIntyre (1999), procura demonstrar as condições necessárias que sustentam a ação humana de forma livre e deliberada para, em seguida, propor um caminho para a libertação do agente humano por meio da sua participação na vida de uma comunidade política. Esta, por sua vez, desenvolve sua ação em busca de seus bens comuns por meio da responsabilidade compartilhada de seus membros.⁴

Ao tematizar a relação entre animalidade e racionalidade humanas, o autor de *After Virtue* identifica uma relação de continuidade entre natureza e cultura, reconhecendo a necessidade de expandir sua teoria das virtudes, excessivamente focada no caráter dos indivíduos, defendida em obras anteriores. Ao reconhecer que as práticas sociais e os bens que lhe são inerentes não são apenas expressões culturais, mas trazem consigo elementos que são próprios da espécie humana enquanto uma espécie animal, MacIntyre (1999) reorienta sua teoria das virtudes em direção a uma dimensão normativa para além das relações humanas subjetivas e intersubjetivas, mas sem esgotar os elementos teóricos que constituem tal movimento. Com isso, aprofunda sua compreensão das virtudes, estendendo-as para dimensões da vida humana antes desconsideradas. Se, anteriormente, a virtude era considerada uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício nos tornava aptos para alcançar aqueles bens internos as práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens, ela passa a ser entendida, também, como “[...]. Those qualities of mind and character that enable someone both to recognize the relevant goods and to use the relevant skills in achieving them are the excellences, the virtues, that distinguish or should distinguish teacher from apprentice or student”. (MACINTYRE, 1999, p. 92).

Assim, nessa ampliação de sua teoria das virtudes, o referido autor acrescenta um segundo e importante conjunto de virtudes: além das virtudes da independência, há um conjunto de virtudes “[...]. That are the necessary counterpart to the virtues of independence, the virtues of acknowledged dependence”. (MACINTYRE, 1999, p. 120). Dessa forma, MacIntyre (1999)

³ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Madri, 2002, [1103a p. 23-25]. (Tradução nossa).

⁴ Para maiores informações sobre o tema procurar em MacIntyre, *Dependent Rational Animals* (1999), capítulo 8).

fundamenta sua teoria das virtudes no reconhecimento da identidade animal do ser humano juntamente com a vulnerabilidade e aflição as quais está submetido, considerando a vulnerabilidade e fragilidade humanas, bem como os laços de dependência que são necessários para a manutenção de uma vida comum.

Para MacIntyre (1999), um ponto de partida possível é reconhecer que a arquitetura mental que tem obscurecido a importância desses fatos, dependência e fragilidade humanas, para o filósofo moral contemporâneo, não pode mais ser ignorada, antes é, constitutiva de nossos hábitos, e se expressa numa cultura mais ampla que deve configurar, também, as pesquisas da filosofia moral. Portanto, faremos bem se começarmos com certa suspeita de nós mesmos

For whatever the philosophical idiom in which we frame our initial enquiries, whatever the philosophical resources upon which we find ourselves able to draw, we will be liable to think in terms that may prevent us from understanding just how much of a change in standpoint is needed. (MACINTYRE, 1999, p. 4).

Muito do que MacIntyre tem a dizer sobre este tópico é fundamentado na sua obra de 1999, denominada *Dependent Rational Animals*. Ele pretende responder com esse estudo a duas questões fundamentais: Por que é importante entendermos o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies de animais inteligentes? E “what difference to moral philosophy would it make, if we were to treat the facts of vulnerability and affliction and the related facts of dependence as central to the human condition?”. (MACINTYRE, 1999, p. 04). O livro reflete também, uma mudança de posição de MacIntyre sobre a possibilidade de uma ética independente da biologia. Em *After Virtue* ele havia rejeitado a teleologia biológica de Aristóteles. Em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre aceita a ideia de uma teleologia biológica, mas grande parte de seu argumento baseia-se na ideia de que não são os seres humanos sozinhos que têm a capacidade de falar e raciocinar; golfinhos e gorilas também possuem um código de raciocínio e linguagem, e podemos aprender algo sobre seres humanos compreendendo como esses e outros animais perseguem seus bens individuais e coletivos. MacIntyre (1999) esclarece já no primeiro capítulo, que o que até então havíamos aprendido é que para os seres humanos a chave para florescimento da vida, ou seja, um desenvolvimento sadio, estava fundamentado na ideia de um raciocínio prático independente. No entanto, estudos mais apurados sobre alguns animais demonstraram nos últimos tempos, como alguns animais se comunicam, traçam estratégias para defender seu grupo e se organizam para conseguir alimento. Esses animais poderiam, de alguma forma, ensinar algo, aos seres humanos?

A partir da obra citada, MacIntyre (1999) acredita que qualquer teoria ética bem-sucedida deve compreender três aspectos da existência humana: somos dependentes, racionais e animais. O primeiro e o terceiro aspectos, diz ele, raramente são considerados pelos filósofos, e o segundo é frequentemente muito enfatizado. Aristóteles é criticado particularmente por negar o mérito das experiências de seres humanos dependentes e defender uma virtude de superioridade auto-suficiente.

For while Aristotle understood very well the importance of the relevant kinds of experience for rational practice – “we see,” he wrote, “that the experienced are more effective than those who have reason, but lack experience” (Metaphysics A 981a 14-15) – in neither ethics nor politics did he give any weight to the experience of those for whom the facts of affliction and dependence are most likely to be undeniable: women, slaves, and servants, those engaged in the productive labor of farmers, fishing crews, and manufacture. “On important matters we undertake deliberation in common with others, distrusting ourselves as inadequate to make decisions” (Nicomachean Ethics III 1112b10-11. But it matters a good deal with which others we choose to deliberate and Aristotle’s own failure to acknowledge the facts of affliction and dependence may be in part at least a consequence of his political exclusions. (MACINTYRE, 1999, p. 6-7).

Essas lacunas podem ser vistas como uma contribuição para a correção de rota que MacIntyre (1999) opera no pensamento de Aristóteles para a aceitação da contribuição de Tomás de Aquino. O Aquinate oferece, o sentido do *telos* e as virtudes humanas como recursos que nos permite incluir todos na comunidade/*pólis* ao invés de uma pequena elite como propunha a filosofia de Aristóteles. Ao longo de sua obra, MacIntyre deixa claro sua preocupação em apresentar os seres humanos em relação aos outros animais, especialmente no que diz respeito à inteligência e à racionalidade. MacIntyre argumenta que os seres humanos, à semelhança dos gorilas e golfinhos, mantem suas naturezas animais como membros reconhecidos em cada espécie e por isso, “[...] pursue their respective goods in company with and in cooperation with each other”. (MACINTYRE, 1999, p. 61).

Segundo MacIntyre (1999), a nossa condição animal nos torna vulneráveis a uma ampla gama de insuficiências, deficiências e doenças e, por isso, precisamos da ajuda de outras pessoas para sobreviver e prosperar. Na infância, cada ser humano, experimenta de forma especial a dependência em relação aos outros. Sem a ação dos pais, ou adultos, nenhum ser humano sobrevive. E quando envelhecemos esse processo de dependência se torna realidade mais uma vez. Para além da dependência dos outros para a sobrevivência como espécie, MacIntyre destaca essa condição humana como uma necessidade para desenvolvermos nossa racionalidade e eticidade. Nesse sentido, uma das coisas importantes que os pais deverão ensinar aos seus filhos é sobre como trabalhar a questão da vontade e do desejo. O que os filhos

desejam, em determinado instante de suas vidas, não é necessariamente, o que é melhor para eles naquele momento e, talvez, o que é melhor para eles no contexto de sua vida como um todo. Mesmo quando deixamos para trás a infância, precisamos dos outros para orientar nossas ações, para garantir que estas apontem para o que é realmente bom para nós e não apenas para satisfazer os nossos desejos imediatos. Tais orientadores para a escolha do verdadeiro bem poderão ser nossos próprios amigos, que nos darão uma melhor percepção e entendimento, para refletir sobre as motivações e objetivos diante das opções ao longo da vida. Essa é uma dimensão que mostra o quanto dependemos de outras pessoas para o amadurecimento enquanto seres humanos.

A nossa razão não se desenvolve de forma autônoma, outras pessoas colaboram para o seu desenvolvimento; o uso da razão está interligado com a necessidade de interação com os demais indivíduos da espécie. Para tanto, as virtudes da honestidade, coragem e justiça são fundamentais para o florescimento do ser humano em sintonia com os demais. Descobrimos, ao longo desse processo, que outros membros da espécie, como nossa família, são dependentes de nós em diferentes momentos e maneiras diversas, e podemos ajudá-los a desenvolver as mesmas virtudes que um dia também nos foram ensinadas. Assim, fazemos parte de uma comunidade em que a reciprocidade se torna uma rede de deveres e obrigações. Ainda que possa transparecer um processo próximo do ideal, MacIntyre (1999) faz um alerta para que essas estruturas de dar e receber (reciprocidade), quando não bem entendidas, possam incentivar o surgimento de estruturas desiguais na organização e distribuição do poder nas comunidades. Por isso é muito importante que se perceba a distribuição do poder, ou seja, o exercício da autoridade na comunidade, como o serviço de um bem compartilhado – em favor do desenvolvimento das capacidades humanas para a vivência de uma vida virtuosa – semelhante à *pólis* entendida por MacIntyre.

Portanto, a natureza humana tida como um tipo particular de racionalidade animal permite reconhecer a interdependência em relação a outras pessoas para desenvolver nossa própria racionalidade, enquanto colaboramos para o desenvolvimento de outras racionalidades. Promover coletivamente as estruturas sociais para o florescimento da individualidade interdependente nos permite superar as dicotomias entre o interesse individual e comum, entre o egoísmo e o altruísmo. Ao apoiar as redes de relações necessárias para o florescimento humano, promovemos tanto o interesse próprio, quanto o de todos os outros, pois cuidamos do bem comum e do bem individual. As práticas são, portanto, resultado da nossa racionalidade e formas de ordem social que estão de acordo com a natureza humana, em oposição às formas contemporâneas de ordem social, como o liberalismo e o capitalismo, que não representam as

práticas, segundo o entendimento de MacIntyre (1999), por darem prioridade sobre a busca individual do florescimento humano em detrimento do bem comunitário.

4.2 Uma Política Fundamentada na Tradição

A política para MacIntyre, como podemos verificar até esse momento, é essencialmente uma atividade defensora do bem comum: “Our primary shared and common good is found in that activity of communal learning through which we together become able to order goods, both in our individual lives and in the political society”. (MACINTYRE, 1988, p. 243). A partir dessa citação um aspecto que percebemos, de imediato, no pensamento político de MacIntyre é a sua busca para as condições necessárias para além dos conteúdos e valores particulares inerentes à prática política. Em *After Virtue*, MacIntyre articulou uma definição de conteúdo da boa vida para o homem:

Chegamos, então, a um acordo provisório sobre a boa vida para o homem: a boa vida para o homem é a vida ‘gasta, orientada’, a procurar a boa vida para o homem; e as virtudes necessárias para essa busca são aquelas que nos permitirão entender o que mais e o que é ainda a vida boa para o homem. (MACINTYRE, 2001a, p. 369).

MacIntyre continua sua descrição sobre a atividade política, descrevendo as estruturas políticas de modo semelhante como retrata as tradições de pesquisa, ou seja, como instituições de aprendizagem comunitárias; dessa forma, avalia a capacidade das estruturas políticas, das tradições de pesquisa, para sustentarem os argumentos racionais para a obtenção de bens internos e das virtudes. Em *Politics, Philosophy and the Common Good* e *Dependent Rational Animals*, MacIntyre (1998d, 1999) estabelece seis condições necessárias para que as estruturas políticas possam auxiliar os cidadãos de uma determinada comunidade, ao longo de seu processo de aprendizagem, a alcançarem os seus bens individuais e comuns. Três das condições dizem respeito ao sentido de como o cidadão pode conquistar o bem para si mesmo inserido na comunidade; e as outras três estão relacionadas à aprendizagem do bem.

A primeira das três condições, relacionada com a realização do bem, é a exigência de que a política deve permitir a independência dos participantes de uma referida comunidade nas suas decisões e deliberações racionais. A segunda, que diz respeito à virtude da justa generosidade, assegura que as normas de justiça devem fazer florescer o desenvolvimento dessa virtude, assegurando as necessidades dos cidadãos interdependentes.

A terceira condição, segundo MacIntyre (1999), trata da promoção do envolvimento de todos os cidadãos na deliberação comum sobre as normas de justiça, incluindo os representantes daqueles que têm alguma limitação para expressarem suas próprias opiniões.

Observamos, até esse momento, a importância que MacIntyre estabelece para a participação de todos os cidadãos na atividade política. Esse mútuo reconhecimento deverá ser resultado da deliberação racional da comunidade.

Em se tratando do estabelecimento para a ordem política justificável, a primeira das três condições para que os seres humanos aprendam sobre o bem individual e coletivo, é o reconhecimento comum, a obediência à lei natural e, ainda, a compreensão compartilhada de bens, virtudes e regras. MacIntyre define a lei natural como

[...] preceitos excepcionais que, na medida em que somos racionais, reconhecemos como indispensáveis em toda a sociedade e em todas as situações para a conquista de nossos bens e de nosso bem final, porque eles [...] nos dirigem e definem parcialmente o bem comum. (MACINTYRE, 1996, p. 68).

Podemos perceber, com essa última afirmação, a importância que MacIntyre (1996) reserva para o acordo universal sobre a concepção particular e autoritária de bem. Para o filósofo, essa é a condição indispensável tanto para conhecer, como para alcançar os bens comuns. A segunda condição para uma ordem política aceitável é o tamanho da comunidade correspondente. MacIntyre defende a eficácia das ações políticas em comunidades relativamente pequenas, onde as relações entre os seus habitantes não sejam deformadas pela compartimentalização.

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

A compartimentalização não é, simplesmente, a diferenciação de papéis sociais e instituições, pois esta dinâmica atende a ordem saudável da política, mesmo em pequena comunidade, mas sim a diferenciação de virtudes, normas e bens de acordo com cada papel social e instituição. O resultado é a desintegração do indivíduo, que deve lidar com bens conflitantes, seguir normas contraditórias e adotar virtudes irreconciliáveis; isso também leva

à desintegração da sociedade, uma vez que após a compartimentalização, não há validade disponível para ordenar os diversos bens das diferentes instituições para o bem da sociedade como um todo, que é o objetivo da política.

Segundo o autor de *After Virtue*,

Within each sphere such individual conform to the requirements imposed on their role within that sphere and there is no milieu available to them in which they are able, together with others, to step back from those roles and those requirements and to scrutinize themselves and the structure of their society from some external standpoint with any practical effect. (MACINTYRE, 2006b, p. 197).

Para MacIntyre (1999), a compartimentalização é o inevitável resultado de estruturas políticas em larga escala, cuja complexidade e organização impede os encontros presenciais e conversas da comunidade local. A ordenação dos bens internos e das práticas para o bem comum é, para MacIntyre, a essência da política, e esta, por sua vez, é uma *prática*: “Such a form of community is by its nature political, that is to say, constituted by a type of practice through which other types of practice are ordered, so that individuals may direct themselves towards what is best for them and for the community”. (MACINTYRE, 1999, p. 141). Por isso, conclui que, a política é a mais alta das práticas, uma vez que oferece “[...]. The best opportunity for the exercise of our rational powers”. (MACINTYRE, 1999, p. 143). Uma ordem política justa facilita o envolvimento de todos os cidadãos, de uma referida comunidade, nos debates racionais sobre a justificativa das estruturas políticas. O debate sobre, como organizar e integrar pessoas, bens e práticas institucionais com o bem comum, são elementos essencialmente constitutivos da própria política:

Suppose however that there were a culture with the following conception of political community: political community exists for the sake of the creation and sustaining of that form of communal life into which the goods of each particular practice may be integrated so that both each individual and the community as a whole may lead a life informed by these goods. (MACINTYRE, 1998c, p. 123).

As estruturas políticas modernas, segundo MacIntyre (1998c) impedem a criação de fóruns deliberativos para a realização de uma agência comum que possa integrar racionalmente bens comuns e particulares numa comunidade mais ampla, onde um maior número de bens poderia ser compartilhado. Além disso, e esta é a terceira e última condição para uma política racionalmente justificada, as chamadas *economias de livre mercado em grande escala*⁵, que são inerentes às estruturas políticas modernas e impedem que os cidadãos consigam assegurar o seu

⁵ Para um maior aprofundamento sobre o tema, conferir em MacIntyre (1998d, p. 249).

bem comum. Devido à desigualdade em relação à distribuição da riqueza produzida, do poder que elas inevitavelmente geram, e ao *ethos* individualista que os livres mercados pressupõem, torna-se mais evidente a exclusão social e diminui mais e mais, a participação do cidadão comum nas decisões políticas e econômicas de sua referida nação.

Podemos intuir, então, que no pensamento de MacIntyre (1998c, 2001), nenhuma dessas condições relatadas para uma ordem de política aceitável e razoável, é acolhida pelo Estado-nação moderno. Sua crítica radical da ordem política moderna separa-se, por exemplo, do pensamento político de John Rawls. Rawls (2008) aceita o Estado-nação não somente como um *locus* possível, mas como o principal *locus* para uma genuína moral e uma atividade política racional. MacIntyre, por sua vez, rejeita completamente a política moderna, tanto na teoria como na prática, devido à sua autodeterminação:

Para o individualismo liberal, a comunidade é simplesmente um campo no qual cada indivíduo busca sua própria concepção de boa vida, e as instituições políticas existem para proporcionar aquele nível de ordem que viabiliza tal atividade autodeterminada. O governo e as leis são, ou devem ser, neutros entre conceitos rivais da boa vida para os homens, e, por conseguinte, embora caiba ao governo promover a obediência às leis, na visão liberal não é função legítima do governo inculcar nenhuma perspectiva moral. (MACINTYRE, 2001a, p. 328).

Para MacIntyre (2001a), a reivindicação do liberalismo em garantir, em virtude de sua neutralidade, a melhor maneira possível para os indivíduos determinarem e buscarem as suas próprias concepções do bem humano é falsa. As ordens sociais liberais promovem, e até impõem, uma concepção particular de bem, mas é um bem que escraviza em vez de libertar. Mas o que fez MacIntyre criticar, tão ferrenha e acintosamente, o liberalismo moderno do Estado-nação ao longo de suas obras?

Para tentarmos entender como o pensamento crítico de MacIntyre foi sendo elaborado, partimos de uma crítica, aparentemente mais antiga, em que o filósofo aborda o relacionamento opressivo do Estado: “What is always oppressive is any form of social relationship that denies to those who participate in it the possibility of the kind of learning from each other about the nature of their common good that can issue in socially transformative action”. (MACINTYRE 1998d, p. 250). Esta é a crítica central de MacIntyre (1998d) ao Estado-nação, pois defende a compreensão da aprendizagem moral como uma prática social e, por sua vez, a prática social, é entendida como essencialmente uma atividade de aprendizagem. A política do Estado-nação não é uma prática social, nem um ofício, pois falta-lhe o ordenamento das posses, os meios para aprender e alcançar o bem.

No entanto, nem todas as práticas são opressivas, ressalta MacIntyre (1998d). As práticas dependem das instituições, definidas como não-práticas por natureza, para a sua existência e manutenção. O que é opressivo, segundo o filósofo em questão, sob a instituição do Estado-nação, é a pretensão em ser uma prática. Como isso não é possível, pois o Estado-nação não é uma prática, este não pode proporcionar aos seus participantes o conhecimento e a posse de bens internos de excelência constitutivos do florescimento humano. Uma vez que aparenta ser uma prática, perderia a estrutura política e a fidelidade de seus cidadãos, a maioria dos cidadãos procura viver uma vida política que aspira aos bens mais comuns que o instrumental e os bens de eficácia proporcionam. Por isso, a discussão pública e quaisquer argumentos filosóficos que possam expor a sua verdadeira natureza estatal, são excluídos de qualquer agenda e atenção. E, na medida em que é bem-sucedido nessa camuflagem da sua real natureza, o Estado impede a prática de deliberação comum e a justificação da sua própria atividade política, um dos bens constituintes do florescimento humano e uma característica por excelência de qualquer política autêntica:

What is lacking in modern political societies is any type of institutional arena in which plain persons – neither engaged in academic pursuits nor professionals of the political life – are able to engage together in systematic reasoned debate, designed to arrive at a rationally well-founded common mind on how to answer questions about the relationship of politics to the claims of rival and alternative ways of life, each with its own conception of the virtues and of the common good... What we have instead is a politics from whose agendas enquiry concerning the nature or that politics has been excluded, a politics thereby protected from perceptions of its own exclusions and limitations. (MACINTYRE, 1998d, p. 239).

Como discutimos anteriormente, as práticas devem ser regidas por uma compreensão compartilhada de bens, virtudes e regras, e qualquer prática política deve ser regida pelos preceitos da natureza da lei, que nos direciona para o que define parcialmente nosso bem comum.⁶ No entanto, o Estado-nação, por causa da sua natureza complexa, exclui qualquer entendimento compartilhado entre os cidadãos que não seja um compromisso mútuo de interesse individual e tolerância pragmática. Além disso, a autoridade política estatal se justifica não por argumentos que mostram que as normas estão em conformidade com os preceitos da lei natural, mas por argumentos indicando que os indivíduos alcançam individualmente os bens autônomos. O problema com este modo de justificação é que a ausência de algo compartilhado da realidade moral evita a possibilidade da discussão e deliberação pública em que os cidadãos poderiam avaliar a racionalidade e a justificação da atividade do Estado moderno:

⁶ Podemos aprofundar melhor esse tema conferindo o texto completo em Macintyre (1996).

What the modes of justification employed in and on behalf of the activities of state and market cannot give expression to are the values that inform just those ongoing argumentative conversations through which members of local communities try to achieve the goods and their good. (MACINTYRE, 1999, p. 142).

