



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

LUCAS DO COUTO GURJÃO MACEDO LIMA

**A FRAGMENTAÇÃO MORAL MODERNA: CRÍTICA E ALTERNATIVAS A
PARTIR DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE**

BELÉM-PA

2018

LUCAS DO COUTO GURJÃO MACEDO LIMA

**A FRAGMENTAÇÃO MORAL MODERNA: CRÍTICA E ALTERNATIVAS A
PARTIR DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como exigência para obtenção do título de Mestre, na área de concentração em Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz

BELÉM-PA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- D631f Do Couto Gurjão Macedo Lima, Lucas
A Fragmentação Moral Moderna : Análise e Alternativas a partir da Ética das Virtudes de Alasdair MacIntyre / Lucas Do Couto Gurjão Macedo Lima. — 2018
188 f.
- Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD), Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz
1. Alasdair MacIntyre. 2. Ética das Virtudes. 3. Narrativa. 4. Tradição . 5. Racionalidade. I. Antônio Coelho Vaz, Celso , *orient.* II. Título
-

LUCAS DO COUTO GURJÃO MACEDO LIMA

**A FRAGMENTAÇÃO MORAL MODERNA: CRÍTICA E ALTERNATIVAS A
PARTIR DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, como exigência para obtenção do título de Mestre, na área de concentração em Direitos Humanos.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Celso Antônio Coelho Vaz
Membro PPGD/ICJ/UFPA (Orientador)

Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro
Membro PPGD/ICJ/UFPA

Prof. Dr. André Luiz Sousa Coelho
Membro CESUPA

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, que me concedeu a oportunidade de trilhar este caminho, dando-me a força necessária para superar as inúmeras adversidades enfrentadas e, através delas, possibilitar meu crescimento como ser humano.

Agradeço aos meus pais Idália e Roberto, pelo inesgotável carinho, amor e paciência de vocês. Obrigado por me apoiarem ao longo de todos os momentos da elaboração desse trabalho, desde a pesquisa até a escrita, e me desculpem pelas ausências provocados por ele, prometo que isso será futuramente recompensado. Amo vocês, de verdade.

Agradeço especialmente ao meu orientador, Professor Celso Antônio Coelho Vaz, por ter acolhido meu projeto, pela paciência em sua orientação, pela sua compreensão e por ter me dado a liberdade para o desenvolvimento dessa pesquisa. Sou muito grato por tudo isso.

Ao Professor Sandro Alex de Souza Simões, por ter me apresentado o caminho para a vida acadêmica, mudando positivamente a minha trajetória de vida não apenas profissionalmente, mas em todos os sentidos. Tudo isso começou com o senhor.

Ao Professor Victor Sales Pinheiro, que me auxiliou ao longo dos meus primeiros e incertos passos na pesquisa filosófica e acadêmica, fornecendo-me os incentivos necessários para que eu persistisse nessa jornada e que fosse conseguisse realizar a elaboração e conclusão dessa pesquisa.

Ao Professor Saulo Monteiro Martinho de Matos, por constantemente demonstrar através do seu próprio exemplo como se buscar a excelência tanto na vida acadêmica quanto na docência, sendo um dos principais modelos em que me espelho.

Ao professor André Luiz Sousa Coelho, cuja dedicação e empenho na pesquisa filosófica o tornam um grande exemplo para aqueles que, como eu, desejam seguir o mesmo caminho. As nossas conversas sobre filosofia, filmes, séries e quadrinhos constituem uma das partes favoritas da minha rotina.

À Lola, meu cachorro monstro, meu bebê gigante, minha destruidora de livros e paredes. Adotar você foi uma das melhores coisas que eu poderia ter feito e eu permaneço eternamente grato pelo dia em que você entrou na minha vida, proporcionando conforto e amparo nos momentos difíceis e sempre me fazendo rir com o seu jeito carinhoso, estabonado e extremamente carente.

Agradeço aos meus amigos de infância, eternos companheiros de aventuras nessa jornada que é a vida, sem os quais tenho plena certeza de que não teria

conseguido chegar até aqui. Alexandre, Diego, Gabriel, Pedro, Felipe e Fernando, todos vocês foram essenciais para esta conquista. Eu lamento que as circunstâncias tenham exigido o meu afastamento temporário de vocês e lhes garanto que essa distância foi muito sentida e lamentada por mim. Mas agora acabou pessoal, podem ir se preparando para as madrugadas no Dota. Eu voltei.

Por fim, agradeço também aos amigos que conheci ao longo do mestrado, obrigado por compartilharem comigo as dores, alegrias e dificuldades desse processo. Essa jornada com certeza teria sido consideravelmente mais difícil sem vocês ao lado para rirmos da nossa própria desgraça.

Revolutionary or communitarian, ethical and sociological: the most evident characteristic of Alasdair MacIntyre's work is its provocativeness.

Kelvin Knight

RESUMO

Os debates morais modernos são marcados caracteristicamente pela impossibilidade de se alcançar uma solução racional das questões em disputa, de modo que nos vemos privados de mecanismos para a solução dessas controvérsias. Ainda que essa situação de insolubilidade possa ser compreendida como um elemento intrínseco das argumentações morais, o filósofo escocês Alasdair MacIntyre percebe isso como um elemento particularmente moderno, fruto de uma sucessão de causas históricas e filosóficas responsáveis por nos conduzirem até esse ponto, o qual poderia ser remediado mediante a sua compreensão adequada. O presente trabalho, portanto, se propõe a investigar de que maneira esse entendimento específico de MacIntyre sobre o estado atual da moralidade lança uma luz sobre as suas principais mazelas, esclarecendo-as, bem como quais são as alternativas que se apresentam a partir de sua própria elaboração teórica, especificamente aquela contida no cerne da sua empreitada filosófica usualmente denominada de *After Virtue Project*. Busca-se, então, através da análise das obras centrais de seu projeto filosófico e dos escritos dos seus principais comentadores, investigar os elementos centrais do pensamento do autor, averiguando de que maneira seus insights podem fornecer elementos aptos para, se não fornecer uma perspectiva de possível solução da problemática, ao menos contribuir significativamente para o enriquecimento dos debates filosóficos sobre questões morais e políticas. Destaca-se, dentre as conclusões obtidas, que MacIntyre apresenta uma compreensão robusta e contundente da situação da moralidade moderna e das causas responsáveis originar tal estado de desordem, fragmentação e incomensurabilidade, além de oferecer uma alternativa radical, inovadora instigante, bem como altamente controversa, a partir de concepções particulares da filosofia clássica.

Palavras-chave: Alasdair MacIntyre; Ética das Virtudes; Depois da Virtude; Narrativa; Tradição de Pesquisa Racional

ABSTRACT

Modern moral debates are characteristically marked by the impossibility of reaching a rational solution to the issues in dispute, so that we are deprived of any mechanisms for the solution of these controversies. Although this situation of incommensurability may be understood as an intrinsic element of moral argumentation, the Scottish philosopher Alasdair MacIntyre perceives this as a particularly modern element, the consequence of a succession of historical and philosophical causes that lead us to this situation, which could be remedied through a proper understanding of the situation. The present work, therefore, proposes to investigate in what way this specific understanding of MacIntyre on the current state of morality sheds light on its main problems, clarifying them, as well as what are the alternatives that arise from its own theoretical elaboration, specifically that contained in the core of his philosophical work usually denominated as the *After Virtue* Project. Through the analysis of the central works of his philosophical project and through the writings of his main commentators, we seek to investigate the central elements of the author's theory, inquiring how his insights can provide suitable elements for, if not a perspective of possible solution of the problem, at least contribute to the enrichment of philosophical debates on moral and political issues. It is concluded that MacIntyre presents a strong and robust understanding of the state in which modern morality finds itself, as well of the causes responsible for this which have lead us to a state of disorder, fragmentation and incommensurability, while also offering a radical, innovative, instigating and highly controversial alternative, which is derived from his particular understandings of classical philosophy.