Além disso, a ausência de normas de direito natural que regulam as atividades dos seus cidadãos configura a atividade do Estado como não propícia para o florescimento humano. Mas se os preceitos da lei natural e os valores que poderiam ser compartilhados não podem ser autorizados no país, por que a autoridade estatal ainda governa os seus cidadãos e a si mesma?

O autor de *After Virtue* fundamenta sua resposta identificando a raiz do problema à autoridade soberana e à lei positiva do Estado-nação moderno: “It is central to the life of the modern state that from its point of view there can be no appeal to anything beyond its sovereign authority. When positive law and the natural law conflict, there is no appeal beyond positive law”. (MACINTYRE, 1994b, p. 43). Ainda que a concepção de Estado, em MacIntyre (1994b), seja negativa, sobretudo porque tolhe as iniciativas para o florescimento das virtudes nas pequenas comunidades, ele não aconselha a revolta contra o Estado-nação, mantendo seu firme entendimento de que a instituição estatal seja indubitavelmente injusta e injustificadamente opressora. Seu objetivo, então, é desmascarar o emaranhado capilar dos tentáculos do poder estatal, sem sugerir o que deveria ser ignorado ou eliminado. Por isso MacIntyre (1998d) defende uma posição ativa em favor das comunidades locais e contra as forças do Estado-nação e as iniciativas do livre mercado, não para um confronto direto com a ordem dominante, mas para encontrar formas alternativas para as comunidades locais sobreviverem, sustentando uma vida do bem comum contra as forças distintas do Estado-nação e a economia do livre mercado.⁷

Na verdade, para MacIntyre (1998d) o Estado não deve ser eliminado, até porque não seria possível fazê-lo, ou viver totalmente em paralelo a este; reconhece algumas possíveis contribuições que o Estado pode favorecer às comunidades locais e aos seus respectivos habitantes. Segundo o autor de *After Virtue*, o Estado pode assegurar bens e serviços indispensáveis para os indivíduos e para as comunidades, como o estado de direito, a justiça pública, o alívio ao sofrimento e a proteção da liberdade. Ainda assim, apesar da possibilidade de prestação de importantes serviços às populações das comunidades, MacIntyre reforça o grande potencial negativo da instituição estatal, especialmente quando seus representantes agem unicamente em favor de seus pares, ignorando a sua identidade política que representa o bem comum e deveria atuar, racional e moralmente, na deliberação do bem comum da coisa pública. MacIntyre (1999) articula, assim, a natureza moralmente ambígua do Estado-nação:

⁷ Para maiores informações sobre esse tema conferir em MacIntyre (1998d, p. 235-252).

The importance of the good of public security, without which none of our local communities could achieve our common goods, must not be allowed to obscure the fact that our shared public goods of the modern nation-state, are not the common goods of a genuine nation-wide community and, when the nation-state masquerades as the guardian of such a common good, the outcome is bound to be either ludicrous or disastrous or both. In a modern, large-scale nation-state no such collectivity is possible and the pretense that it is, is always and ideological disguise for sinister realities. I conclude that insofar as the nation-state provides necessary and important public goods, these must not be confused with the type of common good for which communal recognition is required by the virtues of acknowledged dependence, and that insofar as the rhetoric of the nation-state presents it as the provider of something that is indeed, in this stronger sense a common good, that rhetoric is a purveyor of dangerous fictions. (MACINTYRE, 1999, p. 132-133).

O Estado-nação, segundo MacIntyre (1999) ainda que estruturado em termos de organização de interesse comum, não obstante, sua complexidade, dimensão e impessoalidade, impede a deliberação compartilhada dos bens, o conhecimento e a confiança em outras pessoas. Por isso, a tentativa de incorporar um bem comum numa estrutura de interesse comum é obrigada a falhar, pois a organização comum, requer que seja buscada “Only be pursued by those individuals who are acting as parts of some communal whole, and who understand their individual good as partly constituted by a good...characterizable independently and of and antecedently to the characterization of their particular individual good”. (MACINTYRE, 1994b, p. 27).

Tentar transformar a organização de interesse público da nação inscrevendo-a na organização comum de uma comunidade política é o projeto equivocado do comunitarismo.⁸ Segundo MacIntyre (1994b), o problema com a proposta comunitária é duplo. Por um lado, os seus representantes defendem uma comunidade política fortemente moral, baseada numa cultura compartilhada e uma concepção particular do bem, mas, erroneamente, por outro lado, consideram isso uma comunidade, um bem incondicional em si mesmo. Em segundo lugar, o comunitarismo exagera na percepção de um modelo possível para tal comunidade. Os comunitaristas não percebem que uma comunidade política que exerça uma deliberação compartilhada só pode existir em um nível mais modesto de escala local e não na proporção do Estado-nação, e que a tentativa de viabilizar uma comunidade moral em nível de um Estado só levaria a uma tirania, como os liberais reconhecem. Seguindo essa perspectiva, o

⁸ Segundo nota de Veira: “A tradição comunitária tem sua origem no socialismo utópico do século XIX. Destacam-se, na sua origem, pensadores como Robert Owen e Peter Kropotkin. A preocupação com a comunidade é um dos principais temas do pensamento político moderno, demonstrando na ênfase socialista à fraternidade e cooperação, na crença marxista de uma sociedade comunista sem classes, na visão conservadora da sociedade como um todo orgânico e até no compromisso fascista com uma comunidade nacional indivisível. No entanto, o comunitarismo enquanto escola de pensamento, articulando uma filosofia política particular, surgiu somente no final do século XX, nos anos de 1980, desenvolvendo-se como uma crítica ferrenha ao liberalismo, à ênfase dos direitos e das liberdades individuais em detrimento às necessidades da comunidade”. (VIEIRA, 2002, p. 43).

comunitarismo estaria capacitando o Estado-nação não apenas com uma justificção moral, mas como um imperativo moral para implementar seu poder amoral, auto regulador e auto gerenciável. O Estado, embora não sendo um agente imoral em si, tornar-se-ia imoral por ser encarregado de uma responsabilidade moral que não lhe cabe executar, uma vez que, por sua própria natureza, o Estado não é moral:

The contention underlying it is that whatever the grounds concerning goods may be upon which certain policies are supported or principles chosen, the political expression. Of that support and those choices will in the context of the modern state have to be understood in terms of preferences and interests. (MACINTYRE, 1994b, p. 29).

Assim, segundo MacIntyre (1994b), o projeto comunitarista reconhece erroneamente uma moral, um agente racional, onde existe apenas uma entidade amoral. Por isso a atitude do agente moral, frente ao Estado deve ser de tolerância, na medida em que este serve as verdadeiras comunidades morais humanas que dependem da sua assistência burocrática. Em uma famosa passagem, MacIntyre deixa transparecer uma sombria e irônica percepção do Estado.

The modern nation-state, in whatever guise, is a dangerous and unmanageable institution, presenting itself on the one hand as a bureaucratic supplier of goods and services, which is always about to, but never actually does, give its clientes value for money, and on the other as a repository of sacred values, which from time to time invites one to lay down one's life on its behalf. As I have remarked elsewhere, it is like being asked to die for the telephone company. (MACINTYRE, 1994d, p. 43).

A concepção comunitarista do bem comum está mais alinhada com o pensamento de MacIntyre (1998d) do que a visão liberal, contudo, sua concepção de comunidade política ainda é inadequada, pois defende uma comunidade política e participativa na qual caberá, unicamente aos indivíduos, descobrir quais são os bens individuais e comuns. A abordagem comunitarista para o Estado, por outro lado, tem menos em comum com MacIntyre do que com a abordagem liberal. Um liberal até poderia concordar, talvez com a afirmação de MacIntyre de que o Estado moderno é “incapaz de ser o protagonista de qualquer substantiva concepção do bem humano”. (MACINTYRE, 1994b, p. 29). Para os liberais, no entanto, um Estado moral e ideologicamente neutro valoriza, acima de tudo, a moral e a racionalidade autônoma do indivíduo.

MacIntyre (2006b), pelo contrário, percebe a autonomia racional e moral como exigência para uma comunidade política unida em uma concepção particular e forte de bem. Uma vez que o Estado-nação nunca pode encarnar tal comunidade, a comunidade política deve

ser estabelecida em outro lugar. A percepção do Estado-nação de MacIntyre pode ser distinguida dos liberais em outro aspecto importante. De acordo com a narrativa histórica liberal, o Estado-nação foi originalmente criado para estabilizar e prevenir eventuais e recorrentes *guerras de religião*.⁹ Assim, a sua razão de ser, é a preservação da autonomia moral do indivíduo, a garantia da paz política e a estabilidade da sociedade. MacIntyre (2006b), embora preferisse que o Estado-nação permanecesse no seu papel de promover o interesse público, fornecendo os bens institucionais sem os quais as comunidades não podem existir e prosperar, ele está convencido de que não pode esperar isso da instituição estatal. Por isso, o filósofo, acredita numa espécie de terceira via alternativa entre comunitarismo e liberalismo, em que o Estado não defenderia uma moral particular, mas também não seria moralmente neutro:

The contemporary state is not and cannot be evaluatively neutral, and secondarily...it is just because of the ways in which the state is not evaluatively neutral that it cannot generally be trusted to promote any worthwhile set values, including those of autonomy and liberty. (MACINTYRE, 2006b, p. 213-214).

O liberalismo exige a neutralidade do Estado em relação aos bens específicos como requisito para sua segurança e proteção dos bens universais da autonomia e da liberdade; contudo, de acordo com MacIntyre (1998d), tal neutralidade do Estado é impossível, pois as atividades do governo são tais que não estão em seus efeitos a neutralidade entre modos de vida, pois estas minam alguns e promovem outros, segundo seus interesses.¹⁰ Portanto, para MacIntyre (1999), o Estado é uma característica que não pode ser eliminada do cenário contemporâneo, já que não pode ser imparcial ou neutro, uma ação prudente será torná-lo tão neutro quanto possível. Aqui, neste contexto, MacIntyre (2006b) avalia uma versão da política do ‘mal menor’, em se tratando de ganhos e perdas em relação à neutralidade do Estado: “Even although the neutrality is never real, it is an important fiction, and those of us who recognize its importance as well as its fictional character will agree with liberals in upholding a certain range of civil liberties”. (MACINTYRE, 2006b, p. 214).

Até o presente momento, apresentamos a defesa de MacIntyre (2006b), em relação ao Estado moralmente neutro, em teoria. O que precisamos demonstrar, ainda, é a sua constatação sobre a impossibilidade do Estado ser moralmente neutro na prática. Em um primeiro momento, parece que MacIntyre reluta em responder diretamente a essa questão, mas fornece uma

⁹ Segundo KRIELE (2009, p. 19-28), somente o Estado moderno baseado no princípio da soberania foi capaz de pôr termo aos conflitos religiosos.

¹⁰ Para um maior aprofundamento do tema, conferir em MacIntyre (1998d, p. 235-252).

resposta indireta em sua compreensão da natureza da sociedade. Por isso, escreve: “Every political and social order embodies and gives expression to an ordering of different human goods and therefore also embodies and gives expression to some particular conception of the human good”. (MACINTYRE, 1998d, p. 247). Segundo MacIntyre (1998d), todas as organizações sociais e políticas inevitavelmente propõem uma ordem particular de bens sociais e políticos. Mesmo que houvesse uma comunidade de indivíduos totalmente livres, ou seja, fundamentados na maximização da liberdade para a organização social, sem nenhuma interferência da política, ainda assim pressupõe uma concepção particular de bem e, neste sentido, a neutralidade do Estado é impossível.

Em suma, se a neutralidade do Estado é falaciosa, o melhor que podemos fazer, segundo MacIntyre (1998d), é neutralizar o quanto possível a nossa dependência estatal, limitando o alcance de sua interferência. Para tanto, nossas reivindicações ao Estado devem ser mínimas, como o fornecimento de materiais e utensílios, de bens institucionais que permitem às comunidades artesanais, em virtude de dependência reconhecida, realizar o verdadeiro ofício político do bem comum.

4.3 Ética das Virtudes e a Política Comunitária

Segundo Aristóteles (1982), *“Toda polis é, de alguma maneira, uma comunidade”* (ARISTOTE, 1252a). A proposta política de MacIntyre (1999) se fundamenta na tradição aristotélico-tomásica, na qual procura esclarecer o que constitui um bem individual dentro de uma comunidade justa. A comunidade, por sua vez, sem as virtudes da generosidade e da responsabilidade compartilhada, estará sempre exposta à corrupção por limitação de seus próprios membros e, também, por limitações externas à comunidade. Precisamos entender, portanto, quais as virtudes necessárias e porque estas são importantes para a vivência e a estabilidade da comunidade.

MacIntyre (2001a) descreve as virtudes em três graus diferentes. Primeiro, as que permitem aos indivíduos alcançar práticas de bens internos; segundo, as que servem para ordenar a vida humana tendo em vista a realização de seu próprio bem; e em terceiro lugar, vêm as virtudes que ajudam a entender a história a partir da qual elas surgiram e as possibilidades que oferecem para o futuro.

Os três níveis de virtude, descritos por MacIntyre, não existem isoladamente, estão em conexão, o que permite essa sintonia que o filósofo escocês define como prática. O conceito de prática, em MacIntyre (2001a), é um reflexo da reinterpretação que ele oferece da teoria

aristotélica das virtudes e se desenvolve em torno do conceito de prática como atividade humana. Assim, podemos entender prática como:

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

Segundo MacIntyre (2001a), o contexto onde as virtudes serão exercidas sempre será um tipo de prática. Alguns exemplos de prática poderiam ser destacados: plantar árvores não será uma prática, mas a agricultura sim; chutar uma bola, não é uma prática, mas jogar futebol sim; jogar tinta numa tela não seria prática, mas a pintura, sim. Sendo a prática uma atividade *cooperativa*, isto significa que ela não pode ser conduzida por um indivíduo isolado, mas somente por meio da colaboração de pelo menos duas pessoas que têm o objetivo comum de completar a atividade na melhor forma. Assim, a prática é estabelecida socialmente, ou seja, responde às regras coletivamente reconhecidas e só pode existir dentro de uma comunidade, em um contexto cultural comum. Também percebemos que MacIntyre (2001a) atribui às práticas valores inerentes e padrões específicos, segundo as características das atividades desenvolvidas.

Ao conjunto dos valores e padrões, MacIntyre (2001a) dará o nome de *bens internos*, ou seja, aqueles bens cuja existência e resultado são alcançados por meio da atividade desenvolvida. Estes envolvem padrões de excelência e obediência às regras que foram desenvolvidos historicamente e formaram um padrão de vida. Podemos citar como exemplo o jogo de xadrez, com suas características e regras próprias. Os participantes do jogo podem reconhecer os modelos que traduzem a excelência nesta prática como por exemplo, referências de jogadores famosos que terminaram o jogo em menor tempo e com o menor número de jogadas possível. Os modelos definem, então, o fim da prática: vencer a partida. Também os bens externos são inerentes a essa mesma prática, vinculados às circunstâncias. São as práticas extrínsecas e contingentes. A busca desse modelo implica no uso instrumental da prática, que pode ser entendido como um meio para obter prestígio, fama e dinheiro. Assim, os bens externos são indispensáveis para a vida das práticas, mas quando são usados como fim último, a prática perde seu sentido. (MACINTYRE, 2001a, p. 316-317).

Segundo MacIntyre (2001a), precisamos entender a prática sempre como um fim e nunca como um simples meio. Isso nos permite compreender a relação entre práticas e virtudes. De fato, a obtenção de bens internos exige, pelo menos, três virtudes fundamentais: a justiça, a

coragem e a honestidade. A virtude da justiça nos ensina que a nossa prática não deve visar apenas o interesse próprio, mas que tratemos todos os partícipes da mesma maneira. A coragem é a demonstração do valor que atribuímos à prática e requer a capacidade de fazer sacrifícios por ela. A honestidade que nos permite viver bem conosco mesmos e com os outros. Mas a conquista de bens internos também exige uma série de outras virtudes, como a sabedoria prática, que nos faz discernir o momento mais adequado para desenvolvermos uma ação correta; a temperança, que nos impede de impor a nossa própria vontade; e a amizade, entendida como vínculo fundamental entre os adeptos de uma prática que possui um propósito comum.

Aristóteles (2002) entende a política como uma prática. Um indivíduo, para viver bem, deve ser capaz de responder à pergunta: O que é bom para o ser humano? A resposta para essa questão, segundo MacIntyre (2001a), envolve a identificação do *bem* que deve informar cada atividade individual da vida pessoal, o que significa que tal *bem* não é algo que pode ser adquirido de uma vez por todas, nem é um sentimento ou acontecimento que caracteriza aspectos específicos e passageiros da vida. É o que nos permite considerar todos os detalhes da vida como bons e ordenar nossas ações em uma escala de prioridade. Só analisando a totalidade de uma vida humana é que se pode dizer que se alcançou o *bem*, ou não. Essa narrativa incluirá, certamente, o mundo social e as pessoas individuais com as quais estamos em contato em diferentes ocasiões da vida, tornando essas narrativas compreensíveis. (MACINTYRE, 2001a, p. 236-237). Desse modo, podemos concluir com Ribeiro (2012), sobre a importância das virtudes para o conjunto narrativo da vida humana: “as virtudes são importantes para ir além da atração instrumental calculista das relações de dar e receber, e recolocar a pergunta pela vida boa em questão no conjunto narrativo da vida humana”. (RIBEIRO, 2012, p. 132).

4.3.1 Comunidade Política: Reflexo da Ética das Virtudes para a Sociedade Contemporânea

A concepção de comunidade política, idealizada por MacIntyre, caracteriza-se por um compartilhamento da compreensão comum de práticas, herdadas narrativamente de alguma tradição cultural particular. Os seus membros são capazes de questionar, por meio da deliberação comum, quais bens foram herdados pelo costume e pela tradição e quais os bens necessários para a manutenção da vida comum que deverão ser cultivados pela comunidade. Sua estrutura é dinâmica, diante das constantes mudanças enfrentadas ao longo da sua história, trazendo consigo o suporte intersubjetivo da deliberação comum, racional e pública, mantida por meio dos seus membros.

Esse tipo de comunidade é, essencialmente, uma comunidade política, na qual um tipo de prática ordena os outros tipos de práticas existentes, permitindo que os indivíduos possam deliberar sobre os bens individuais e coletivos, tendo a comunidade como referência. Uma comunidade onde a ética será uma referência; a tarefa do ser humano moral, isto é, a tarefa de ser virtuoso, promoverá a boa política, entendida como a promoção do bem comum para todos os habitantes da comunidade. Como ressalta Perine (2006), seguindo a reflexão macintyriana:

[...] se entende a virtude como “uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de realizar aqueles bens internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de realizar qualquer um desses bens” (MACINTYRE, 1981, p. 191.). Fica claro que a vida moral com seu ideal de virtude só pode ser concebida e realizada na comunidade humana entendida como comunidade ética. (PERINE, 2006, p. 49-50).

Perine seguiu a definição de Olivetti (1982) sobre comunidade ética, compreendida como um modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são governadas por leis concebidas como leis públicas, onde não há corte radical entre ética e política.

Ao lado desse fundamento racional, se percebe em MacIntyre (1999), segundo Carvalho (2011b), uma exigência radical da participação dos membros da comunidade política no processo de definição do bem comum, por meio do debate interno das tradições morais de pesquisa racional. As comunidades políticas serão lugares de debate racional, não cristalizadas em formas atemporais e nem excludentes em relação aos diferentes pares que as constituem. Não há, assim, qualquer postura antidemocrática firmada no interior de sua postulação filosófica.

A participação efetiva dos membros de uma comunidade política, virtuosa, no debate racional é, desse modo, um constitutivo radical da própria *pólis* como modelo de comunidade moral e política. Isso é essencial para que haja uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, proporcionando solidez na justificação moral e política. (CARVALHO, 2011b, p. 203).

As comunidades políticas, segundo MacIntyre (1999), caracterizadas por uma concepção minimalista e individualista de bem comum, transformando a comunidade num meio para os fins dos indivíduos, ameaçam a existência de sua autoridade moral e política. A sobrevivência dessas comunidades se dará unicamente se, pelo menos, uma parte dos seus membros não estiver disposta a pagar um custo mais alto pela comunidade, isto é, colocar em risco sua própria vida, em razão da manutenção da segurança política e da ordem social: soldados, policiais, bombeiros.

Segundo Carvalho (2011b), para MacIntyre é muito importante perceber que, sem essa conexão entre o bem comum e o interesse individual, expressa no cultivo das virtudes, tais comunidades não florescem minimamente, pois acabarão por transformar-se em instituições prestadoras de algum tipo serviço, sem a característica comum que define a vivência de uma comunidade. Outros fatores importantes que desfiguram as características de uma comunidade poderão ser a violência generalizada e a corrupção instalada no interior das instituições jurídicas e políticas que expressam a situação de falência da legitimidade moral da ordem social instalada.

Aquelas comunidades que estabelecem essa conexão baseada numa argumentação racional, em que seus membros se apoiam, entre si, num processo de tomada de decisão política coletiva, de forma que suas práticas e instituições exibam tal conexão entre os bens individuais e o bem comum, são as que podem prover uma justificação moral e política adequada para a adesão de seus membros. Essa conexão é o que, observa MacIntyre (2010), constitui a atividade peculiar da razão prática.

Racionalidade prática é uma propriedade de indivíduos em seus traços sociais e não indivíduos como tais. [...]. Nosso bem comum primário e compartilhado é encontrado nessa atividade de aprendizagem comunal, através da qual, juntos, nos tornamos capazes de ordenar bens, tanto em nossas vidas como na sociedade política. (MACINTYRE, 2010, p. 242).

Nesse sentido, a verdadeira política, a política do bem comum ou, se quisermos, a política das virtudes, segundo MacIntyre (2010), é aquela em que tal atividade de deliberação reflexiva é constituída e, na qual, estão comprometidos integralmente com ela, participantes racionais, implicando numa transformação significativa dessa atividade prática. A política será essa atividade prática que remete para a melhor oportunidade para o exercício de nossos poderes racionais, desenvolvidas por sociedades políticas para as quais a deliberação racional é extensamente compartilhada.

A conexão entre ética e política, postulada pela política das virtudes em MacIntyre, visa superar o caráter privado da moral, característica típica da cultura liberal moderna. Esse caráter particular da moral, segundo Perine (2006), se manifesta na cultura moderna em suas vertentes empirista e racionalista-crítica.

Na perspectiva empirista, dado que o *moral sense* não pode ser mediatizado, isto é, não pode ser formulado como lei, ele está condenado ao confinamento no sujeito que o experimenta privadamente. Na perspectiva racionalista-crítica, que visa o dever moral como formulável numa lei universal, a moral também é privatizada, pois essa lei não é uma lei pública, mas permanece inscrita no interior do sujeito humano. É certo que essa lei manda que se considere a humanidade como um fim, mas ela

permanece uma lei privada, a ser reiterada pelo sujeito racional, em particular. (PERINE, 2006, p. 48).

Segundo Carvalho (2011b), a defesa macintyriana de certo pluralismo moral e cultural, incluindo o tratamento às minorias, na verdade, desemboca numa fuga do debate consequente das diferenças dos conflitos envolvidos. A exigência de deliberação coletiva e pública, com a participação de todos os envolvidos da vida na comunidade, presente na política do bem comum, implica um aprofundamento da participação política que os Estados modernos parecem ser incapazes de oferecer, tendo em vista a segmentação das esferas sociais. Segundo Murphy (2003), MacIntyre, ao longo de sua carreira filosófica, se mostrou um crítico social ferrenho das ordens capitalistas e de suas mazelas, mas também não menos crítico das políticas autoritárias e totalitárias, marcadas pela fragilidade moral e pela negação da racionalidade prática, como vimos nos regimes totalitários. MacIntyre (1999) defende uma participação política direta e não excludente, na forma de comunidades morais e políticas nas quais os cidadãos estão dispostos ao debate racional em torno de uma concepção do bem comum, não projetando uma exclusão entre espaço público e privado.

A concepção macintyriana das tradições morais como um debate racional contínuo, interno e externo, sobre o bem comum que lhe é constitutivo e que lhe fornece o seu *telos*, implica o reconhecimento de que uma tradição pode falhar e, por conseguinte, vir a ser reformulada ou superada por outra tradição, que lhe seja superior. O falibilismo consequente das tradições morais de pesquisa racional implica uma abertura para a diferença, de modo que, mesmo minorias, possam interferir no debate de maneira eficaz e positiva. (CARVALHO, 2011b, p. 205).

Diante da diversidade multicultural das comunidades históricas, a perspectiva de MacIntyre exige, ao contrário de certas perspectivas liberais, o reconhecimento pleno da pluralidade de suas concepções de bem comum, bem como, das consequências oriundas do enfrentamento dessas diferenças. Segundo Carvalho (2011b), só uma comunidade calcada numa política de virtudes, como vimos, é capaz de dar conta dessa perspectiva ética. Uma comunidade preocupada com o bem comum é uma comunidade em que todos contribuem e usufruem dos benefícios na justa medida. Uma comunidade de pessoas que contribuem e recebem equitativamente, exige consenso acerca da tábua de virtudes a ser adotada para a vivência da comunidade. MacIntyre (1999) assume as virtudes de Aristóteles e Tomás de Aquino, como: justiça, coragem, temperança e prudência; acrescenta-se também a verdade, a confiança, a concórdia e a benevolência. Estas virtudes são essenciais para a comunidade que procura compartilhar, por meio da deliberação comum, os seus bens na justa medida. Sem a

prática dessas virtudes, faltará o amálgama, o elo de ligação que torna a comunidade apta a partilhar os seus bens.

O Estado-nação moderno, porque está inteiramente consumido pela influência política de interesses particulares, não consegue buscar o bem-comum; a família moderna, por não possuir a autossuficiência, também não consegue exercer esse papel. Resta, segundo MacIntyre, como alternativa viável, as pequenas comunidades do tipo redes de famílias, escolas, clínicas, clubes e congregações religiosas, prover ambientes propícios para a busca individual e o florescimento comum. (CARVALHO, 2011b, p. 211-212).

A ética das virtudes, de matiz macintyriana, se situa, assim, num âmbito rigorosamente comunitário, sem conduzir para um comunitarismo, na complacência ou no preconceito, pois pressupõe a investigação moral como responsabilidade compartilhada, que exige comprometimento e criatividade para a defesa das práticas compartilhadas numa comunidade contra os mais contundentes argumentos contrários. Segundo Carvalho (2011b), o desenvolvimento moral, portanto, a articulação e o exercício das virtudes, não é um trabalho com excelência de resultados imediatos, nem um exercício assumido por alguns, mas resulta do empenho e dedicação de muitos.

4.4 A Política em MacIntyre: uma Prática Liberal?

É quase unanimidade entre os filósofos contemporâneos, apesar de algumas discordâncias significativas, a concórdia em um aspecto fundamental: a ordem política do Estado democrático liberal. Como vimos anteriormente, no entanto, Alasdair MacIntyre rejeita essa postura. Para o filósofo de *After Virtue*, o Estado-nação não é um local possível para a atividade política genuína. O argumento básico utilizado por MacIntyre (1995) para fundamentar sua opinião é que, uma vez que uma ordem política, fundamentada na moral, exige uma tradição cidadã homogênea, e uma vez que o Estado-nação é necessariamente composto de uma tradição cidadã heterogênea, o Estado-nação não pode incorporar uma política moralmente estabelecida. Na medida em que tenta estabelecer essa mudança de paradigma, forçadamente, o resultado só pode ser a tirania, o uso da força, a manipulação, e a corrupção da atividade política fundamentada moralmente. À proporção em que as comunidades políticas de menor porte tentam incluir suas políticas autênticas na agenda estatal, o resultado não será outro que a manutenção dessa política, como sugere a observação pessimista de MacIntyre, “Those who make the conquest of state power their aim are always in the end conquered by it”. (MACINTYRE, 1995, p. 15).

Ao examinarmos o porquê da rejeição de MacIntyre (1995) à política do Estado-nação, não encontramos respostas claras e definitivas para compreendermos os reais motivos para tal rejeição. Percebemos que para certas questões poderemos encontrar, como que a conta gotas, algumas tentativas de respostas. Questões como: por que, precisamente, o Estado-nação é incompatível com uma atividade política verdadeira? Em certos lugares dos seus textos, MacIntyre (1998d) afirma que o motivo de tal rejeição acontece em termos quantitativos. O tamanho do Estado-nação, é um empecilho para que se possa atingir um consenso sobre uma tradição particular de racionalidade e concepção do bem; mas em outros lugares, ele fala em termos qualitativos, sugerindo que é a complexidade do Estado, ou seja, a sua estrutura burocrática que impede o desenvolvimento de uma atividade política genuína. Para que um Estado possa desenvolver uma boa política necessita ter um tamanho proporcional para que possa obter um consenso entre seus pares. Mas o tamanho ideal do Estado, seria maior do que as comunidades locais que MacIntyre (2006b) prescreve? Se o problema não é apenas quantidade, mas também qualidade, a estrutura essencial do Estado pode ser reformulada para permitir a genuína atividade política? O modelo político do Estado-nação está necessariamente vinculado com os erros e defeitos da modernidade, advindos do pós-iluminismo e do modelo cultural moderno?

Num primeiro momento, parece que MacIntyre (2006b) não fornece uma resposta filosófica, razoável e coerente, para qualquer uma dessas questões. Por exemplo, sua afirmação de que o Estado não pode incluir uma verdadeira política baseia-se na sua noção da incapacidade estatal para incluir concepções de bem. Mas, após acurado exame, essa noção torna-se confusa. Por um lado, MacIntyre insiste que o Estado não deve incluir uma concepção do bem, mas em outro momento, ele admite que o Estado não pode deixar de incluir alguma concepção particular de bem:

For the contemporary state could not adopt a point of view on the human good as its own without to a significant degree distorting, degrading and discrediting that point of view. It would put those values to the service of its own political and economic power and so degrade and discredit them... Even although that neutrality is never real, it is an important fiction, and those of us who recognize its importance as well as its fictional character will agree with liberals in upholding a certain range of civil liberties. (MACINTYRE, 2006b, p. 214).

Se o Estado for uma estrutura amor al, como MacIntyre (2006b) reivindica, não está clara a afirmação de que a sua neutralidade nunca é real; se a neutralidade do Estado não puder ser realmente reconhecida, isso não indica que o Estado não é uma entidade essencialmente amor al? Se a complexidade e a burocracia do Estado o tornam uma instância da moral, então,

como este poderia conseguir comportar-se de maneira moralmente não-neutra, já que MacIntyre (2006b) afirma que isso acontece inevitavelmente? Por que não tentar moldar o Estado, que não é neutro, de acordo com uma verdadeira concepção de bem, talvez trabalhando para diminuir sua complexidade e burocracia para torná-lo mais passível de influência e inclusão moral? Pode-se começar uma tentativa de mudança, com as formas de realização mais modestas do Estado, como os governos municipais, por exemplo. Se a explicação para o caráter moralmente tendencioso do Estado, é resultado do seu viés imoral, então é preciso concluir que o Estado é irremediavelmente mau. Essa conclusão radical exigirá uma explicação filosófica adequada e uma demonstração histórica, para a qual MacIntyre não fornece elementos satisfatórios.

Renomados autores, como Breen (2005), Hibbs (2004) e Beiner (2000), entre outros, afirmam que a noção de Estado defendida por MacIntyre (2006b) é problemática para sua aceitação e defesa. O Estado, como MacIntyre (2006b) reconhece, é necessário para a existência e manutenção das comunidades do bem comum que ele defende, mas os referidos autores argumentam que, sem que o Estado também inclua uma política do bem comum, as comunidades de MacIntyre não podem sobreviver. Para tanto, deve haver uma entidade onde haja a política das virtudes de dependência reconhecida, e algumas políticas de Estado possam desempenhar esse papel. Como ressalta Breen (2005), MacIntyre não caracteriza claramente o Estado como irremediavelmente maléfico e apolítico, e nem é capaz de alguma atividade política positiva: “The state supposedly subverts all values and yet the praises the “Americans with Disabilities Act” for removing obstacles to ‘humane goals’”. (BREEN, 2005, p. 494). Isso revela que, para MacIntyre (2006b), o Estado pode ser portador, algumas vezes, de algum valor ético. No entanto, se às vezes o Estado é capaz de exercer alguma atividade moral genuína, então não é irremediavelmente maligno, como MacIntyre sugere em outros locais de seus textos. Breen observa, ainda, que “Whether states corrupt values is a matter of contingent fact, not theoretical generalization”. (BREEN, 2002, p. 202). Em outras palavras, não está claro, se a corrupção do Estado é apenas um fenômeno contingente, nem fica claro porque ele não poderia ser reformado.

Outro aspecto problemático da concepção Macintyriana de Estado pode ser percebido no conselho que ele oferece aos membros das comunidades tradicionais sobre a forma adequada para lidar com o próprio Estado e com os seus funcionários. O Estado, por ser uma entidade amoral e auto-sustentável, que se disfarça de moral altruísta, MacIntyre (1994c) aconselha ter pouco trato com o mesmo. Não podemos evitar o Estado completamente, pois este fornece bens de eficácia necessários para a existência e a manutenção das comunidades tradicionais, como

recursos econômicos e segurança pública. Assim, as comunidades tradicionais devem receber do Estado moderno e suas instituições, somente o que realmente necessitam.¹¹ O resultado do conselho de MacIntyre é, ironicamente, que os habitantes das comunidades tradicionalistas adotem a atitude autoconsciente e burocrática dos funcionários do Estado.

Breen observa: “Far from attaining unified lives, virtuous practitioners must maintain a stark duality of mind, oriented to local excellence but the canniest of tacticians in their tussles with state functionaries”. (BREEN, 2002, p. 198). O resultado dessa confusão moral só pode resultar numa prática menos fortalecida e integral das virtudes de dependência reconhecida. Estes dois exemplos são sintomas de uma fundamentação, aparentemente distorcida da noção de Estado pensada por MacIntyre, pois retrata uma contradição básica: “The wish for a minimalist state that will, through some miracle, fulfill the goals of social democratic welfarism. Collaboration is decried whilst being recommended”. (BREEN, 2002, p. 197).

Se o Estado pode agir como um agente moral para o bem político, mesmo que na maioria das vezes não o faça, isso não pode ser caracterizado como uma atitude hostil à democracia, por exemplo. Em vez de pios conselhos e saídas calculistas, o que poderia ser uma boa atitude a ser adotada apenas quando se trata de algo irremediável, porque não tentar encontrar possíveis saídas para obter mecanismos para transformar o Estado em um local apto para o exercício da política do bem comum? Limitando o horizonte de sua ação política para entidades sociais que estão distantes do alcance estatal, MacIntyre (1994c) não nos apresenta nenhum motivo consistente para pensarmos a respeito da possibilidade de mudança em relação ao Estado. Breen (2002) percebe uma espécie de hipocrisia no pensamento de MacIntyre, resultante, segundo ele, da sua extrema hostilidade ao Estado moderno em virtude do domínio histórico do liberalismo da instituição estatal.

O domínio liberal do Estado, ainda que pernicioso em seus efeitos, segundo Breen (2002), é pelo menos consistente com os objetivos que o liberalismo defende como socialmente transformadores. O erro de MacIntyre, talvez seja, uma possível confusão entre os elementos constitutivos da política estatal com os elementos da política liberal. Ainda assim, ele não fornece apurada razão para pensarmos que esta conexão possa ser possível ou, necessária, ainda que tenha sido histórica. Em suma, segundo a visão crítica de Breen (2002, 2005), não há nada de incompatível pensar uma política de Estado fundamentado nas virtudes de dependência reconhecida. A crítica de Breen (2002, 2005), é consistente e, como veremos, é incompatível

¹¹ Para um maior aprofundamento desse tema conferir em MacIntyre (1994c).

com a opção política de MacIntyre para não envolver o Estado numa dinâmica de política de virtude de dependência reconhecida.

4.4.1 Uma Política Apolítica

Pode-se argumentar que, embora a rejeição de MacIntyre (1994c) sobre a possibilidade de uma política de Estado do bem comum seja inconsistente, é, pelo menos compreensível a sua opção. Embora pudéssemos imaginar que uma área mais extensa para a atividade política moral seria uma opção melhor do que uma estratégia menos abrangente, a rejeição dessa opção política é um preço aceitável a ser pago para prevenir o imoral. Ainda assim, talvez não seja inevitável que, por exemplo, Estados nacionais tradicionais como alguns países da Europa ou da América Latina, sejam corroídos pela corrupção frente às pequenas comunidades de virtude de dependência compartilhada e fracas demais para se defenderem dos corruptores.

No entanto, diante da hesitação para uma militância política em maior escala, o preço poderá ser maior do que a perda da possibilidade do maior alcance para a atividade política. Por isso argumentaremos que o preço a ser pago poderá ser a perda de qualquer bem político. Ou seja, MacIntyre (1994c) é tão cuidadoso para não implicar suas comunidades de virtude no plano político das maquinações do Estado que ele as torna apolíticas, ou seja distantes, ausentes da política e, portanto, mais vulneráveis às mesmas maquinações que ele procurava evitar. E, se o Estado apresenta uma política tão nefasta como MacIntyre (1994c) sugere, e se o poder político seria inevitavelmente usado para o mal, então por que não munir as pequenas comunidades com alguma medida de poder político para assegurar que recebam os bens políticos necessários para sua resistência frente ao poder pernicioso do Estado? O argumento de Breen (2005) parece sugerir que, se examinarmos cuidadosamente a constituição da comunidade política Macintyriana, perceberemos que ela é incapaz de fornecer esses bens para o fortalecimento político das pequenas comunidades – pois não é realmente uma constituição política.

Se a constatação de Breen (2005) estiver correta, isto é, de que o Estado moderno é capaz de se tornar uma entidade genuinamente política, então as comunidades políticas de pequena escala de MacIntyre devem compartilhar algumas das suas características públicas, como a autoridade da lei para garantir a segurança da comunidade. No entanto, porque MacIntyre (1994c) rejeita a natureza política do Estado, rejeita também qualquer tipo de características políticas estatais em suas comunidades ideais e, deixa-se questionar como essas comunidades são verdadeiramente perpassadas pelas políticas.

The question is: What's political about MacIntyre's "politics of local community"?... He writes that a community is "political" insofar as "it is constituted by a type of practice through which other types of practice are ordered". He calls this a polis. But the Greek polis embodied concepts of law, authority, and citizenship-notions seemingly absent from the local communities that MacIntyre is calling political. (BEINER, 2000, p. 477).

Embora pareça que as comunidades, independentemente de suas características constitutivas, necessitem de lei, autoridade e cidadania para serem locais políticos genuínos, em nenhum lugar MacIntyre descreve suas comunidades políticas ideais com os méritos da cidadania, possuindo lideranças representativas, ou tendo qualquer estrutura de lei de segurança. Outro importante detalhe a ser notado, e talvez, o mais significativo para a argumentação em relação à lei versus comunidade é que, pelo menos para Aristóteles e Tomás, a lei é um componente essencial de qualquer entidade política. Entretanto, o Estado, na opinião de MacIntyre (1994c), é a única instituição habilitada para fazer e executar a lei. Como observa Hibbs (2004), mesmo que as comunidades locais fossem autorizadas a fazer leis, como elas poderiam competir com o enorme poder legislativo do Estado?

Reconhecer os limites do Estado-nação não é tarefa fácil, pois com sua presença e aparelhamento jurídico aparentemente onipresente, que tipo de autonomia legislativa uma comunidade local poderia ter? Ainda que a referida comunidade decida como alocar recursos e promulgar suas leis locais, a força policial está fundamentalmente empenhada em fazer cumprir a lei nacional e sua economia é, em grande parte, dependente do Estado e, este por sua vez, encontra-se cada vez mais dependente da economia internacional.¹²

MacIntyre (1999) espera que suas comunidades locais de virtude de dependência reconhecida possam ordenar e classificar os bens e as práticas para os membros das pequenas comunidades, mas a liberdade para executar tal intento, envolve também, o risco de praticamente admitir um Estado onipotente. O autor de *After Virtue*, segundo Hibbs (2004), não sugere nenhum itinerário para que essas referidas comunidades possam alcançar a necessária soberania política para decretar tais ordenamentos, com qualquer nível de autossuficiência e autonomia do Estado.

Em suma, segundo Beiner (2000), porque as comunidades políticas de MacIntyre (1994c) são insuficientemente políticas, elas não podem garantir a realização de bens morais reservados para elas. Não possuindo o poder da lei e da soberania de autogoverno, elas nem podem ordenar efetivamente as práticas e os bens dentro dos seus domínios, nem realizar a "prática das práticas" que é a política em si mesma. Pelo contrário, é o Estado quem legisla a

¹² Para aprofundar a reflexão sobre esse tópico conferir em Hibbs (2004).

aplicação da lei, a única instituição investida de poder legislativo real, que, em última instância, ordena estes padrões e, de acordo com MacIntyre (1994c), é uma ordenação abrangente dos bens e das práticas e as comunidades sob seu domínio, inevitavelmente são desordenadas. Beiner (2000), pontualmente, observa: “The problem here, of course, is that MacIntyre is left with no possible site for overarching political community compatible with the basic condition of modernity – he offers Aristotelianism without a polis”. (BEINER, 2000, p. 474).

Paradoxalmente, segundo Beiner (2000), a impotência política da comunidade de referência macintyriana pode ser atribuída, à impotência política que MacIntyre imputa ao Estado moderno. A instituição estatal, como vimos, possui uma concepção de bem, e esta, inevitavelmente, exerce uma influência política arquitetônica sobre todas as outras instituições que se encontram sob sua competência. Por isso, para MacIntyre (1994c), aconselhar as comunidades morais para rejeitarem o Estado, ou, no máximo, adotarem uma autonomia deste, mediante um relacionamento utilitarista com ele, é garantir ao Estado a condição necessária para fazer sua política, por assim dizer, com as pequenas comunidades.

Como a concepção do bem do Estado é falsa, então a comunidade, independentemente da veemência com a qual rejeita essa falsa concepção de bem, pode permanecer, em tese, imune a sua influência. O único recurso contra a estrutura do Estado foi mal utilizado, por assim dizer, pois poderia tentar reformá-lo, ou proteger a própria comunidade por meio da utilização do poder político efetivo. No entanto, nenhum desses argumentos faz a visão política de MacIntyre (1994c) conceber que a atividade moral do Estado-nação não ameace a capacidade moral das instituições das pequenas comunidades.

Nesse sentido Breen afirma:

The state, like any other institution, cannot but embody values. Living in a network of networks means the character of the nation-state (liberal, socialist, or fascist) determines to a real extent what can go on in its constituent towns and villages. Consequently, liberty and the ability to act persist only when secured on every level of political and social organization. And this suggests, too, that MacIntyre and his liberal opponents are similarly wrong to exclude ethos from national and supranational political structures, it being an ethos of a highly specific sort that sustains freedom and sets boundaries to what can and cannot be done in the name of the common good. (BREEN, 2002, p. 197).

Argumentamos que, embora MacIntyre (1994c) tenha vislumbrado as condições necessárias para o crescimento das comunidades constituídas pela prática do bem comum, ele, efetivamente, não prescreve essas condições. Ao rejeitar a consolidação de qualquer concepção de bem dentro da estrutura social estatal, o referido filósofo parece sustentar um Estado tirânico reformista, e assegura a impotência política daquelas comunidades morais que poderiam

transformar essa tirania em uma forma moral para o bem comum. Agindo assim, ele impede a tradição homogênea da comunidade de virtude com dependência reconhecida de preservar sua integridade moral, sua autossuficiência e sua autonomia política.