Keywords: Alasdair MacIntyre; Virtue Ethics; After Virtue; Narrative; Tradition
Constituted Enquiry;

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 2 | INCOMENSURABILIDADE E CACOFONIA: A FRAGMENTAÇÃO DA MORALIDADE MODERNA E SUAS CONSEQUÊNCIAS | 15 |
| | 2.1 O ETHOS EMOTIVISTA: A CRÍTICA DE ALASDAIR MACINTYRE À MORALIDADE MODERNA..... | 17 |
| | 2.1.1 A fragmentação da moralidade e a incomensurabilidade dos debates contemporâneos. | 17 |
| | 2.1.2 Insolubilidade: circunstância da modernidade ou característica indissociável das controvérsias morais?..... | 26 |
| | 2.1.3 O ethos emotivista enquanto paradigma da modernidade..... | 29 |
| | 2.2 CATÁSTROFE OU DECLÍNIO: O PROJETO ILUMINISTA E AS ORIGENS DA INCOMENSURABILIDADE MORAL MODERNA | 37 |
| | 2.2.1 O Projeto Iluminista e a busca pela superação da moralidade fundamentada na tradição e na religião. | 39 |
| | 2.2.2 Uma pretensão fadada ao fracasso: porque o projeto Iluminista estava destinado a ser frustrado..... | 42 |
| | 2.2.3 A ruína do projeto Iluminista e seus efeitos para a moralidade posterior. | 49 |
| | 2.3 A ENCRUZILHADA MORAL MODERNA: UMA ESCOLHA FUNDAMENTAL ENTRE NIETZSCHE E ARISTÓTELES | 55 |
| | 2.3.1 A moralidade moderna entre Nietzsche e Aristóteles: alternativas a partir do fracasso do Projeto Iluminista | 57 |
| 3 | PRÁTICAS, NARRATIVA E TRADIÇÃO: A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE | 62 |
| | 3.1 A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE | 64 |
| | 3.1.1 O <i>télos</i> sociológico da ética das virtudes de MacIntyre | 70 |
| | 3.2 O CONCEITO DE PRÁTICA ENQUANTO BASE DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE MACINTYRE | 77 |
| | 3.3 IDENTIDADE, INTELIGIBILIDADE, RESPONSABILIDADE E A UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA | 86 |

| | |
|---|------------|
| 3.4 TRADIÇÃO MORAL E O CONCEITO DE VIRTUDE DE MACINTYRE .. | 97 |
| 4 TRADIÇÃO, RACIONALIDADES E A SUPERIORIDADE DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE PENSAMENTO | 109 |
| 4.1 A RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES: UMA JORNADA INTELLECTUAL DE ARISTÓTELES A TOMÁS DE AQUINO | 111 |
| 4.1.1 Tradição de pesquisa racional: filosofia, história e sociologia em convergência. | 113 |
| 4.1.2 O processo histórico-dialético de formação e desenvolvimento das tradições de pesquisa racional | 124 |
| 4.1.3 Verdade, ausência de verdade ou pluralidade de verdades: uma, nenhuma ou cem mil? | 137 |
| 4.1.4 Uma conclusão tomista emergente: a conversão intelectual de Alasdair MacIntyre. | 148 |
| 4.2 RACIONALIDADES RIVAIS EM CONFLITO: ENCICLOPÉDIA, GENEALOGIA E TRADIÇÃO | 155 |
| 4.2.1 Kant, enciclopédia e o modelo de racionalidade universal abstrata Iluminista. | 158 |
| 4.2.2 Nietzsche, genealogia e a lógica da racionalidade desconstrutivista | 161 |
| 4.2.3 Tomás de Aquino, tradição e a racionalidade da pesquisa histórica e filosófica..... | 166 |
| 5 CONCLUSÃO | 175 |
| REFERÊNCIAS | 185 |

1 INTRODUÇÃO

O filósofo escocês Alasdair MacIntyre se configura como um dos principais nomes da filosofia moral contemporânea. Autor de grande erudição e envergadura, seus escritos sobre a situação da moralidade moderna, sobre a sua ética das virtudes e sobre a sua concepção de racionalidade das tradições tiveram grande impacto no meio acadêmico, tornando-o um marco referencial que não pode nem deve ser ignorado no debate filosófico sobre ética e moral.