Chaplin resume da seguinte forma o problema da rejeição de MacIntyre de um Estado normativo:

It [The MacIntyrean ideal community] is parasitic upon the existence of a ‘regime’, a democratic political community. It lacks an account of the nature and normative purpose of the state as the institutional context which alone makes political advocacy, whether agonistic or consensual, possible in the first place. (CHAPLIN, 2006, p. 163).

4.5 O Liberalismo Político de MacIntyre

Segundo Breen (2002), ainda que possa parecer contraditório imaginar MacIntyre tolerante ou, ainda, de alguma forma adepto do liberalismo, intuímos alguns elementos norteadores que nos fazem, se não perceber algumas evidências, pelo menos notar *entre linhas*, certo liberalismo inerente ao pensamento de MacIntyre. Se nossa intuição estiver completamente errada, pelo menos conheceremos um pouco mais da sua rejeição ao liberalismo.

Breen alega que “No theoretical obstacles prevent him [MacIntyre] from recognizing that a prime way to render the state less harmful is to transform it from within”. (BREEN, 2002, p. 198). Argumentamos, embasados nas considerações de Breen (2002), que existe um obstáculo teórico à prescrição de MacIntyre para a transformação interna do Estado. A principal crítica endereçada por ele ao liberalismo é sua inerente desonestidade. Segundo o filósofo das virtudes, o liberalismo, enquanto reivindica ser uma teoria neutra, sem qualquer tradição particular para que possa facilitar a liberdade de todos, na prática, mostra-se como, uma tradição particular que limita severamente a liberdade dos outros. Ainda que em teoria, sustente a garantia de uma cultura, uma praça pública e uma ordem política aberta a todas as tradições, reconhecendo todas e não confessando nenhuma, na prática, MacIntyre (2001, 2010) não permite nada além de sua própria concepção particular de bem. E, ainda mais: exige que essa concepção de bem deva ser assumida e confessada como autoridade na cultura, no debate público e na lei. A estratégia primeira de MacIntyre (2001, 2010), contra o liberalismo, é expor a sua incoerência. Por meio de sucessivas narrativas, a tradição liberal nega-se a si mesma, desmascarando a sua existência, revelando a incoerência da concepção liberal do bem, mostrando como sua tradição e concepção do bem foi incorporada socialmente, economicamente e politicamente nos Estados-nação modernos do ocidente. Todo esse

movimento, nada acrescentou, ainda que se diga o contrário, à expansão considerável da liberdade, autonomia e da integridade moral de seus habitantes. MacIntyre (1999), ao revisar esse itinerário da consolidação do liberalismo nos Estados-nação modernos, irá propor a necessidade de se procurar uma nova opção não-liberal, tanto na teoria quanto na prática, como alternativa viável para a sustentação e manutenção das pequenas comunidades.

MacIntyre (1999) apresenta, então, o seu modelo de comunidade homogênea de tradição, como a melhor alternativa prática possível frente ao liberalismo. Mas, seria mesmo a melhor alternativa? De antemão percebemos, que existem algumas dúvidas quanto à possibilidade de ser uma alternativa genuína ao liberalismo. Em seu aspecto exterior, há uma semelhança superficial entre o liberalismo e macintyrianismo, na medida em que ambos restringem a extensão da consolidação de suas crenças nas estruturas sociais. Contudo, a extensão diferente de suas restrições sociais, e especialmente, a racionalidade radicalmente diferente do grau das restrições, revela que a semelhança é apenas superficial. MacIntyre rejeita a consolidação de suas crenças dentro da estrutura política do Estado e a estrutura social em larga escala da nação. Ele faz isso não porque rejeita a inclusão social das concepções de bem, mas porque julga que o nível de tradição – o consenso homogêneo exigido para tal inclusão social e, portanto, a atividade moral e política - não pode existir dentro da instituição do Estado moderno e na estrutura social da nação como um todo.

Não obstante as suas consideráveis diferenças de alcance e racionalidade, tanto o liberalismo quanto o macintyrianismo, são idênticos em sua rejeição da incorporação social em larga escala de concepções de bem, quer dentro da instituição do Estado ou na cultura em geral. E isso se dá porque o liberalismo, rejeitando a inclusão social das concepções de bem, combina com sua lógica processual geral e não metafísica.

Ainda que se reconheça os avanços para a compreensão da relação que MacIntyre faz do indivíduo com o Estado, ainda não está claro porque o macintyrianismo rejeita a incorporação de bens em larga escala, pois isso não parece estar de acordo com a lógica geral de sua teoria moral. Independentemente do fato de que as concepções liberais de bem aconteçam em praticamente todo o ocidente contemporâneo dos Estados-nação, essas formas de incorporação sociais não são compatíveis com a teoria liberal, marcadamente individualista e epistemologicamente cética. A relutância do autor de *After Virtue* para admitir essa discrepância é problemática, mas sua prescrição explícita da inclusão social de todas as concepções particulares de bem, se mostra consistente com sua teoria geral. A questão pertinente não é porque o liberalismo salvaguarda a restrição social das concepções de bem, mas porque MacIntyre sustenta essa posição? E a resposta parece estar mais clara, na medida

em que percebemos que MacIntyre, limita suas aspirações para a inclusão social das concepções de bem para pequenas comunidades, sem nenhuma participação política, na prática.

Se é possível acreditar que uma concepção particular de bem, socialmente incorporada, pode ser verdadeira, e as práticas de acordo com este bem podem ser capazes de aperfeiçoar os seres humanos, não seria razoável desejar estender, essa concepção de bem para obter maiores benefícios possíveis por meio da inclusão social? MacIntyre (1999), reconhece não apenas a existência de uma concepção verdadeira de bem, mas também, a necessidade da inclusão social das tradições de racionalidade para a descoberta e realização deste bem humano. Além disso, ele identifica a tradição tomásica de racionalidade como a manifestação mais sólida e coerente deste verdadeiro bem. Ainda mais: o filósofo afirma a necessidade da participação do agente moral nas práticas socialmente incorporadas dessa tradição para a descoberta efetiva e a plena realização do bem humano. A lógica dos compromissos assumidos por MacIntyre (1999) aponta para a plausibilidade da obtenção das condições necessárias para a prosperidade e a multiplicação de modelos de pequenas comunidades de inspiração tomásica.

Para MacIntyre (1990) todas as tradições, exceto a tradição tomásica, são racionalmente deficientes, e, portanto, incapazes de cumprir completamente os desejos morais de seus adeptos. Isso não permite alcançar plenamente os bens individuais e comuns, por isso, essas tradições *limitadas* devem, em um mundo ideal, ter menos inclusão social quanto possível? Da mesma forma, o macintyrianismo não deseja uma inclusão social em larga escala da tradição tomásica como ideal? Além disso, à luz do sólido argumento de Breen (2002), de que não há razões suficientes para não conceder ao Estado uma inclusão social em larga escala, é preciso, então, se perguntar por que a referida tradição é suficientemente consistente com sua teoria geral da racionalidade constituída pela tradição? Ou de outra forma, por que o julgamento particular macintyriano, da superioridade da tradição tomásica, não demonstra as condições sociais necessárias para a prosperidade desta tradição que ele julga ser a mais verdadeira?

Ainda que possa parecer uma certa ironia, ou uma contradição, o que se percebe é que a teoria de MacIntyre (1999) valorizando as comunidades de dependência reconhecida, em detrimento ao programa político do Estado, provoca o efeito contrário. Em vez de combater o ímpeto liberal do Estado, a teoria macintyriana, ajuda na verdade, a prescrever as condições sociais para o liberalismo não apenas prosperar, mas também alcançar políticas sociais e políticas de dominação. Nesse sentido, Pickstock (2000), em uma passagem muito perspicaz, lança luzes sobre o ideal político de MacIntyre (1999), bem como qualquer outro programa político e, sugere que a simples inclusão social local é suficiente para estruturar uma ordem social liberal.

There are unresolved problems about the pure communitarian celebration of the resistance exercised by the local organic community. First, how does one distinguish it from a kind of liberalism to a higher power in which the freely choosing subjects are not individuals but organic collectivities? Secondly, while these organic localities may be characterized by practices oriented towards substantive value-laded goals, it is difficult to see how this will be true for a confederation of such groups. Will not their collectively agreed-upon goals be extremely minimal and, indeed, given the degree of divergence, will not the only binding glue be pragmatist and contractalist in character? One may say that if one is applying the principle of subsidiarity, that this does not matter, but if the only common language is after all liberal, then the universalism intrinsic to liberalism will tend to reassert itself, and press once more towards centralization, even if this remains concealed. The spaces of communitarian association in the local societies will tend, therefore, to become more carnivalesque spaces, where people can “play” at having substantive creative and pre-modern freedoms. (PICKSTOCK, 2000, p. 171).

A corrente do liberalismo, ao tentar preservar e assegurar a autonomia do exercício da racionalidade individual, evita a inclusão social das concepções de bem e da participação comunitária das tradições de racionalidade que, por si só, possibilitam e sustentam a racionalidade humana. O programa político resultante é, segundo Pickstock (2000), um Estado pragmatista e contratualista encarregado da tarefa de gerenciar, de forma neutra, os desejos essencialmente irracionais e as ações dos indivíduos. Uma vez que o acúmulo social de pensamentos, desejos e ações podem conduzir os indivíduos à exclusão ou à opressão por situações e motivos diferentes, o Estado deve estar sempre vigilante para erradicar esses possíveis desvios sociais. Seguindo essa argumentação e tentando relacioná-la com o posicionamento de MacIntyre (1998d) em relação ao Estado, podemos questionar o autor de *After virtue*: se a instituição Estado, é percebida como o outro, o diferente, a instituição autorreferente por excelência. Com isso, na prática, o programa político de MacIntyre possui elementos liberais consistentes como acabamos de descrever?

Podemos argumentar que MacIntyre (1998d), em seu desejo de garantir e preservar o exercício autônomo da racionalidade comunitária, evita o tipo de inclusão social em larga escala de concepções de bem e da grande participação comunitária nas tradições de racionalidade que, por si só, permitem e sustentam as tradições de racionalidade. O programa político resultante é, como diz Pickstock (2000), um *Liberalismo para uma ordem superior*, para o mesmo Estado pragmatista e contratualista que acaba sendo fortalecido na ordem social do macintyrianismo.

Segundo o que sugere o insight de Pickstock (2000), o universalismo intrínseco do liberalismo tenderá a se reafirmar porque o programa político de MacIntyre priva o espaço social “extracomunal” da tradição da racionalidade constituída, uma concepção particular de bem, um *telos* específico. Esse universalismo e essa neutralidade são, como MacIntyre insiste, simplesmente uma ficção. O gerenciamento neutro desse espaço social substancialmente vazio

– o Estado moderno – serviu somente para mascarar a dominação de uma comunidade estruturalmente fundamentada com uma concepção particular de bem, sobre todas as outras comunidades.

Chaplin observa que essa neutralidade na política é apenas mais uma falácia do liberalismo.

Specifically, I shall argue that just as liberals necessarily and legitimately seek to realize an authentically liberal pluralism, so Christians necessarily and legitimately seek an authentically Christian pluralism. “Christian pluralism” is not only not a contradiction in terms but is an essential aspiration for an authentically Christian political perspective. If Christians merely seek a neutral pluralism, they risk lapsing into the language – for them inauthentic – of secular liberalism. (CHAPLIN, 2006, p. 145).

Breen critica a postura de MacIntyre (1998d) por acreditar que este condene o liberalismo em um contexto, e referende-o, pelo menos implicitamente, em outro: “Ready to damn liberals for having consolidated their beliefs within social structures, he seems curiously unaware that this is the honest goal of most serious political standpoints, his own included”. (BREEN, 2002, p. 193).

MacIntyre (1998d) critica os liberais pela sua negação da moral substantiva de compromissos políticos e as ramificações práticas desses compromissos, mas parece que, ele mesmo, também, nega as ramificações políticas de seus próprios compromissos. À luz da compreensão estabelecida por MacIntyre (2001a) sobre a racionalidade das tradições legitimamente constituídas, o *telos* último da sua teoria política não é a transformação do espaço social num fórum constitucional para a deliberação ética sobre o bem humano? No entanto, MacIntyre (1998d) sugere que qualquer espaço social mais extenso do que uma pequena comunidade seja uma terra estéril de irracionalidade individualista e de uma ausência de tradição, regida pelos caprichos anárquicos de um Estado irracional, cuja concepção universal de autonomia, representa uma constante ameaça às concepções particulares de bem encontradas nas comunidades que ele mesmo defende. Por isso, segundo Breen (2002), MacIntyre se torna paradoxal, pois enquanto acredita com toda a razão na vida humana para os temas da deliberação ética, rejeitando todas as reivindicações de neutralidade, ao mesmo tempo, ele destrói esses ganhos por meio do seu partidarismo comunitário. “MacIntyre rightly believes the whole of human life to the proper subject of ethical deliberation and rejects all claims to administrative neutrality, his partisanship for communal politics relinquishes these gains”. (BREEN, 2002, p. 497).

4.5.1 A Comunidade Política à Luz da Unidade Fornecida pelos Bens

As virtudes permitem entender o que é uma vida boa para o ser humano, segundo a argumentação de MacIntyre (2006b). Esta unidade da vida humana tornou-se ininteligível pelas estruturas do mundo social, que impõem a sua *compartimentalização*.¹³ Esse termo não corresponde à divisão de papéis que, de fato, caracteriza qualquer sociedade, mas significa que toda a esfera de atividade é orientada por suas próprias regras específicas em relativa independência de outras esferas.

A unidade narrativa da vida do indivíduo está dissolvida na multiplicidade de suas atividades: ele é uma determinada pessoa na família, outra pessoa no local de trabalho, uma terceira no grupo esportivo, e assim por diante. Com isso, segundo MacIntyre (2006b), o indivíduo renuncia a sua responsabilidade, o que só pode ser entendido se conservar uma distinção entre o seu papel específico e a sua identidade geral. As virtudes que têm, somente, significado dentro da unidade narrativa da vida, são confundidas com habilidades técnicas, de modo que, o que é visto como excelente por uns, pode não ter o mesmo conceito avaliativo em contexto diferente. O indivíduo, portanto, perde a oportunidade de tomar distância dessas atividades para avaliar se cada uma delas será compatível com a busca de uma boa vida. Isso significa perder a capacidade de agir moralmente e, muitas vezes, sem estar ciente disso. Mas essa ignorância de sua condição não pode desculpar o declínio de suas responsabilidades morais, pois uma ignorância é parcialmente culpável. O autêntico exercício das virtudes exige que o papel ocupado na história da vida individual seja compartilhado, o que por sua vez, só pode emergir da história da vida em comum.¹⁴

Segundo MacIntyre (2001a), cada prática, seja ela artística, científica, lúdica ou política traz consigo uma tradição que define o contexto dentro do qual seus participantes estão situados. Mas as tradições não implicam um tratado de um passado dogmaticamente aprendido, mas nos conflitos em curso que determinam a evolução da mesma tradição por meio de sucessivas crises. Uma tradição se esgota e desaparece se não for mantida viva pelos exercícios das virtudes próprias. Dessa forma, segundo MacIntyre (2001a), um outro aspecto importante do “papel das virtudes é sustentar as tradições que fornecem suas práticas e suas existências individuais com seu contexto histórico”. (MACINTYRE, 2001a, p. 451). As virtudes, portanto, são aquelas qualidades que podem tornar a comunidade boa e, conseqüentemente, a vida individual no interior de uma comunidade onde a vida floresce.

¹³ Para um maior esclarecimento desse tópico, conferir em MacIntyre (2006b, p. 196-202).

¹⁴ Sobre a relação entre ignorância e responsabilidade, conferir em Aristóteles (2002), *Ética a Nicômaco III*, 2.

A política, no sentido aristotélico é uma prática cujos *modelos* são os sábios cujo comportamento define a própria natureza das virtudes e que alcançaram o bem de uma vida feliz.¹⁵ Dessa forma, a política, é a ciência por excelência, ou a arquetônica das ciências, porque abrange o homem na totalidade de suas manifestações como ser social, em todas as suas atividades, religiosas, morais, econômicas e jurídicas. A política, segundo Aristóteles "utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer". (ARISTÓTELES, 1973, I, 1, 1094 b, 5).

Segundo o estagirita, a política instiga a todos os outros a ordená-los de forma a possibilitar a busca do bem comum, identificado com a comunidade em si não isoladamente, mas orientada por práticas virtuosas. Qualquer ação ou prática subordinada ao bem comum pode ser considerada um bem dentro da prática política. De fato, qualquer boa ação (seja prática ou teórica) é um meio constituinte do bem comum, que, por sua vez, é um meio.

Identificar o bem para cada indivíduo, portanto, “é inseparável tanto da conquista dos bens comuns da prática como da contribuição para o bem comum de toda a comunidade”. (MACINTYRE, 1998d, p. 239). O Estado moderno não pode ser, de modo algum, o local desta política comunitária. De acordo com MacIntyre (1998d) é impossível criar um espaço no qual as pessoas possam realizar um debate racional em torno da natureza do bem comum. Não é possível que a esfera pública seja capaz de influenciar a política conforme a defesa de Kant sobre o uso público do raciocínio afirmando que o debate racional das ideias teria influenciado a atividade do governo, frustrada pelo pós-iluminismo.

A política dos Estados, segundo MacIntyre (2001a), é, por sua própria natureza, destinada a se concentrar nas mãos dos políticos que são a elite de sua profissão. A política assume a forma de uma burocracia complicada e interligada com o mercado capitalista. MacIntyre (2001a), portanto, compartilha a maior parte da sua análise com Weber¹⁶, mas acrescenta-lhe uma crítica com um teor marxista. Nesse sentido, MacIntyre afirma que “o poder no Estado moderno é apenas um comitê que administra assuntos comuns de toda a classe burguesa”. (MARX; ENGELS, 1999, p. 12). Segundo Marx e Engels (1999), tornou-se fruto de uma superstição, acreditar que a força distributiva da sociedade civil possa ser derrubada pela política do Estado, reduzida por meio do poder econômico. Com base nesta suposição

¹⁵ Para aprofundar esse tópico, conferir em Aristóteles (2002), *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1107a, 2002.

¹⁶ Max Weber (1864-1920), para o reconhecido economista e sociólogo, a conduta humana é dotada de sentido, ou seja, é a ação social, o objeto de investigação sociológica. Weber combina duas perspectivas, a Historiografia e a Sociologia para a compreensão das sociedades.

marxista, MacIntyre (2006b) rejeita outro aspecto dos pensamentos marxistas, que defende que a conquista do poder político seja um passo necessário.

That those who the conquest of state power their aim are always in the end conquered by it and, in becoming the instruments of the state, themselves become in time the instruments of one of the several versions of modern capitalism. (MACINTYRE, 2006b, p. 150).

MacIntyre (2006b) compartilha em parte a análise marxista da sociedade capitalista, rejeita, no entanto, a estratégia da política marxista. Segundo ele, o indivíduo é alienado da sociedade capitalista e das relações de produção que ele apoia, não tanto porque deixa de considerar o objeto como fruto da sua atividade prática, mas porque já não pode considerá-lo como produto da ação coletiva em visão do bem comum e, portanto, considera-o como estranho e independente por si mesmo.¹⁷

Segundo a argumentação de MacIntyre (2006b) as relações contratuais entre funcionários e proprietários não são gratuitas, mas impostas aos sujeitos mais fracos pela própria estrutura do capitalismo. O mercado internacional é dominado, por isso, por grandes corporações, que impõem suas condições no trabalho, ao contrário do enfraquecimento da organização sindical, limitada nas fronteiras nacionais que o capital já ultrapassou. A liberdade do mercado não coincide com a liberdade dos indivíduos que atuam e passam por ela. Um modelo de mercado livre, nesse sentido, seria caracterizado por pequenas unidades produtivas subordinadas às necessidades humanas. Isto é, de acordo com MacIntyre (2006b) o modelo que se mostra mais consistente e é aceito pela doutrina social da Igreja Católica (expressa, primeiramente pela Encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI e, mais recentemente pela Encíclica *Centesimus Annus*, de João Paulo II)¹⁸, que condenam o capitalismo entendido como um sistema de exploração e enriquecimento ilimitados.¹⁹ Essa integração aristotélica é capaz, como frisou Noponen (2011) de completar a concepção marxista de alienação, defeituosa, porque não esclareceu *em quê* o indivíduo estava alienado. Uma vez que o fim do capitalismo é, meramente, o lucro e a capacidade das empresas para competir nos mercados, ele, o capital, em muitos casos, impede o desenvolvimento de práticas, impondo-lhes a busca de recursos externos.²⁰

¹⁷ Para maior esclarecimento dessa questão, conferir em (MACINTYRE, 2006b, p. 148-150).

¹⁸ IGREJA CATÓLICA. PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, 1967. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, 1991.

¹⁹ Para uma consulta mais pormenorizada, conferir em MacIntyre (2006b, p. 148).

²⁰ Para um maior aprofundamento dessa questão, ver Marx (2008) e Noponen (2011).

Portanto, para MacIntyre (2006b), o indivíduo está alienado das formas de trabalho que são boas, significativas, importantes e apreciativas; alienado da compreensão do bem comum, das experiências compartilhadas, do reconhecimento mútuo e da ação coletiva com outras pessoas; das relações pessoais com os outros seres humanos e, conseqüentemente, daquilo que é essencial e constitutivo do ser humano, ou da natureza humana. O termo *bem comum*, pode ser delegado a pessoas específicas e isso implica em que um dos bens comuns do grupo social, seja de fato, o fundador, entendido como o propósito da própria administração, que deve se esforçar para ser o que é bom para o homem. Também é necessário colocar o *bem comum* acima de qualquer interesse, o que poderia estagnar a deliberação numa posição confortável. Toda a pessoa envolvida na administração dos bens comuns deve, portanto, ser o mais livre possível, sem desejos, preconceitos ou interesses pessoais que possam induzi-la a preferir propriedades externas aos internos da prática política. Contudo, a racionalidade da pesquisa exige que cada agente tenha boas razões para confiar no outro, e não ter medo: a falta de confiança pode criar divisões e fraturas, enquanto o medo pode induzir um sujeito a se submeter à vontade de outro.