Amplamente debatido no cenário internacional, MacIntyre versa com grande propriedade sobre as mais diversas áreas da filosofia, apresentando questionamentos e proposições próprias, singulares e estimulantes, responsáveis por constantemente movimentarem e estimularem o debate e a investigação nesses campos de pesquisa, conferindo ao pensamento do autor um elemento provocativo característico, em um sentido positivo (KNIGHT, 1998, p. 1).

Todavia, apesar da sua grande relevância nas áreas de pesquisa em que atua, MacIntyre permanece até o momento um autor marginal no cenário acadêmico brasileiro em comparação com outros da mesma linha, não lhe sendo concedida a devida importância e relevância que o escopo do seu pensamento lhe garante, mesmo já havendo excelentes trabalhos sobre a sua teoria no Brasil¹.

Assim, o presente trabalho tem como intento contribuir para o entendimento e divulgação da teoria do autor, evidenciando de que maneiras pensamento de MacIntyre compreende em si elementos deveras interessantes e relevantes para o debate ético, moral e político contemporâneo, de modo que a sua compreensão e abordagem seria um pressuposto necessário para todos aqueles que objetivassem engajar seriamente nessas discussões.

Ressalta-se, contudo, que não se objetiva aqui exaurir as diversas temáticas e vertentes as quais o pensamento de MacIntyre, na sua já referida abrangência considerável, dá ensejo. O que se pretende, em realidade, é discorrer especificamente sobre o cerne do seu pensamento ético, qual seja, o seu *After Virtue Project*, empreitada filosófica que caracteriza a fase madura do pensamento do autor.

¹ Dentre os trabalhos mencionados, cumpre destacar as obras *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre* e *Hermenêutica* (2011) e *Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre* (2013), ambas de Heleder Buenos Aires de Carvalho, bem como os livros *O Teste Histórico-Dialético das Tradições de Pesquisa Moral na Filosofia de Alasdair MacIntyre* (2014), de João Caetano Linhares e *As Virtudes da Responsabilidade Compartilhada: Uma Ampliação da Teoria das Virtudes de Alasdair MacIntyre* (2017), de José Elielton de Sousa.

Em apertada síntese, o *After Virtue Project* consistiria num ambicioso e desafiador projeto filosófico que compreenderia uma extensa e poderosa crítica dos males da modernidade, abrangendo a filosofia política e a moralidade moderna, bem como na proposição de uma alternativa radicalmente inovadora e instigante, além de altamente controversa, que perpassaria pela retomada da tradição clássica a partir de um viés específico concebido pelo autor (HORTON, MENDUS, 1994, p. 1).

Pretende-se, portanto, versar sobre o *After Virtue Project* de MacIntyre, evidenciando os elementos e características centrais deste através da análise da trilogia de livros que compõem o núcleo essencial dessa empreitada, quais sejam, *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), bem como da bibliografia complementar que orbitam o referido projeto, tanto aquela proveniente de outros escritos do autor que se relacionem à temática, como artigos e entrevistas, quanto à oriunda de comentadores de sua teoria que almejam explicar e expandir as suas concepções.

Faz-se necessário ressaltar ainda que, não obstante a obra *Dependent Rational Animals* (1999) seja com frequência elencada como uma quarta e não oficial entrada nessa trilogia, de forma que compreenderia em si mais uma etapa do desenvolvimento de seu pensamento, optou-se por restringir a abordagem aos três livros principais.

Tal delimitação tem como motivo o fato de que as três obras centrais constituem uma argumentação que se desenvolve em etapas lógicas na qual uma suceda a outra, complementando-a e reformulando-a naquilo que acaba sendo necessário, enquanto que o último livro possui um escopo distinto que, ainda que se relacione como os elementos centrais da trilogia, acaba por consistir em um argumento diferenciado por parte do autor.

É importante destacar também que escolha de se abordar especificamente o *After Virtue Project* do autor em detrimento de outros possíveis aspectos de sua teoria se vê motivada por dois aspectos em particular: primeiramente, pela compreensão de que, conforme já se foi aduzido, o pensamento de MacIntyre possui um alto grau de relevância em inúmeras esferas do debate acadêmico e moral contemporâneo, perpassando por temáticas como a ética e a filosofia política. Desse modo, na esteira do já foi dito, objetiva-se contribuir para o maior conhecimento e debate do pensamento autor através da exposição dos elementos e argumentos centrais da empreitada filosófica que reside no cerne do seu pensamento, possibilitando-se assim uma maior difusão da sua teoria.