Assim, todos os participantes na administração devem comprometer-se a serem honestos e verdadeiros, cumprirem suas promessas e seguirem uma regra que não prejudique a vida, a liberdade ou a dimensão privada dos outros. Continuando nesta linha de reflexão, segundo MacIntyre (2006b), verifica-se que as condições necessárias, os *primeiros princípios* da pesquisa racional são exatamente esses preceitos da lei natural identificada por Tomás de Aquino. A partir desta busca, portanto, aqueles que violam essas leis, aqueles que não têm interesse na obtenção do bem comum, mas cujo objetivo é, influenciar o resultado da decisão para alcançar seus próprios interesses, devem ser excluídos.

Segundo MacIntyre (1999) uma comunidade que pode ser gerenciada democraticamente pelos frutos de uma administração comum pode ser pequena, de modo que as pessoas, que fazem parte dela, possam se encontrar em um espaço físico (e não metatópico). O que mais importa é que esse lugar deliberativo seja governado pela lei natural. Em outras palavras, a comunidade deve permitir o desenvolvimento das virtudes, uma condição para a busca da boa vida para o homem. Somente em tal comunidade, a política pode ser entendida como uma prática cooperativa, na qual cada pessoa pode aprender a definir o que é bom para si e o que é o bem comum.

O desenvolvimento das virtudes, segundo MacIntyre (1999), no entanto, requer algo que vai mais além da política e diz respeito à condição animal do homem. Durante sua infância, a educação e o desenvolvimento do ser humano dependem inteiramente dos pais, em primeiro lugar, depois de parentes e de todos aqueles com os quais ele entra em contato nos primeiros

anos de sua vida. Sua educação prossegue, depois, para os ambientes mais amplos possíveis na sociedade escolar, no local de trabalho e na participação das atividades sociais. “O agente genuinamente virtuoso, porém, age com base num juízo verdadeiro e racional”. (MACINTYRE, 2001a, p. 255). São as redes de relações intersubjetivas que permitem ao indivíduo compreender o significado do seu envolvimento numa prática e buscar os bens internos, ordenando todas as suas atividades em vista de uma vida boa em comunidade.

4.6 A Interdependência e a Afirmação das Políticas Comunitárias

A busca dos bens internos e a capacidade para ordenar as atividades em vista de uma vida boa em comunidade deverá, segundo MacIntyre (1999), ser alcançada ao longo do processo de formação do indivíduo. Isso não significa que os educadores em geral, e todos os indivíduos da comunidade com os quais entramos em contato, sejam os modelos de virtudes das quais necessitamos para crescermos virtuosamente. Mas, isso faz necessário conhecermos outro aspecto da virtude: sem os bons mestres, não podemos ser bons educadores.

Para MacIntyre (1999) nenhum indivíduo é independente por excelência. Todo e qualquer indivíduo precisa aprender a lidar com as limitações, próprias e da comunidade, e, também, com as deficiências. Nesse campo, existem os mais diferentes graus de deficiência: físicos, mentais, permanentes ou por um determinado momento. Isso exige que, em uma boa comunidade, os indivíduos desenvolvam as virtudes da dependência reconhecida, bases desses outros comportamentos que visam o cuidado do outro, sem os quais as virtudes do raciocínio prático não florescerão. Devido a nossa condição animal, “we find ourselves placed at some particular point within a network of relationships of giving and receiving in which, generally and characteristically, what and how far we are able to give depends in part on what and how far we received”. (MACINTYRE, 1999, p. 99).

A comunidade virtuosa deve, portanto, ser configurada como uma rede de relações recíprocas. Segundo MacIntyre (1999), cada um de nós é fruto do cuidado recebido de muitos outros: pais, educadores, amigos, conhecidos que não só ajudaram o desenvolvimento de nossas habilidades práticas, intelectuais e morais, mas estiveram ao nosso lado também nos momentos difíceis. Como exemplo, podemos recordar aqueles representados por algumas formas de deficiência, concedendo-nos o reconhecimento que nos permite entender que, apesar da deficiência, somos sempre a mesma pessoa e sempre temos a mesma dignidade. Este vínculo requer uma obrigação moral para dar aos outros o mesmo cuidado que recebemos, ou termos consciência que quereremos receber um dia, o que MacIntyre (1999) definirá como

generosidade justa porque nem tudo o que generoso é justo e nem tudo que é justo poderá ser generoso. Assim, MacIntyre (1999) se utiliza da relação estabelecida por Tomás de Aquino quando este descreve a relação entre liberalidade, justiça, *decentia*, *beneficientia* e compaixão. Quando, por exemplo, se usa de generosidade para com alguém necessitado, movido pelo sentimento de que ao fazer o bem, estará aliviando a dor alheia por um lado, também aliviará a sua própria aflição pela dor alheia.

Tomás de Aquino argumenta que,

On Aquina's account that individual at once acts liberally, from the beneficence of charity, justly, and out of taking pity. There is indeed that which is required by liberality, but not by justice, that which may be due from pity, but not from charity. But what the virtues require from us are characteristically types of action that are at once just, generous, beneficent, and done from pity. The education of dispositions to perform just this type of act is what is needed to sustain relationships of uncalculated giving and graceful receiving. (MACINTYRE, 1999, p. 121).

Segundo MacIntyre (1999) a ética das virtudes e das políticas comunitárias ultrapassa a justiça comumente entendida, uma vez que implica o ato de oferta, sem levar em conta o que já ofertamos ou recebemos até o presente momento. Não seguimos a regra de retribuir, apenas, a quem anteriormente nos deu algo, porque na rede de relacionamentos com os quais muitas vezes estamos envolvidos, recebemos de alguém, por exemplo de nossos pais, e devemos doar para outro, talvez para nossos filhos ou, ainda, a um terceiro, e assim por diante. “The virtues will be one that enables us to give their due to a set of virtues that are the necessary counterpart to the virtues of independence, the virtues of acknowledged dependence”. (MACINTYRE, 1999, p. 120). Em outras palavras, uma boa comunidade deve ser guiada pelo reconhecimento de que cada um depende do outro para sobreviver. O outro não é meu adversário, mas alguém que tem aspirações, busca viver sua vida observando seus valores e perseguindo seus sonhos na sociedade.

MacIntyre (1984) argumenta que o Estado não deve ser identificado com aquilo que Aristóteles denominou de comunidade política. A crítica do filósofo ao Estado está fundamentada em seu marxismo primitivo. O próprio Estado é uma “Government itself becomes a hierarchy of bureaucratic managers”. (MACINTYRE, 1984, p. 85). Uma instituição que não facilita nenhuma prática verdadeira. Já observamos a crítica de MacIntyre ao comunitarismo legitimando o Estado e, no auge da comunidade liberal-comunitária, ele debaterá frequentemente a questão da legitimidade do Estado. Em vários de seus escritos argumentou que os Estados atuais exigem, simultaneamente, legitimação em termos de direitos, utilidade e patriotismo, e que, por isso, não tem nenhuma justificação filosófica coerente.

Segundo Beiner (2000), MacIntyre é um crítico do Estado, por causa do instrumentalismo deste. Na medida em que ele considera o Estado como a *garantia* dos indivíduos; a caracterização é altamente incompleta e, juntamente com uma concepção republicana ou comunitária do Estado, entendida como comunidade política de cidadãos, “notions seemingly absent from the local communities that MacIntyre is calling political”. (BEINER, 2000, p. 477).

MacIntyre (1999) ao rejeitar a política do Estado moderno, não rejeita o papel e a importância deste. O filósofo reconhece que, mesmo as pequenas comunidades, só poderão surgir no interior do mesmo. Não só porque são formadas por indivíduos influenciados pelo sistema político estatal, mas porque o Estado fornece serviços que não podem ser ignorados. MacIntyre (1999) cita, por exemplo, a segurança pública e acrescenta todos os recursos que provém para um determinado país através da ajuda das relações internacionais, do comércio, da política externa do Estado e dos bens públicos administrados pelo Estado.²¹ Em suma, mesmo para os membros de uma comunidade, a política estatal, por muitas razões, continua sendo relevante. A necessidade do aprimoramento ético, de acordo com o que é considerado correto, o ambiente político sadio em que todos os que vivem, embora não sejam membros da mesma comunidade, são sempre dignos do respeito humano o que implica o reconhecimento da necessidade de justiça para todos.

Deduzimos, portanto, que a partir de MacIntyre (1999) o ideal político, numa comunidade, não será o isolamento temendo as influências externas, mas uma contínua ação no contexto social na qual estão envolvidas. Trata-se então, de um imenso desafio, mas como MacIntyre (2011) observa, é “um presente utópico, não um utópico futuro”. (MACINTYRE, 2011, p. 17).²² O que, em outros termos, significa que não é uma fantasia, mas é baseado nas possibilidades que são “sempre melhores mais do que o poder constituído pode conceder”. (MACINTYRE, 2011, p. 17). Além disso, mesmo que MacIntyre não faça qualquer referência a elas, já existe um grande número de comunidades ao redor do mundo que procuram viver uma vida comum, muito embora, exerçam alguma atividade além das fronteiras da comunidade e outras que sobrevivem mediante trabalhos desenvolvidos internamente.

Ainda que possa funcionar em muitas situações, a vida em pequenas comunidades não está disponível para todos: é difícil imaginar, por exemplo, como uma grande metrópole pode ser dividida em pequenas comunidades. Ainda assim, mesmo na vida cotidiana das pessoas, sempre é possível, pelo menos potencialmente, experimentar o que MacIntyre (2001a) chamou

²¹ Para maior esclarecimento dessa questão, conferir em Blackledge; Knight (2011).

²² Para maiores informações sobre esse tópico, verificar em Blackledge; Knight (2011).

de *práticas*: em alguns casos no local de trabalho, nos esportes, nos momentos recreativos, artísticos ou em outros diferentes contextos da vida dos indivíduos, famílias e comunidades.²³

A participação nessas práticas, segundo MacIntyre (2011), possibilitará uma maior compreensão do que seja uma política como prática do bem comum e como esta é desafiada pelas estruturas econômicas e sociais existentes. Todos esses desafios exigem a necessidade de um esforço para remodelar os espaços sociais do cotidiano da vida, integrando os indivíduos e as instituições no contexto das práticas no sentido macintyriano. A prática será, nesse sentido, segundo MacIntyre (2011), sempre um fim, e nunca simplesmente um meio. Reconhecer os obstáculos à realização de uma política comunitária autêntica é certamente o primeiro passo para superá-los. A vivência prática da política institucional de alguns sindicatos, partidos políticos, associações diversas e movimentos sociais também pode contribuir e inspirar o alcance desses objetivos comuns. Enfim, a esperança de dinamizar o conteúdo das práticas no cotidiano da vida em comunidade está imbricada nas lacunas adormecidas da realidade. Só precisamos encontrá-las e implementá-las em nosso agir ético e moral.

4.7 Por uma Nova Política à Luz da Filosofia de MacIntyre

MacIntyre (2001a) apresenta a possibilidade de pensarmos uma sociedade diferente daquela que estamos vivendo nesse momento. Essa referida sociedade ‘ideal’ seria diferente em duas áreas particulares: política e econômica. Precisamos, por isso, investigar o que ele acredita que devemos fazer para tornar essa sociedade *ideal* mais próxima da nossa realidade possível. Como foi dito ao longo deste estudo, MacIntyre representa uma força de resistência ao Estado moderno, incluindo a sua economia e sua política moderna.

A política sistemática moderna, seja liberal, conservadora, radical ou socialista, simplesmente tem de ser rejeitada de um ponto de vista que deve uma lealdade genuína à tradição das virtudes, pois a própria política moderna expressa em suas formas institucionais uma rejeição sistemática dessa tradição. (MACINTYRE, 2001a, p. 427).

A política pensada por MacIntyre (1999) está inserida no contexto da tradição das virtudes, e não na divisão marcada pelos interesses individuais e partidários em detrimento das comunidades e do correto uso do bem comum: "the politics of such communities, when they are at their best or are at least moving in the right direction, is not a politics of competing

²³ Uma interessante discussão sobre os desafios das comunidades na atualidade, pode ser encontrada em Bauman (2003).

interests in the way in which the politics of the modern state is". (MACINTYRE, 1999, p. 144). Em vez disso, será um projeto compartilhado pelos membros das comunidades, em vez de ser limitado a algumas elites que ganharam o poder por meio dos apelos publicitários e pela manipulação das massas, financiados, muitas vezes, pelos interesses do capital financeiro especulativo, que fazem uso da política para ganhar os bens de eficácia segundo os seus interesses. A política não será um jogo de poder segundo o interesse das elites dominantes, ávidas pelo poder e os atrativos do dinheiro e suas benesses. Em vez disso, haverá "a conception of political activity as one aspect of the everyday activity of every adult capable of engaging in it". (MACINTYRE, 1999, p. 141).

Ainda que boa parte da população viva alheia ao processo político, ou por não querer comprometer-se com as decisões que incidem sobre toda a coletividade, ou por ser excluída desse processo, chegou o momento de mudar essa incômoda situação, segundo o que percebemos na concepção política macintyriana. Os cidadãos, independentemente de classe social, lugar, ou qualquer outra situação que os faça serem diferentes dos outros, necessitam dos bens internos de excelência que só podem ser adquiridos através da participação na política, para obterem o florescimento da vida. Portanto, todos devem ter acesso ao processo decisório político. Os assuntos a serem discutidos e decididos não serão limitados à uma determinada classe que defende, em primeiro lugar, seus interesses e não o interesse da coletividade; os interesses e o bem comum devem estar em conexão com as perguntas sobre o que é o melhor para a comunidade, ou seja, qual a melhor decisão para alcançar a boa vida aos integrantes da comunidade, segundo suas necessidades, valores e tradições.

A política estará, então, especialmente preocupada com as virtudes da justiça e da generosidade, assegurando que os cidadãos obtenham o que merecem e o que necessitam. É uma exigência importante desta nova política que, todos devem "to have a voice in communal deliberation about what these norms of justice require". (MACINTYRE, 1999, p.130). Esse tipo de deliberação será melhor acolhida em pequenas comunidades. Embora o tamanho dessas comunidades não tenha sido especificado por MacIntyre (1999), elas serão intermediárias em escala entre a família e o Estado moderno.

A política será uma prática entendida como uma busca de bens internos de excelência em vez de bens externos de eficácia. Quando a comunidade delibera coletivamente sobre seu melhor modo de vida, está escolhendo um *telos*, ou um fim último. Esse fim último será aquele que reflete as necessidades de todos os cidadãos, incluindo a necessidade de fazer uso das virtudes, que fazem parte de nossa natureza como animais racionais dependentes.

It is only because and when a certain range of moral commitments is shared, as it must be within a community structured by networks of giving and receiving, that not only shared deliberation, but shared critical enquiry concerning that deliberation and the way of life of which it is a part, becomes possible. (MACINTYRE, 1999, p. 161).

A política, quando vivida como uma prática, proporcionará um novo entendimento sobre a economia. O capitalismo, como se apresenta em nossos dias, segundo MacIntyre (2001a) se encontra em desacordo com as práticas que devem ser vivenciadas nas comunidades. Segundo o filósofo, o sistema capitalista não consegue assegurar o bem-estar, a segurança e o desenvolvimento para todos, e por isso devem ser encontrados caminhos para proteger as pequenas comunidades de seus efeitos excludentes. "A tradição das virtudes é incompatível com características fundamentais da ordem econômica moderna e, mais especificamente, com seu individualismo, sua ganância e sua elevação dos valores do mercado a um lugar social central". (MACINTYRE, 2001a, p. 426-427). Um ideal de vida baseado apenas no desejo de enriquecer e o ideal de que o bem-estar de uma sociedade pode ser medido por sua produção econômica são rejeitados, pois ambos refletem um foco nos bens da eficácia e não nos bens de excelência. Além disso, o capitalismo mina as comunidades de alguns dos seus valores essenciais, como a família. Por isso somos chamados ao engajamento por uma busca de um sistema, ou melhor, um modo de vida, no qual a busca pelo bem comum seja posto em primeiro lugar.

Market relationships can only be sustained by being embedded in certain types of local nonmarket relationship, relationships of uncalculated giving and receiving, if they are to contribute to overall flourishing, rather than, as they so often in fact do, undermine and corrupt communal ties. (MACINTYRE, 1999, p. 117).

Ainda assim, segundo o referido autor, existem algumas possibilidades para construirmos novos sistemas econômicos.

For the institutional forms through which such a way of life is realized, although economically various, have this in common: they do not promote economic growth and they require some significant degree of insulation from and protection from the forces generated by outside markets. Most importantly, such a society will be inimical to and in conflict with the goals of a consumer society. (MACINTYRE, 1999, p. 145).

A sociedade que MacIntyre (1999) defende, alinhada à realidade das pequenas comunidades, não obstante o ideal que as práticas da vida comum possam oferecer, apresenta diversidades, contradições e desigualdades advindas da diferença de renda e riqueza, mas que podem ser superadas para evitar que as pessoas sejam excluídas da comunidade pela sua

pobreza ou obtenham privilégios por causa de sua riqueza, fenômenos que marcam o cotidiano de nossa sociedade.

Podemos questionar se a argumentação de MacIntyre é plausível, quando afirma que discutir o crescimento como seres humanos é argumentar sobre como superar nossos desejos imediatos e aprender a ver o nosso bem comum e individual em sentido teleológico. No entanto, se ele estiver certo em sua argumentação a publicidade e o marketing, que nos ensinam a ceder aos nossos desejos imediatos, vão tornar-se muito menos eficazes, na missão de nos induzir a consumir desenfreadamente e a padronizar nossa vida sob a lógica do consumo e do acúmulo de bens. Os mercados devem estar subordinados ao desenvolvimento das virtudes nos indivíduos e na comunidade, e não o contrário, submetendo o indivíduo aos ditames do livre mercado.

Para tanto, à luz da filosofia política de MacIntyre, podemos intuir que a participação consciente e ativa do indivíduo na sociedade, e por isso mesmo, na política, é mais que sugestiva; é, na verdade, uma necessidade para nossos dias. Para retratar a participação ativa do cidadão nos rumos da sociedade, MacIntyre (2006b) relata o caso J, em forma de ensaio, na sua obra *Ethics and Politics – selected Essays*, volume 2, editada em 2006 pela University Press, Cambridge. Nessa obra MacIntyre apresenta uma coleção de ensaios, dividida em três partes: *Aprendendo de Aristóteles e Aquino*, *Ética* e *A Política da Ética*.²⁴ Daremos um destaque para os ensaios da terceira parte, denominados *A Política e Ética*. São cinco ensaios, que apresentam as formas que a investigação racional pode informar a vida social. Dois desses ensaios são, particularmente, importantes para o desenvolvimento do pensamento político de MacIntyre: *Três Perspectivas sobre o Marxismo*, e o prefácio da edição *Marxismo e Cristianismo*. Este ensaio avalia as obras *Marxism: An Interpretation* (1953) e *Marxismo e Cristianismo* (1968), juntamente com as condições econômicas e políticas da sociedade, procurando registrar a linha do tempo da produção, consistência e o amadurecimento filosófico macintyriano ao longo dos quase quarenta anos de desenvolvimento intelectual.

O outro ensaio, denominado *Social Structures and their threats to moral agency* (2006b), desenvolve o tema da compartimentalização da vida, que MacIntyre já havia tratado em *After Virtue*. (MACINTYRE, 1984, p. 204). O ensaio examina as estruturas sociais que conduzem à compartimentação da própria vida e, portanto, ameaçam a capacidade do agente

²⁴ Os ensaios na primeira parte de MacIntyre (2006b), comparam e contrastam a filosofia de Aristóteles com algumas interpretações renascentes e modernas do exame e do contexto político do trabalho de Tomás de Aquino sobre a lei natural e defende a teoria da lei natural de Tomás por meio de uma crítica da epistemologia moral. Os ensaios da segunda parte investigam os aparentes problemas de dilemas morais e as dificuldades reais de determinar se e quando pode ser mais razoável enganar ou mentir do que dizer a verdade.

humano de reconhecer, julgar e fazer o que é mais adequado para si mesmo e para a sociedade, uma vez que está inserido como membro ativo numa comunidade maior. Para exemplificar essa situação, MacIntyre relata *o caso de J* (J, para *Jemand*, palavra na língua alemã que designa *alguém*, ou *qualquer um*). J é um controlador de trens que aprendeu, o modo de ser no seu papel social, a não se interessar pelo que os trens carregavam, mesmo durante a segunda grande guerra, quando os trens transportavam "munições e...judeus a caminho de campos de extermínio". (MACINTYRE, 2006b, p.187). J tinha aprendido a fazer seu trabalho para a ferrovia de acordo com um conjunto de padrões predeterminados e a viver outras partes de sua vida de acordo com outros padrões, de modo que, ainda que fosse um participante compatível na *Solução Final*, J poderia argumentar: "Eu não sei. Isso não estava para alguém em minha posição saber. Eu fiz meu dever. Eu não falhei em minha responsabilidade. Você não pode me acusar de fracasso moral". (MACINTYRE, 2006b, p. 187).

MacIntyre (2006b) não aceita a defesa relativista de J. Para ele, o fracasso moral do controlador de trens não tem relação com sua obediência consciente aos padrões culturais do seu contexto social onde vivia e trabalhava. Segundo o filósofo escocês, o fracasso de J está em não se assumir como um agente moral. Ou seja, J assume-se apenas como um executor de tarefas, sem refletir, sem pensar e sem ter consciência daquilo que executava ou fazia. J é apenas um cumpridor de ordens. Para elucidar seu argumento, MacIntyre lista três características sobre a auto compreensão de um agente moral. Para ser um agente moral, (1) é preciso entender a identidade individual de alguém como transcendente a todos os papéis que representa; (2) é preciso ver como um indivíduo racionalmente prático é capaz de julgar e rejeitar padrões sociais injustos; e (3) deve entender-se "como responsável perante os outros em relação às virtudes humanas e não apenas em relação a [um] papel-performance". (MACINTYRE, 2006b, p 196).