Em segundo lugar, compreende-se que há um enfoque demasiado, mesmo no âmbito internacional, sobre o aspecto crítico da teoria do autor em detrimento daqueles elementos que compõem a dimensão propositiva do seu pensamento. A leitura particular que MacIntyre fornece da moralidade moderna em sua célebre obra *After Virtue*, de 1981, constitui um aspecto fundamental de sua filosofia, sendo responsável por dar início precisamente àquilo que ficou conhecido como o *After Virtue Project*, empreitada filosófica que, a partir de então, passa a caracterizar o cerne da pesquisa do autor e que é o nosso objeto de investigação e exposição no presente trabalho.

Como já se mencionou, essa dimensão *negativa* de sua teoria, isto é, sua feroz crítica da modernidade, constitui o aspecto mais conhecido e debatido de seu pensamento, tendo sido em grande parte responsável por catapultar o autor ao status de marco essencial dos debates morais contemporâneos. Tal diagnóstico permanece essencialmente constante ao longo do desenvolvimento subsequente de sua empreitada filosófica, operando na condição de base para a sua produção posterior.

Todavia, a crítica do autor não é avançada a partir de uma perspectiva meramente destrutiva, mas pressupõe necessariamente um trabalho construtivo posterior. O apontamento das insuficiências e incoerências da moralidade moderna serve, portanto, como o ponto de partida para a proposição de uma alternativa própria do autor, a qual se dá a partir da sua ética das virtudes. Knight (1998, p. 1), inclusive, afirma que: *The full significance of MacIntyre's demolition job in After Virtue is only comprehensible in the light of his construction, in subsequent essays, of the premises of an alternative.*

Contudo, como já se mencionou, o aspecto propositivo da teoria do autor é com frequência olvidada, sendo eclipsado pela dimensão crítica de seu pensamento, restando, portanto, por vezes explorado apenas superficialmente, o que gera um sem-número de incompreensões e interpretações equivocadas ou reducionistas sobre o mesmo, ocasionalmente sendo até mesmo completamente ignorado.

Em face disso, pretende-se ressaltar os aspectos construtivos da teoria de MacIntyre que com frequência acabam deixados de lado, não recebendo a atenção que merecem, de modo a esclarecer no que consistiria a sua ética das virtudes que operaria como uma concepção alternativa que seria capaz de escapar de diversas das problemáticas do paradigma moderno criticado por ele.

Cumprе ressaltar que o recorte mencionado anteriormente preclui a abordagem de diversos elementos relevantes e consideravelmente interessantes no pensamento do autor, como a sua concepção singular e controversa da lei natural tomista e as

repercussões desse entendimento para esse debate, em favor de uma concisão e objetividade que permitiram o maior enfoque e profundidade na exploração e explanação dos elementos a serem tratados na presente exposição.

Sendo assim, parte-se do seguinte questionamento: de que maneiras o *After Virtue Project* de Alasdair MacIntyre é capaz de contribuir significativamente para o enriquecimento e desenvolvimento dos debates sobre filosofia moral e política no qual se encontra inserido a partir da identificação, explicação e eventual solução das problemáticas que compõem aquilo que o autor identifica como sendo o *éthos* emotivista contemporâneo?

Assim, o presente trabalho tem como objetivo realizar uma exposição sistemática do núcleo essencial do pensamento do autor, isto é, seu *After Virtue Project*, a fim de demonstrar de que maneira a teoria do autor parte de uma crítica radical do paradigma moderno para a proposição de uma alternativa própria rica e relevante, ancorada em uma concepção própria do pensamento aristotélico e em uma concepção de racionalidade que vincula elementos filosóficos com aspectos históricos e sociais, capaz de enriquecer os debates sobre filosofia moral e teoria política em que se insere.