Para MacIntyre (2006b) J é culpado, não porque ele conscientemente tenha participado da *Solução Final* ou, porque ele poderia ter enfrentado sozinho todas as artimanhas e forças do regime nazista. J poderia não ter informações sobre as reais intenções dos nazistas e sua afirmação de inocência seria sincera. No entanto, J é culpado, segundo MacIntyre (2006b), porque aceitou, de forma complacente, as estruturas sociais que ele deveria ter questionado, estruturas que prejudicavam sua agência moral, de tomar qualquer outra decisão, senão a de nada questionar e, apenas seguir um padrão preestabelecido de moralidade. "Mas a recusa de J desse conhecimento o tornou mais responsável, em cooperação com os outros, por não saber o que ele não sabia. Então, a posterior defesa de J de suas ações anteriores falhou". (MACINTYRE, 2006b, p. 203).

A consciência do agente moral permite-lhe tomar decisões e não apenas travestir-se de uma roupagem configurada à performance preestabelecida das forças de poder que conduzem ou comandam a sociedade, comunidade ou grupo. Este ensaio mostra que a ética da instituição humana de MacIntyre não é apenas uma narrativa descritiva sobre a forma de educação moral, mas se apresenta como um padrão de comportamento, *um comprometer-se com*, não obstante os conflitos que dela pudessem surgir, mediante uma participação ativa do agente moral frente às demandas da agência moral.

If those who inhabit a compartmentalized social order can be held responsible as co-authors of their social and moral situation, then the case for imputing such responsibility to J and those like him must be even stronger. For J actively chose not to move beyond the boundaries imposed by established role-definitions. He had made himself into what the roles said that he was. By so doing he had assented to doing, reasoning and knowing only as the standards governing his roles prescribed. And in so assenting he had excluded the possibility of moral conflict. He did not allow himself to pass judgment on the judgments that he made in accordance with those established standards and so rendered himself unable to raise the question of what it was about which he was required to know and required to be truthful. For truthfulness as a virtue was itself defined for J by context-bound standards governing his role-performances, so that much that truthfulness requires had become invisible. (MACINTYRE, 2006b, p. 203).

Segundo MacIntyre (2006b), J foi um bom funcionário. Mas sua sinceridade, ainda que real, é limitada. Quando J se defendeu negando que ele tivesse tido o conhecimento relevante sobre o que realmente os trens transportavam, era sincero. Mas, não obstante sua sinceridade, J era culpado. E sua culpa não era apenas individual, mas, em um sentido que MacIntyre esperava esclarecer, a culpa de toda uma ordem social e cultural, que repousa em outras palavras, no efeito de sua ação, ou na omissão desta.

Por isso, o referido autor, acrescenta sobre a responsabilidade do agente moral

To many the answer will be obvious and that answer is "No". Their answer presupposes a widely shared conception of moral agency. On this view to be a moral agent is to be justifiably held responsible. Responsible for what? For one's actions, certainly, but for one's actions in at least three respects. First moral agents so conceived are justifiably and uncontroversially held responsible for that in their actions which is intentional. Secondly, they may be justifiably held responsible for incidental aspects of those actions of which they should have been aware. And, thirdly, they may be justifiably held responsible for at least some of the reasonably predictable effects of their actions. (MACINTYRE, 2006b, p. 187).

O caso relatado de J nos ajuda a ensaiar uma tentativa de traduzir o que seria a participação dos agentes morais na política pensada por MacIntyre. Certamente, a participação à luz da filosofia moral de base macintyriana, traz para nós, um compromisso social e uma

participação ativa. Fica difícil, num primeiro momento, identificarmos em quem votamos na última eleição em se tratando, de deputados, senadores, vereadores; talvez, para os outros cargos públicos, como para presidente, governadores e prefeitos, teríamos mais rapidez de pensamento para nominar. Mas, em termos de acompanhamento de projetos, decisões, dos grandes temas que perpassam as discussões que dão rumo ao presente e ao futuro do nosso país, estado ou município, das quais nossos eleitos têm a responsabilidade final, geralmente ignoramos as pautas sobre as quais deliberam. Quais os projetos que votaram, a favor ou contra, e qual a relevância desses projetos para a nossa vida, cidade, país.

Não seria nenhuma novidade se a grande maioria dos brasileiros não soubesse responder nem sobre a pauta que a sua Câmara de Vereadores tenha se ocupado nos últimos meses. Qual a consequência dessa *participação indiferente*? A corrupção que perpassa os mais diferentes setores da sociedade, as instituições e os poderes constitutivos da nação são o mais duro e real reflexo de nossa omissão na vida política do país. Delegamos, por meio do voto, os que irão nos representar no legislativo e executivo, mas não sabemos o que nossos representantes estão deliberando, quais interesses estão realmente representando e defendendo. O relato do caso J tem, portanto, muito a nos dizer sobre nossa participação como membros ativos e conscientes da pauta da agência moral, descrita por MacIntyre (2006b). Ainda que possa levantar muitos questionamentos, a política, em MacIntyre, certamente será uma política voltada para pequenas comunidades, onde será possível conhecer seus membros, interesses, costumes e deliberações que tornam mais visíveis as decisões que envolvem os seus habitantes. Sua política representa, também, uma comunidade onde tradição, práticas e narrativas da vida sejam vividas de forma mais ou menos harmônica, não obstante os conflitos que existam em toda e qualquer conglomerado humano. O ponto nevrálgico que percebemos em MacIntyre, é que sua concepção política está fundamentada na participação ativa, consciente, vigilante e responsável dos cidadãos nas decisões que envolvem a coisa pública. MacIntyre toma uma distância hermenêutica da herança aristotélica e tomásica, bem como de outros autores que o influenciaram ao longo de sua produção intelectual. A comunidade de agentes morais inspiradas pelo filósofo escocês, será uma comunidade não saudosa dos problemas da *pólis* grega, ou da *disputatio* no tempo de Tomás.

Ainda que tenha bebido dessas fontes, a comunidade política macintyriana será constituída de sujeitos conscientes de seu papel, ativos em defender os interesses da comunidade, aberta às deliberações dos temas que extrapolam às suas respectivas fronteiras físicas e culturais. Uma comunidade que reflete um duplo movimento. Num primeiro movimento, uma ação de expansão frente aos desafios e dilemas que extrapolam as fronteiras

da comunidade como, por exemplo, a segurança pública e a preservação ambiental. Num segundo movimento percebe-se uma inflexão sobre si mesma, resguardando sua história, valores, por meio das práticas, narrativas e tradições, herdadas dos cidadãos que deram origem à atual comunidade. Ambos os movimentos serão cultivados de maneira teleológica permitindo o engajamento responsável e a participação política por meio da vivência singular dos fins e propósitos da agência moral.

MacIntyre (2001a), ao falar dos fins e propósitos das instituições, cita o filósofo australiano John Anderson que sugere duas perguntas para descobrirmos o propósito de uma instituição social: *A que fim ou propósito ela serve? De que conflitos ela é palco?*

MacIntyre, conclui:

Se Aristóteles tivesse feito essa pergunta tanto a respeito da pólis quanto do agente individual, teria tido um recurso adicional para entender o caráter teleológico tanto das virtudes quanto das formas sociais que lhes proporcionam um contexto, pois foi a percepção de Anderson – uma percepção sofocleana – de que é por meio do conflito e, às vezes, somente por meio do conflito, que descobrimos quais são nossos fins e propósitos. (MACINTYRE, 2001a, p. 278).

Em suma, viver numa pequena comunidade, inserida num contexto mais amplo, como a maioria da população mundial vive em nossos dias, tem seus desafios, problemas e querelas. Não obstante aos grandes desafios, percebe-se, na política de MacIntyre (2006b), o esforço a ser realizado para chegar racionalmente a uma ética da responsabilidade recíproca, alicerçada em considerações sólidas sobre a natureza do ser humano, dependente dos outros, onde podemos viver uma autonomia responsável, perpassada por um sentido de pertença e de dependência reconhecida. MacIntyre (2006b) concorda que o Estado moderno não tem condições de proporcionar uma política comunitária desse tipo. Tampouco concorda com pensadores que defendem uma política sem qualquer assistência do Estado em favor dos cidadãos. MacIntyre está consciente que pequenas comunidades só poderão surgir num ambiente em que a política estatal esteja presente, e onde o Estado, como já citamos, por meio da segurança pública, saúde, educação, relações internacionais, comércio exterior, marcará presença por meio da oferta de serviços públicos às diferentes comunidades.

Portanto, para membros de pequenas comunidades, a ação política estatal continua sendo relevante por muitas razões e, por isso mesmo, a necessidade da participação ativa do cidadão como sujeito da ação moral e da responsabilidade ética na comunidade e no âmbito do Estado. O ideal político, balizado pela ética e pela moral, se constituirá numa rede de comunidades individuais que não se excluem, isolando-se da vida pública, mas continuam atuando no contexto social para além das fronteiras da própria comunidade. Esse ideal pode

parecer um pouco utópico mas, conforme MacIntyre (2011) afirma, pode parecer “um presente utópico, não uma utopia do futuro”. (MACINTYRE, 2011, p. 16). O que significa dizer que as possibilidades sempre estão além daquilo que já está constituído.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Elaboramos uma tese que pode ser sintetizada na defesa de que, em MacIntyre, a ética das virtudes está em estreita relação com sua concepção política. Ao longo da pesquisa procuramos demonstrar a relação intrínseca entre virtudes e comunidade política. A Introdução desta tese apresentou, como primeiro capítulo, o itinerário do nosso estudo, bem como os possíveis resultados que pretendíamos alcançar com nossa pesquisa. No segundo capítulo tratamos da Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre. Abordamos, num primeiro momento, o seu projeto filosófico, por meio de um retrospecto de sua caminhada no campo da filosofia e a cronologia de suas principais obras publicadas. Em outro momento, apresentamos o impacto que a publicação da obra *After Virtue* provocou no campo filosófico, ao apresentar, como proposta, o retorno à ética das virtudes de base aristotélica como modelo ético capaz de superar a fragmentação da moralidade contemporânea. Tendo realizado o diagnóstico do que conduzira a moralidade moderna à perda do seu referencial ético, MacIntyre propôs o retorno à ética das virtudes, atualizada e contextualizada segundo os critérios e singularidades exigidos em nossa época.

No terceiro capítulo trabalhamos a reinterpretação da tradição Aristotélico-Tomásica das Virtudes em sua tríplice recontextualização: em relação às práticas, em relação à compreensão narrativa da vida humana e em relação à renovação da ideia de tradição. Essa recontextualização da definição de virtude teve por objetivo apresentar o conceito de tradição como fundamento para a pesquisa racional.

No quarto capítulo defendemos a proposta da Ética das Virtudes como modelo ético para a política da sociedade contemporânea. Diante do itinerário traçado pelas linhas mestras de nossa pesquisa, à luz da reconstrução do itinerário intelectual percorrido por MacIntyre, apresentamos a ética das virtudes como modelo alternativo e viável, frente à fragmentação da moralidade contemporânea. Destacamos os aspectos que retratam a dependência e a fragilidade humana à luz da obra *Dependent rational animals* (1999), entendida como a obra na qual MacIntyre retrata sua *antropologia filosófica*, trazendo à tona o problema da dependência humana no interior da reflexão moral. O entrelaçamento dos conceitos advindos da ética das virtudes, bem natural e política, apresenta um tipo de relação entre o ser humano, natureza e sociedade que requer uma ampliação do conceito de virtude proposto por MacIntyre (1999). Essa ampliação se fundamenta num modelo de vida que implica o desenvolvimento das virtudes como responsabilidade compartilhada para a vivência coerente da política como uma prática [das virtudes] na sua relação com o Estado e no interior das pequenas comunidades.

Procuramos, ainda, retratar nesse último capítulo, a relação nada harmônica de MacIntyre com o Estado-nação moderno e sua crítica mordaz à política adotada pelo Estado moderno, influenciada pelos interesses de mercado, em detrimento dos interesses da população das comunidades.

Após uma leitura mais atenta da obra de MacIntyre, sobretudo no aspecto que envolve sua concepção política, observamos que o requisito básico apontado por ele para o retorno à virtude numa referida comunidade será o entendimento *sine qua non* das práticas. Há, de fato, duas questões cruciais a serem respondidas em relação às práticas, segundo o entendimento de MacIntyre (1999): primeiro, quais são os bens internos à prática? E em segundo lugar, qual o bem que uma prática proporciona? Para a obtenção dos bens de primeira ordem exige-se a subordinação dos próprios desejos, atitudes, escolhas, preferências individuais frente aos padrões das práticas que proporcionam, por meio do exercício e a educação, a obtenção da virtude. A política, para MacIntyre, está devidamente imbricada na resposta à segunda questão.

A concepção de política, para MacIntyre (1999) está orientada na criação e sustentação de formas de comunidade, e a criação e sustentação da comunidade deve ser orientada para o homem bom (no sentido tanto de um homem como de uma humanidade como observamos acima). Assim, todos os bens são parcialmente constituídos pelas práticas enquanto colocadas ao serviço do bem comum. Um possível primeiro conceito macintyriano de política, dar-se-ia nesse sentido: no esforço de uma comunidade de pessoas para alcançar o bem comum.

A crítica de MacIntyre (1999) à política moderna reflete o contraste entre a política como uma prática racional em boa ordem e a identificação do Estado como um conjunto de instituições sempre inclinadas à corrupção da vida moral. Uma visão da influência destrutiva das instituições dos Estados burocráticos capitalistas modernos acompanhou praticamente toda a carreira de MacIntyre. Segundo o filósofo, os interesses do Estado-nação moderno se confundem com os interesses do mercado nacional e internacional. Assim, a maneira como o Estado distribui os recursos não reflete uma mentalidade comum de deliberação compartilhada e orientada por normas racionais, mas por meio da negociação política e dos interesses econômicos. Desta forma, os estados modernos são oligarquias disfarçadas de democracias liberais.

Ainda assim, a maioria dos cidadãos, segundo MacIntyre (1999), está disposta a uma aceitação *ad hoc* do Estado quando necessário, uma vez que os membros de qualquer tradição racional não podem senão reconhecê-lo como uma característica ineliminável do horizonte

contemporâneo e eles não podem desprezar os recursos que o Estado oferece.¹ Isso é consistente com a posição apresentada em *After Virtue*, onde ele argumentou que muitas tarefas só podem ser realizadas por meio da agência governamental, como lidar com a injustiça, com o sofrimento injustificado e a preservação da liberdade dos indivíduos. (MACINTYRE, 2001a, p. 427).

Para o autor de *After Virtue*, a racionalidade moral e a concepção política estão interligadas e condicionadas à vida moral ‘vívda’ numa comunidade. Por isso a sua desilusão, com a tentativa do projeto iluminista, de justificar a moral fundamentada apenas no *dever* de observância de regras morais simplesmente em termos racionais como tal, mas sem uma teleologia.

A descrença de MacIntyre (2001a) em relação ao Estado moderno, a falácia do projeto iluminista, o emotivismo, sua aversão ao capitalismo e a impossibilidade de se viver as virtudes na busca do verdadeiro bem na sociedade moderna, lhe renderam, os títulos de relativista, negativista, reacionário e conservador, como vimos anteriormente.

Contudo, alguns proeminentes estudiosos do autor de *After Virtue*, já mencionados ao longo do nosso estudo, parece terem razão em discordar dessa visão a respeito do referido filósofo, visto como um reacionário e conservador, mas talvez, estejam certos em reconhecer em seu pensamento um radicalismo político. E este é um problema de ordem conceitual tanto quanto como qualquer outro, que precisa ser mais esclarecido.

Os autores Blackledge; Knight (2011), na introdução da sua obra *Virtude e Política*, por exemplo, apresentam seu estudo como a conclusão de um processo de correção de uma década da interpretação equivocada do projeto pós *After Virtue* de MacIntyre. Este projeto, afirmam eles, deve ser entendido não como uma *rejeição conservadora da modernidade*, mas como uma correção de rota na direção de Aristóteles, numa “tentativa de aprofundar insights herdados da crítica de Marx ao capitalismo”. (BLACKLEDGE; KNIGHT, 2011, p. 2). Assim, eles apresentam a política macintyriana, contrária ao Estado e ao capitalismo, enraizada nas práticas desenvolvidas em algumas comunidades locais como norteadoras do seu pensamento mais amplo, e concluem que as ideias políticas de MacIntyre podem ser melhores entendidas como um desenvolvimento das ideias de Marx, bem como as de Aristóteles e de Aquino. (BLACKLEDGE; KNIGHT, 2011, p. 5).

O problema, como nosso trabalho pretendeu retratar, é que, de fato, as conclusões políticas de MacIntyre resultam do desenvolvimento do seu relato mais amplo de uma racionalidade moral em boa ordem. Sua concepção política, para além das influências recebidas

¹ Para uma leitura mais pormenorizada sobre essa questão, verificar em MacIntyre (1999, p. 133-135).

das filosofias-marxista, anglo-americana, aristotélica-tomista - reflete uma busca de recursos filosóficos para a obtenção de uma resposta coerente frente às demandas de seu ponto de vista filosófico mais amplo. Blackledge; Knight (2011) e outros, portanto, realizaram um excelente trabalho destacando a riqueza dos compromissos de MacIntyre com o marxismo e sua resistência à supressão de seu pensamento posterior na ortodoxia das categorias filosóficas Anglo Americanas nas políticas e nos debates. No entanto, a mais importante questão ainda não leva em conta se a política de MacIntyre é revolucionária (ou conservadora ou reacionária, ou ainda, outra forma); a questão é, o que significa a política para MacIntyre, e, conseqüentemente, em que medida ela pode ser institucionalizada e praticada no Estado-nação moderno.

MacIntyre rejeita as formas de política institucional moderna precisamente porque, tal vínculo exigiria de qualquer comunidade, uma integração entre caráter moral e domínio político. O exercício das virtudes se faz necessário para a manutenção da comunidade e, ao mesmo tempo, possibilita aos mais jovens o aprendizado dos valores resguardados pela referida tradição comunitária ao longo de sua história. Por isso, a existência de uma comunidade virtuosa, exige, em contraparte, "uma atitude altamente determinada em relação às questões sociais e políticas". (MACINTYRE, 1981, p.194). Segundo MacIntyre, o estado liberal, ao defender sua posição de neutralidade frente à busca individual e da livre escolha de uma concepção de bem, torna-se totalmente incapaz de cumprir qualquer demanda para expressar o compartilhamento de valores e princípios.

Um projeto político que se preze, portanto, deve atender os requisitos necessários para maior ampliação do espaço social e, de outra forma, ordenar a sociedade para a busca do bem comum, estendendo os horizontes da atividade moral racional o quanto possível. Por isso, como argumentamos, a contradição entre a política e a teoria moral de MacIntyre é apenas aparente. Isto é, de fato sua percepção a respeito da política é bastante compatível com sua teoria geral da racionalidade constituída pela tradição. Surpreendentemente, parece ser uma aceitação implícita na própria teoria moral de MacIntyre do *interminável desacordo moral*, que conduz a um pluralismo, que ele condena expressamente.

MacIntyre (1999) aceita a realidade do pluralismo entre as diferentes tradições morais, mas rejeita qualquer tentativa de construir uma ordem política fundamentada nesse desacordo. O filósofo escocês defende, em vez disso, que apenas as comunidades tradicionalmente homogêneas inseridas num ambiente plural mais amplo podem representar uma verdadeira atividade moral e política. Ainda assim, longe de indicar uma atitude de ressentimento ou temeridade diante da realidade do pluralismo, o programa político de MacIntyre indica uma situação exatamente oposta. Uma possível conclusão que se poderia extrair da constatação de

MacIntyre (1998d) a respeito da impossibilidade da política em grande escala e de uma atividade política homogênea, é que a falta de consenso político em larga escala é, de alguma forma, necessária para o progresso das tradições de racionalidade. Se a falta de unidade política, na visão de MacIntyre (1998d), implica em descontinuidade moral, a desunião moral parece ser indispensável para o crescimento das tradições da racionalidade e da racionalidade dos indivíduos. Se esta conclusão é verdadeira, então MacIntyre, tanto em sua teoria moral, quanto na sua prescrição sobre uma política ideal, deixa-se orientar implicitamente segundo o interminável desacordo moral, o que, por suposto, ele condena explicitamente ao longo de seus escritos.

Assim, segundo nossa percepção, parece haver um paradoxo no cerne da teoria moral de base macIntyriana. Embora o acordo unificado seja a melhor decisão de uma tradição, na sua narrativa, história, práticas, instituições, autoridades, concepção de bem, conceitos filosóficos, hábitos morais, etc., um certo desacordo, tanto interna quanto externamente à tradição, é necessário para se obter e preservar a unidade da tradição. Vimos que o desenvolvimento de uma tradição está condicionado ao surgimento de uma crise epistemológica. Esta referida crise, necessariamente, envolve embates com uma tradição oposta na comparação cuidadosa com a qual a(s) inadequação(s), adequação(s) da própria tradição é (são) revelada(s). Além disso, a condição *sine qua non* para o progresso de uma tradição não se dará, a menos que confronte, com ela mesma e/ou com outras tradições, a sua formulação atual, a fusão com formulações passadas e formas de realização para mostrar a sua continuidade ou não, o seu desenvolvimento ou não, e assim apresentar uma narrativa coerente de sua própria história.

O conflito é parte constitutiva de toda e qualquer tradição, uma vez que o que constitui uma tradição são os argumentos forjados, ou seja, aqueles argumentos provenientes dos embates entre as diferentes tradições, até o momento em que se constitua uma nova tradição. Assim, “Quando uma tradição está em boa ordem é sempre parcialmente constituída por um argumento sobre os bens cuja busca permite a essa tradição encontrar seu ponto particular e propósito”. (MACINTYRE, 1984, p. 222). Segundo MacIntyre (1990), uma tradição bem ordenada deve estar sempre aberta para o desenvolvimento, revisão e até mesmo, preparada para a derrota, ou seja, ser superada por outra tradição. Tal abertura para essa mudança radical exige uma postura serena diante das tradições que estão em conflito, pois os desacordos ou conflitos entre as tradições não deverão ser um mal inerente, mas serão, na verdade, um bem indispensável, porque a integridade das tradições exige tal postura. No entanto, para MacIntyre (1990), a principal característica de uma tradição bem ordenada, é a unidade e o acordo entre

as tradições rivais e não o conflito. E se reconhecemos que a pluralidade de tradições é um elemento positivo, é apenas um bem instrumental, um bem de eficácia, que sempre estará subordinado a qualquer bem interno primário da excelência, ou seja, à verdade.

MacIntyre (1999) insiste em que sua teoria da racionalidade das tradições, embora plenamente consciente de sua contingência, histórica e social de todo o conhecimento humano, é, em última instância, uma teoria não-relativista. E isto se dá, porque o filósofo assegura a plausibilidade da realização de objetivos inalteráveis e a verdade objetiva, o que torna possível, que nosso próprio ponto de vista moral particular seja racionalmente derrotado por algum ponto de vista rival, uma condição necessária para chegar a uma reivindicação racional do ponto de vista particular.

Algumas características da constituição humana, como por exemplo, a falibilidade, a paixão, a rivalidade, entre outros, são aspectos característicos especificamente humanos, que possibilitam uma variedade de relatos rivais da realidade moral que, sempre se fizeram e, se farão presentes no mundo. Ao que nos parece, ambos, MacIntyre e o iluminismo, são plenamente concordes sobre esse ponto. O que MacIntyre (2001a) critica do iluminismo, não é a sua aceitação de falibilidade humana ou o desacordo moral, mas sim a sua exploração dessas verdades sobre a natureza humana, criando uma ordem social que viabiliza unicamente a pior consequência moral possível: a incapacidade das pessoas para descobrirem e alcançarem o seu verdadeiro bem.

A alternativa proposta por MacIntyre (2001a), apresentada como opção para fazer frente à política do iluminismo, ao que nos parece, também poderá ser um elemento que tolhe, até certo ponto, os indivíduos das tradições de racionalidade. Isto porque, sua proposta desabilita essas tradições da possibilidade de se levantarem contra, por assim dizer, o Estado que destrói as tradições, de modo que essa atitude revolucionária pudesse inspirar toda a realidade social, não apenas as comunidades locais, com a racionalidade constituída pelas tradições. Na mesma direção, parece que a alternativa de MacIntyre à moral do iluminismo, teria igualmente, um efeito semelhante.

Mas essa concepção de tradição é essencialmente diferente da consciência moral dos liberais que, independente da tradição *individual*, é sempre cética em relação à verdade de sua própria crença. Por isso, as reivindicações de outras tradições à autoridade moral, e a existência de um ambiente universal e objetivamente *bom*, não será a consciência moral que MacIntyre almeja alcançar. No entanto, se o princípio da dúvida e um certo autoquestionamento se tornam necessários para a justificativa de uma tradição moral em relação a outras tradições, então

parece ser também necessário, que se mantenha os mesmos questionamentos para a justificativa do projeto inicial e, para a permanência da fidelidade a uma tradição.

Embora MacIntyre (2001a) rejeite a visão liberal, de uma tradição independente da racionalidade, defendendo a dependência de textos, práticas, personagens e instituições, essas autoridades particulares, bem como a tradição como um todo, devem permanecer abertas às constantes avaliações e críticas racionais dos membros de outras tradições e também daqueles que já aceitaram essas autoridades. Acreditamos, que, MacIntyre nos alertaria para compreendermos que a *razão* que faz a avaliação e a crítica não é, de forma alguma independente da tradição. De outra forma, a capacidade de avaliar e criticar é dependente da contínua obediência às autoridades sob sua investigação; mesmo assim, há uma semelhança entre o iluminismo e MacIntyre na atitude geral em relação à autoridade moral. Para ambos, a autoridade está no *fim*, a razão do sujeito.

Em suma, parece haver uma tensão irresolúvel na teoria geral da racionalidade constituída pela tradição de MacIntyre. Enquanto as tradições são necessárias para a racionalidade, elas devem estar sob constante vigilância racional para quaisquer sinais de irracionalidade. Para que uma tradição consiga atingir um excelente grau de verdade, requer a assistência de outras tradições, até mesmo *falsas*, para fazê-lo, e deve estar pronta para renunciar às suas reivindicações de verdade se for julgada incapaz de sobreviver ao argumento dialético. Embora o acordo unificado seja ostensivamente o maior bem interno de uma tradição, o pluralismo conflituoso parece ser tão importante, quanto possivelmente será mesmo, um bem interno em si mesmo.

Essas tensões na teoria moral de MacIntyre tornam-se mais claras, quando o autor de *After Virtue*, afirma que uma tradição estabelece sua superioridade sobre suas rivais, quando entra em diálogo com suas adversárias, podendo até ser modificada a partir desse contato. Assim, segundo MacIntyre (1990), para que uma tradição avance, ela precisa dos argumentos que lhe são lançados, e das perspectivas alheias das rivais. Assim, desse processo interativo resultará, uma nova etapa para a referida tradição.

Uma outra questão extremamente importante do pensamento de MacIntyre, especialmente significativa para a presente discussão, conecta a tensão da sua teoria moral à sua prescrição política. O primeiro motivo da crítica de MacIntyre endereçada ao liberalismo dos iluministas e à ordem social e política contemporânea, é o *interminável desacordo moral*, o pluralismo que ameaça submergir a todos nós. No entanto, quando se examina cuidadosamente a alternativa à teoria moral e ao modelo prático que MacIntyre (1999) oferece, não fica evidente que o pluralismo e o desacordo moral sejam realmente inimigos. Parece que

é apenas um certo tipo de pluralismo e de desacordo moral que MacIntyre condena. O conflito e a pluralidade advindos do caráter da ordem social pós-iluminista não é nosso maior problema. Se pudéssemos mover o *locus* do conflito e a fonte do pluralismo de indivíduos atomizados, para indivíduos, como membros das tradições, organizadas de forma racional e teleológica, pelas práticas de comunidades morais genuínas, então os conflitos e pluralismo seriam na verdade positivos.²

Ainda que a existência de uma cultura unificada por um consenso social amplamente acordado, esteja longe de existir, parece que o ideal político que o pluralismo normativo inerente à teoria da racionalidade, constituída pela tradição macintyriana faz entender, que poderia coexistir numa cultura não-pluralista de tradição-homogênea e ordenada. Pois, não seria apenas a grande comunidade, de tradição homogênea que impede o nível de pluralismo conflitante necessário para as pequenas comunidades, tradicionalmente homogêneas para se desenvolverem de forma racional. MacIntyre (1999) entende que, um crescimento moral similar seria causado pela tradição em pequena escala nas comunidades homogêneas em si mesmas.

Se tomarmos o exemplo específico da própria tradição de MacIntyre (1990) do tomismo, poderemos perceber esse paradoxo em seu extremo e de forma igualmente irônica. O desenvolvimento racional da tradição agostiniana-tomista atingiu seu ponto alto no décimo terceiro século, por sinal, o século de Tomás de Aquino. Este foi o século que testemunhou o ponto alto do desenvolvimento da civilização religiosa unificada conhecida como cristandade. Não só existe, nessa época, na Europa uma grande quantidade de pequenas comunidades tomistas tradicionalmente homogêneas, mas também uma comunidade católica de grande porte unificando as menores. Não obstante os conflitos consideráveis, interna e externamente, a essas comunidades, MacIntyre (2001a) seria o primeiro a admitir que não houve nenhum *desacordo moral interminável e pluralismo que ameaçasse submergir a todos*, até aquele momento encontrado na sociedade pós-medieval. Além disso, a tradição da teologia política do Tomista certamente não corrobora o pluralismo moral ou político por qualquer meio. Pelo contrário, o ideal político tradicional católico, que permaneceu inalterado até os tempos modernos, é um Estado de grande porte moral e religiosamente unificado sob a moral e autoridade espiritual da Igreja Católica, isto é, a Cristandade. Em suma, o catolicismo tradicional e o tomismo parecem recomendar uma ordem social favorável ao florescimento da racionalidade humana bastante diferente do que MacIntyre recomenda, pois, o tipo de pluralismo que dá origem aos problemas de incomensurabilidade deveria ser superado, e tudo o que MacIntyre diz parece constituir um

² Para um maior aprofundamento sobre este referido tópico, conferir em Levy (1999).

argumento de que não pode, que o pluralismo é um componente necessário, racionalmente exigido do mundo moderno.³

Torna-se visível nos escritos de MacIntyre, a partir de suas análises críticas das ordens políticas e morais liberais, a dificuldade de formular instâncias políticas precisas de atuação, institucionais ou não, que possam se mostrar como mecanismos válidos de atuação política nas democracias contemporâneas. A sua defesa de uma política das comunidades virtuosas possibilita, exatamente por falta dessa clareza das formas políticas, a existência de Estados liberais que, na ausência de alguma noção particular de bem, deem possibilidade ao surgimento de um aparente voluntarismo na criação dessas pequenas comunidades alternativas à ordem social liberal organizadas em torno das virtudes.⁴

Concluindo, o projeto de MacIntyre (1999) não parece ser tão contrário ao liberalismo e ao modernismo como afirma ser. Como o liberalismo, a sua prescrição política concorda, e sua teoria moral exige uma ordem social em que nenhuma concepção particular de bem prevaleça em larga escala. Ambos, macintyrianismo e liberalismo, limitam a atividade do Estado à uma gestão pragmática e neutra das tradições morais em conflito, tanto interno à própria tradição e, externamente com outras tradições. Os dois consideram os conflitos morais como necessários ao estabelecimento da ordem social, uma vez que oportunizam o florescimento humano e o exercício pleno da racionalidade humana. Alasdair MacIntyre é indiscutivelmente o mais sofisticado e mordaz filósofo crítico do liberalismo vivo hoje; ainda assim, parece levantar algumas dúvidas o sucesso no seu intento de oferecer uma alternativa coerente à política liberal.

Diante da caminhada que tentamos fazer apresentando os elementos que, segundo MacIntyre (1999), alicerçam a comunidade moral, percebemos que o ideal político preconizado por este filósofo passa pela vivência das virtudes de responsabilidade compartilhada nas comunidades. A comunidade moral será, então, o *locus*, mas não o limite, onde a afirmação política macintyriana acontecerá mediante o florescimento e o cultivo das virtudes de responsabilidade compartilhada ampliadas para além dos limites espaciais e culturais das comunidades, expandidas para um contexto global.⁵ Em seu conjunto, as virtudes de responsabilidade compartilhada são, atitudes e disposições de caráter para o agir, reconhecendo

³ Para uma pesquisa mais aprofundada do tópico, conferir em Pinkard (2003).

⁴ Sobre esse tópico ver Sharkey (2001) e Carvalho (2003, 2013).

⁵ Entendemos o uso do termo virtudes de responsabilidade compartilhada, tal como o entendimento de Ronald Sandler (2007) em sua obra *Character and Environment: a virtue-oriented approach to environmental ethics*, designando as *virtudes ambientais*, caracterizadas como um conjunto de disposições que envolvem tanto nossa responsabilidade para com entidades ambientais – ecossistemas, espécies, seres, qualidades, relações - como justificam considerações bens ou valores ambientais relativos a elas.

o papel de responsabilidade do ser humano para com a natureza. Ampliadas em seu sentido, essas virtudes representam por exemplo, o cuidado para com a Terra em seu sentido global, ou seja, num sentido que vai além do cuidado do ser humano, que se amplia a todos os seres.⁶

Nosso desafio se concentra, na busca de esforços para fomentar a criação e a manutenção das pequenas comunidades onde as práticas e as virtudes têm o seu lugar resguardado e poderão ser expandidas a todos os seres. É verdade que vivemos na era do imediatismo e, por isso, estamos conectados com o mundo a partir do nosso smartphone. Temos acesso aos fatos quase no mesmo instante que acontecem. Toda essa grande quantidade de informações tem levado muitas pessoas à uma grande solidão, como que submergidas pelo fácil acesso a muitas informações ao mesmo tempo. São membros de comunidades virtuais, faltando-lhes a necessidade da interação presencial. Por outro lado, muitos, percebendo o que esse isolamento vem provocando, caminham numa direção contrária, resgatando ou procurando resguardar a vida em comunidade *presencial*. Percebe-se, ainda que não formalmente, um movimento para a vivência em comunidade. Assim, as associações/grupos afins que se espalham desde as escolas, universidades, também as empresas e administrações públicas, como grupos de lazer, de militância, sem falar com o advento da tecnologia, têm proporcionado o surgimento de uma infinidade de comunidades criadas a partir das redes sociais. O que pensar da incrível quantidade de comunidades surgidas a partir do youtube, onde os *youtubers* influenciam profundamente nas escolhas de seus seguidores, desde o que se deva comer para ter uma vida saudável, quais as atividades físicas para ter um corpo em forma, dicas para se vestir bem, até onde trabalhar, como se posicionar diante de temas polêmicos ou como escolher os móveis para sua cozinha. São os chamados influenciadores sociais, devido ao seu grande número de seguidores, atrelados ao apelo publicitário das redes sociais. Mas o que poderia ressoar como um novo modelo de comunidade, ainda que virtual, pode ser mais uma sutil armadilha para privar nossa liberdade, isolar mais ainda as pessoas e fazer uso indevido de seus dados pessoais para fins mercadológicos e de interesses escusos, seja por governos totalitários ou pelas grandes companhias de tecnologia que estão em acirrada disputa pelo controle do fenômeno denominado, inteligência artificial.⁷

⁶ Segundo Sousa, “A inclusão das virtudes da responsabilidade compartilhada à teoria das virtudes ancorada fortemente na historicidade e transitoriedade que caracterizam o animal humano e que reconheça nossa dependência não somente em relação aos demais seres humanos, mas também em relação à natureza e aos bens naturais que ela nos disponibiliza”. (SOUSA, 2017, p. 169).

⁷ Alguns pensadores, como Andrew Keen, nos alertam para o fenômeno da inteligência artificial. Para o historiador, as grandes empresas internacionais de tecnologia, como Google, Facebook e Amazon, competem em revolução digital e as redes sociais ficam arcaicas, diante da capacidade ilimitada desse fenômeno denominado inteligência artificial. Em seu livro, *How to Fix the Future*, recém-lançado nos Estados Unidos, descreve o quadro de medo e paranoia que domina a época atual e aponta a eleição de Donald Trump como

Obviamente, a reflexão de MacIntyre não segue por esse caminho da cibercultura, mas houve-se muito o termo *comunidade*, retratando comunidades/grupos onde as pessoas estão conectadas, ainda que virtualmente, mas com reflexos diretos nas suas práticas cotidianas.

A participação nessas práticas pode dar origem a uma compreensão do que é uma política como prática do bem comum e como esta é dificultada pelas estruturas econômicas e sociais existentes, o que deve levar as pessoas a um esforço para remodelar os espaços sociais de sua vida diária, acreditando que o espaço público sempre será um meio e não um fim em si mesmo. Por isso a necessidade de reconhecer os obstáculos à realização de uma política autenticamente comunitária, voltada para as necessidades dos seus cidadãos. A superação dos obstáculos que assistimos da política narcisista voltada para os interesses de sua própria classe, somente acontecerá mediante a participação ativa e vigilante dos cidadãos. A esperança de reconhecer a partilha de tais bens, no interior das comunidades e na vida dos cidadãos, ainda não perceptível, se encontra como que enclausurada nas lacunas escondidas da realidade de cada cidade, comunidade ou no desejo de cada cidadão consciente de sua responsabilidade como agente moral. Precisamos encontrar fóruns de debates públicos para em primeiro lugar nos conscientizarmos que a nossa participação política é muito importante, e em seguida, ainda que a conta gotas, suscitarmos novos mecanismos para o acompanhamento da gestão pública em defesa do interesse comum, do bem-estar das comunidades e de seus cidadãos.

Ao longo do nosso estudo pontuamos a oposição de MacIntyre frente à política da manutenção do *status quo* em se tratando das políticas liberais defendidas pelo Estado-nação moderno, e, por outro lado, a afirmação de seu compromisso com uma política radical alternativa oposta às meias verdades da moral política contemporânea. Percebemos esse fio condutor ao longo de seu amadurecimento intelectual, ainda que com algumas nuances, devido à exigência e ampliação das demandas morais e políticas ao longo da sua ativa carreira filosófica e pela sua intensa produtividade literária. Resta a preciosa observação de MacIntyre de que uma comunidade em busca do bem comum deve se afastar das meias verdades da moralidade política - o Estado moderno e o poder corruptor de suas instituições - na medida em

fenômeno de um momento em que a crença cega na suposta transparência do ambiente virtual acabou gerando sociedades mais opacas.... Segundo Keen (2018), “A inteligência artificial já é uma realidade, não é só conversa ou uma propaganda vazia. E ela vai mudar a maneira em que pensamos sobre nós mesmos quando começar a substituir as pessoas em fábricas ou a servir fast food ou a trabalhar como médicos, advogados e até professores”. (MARTÍ, 2018, p. A10).

que seja capaz. O julgamento de MacIntyre (1999) de que a política moderna é impossível de ser praticada continua a ser exigida pela lógica de seu próprio pensamento.⁸

O entendimento de MacIntyre, segundo o que apontou nosso estudo, para o sentido e a compreensão de prática, é maior do que o seu respeito pela teoria em si, e, percebe-se nas entrelinhas, que ele está mais preocupado em levantar questões do que fornecer respostas definitivas. Ao contrastar superficialmente algumas das proposições que ele avançou com os pontos de vista de outros filósofos, e ao problematizar os conceitos de ética das virtudes e política como uma prática em MacIntyre, nossa tese buscou apresentar alguns pontos que se mostram imbricados nessa relação por vezes tão difícil e ao mesmo tempo instigante, entre ética e política. Entendemos que o trabalho não está terminado, mas como citamos logo no início de nossa reflexão na epígrafe, o mais difícil sempre é dar o primeiro passo, o ato inicial, e este acreditamos ter dado.

⁸ Como sugestão, ainda que não tenha sido objeto de nossa pesquisa, será de grande valia a leitura da mais recente obra publicada de MacIntyre, na qual ele faz um relato de uma associação que atua na comunidade localizada na cidade de São Paulo (SP), denominada Monte Azul – ACOMA – Associação Comunitária Monte Azul. (MACINTYRE, 2016, p. 181-183).

REFERÊNCIAS

- ALBERTUNI, Carlos Alberto. **Os fundamentos da filosofia à luz do pensamento de Alasdair MacIntyre**. Campinas: PUC de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Dissertação de Mestrado, 1999. Disponível em: <<http://tede.bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br:8080/jspui/simple-search?query>>. Acesso em: 12 fev. 2016.
- ALLEN, Amy. **MacIntyre's traditionalism**. The journal of value Inquiry. 31: (1997), p. 511-525. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1023/a:1004236007890.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2017.
- ALMEIDA, Custódio. Hans-Georg Flickinger; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ANNAS, Julia. Virtue ethics. In: COPP, David (Ed.). **The Oxford companion to ethical theory**. Oxford: Oxford University Press, 2004. Disponível em: <<https://10.1093/oxfordhb/9780195325911.001.0001>>. Acesso em: 12 mar. 2016.
- ANSCOMBE, Elizabeth. Modern moral philosophy. In: CRISP, Roger; SLOTE, Michael. (Ed.). **Virtue ethics**. New York: Oxford University Press, 1997. p. 26-44. Documento disponível para Kindle.
- ANSCOMBE, Elizabeth. Modern moral philosophy. **Philosophy**, London, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958. Disponível em: <<http://www.pitt.edu/~mthomps/ readings/mmp.pdf>>. Acesso em: 12 abr. 2017.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. Tomás de Aquino entre a antiguidade tardia e a modernidade renascentista. **Síntese - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 35, p. 33-56, 2008.
- AQUINO, Santo Tomas. **Suma teológica**: I seção da II parte. São Paulo: Loyola, 2005. v. 4.
- AQUINO, Santo Tomas. **Suma teológica**: texto de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O. P. Introducción general Fr. Santiago Ramirez, O. P. Apartado. Madrid: La Editorial Católica, 1955.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Vol. IV: Os Pensadores.
- ARISTOTE. **La politique**. Tradução de Jules Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Pedro Simón Abril. Buenos Aires: Hispamérica, 1985.
- ARISTOTE. **Éthique à Nicomaque**. Traduit par J. Tricot. Onzième tirage. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. e textos adicionais e notas de Edson Bini. 3. ed. Bauru: Edipro, 2009.

ARISTOTLE. **Tópicos**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicómaco**. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julian Marías. Introducción notas de Julián Marías. Madrid: Centro de estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

AYER, Alfred Jules. **Language, Truth and Logic**. Oxford: Wadham College, January, 1946. Disponível em: <<http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ayerLTL.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

BALLARD, Bruce W. **Understanding MacIntyre**. Lanham/New York/Oxford: University Press of America, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade. **Em busca de segurança no mundo atual**. Trad. Plinio Dentziem. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BEINER, Ronald. **Community versus Citizenship: MacIntyre's Revolt against the Modern State**, Critical Review 14, n. 4, 2000.

BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENTHAM, John. **The principles of morals and legislation**. Nova York: Hafner Press, 1948.

BERTI, Enrico. **Aristote nel novecento**. Bari-Roma: Laterza, 1992.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no Século XX**. [1989] Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

BLACKLEDGE, Paul.; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011. Livro eletrônico.

BLACKLEDGE, Paul.; DAVIDSON, Neil. **Alasdair MacIntyre's engagement with marxism: selected writings 1953-1974**. Boston: Brill, 2008. Livro eletrônico.

BLACKLEDGE, Paul. Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics. **History of Political Thought**, Leeds: Leeds Metropolitan University, v. 26, n. 4, p. 696-721, 2005. Disponível em: <www.ingentaconnect.com/contentone/imp/hpt/2005/.../art00007>. Acesso em: 15 jan. 2018.

BLACKLEDGE, Paul., 2009. **Alasdair MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti-Capitalism**. Political Studies, 57 (4), p. 866-884. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9248.2008.00770.x/full>>. Acesso em: 18 out. 2017. Documento disponível para Kindle.

BONI, Luis Alberto de (Org.). **Idade média: ética e política**. 2. ed. Porto Alegre, EDIPUCS, 1996.

BORGES, Maria de Lourdes.; DALL'AGNOL, Darlei.; DUTRA, Delamar Volpato. **O que você precisa saber sobre ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BORRADORI, Giovanna. **The American Philosopher**. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn. [1991] Chicago: University of Chicago Press, 1994.

BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana**. Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn. São Paulo: UNESP, 2003.

BREEN, Keith. **Alasdair MacIntyre and the Hope for a Politics of Virtuous Acknowledged Dependence**. *Contemporary Political Theory* 1, 2002.

BREEN, Keith. **The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre**. *The European Legacy* 10. n. 5, 2005.

CARDOSO, Flora Rocha. **A teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco, 1999.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. **Síntese - Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p. 37-66, 2001.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. In: OLIVEIRA, Manfredo Araujo de; ALVES, Odílio.; SAHD NETO, Luiz Felipe. **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 287-310.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. 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/download/24537/21797>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Alasdair MacIntyr e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica. **Dissertatio**, [S.l.], n. 35, p. 277-318, 2010a. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8755>>. Acesso em: 10 mar. 2017.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Nota bibliográfica: a antropologia dos animais racionais dependentes. **Pensando – Revista de Filosofia**, Teresina, n. 1, p. 106-154, 2010b. Disponível em: <<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/issue/view/2010>>. Acesso em: 02 abr. 2017.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A phrónesis aristotélica: breve comparação das leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur. **Hipnos**. 27 (2011a): 260-283. Disponível em: <<http://institutohypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/viewFile/212/213>>. Acesso em: 08 abr. 2017.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre. In: HOBUSS, J. (Ed.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011b. Livro eletrônico.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de.; SOUSA, J. Elielton. **Nietzsche e MacIntyre: duas alternativas à moralidade moderna?** Abstracta – Linguagem, mente e ação. 6 (2011c): 252-283. Disponível em: <abstracta.oa.hhu.de/index.php/abstracta/article/viewFile/178/160>. Acesso em: 20 abr. 2017.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A paz como virtude? Algumas reflexões sobre filosofia moral e educação em Alasdair MacIntyre. IN: NODARI, Paulo César; CESCÓN, Everaldo. (orgs). **Sobre Educação, Ética e Paz**. Por uma cultura da paz. São Paulo: Paulinas, 2011d, p. 173-200.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba, CRV, 2013.

CHAPLIN, Jonathan. **Rejecting Neutrality, Respecting Diversity**: From ‘Liberal Pluralism’ to ‘Christian Pluralism’, Christian Scholar’s Review 35, n. 2, 2006. Disponível em: <<http://www.csreview.org/XXXV2/chaplin/>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

CREMASCHI, Sergio. Tendências neo-aristotélicas na ética atual. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9-30.

CRISP, Roger.; SLOTE, Michael. (Ed.). **Virtue ethics**. New York: Oxford University Press, 1997. Livro eletrônico.

DAVIDSON, Donald. **On the very idea of a conceptual scheme**. In: Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford: Clarendon Press, 1984. Disponível em: <<http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/0199246297.001.0001/acprof-9780199246298>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

Dicionário de Filosofia Moral e Política – Instituto de Filosofia da Linguagem. Disponível em: <<https://www.ifilnova.pt/file/uploads/ea887cc46af22bfa84a8125a053a0b07.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2017.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **A Liberdade esquecida**: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico. São Paulo: Loyola, 1995.

FELDMAN, Susan. Objectivity, Pluralism and Relativism: a critique of MacIntyre's theory of virtue. **The Southern Journal of Philosophy**, Carlisle, v. 24, n. 3, p. 307-319, 1985.

FIGUEIREDO, Lidia. **La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre**. Pamplona: EUNSA, 1999.

FOOT, Philippa. **Virtues and vices and other essays in moral philosophy**. Oxford: Blackwell, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 3. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino**. Tradução de Paulo Eduardo Arantes. Revisão de Gilberto Vilar de Carvalho. São Paulo: Duas Cidades, 1967. t. 4: Metafísica.

GAUTHIER, Rene Antoine.; JOLYF, Jean Yves. **Aristote. L' éthique a Nicomaque.** 2ème ed. Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1970. v. 4.

GEACH, Peter. Good and evil. **Analisy**, [S.l.], v. 17, p. 33-42, 1956. Disponível em: <<http://fair-use.org/peter-t-geach/good-and-evil>>. Acesso em: 23 ago. 2016.

GEACH, Peter. Good and evil. In: FOOT, Philippa. (Ed.). **Theories of ethics.** Oxford: Oxford University Press, 1967. p. 64-73. Disponível em: <<http://fair-use.org/peter-t-geach/good-and-evil>>. Acesso em: 21 set. 2016.

GIGON, Olof. (ed): **The Fragments of Aristotle - Aristotelis Opera III (ex recensione I. Bekkeri, ed. 2):** Librorum Deperditorum Fragmenta. p. viii + 875. Berlin and New York: W. de Gruyter, 1987. DM 780.

GILSON, Étienne. **Introduccion a l'etude de Saint Augustin.** 2ème ed. Paris: Vrin, 1943.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALDANE, John. MacIntyre's Thomist revival: What next? In: HORTON, John; MENDUS, Susan. **After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

HAMPSHIRE, Stuart. **Fallacies in moral philosophy.** In: *Mind*, vol. 58, no. 232, 1949, p. 466-482. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2251147>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

HAUERWAS, Stanley. The virtues of Alasdair Macintyre. **First Things – Journal of religion, culture and public life**, [S.l.], p. 1-13, Oct. 2007. Disponível em: <<https://www.firstthings.com/article/2007/10/the-virtues-of-alsadair-macintyre>>. Acesso em: 20 dez. 2016.

HAUERWAS, Stanley. How I thing I leanerd to think theologically. **American Catholic Philosophical Quarterly**, New York, v. 88, n. 4, p. 641-658, Oct. 2014. Livro eletrônico.

HEUDRÉ, Bernard. **Saint Augustin ou la naissance de l'homme occidental.** Paris: Les Éditions Ouvrières, 1988.

HIBBS, Thomas. MacIntyre, Aquinas, and Politics. **The Review of Politics**, v. 66, n. 3, summer, p. 357-383. Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac on behalf of Review of Politics, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4149187>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana.** 2º. Ed. São Paulo: UNESP, 2009.

ISLER, Carlos. Alasdair MacIntyre: relatividade conceptual, tomismo y liberalismo. **Ideas y Valores**, [S.l.], v. 60, n. 147, Bogotá, p. 89-111, diciembre de 2011. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/.../38746>. Acesso em 10 de out. 2017.

IGREJA CATÓLICA. João Paulo II. **Carta Encíclica Centesimus Annus.** São Paulo: Paulinas, 1991.

JÁUREGUI, Manuel Briceño.; ABONDANO, Ignacio Restrepo. Aristóteles de Estagira, **POLITEIA (LA POLITICA)**, Instituto Caro Y Cuervo, Bogotá, 1989.

JONAS, Hans. **O princípio da responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KIERKEGAARD, Sören. **Oeuvres complètes: l'alternative**. Paris: Éditions de l'Orante, 1970. v. 3.

KIERKEGAARD, Sören. **Temor e tremor**. Tradução Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1964.

KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KNIGHT, Kelvin. **Aristotelian Philosophy – Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre**. Cambridge, Polity Press. 2007. Livro eletrônico.

KNIGHT, Kelvin. **The MacIntyre Reader**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

KRAUT, Richard. Aristotle on the human Good. Review by: Timothy D. Roche. **The Philosophical Review**, [S.l.], v. 101, n. 3, p. 629-633, Jul. 1992. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2186062>>. Acesso em: 23 maio 2016.

KRIELE, Martin. **Introdução à Teoria do Estado – os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático**. Tradução de Urbano Carvelli. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2009.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. [1970] 6a. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LACERDA, Bruno Amaro. O pensamento de Aristóteles e as reflexões jusfilosóficas atuais. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 6, n. 51, 1 out. 2001. Disponível em: <<http://jus.uol.com.br/revista/texto/2046>>. Acesso em: 25 maio 2017.

IGREJA CATÓLICA. LEO XIII. **Aeterni Patris**: on the restoration of Christian philosophy. Logos – Journal of Catholic Thought and Culture, Minnesota, 2009.

IGREJA CATÓLICA. Paulo VI. **Carta Encíclica Populorum Progressio**. Petrópolis: Vozes, 1967.

LEVY, Neil. **Stepping into the Present: MacIntyre's Modernity, Social Theory and Practice** 25, n. 3, p. 471-490, 1999. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10822/926727>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

LINS, Maria Judith Sucupira da Costa. **Educação moral na perspectiva de Alasdair MacIntyre**. Rio de Janeiro: ACCESS, 2008. Disponível em:
< <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pet/article/view/447/496> >. Acesso em: 05 mar. 2017.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre**. New York: Lexington Books, 2004. Livro eletrônico.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. Notre Dame: Ed. University of Notre Dame Press, 1981.

MACINTYRE, Alasdair. The nature of the virtues. **The Hastings Center**, [S.l.], v. 11, n. 2, p.27-34, Apr. 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3561072>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study in moral theory**. 2nd. ed. Notre Dame: Ed. University of Notre Dame, 1984.

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

MACINTYRE, Alasdair. Moral dilemmas. **Philosophy and Phenomenological Research**, [S.l.], v. 50, p. 367-382, 1990. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/MACMD>>. Acesso em: 27 maio 2017.

MACINTYRE, Alasdair. The privatization of Good: an inaugural lecture. **Review of Politics**, [S.l.], v. 52, p. 344-361, 1990. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/privatization-of-good-an-inaugural-lecture/23EBED99A0E06ED05271F528EB552B2C>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

MACINTYRE, Alasdair. Moral dilemmas. **Philosophy and Phenomenological Research**, [S.l.], v. 50, fall 1990. Supplement. 367-382. Disponível em:
< <http://www.jstor.org/stable/2108048> >. Acesso em: 25 mar. 2017.

MACINTYRE, Alasdair. **Three rival versions of moral inquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition**. London: Duckworth, 1990.

MACINTYRE, Alasdair. **Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogia y tradición**. Apresentação de Alejandro Liano. Trad. Rogelio Rovila. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.

MACINTYRE, Alasdair. **Historia de la ética**. Barcelona: Paidós, 1994a.

MACINTYRE, Alasdair. **Natural Law against the Nation-State: or the Possibility of the Common Good against the actuality of the Public Interest, from Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts, the Agnes Cuming Lectures in Philosophy, delivered at University College, Dublin, 1994b**. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-94-007-5656-4_12>. Acesso em: 25 jun. 2017.

MACINTYRE, Alasdair. The Virtues of Practice against the Efficiency of Institutions. In **Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts**, 1994c.

MACINTYRE, Alasdair. **A partial response to my critics**. In *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, John Horton and Susan Mendus, ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994d.

MACINTYRE, Alasdair. **Marxism and Christianity**, London: SCM PRESS, 1995. Livro eletrônico.

MACINTYRE, Alasdair. **Natural Law as Subversive**: The Case of Aquinas, *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 26, n. 1, p. 61-83, 1996. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/books/ethics-and-politics/natural-law-as-subversive-the-case-of-aquinas/1EB1763B4E26ADEB1F7F8BAD30521BDF>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of science. **The Monist**, [S.l.], p. 453-472, 1997. Disponível em pdf em: <<https://toutcequimonte.files.wordpress.com/2015/02/macintyre-epistemological-crises-1.pdf>>. Acesso em: 05 ago. 2016.

MACINTYRE, Alasdair. **A short history of ethics**. Notre Dame: University of Notre Dame, 1998a.

MACINTYRE, Alasdair. Aquina's critique of education: against his own age, against ours. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). **Philosophers on education**: historical perspectives. London: Routledge, 1998b. Livro eletrônico.

MACINTYRE, Alasdair. Practical Rationalities as Social Structures. In: KNIGHT, Kelvin (Ed.). **The MacIntyre reader**. Notre Dame: Ed. University Notre Dame Press, 1998c. p. 120-135.

MACINTYRE, Alasdair. Politics, philosophy and the common good. In: KNIGHT, Kelvin (Ed.). **The MacIntyre reader**. Notre Dame: Ed. University Notre Dame Press, 1998d. p. 235-252.

MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals**: why human beings need the virtues. New York: Open Court Publishing Company, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001a.

MACINTYRE, Alasdair. **Animales racionales y dependientes**: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Trad. Beatriz Martínez de Murgia. Revisão Fernando E. Gonzalbo. Barcelona: Paidós, 2001b.

MACINTYRE, Alasdair. **Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporâneas**. Trad. Alejandro Bayer. Madrid: Ediciones internacionales universitarias, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **The tasks of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006a. v. 1: Selected essays.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b. v. 2: Selected essays.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein: A philosophical prologue 1913-1922**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. Intractable moral disagreements. In: CUNNINGHAM, L. S. (Ed.). **Intractable disputes about the natural law: Alasdair MacIntyre and Critics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009a. p. 1-52. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/MACFAT>>. Acesso em: 30 mar. 2017.

MACINTYRE, Alasdair. From answers to questions: a response to the responses. In: CUNNINGHAM, L. S. (Ed.). **Intractable disputes about the natural law: Alasdair MacIntyre and Critics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009b. p. 313-352. Livro eletrônico.

MACINTYRE, Alasdair. **God, philosophy, universities: a selective history of the catholic philosophical tradition**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2009c. Livro eletrônico.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MACINTYRE, Alasdair. **Crisis epistemológicas, narrativa dramática y filosofía de la ciência**. In: Las Tareas de la Filosofía: ensayos escogidos I, Granada: Nuevo Início, 2011a.

MACINTYRE, Alasdair. **¿Qué separa a la filosofía moral y a la praxis social contemporáneas?** In: Las Tareas de la Filosofía: Ensayos Escogidos I. Granada: Nuevo Início, 2011b.

MACINTYRE, Alasdair. **Relativismo moral, verdad y justificación**. In: Las Tareas de la Filosofía. Ensayos escogidos I. Granada: Nuevo Início, 2011c.

MACINTYRE, Alasdair. **Colores, culturas y prácticas**. In: **Las Tareas de la Filosofía**. Ensayos escogidos I. Granada: Nuevo Início, 2011d.

MACINTYRE, Alasdair.; DUNNE, J. Alasdair MacIntyre on education in dialogue with Joseph Dunne. **Journal of Philosophy of Education**, Oxford, v. 36, n. 1, p. 19. 91, 2002. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9752.00256/pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2016.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity – An essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria: **Técnicas de pesquisa**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

MARTÍ, Silas. Inteligência artificial vai mudar todos os relacionamentos humanos. **Folha de São Paulo**, São Paulo, ano 98, n. 32.478, p. A10, 5 de mar. de 2018.

MARTINS, Daniel. **A Educação e o pensamento comunitarista em Alasdair Macintyre**. [S.l.], 14 out. 2010. Disponível em: <<http://www.artigonal.com/ciencia-artigos/a-educacao-e-o-pensamento-comunitarista-em-alsadair-macintyre-3475830.html>>. Acesso em: 30 jul. 2012.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich., **Manifesto do Partido Comunista** (1948), Edição Ridendo Castigat Mores. eBook. Rocketedition, 1999.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução, apresentação e notas, Jesus Ranieri. Boitempo editorial: São Paulo, 2ª. Reimpressão, 2008.

MOORE, George Edward. **Principia ethica**. 2nd ed. Cambridge. Friburgo: Tombach, 1972-1974. 2v.

MURPHY, Mark. C. (Ed). **Alasdair MacIntyre**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NAGEL, Thomas. **MacIntyre versus the Enlightenment**. In: NAGEL, T. Other minds. Oxford: oxford University Press, 1995. p. 203-209.

NICHOLAS, Jeffery. L. **Reason, tradition, and the good: MacIntyre's Tradition constituted reason and Frankfurt School Critical Theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Mário da Silva. 17. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOPONEN, Niko. **Alienation, practices, and human nature: Marxist critique in MacIntyre's Aristotelian Ethics**. In Paul Blackledge; Kelvin Knight (eds.), *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. University of Notre Dame Press, 2011.

NUSSBAUM, Martha C. **Recoiling from Reason**, The New York Review noproof Books, December, 1989.

OGDEN, Charles Kay; RICHARDS, Ivor Armstrong. **The Meaning of Meaning**. A Study of the Influence of Language upon thought and of the Science of Symbolism. New York: A Harvest Book Harcourt, Brace & World, 1923.

Disponível em: <<http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ogden-richards-meaning-all.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2017.

OLIVETTI, Marco. **Le problème de la communauté éthique**. In: Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelhens. Bruxelas: Fac. Univ. Saint-Louis, 1982. p. 324-343.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2001.

PERINE, Marcelo. Das virtudes individuais à comunidade ética. In: AGUIAR, Odílio A.; PINHEIRO, Celso M.; FRANKLIN, Karen. (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. 1ed. Fortaleza: Editora UFC, 2006. p. 33-52.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

PERINE, Marcelo. **Virtude, justiça, racionalidade**: a propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese, Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, 1992.

PERREAU-SAUSSINE, Émile. Une spiritualité libérale? Charles Taylor et Alasdair MacIntyre en conversation. **Revue Française de Science Politique**, [S.l.], p. 299-315, 2005. Disponível em: <www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2005-2-page-299.htm>. Acesso em: 22 maio 2017.

PICKSTOCK, Catherine. **Liturgy, Art, and Politics**. *Modern Theology*, [S.l.], v.16, n. 2 (April), 2000, p. 159-180.

PINCOFFS, Edmund L. **Quandaries and virtues**: against reductivism in ethics. Lawrence: university of Kansas Press, 1986.

PINHEIRO, Celso de Moraes.; FRANKLIN, Karen. (Org.). **Filosofia e direitos humanos**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

PINKARD, Terry. **MacIntyre's Critique of Modernity, in Alasdair MacIntyre**. Ed. Mark Murphy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PUTNAM, H. Reason, **Truth and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAWLS, John. **Justiça como equidade**: uma Reformulação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1996.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Jussara Simões. 3ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

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

SANDLER, Ronald. **Character and Environment: A virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics**. New York: Columbia University Press, 2007.

SANTOS, Boaventura de S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002.

SHARKEY, Ronan. Vertus, communautés et politiques: la philosophie morale d' Alasdair MacIntyre. **Nouvelle Revue Théologique**. 123, n° 1, janvier-mars 2001, p. 62-87. Disponível em: <<http://www.nrt.be/fr/Vertus%2C-communaut%C3%A9s-et-politique%3A-la-philosophie-morale-d%27Alasdair-MacIntyre-article-507>>. Acesso em: jan. 2017.

SHERMAN, Nancy. **The fabric of character**: Aristotle's Theory of Virtue. Oxford: Claredon Press, 1989.

SLOTE, Michel. **From morality to virtue**. New York, Oxford University Press, 1992.

SLOTE, Michel. Virtue ethics. In: LAFOLLETE, Hugh (Ed.). **The blackwell guide to ethical theory**. Cambridge: BLACKWELL Publishers, 2000. p. 325-347. Livro eletrônico.

SOUSA, José Elielton de. Alasdair MacIntyre e o Tomismo. **Revista Pensando – Revista de Filosofia**, Teresina, v. 6, n. 11, 2015.

SOUSA, José Elielton de. **As alternativas à condição moral moderna segundo Nietzsche e Alasdair MacIntyre**: um confronto entre genealogia da moral e depois da virtude. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010.

SOUSA, José Elielton de. **As virtudes da Responsabilidade Compartilhada** - uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre. Curitiba: CRV, p, 169, 2017

STEIN, Ernildo. Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre o método e, filosofia. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Trad. e Intr. Álvaro M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 98-136.

SWANTON, Christine. **Virtue ethics: a pluralistic view**. New York: Oxford University Press, 2003.

STEVENSON, Charles Leslie. **Ética y Lenguage**. [1944] Buenos Aires: Paidós, 1971.

TAYLOR, Charles Margrave. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Trad. A. U. Sobral, D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 2013. Título original Sources of the self: the making of the modern identity, 1989.

TAYLOR, Charles Margrave. **A ética da autenticidade**. Trad. Talita Carvalho. São Paulo: Realizações, 2011. Título original The ethic of authenticity, 2010.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia I**: problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e civilização. **Síntese, Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 17, n. 49, 1990.

VAZ, Henrique C. de Lima. Morte e vida da filosofia. **Síntese, Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e comunidade. **Síntese, Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11. 1991b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e razão moderna. **Síntese, Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 53-85, 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e justiça: filosofia do agir humano. **Síntese, Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-454, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Introdução à ética filosófica I**, escritos de filosofia IV. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

VERÍSSIMO, Martha. **Teorias sobre a natureza dos valores**. [S.l.], 17 nov. 2010. Disponível em: <http://www.notapositiva.com/pt/apntestbs/filosofia/10_teorias_naturza_valores.htm>. Acesso em: 25 maio 2013.

VIEIRA, Daniela Arantes. **Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade**: uma contribuição para o debate liberais versus comunitários. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2002.

VOLPI, Franco. Réhabilitation de la philosophie pratique et Néo-Aristotélisme. In: ALBENQUE, Pierre. (Dir.). **Aristotle politique**: études sur la politique d' Aristote. Paris: PUF, 1993. p 461-484.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the limits of philosophy**. Harvard: Harvard University Press, 1985.