Com esse objetivo em vista, a metodologia de pesquisa utilizada foi a de pesquisa e consulta bibliográfica, com os principais referenciais teóricos sendo os já mencionados trabalhos de Alasdair MacIntyre que compõem o núcleo de seu *After Virtue Project*, quais sejam, *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, além de outros artigos do autor que ajudem a esclarecer os elementos abordados, bem como os escritos dos principais comentadores de seu pensamento, como Kelvin Knight e Christopher Stephen Lutz no âmbito internacional e Helder Buenos Aires de Carvalho na esfera nacional.

Este trabalho, portanto, se estrutura a partir de uma divisão em três capítulos, cada qual responsável pela exposição de um dos elementos centrais do *After Virtue Project* de MacIntyre, tencionando evidenciar de que maneira se dá o progresso e desenvolvimento do autor ao longo de cada etapa de sua argumentação.

O primeiro capítulo, portanto, aborda a crítica de MacIntyre ao paradigma moderno, abrangendo a exposição das características centrais desse, as razões pelas quais nos encontramos nesse estado atual, discorrendo acerca das alternativas que o autor considera que se apresentam para nós a partir de sua crítica, bem como daquele caminho que o autor escolhe dentre as duas concepções que considera possível.

O segundo capítulo, por sua vez, compreende a explanação dos elementos constitutivos da alternativa desenvolvida por MacIntyre em *After Virtue*, qual seja, sua

ética das virtudes de esteio aristotélico, abordando as particularidades dessa concepção específica do autor e versando ainda sobre de que maneira essa concepção postulada pelo autor seria capaz de remediar algumas das mazelas do *éthos* emotivista moderno.

O terceiro capítulo, por fim, aborda os desenvolvimentos que se operam em seu pensamento a partir da sua compreensão inicial através das obras *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, cada qual desenvolvendo e complementando os insights fundamentais do pensamento do autor, tornando sua teoria mais robusta e coerente em função disso.

Assim, ao fim da exposição se pretende ter abordado adequadamente os elementos centrais constitutivos do *After Virtue Project* de Alasdair MacIntyre, restando evidente de que maneira essa empreitada filosófica do autor contribui para os debates contemporâneos de filosofia moral e política, constituindo uma alternativa inovadora e instigante que merece nossa atenção e cujo o estudo se mostra como deveras relevante para aqueles interessados nessas temáticas.

2 INCOMENSURABILIDADE E CACOFONIA: A FRAGMENTAÇÃO DA MORALIDADE MODERNA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Conforme asseverado na introdução, o *After Virtue Project* de MacIntyre é composto de três obras essenciais, quais sejam, *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), as quais tomadas em conjunto compõem uma empreitada filosófica ambiciosa que parte de uma crítica contundente da modernidade, desde a sua compreensão de moralidade até as suas concepções de filosofia política, para a proposição de uma alternativa inovadora, tão interessante quanto controversa, sobre como remediar tais mazelas. Nesse sentido, Horton e Mendus discorrem:

Desde 1981 Alasdair MacIntyre publicou três livros robustos sobre filosofia moral e política: *Depois da Virtude*, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* e *Três Versões Rivalis de Pesquisa Moral*. Tomados em conjunto, e complementadas por inúmeros artigos, de maior e menor fôlego, eles constituem uma empreitada enormemente ambiciosa e desafiadora que compreende uma extensa e poderosa crítica dos males percebidos na modernidade, incluindo filosofia moral e a teoria política moderna, bem como algumas sugestões radicais e altamente controversas de como essas mazelas deveriam ser remediadas (HORTON, MENDUS, 1994, p. 1, tradução nossa).

Considera-se importante destacar desde logo que um dos elementos centrais desse projeto filosófico, isto é, uma característica que permeia toda a fase madura do seu pensamento, consiste na articulação que o autor faz de elementos históricos e sociais em sua investigação filosófica. MacIntyre compreende que a pesquisa filosófica deve ser necessariamente atrelada a elementos provenientes da investigação histórica e sociológica, vez que toda perspectiva filosófica se encontraria necessariamente situada no mundo e na história (LUTZ, 2012, p. 190).

Filosofia, história e sociologia devem, portanto, ser tomadas em conjunto na análise e investigação filosófica, concepção que orienta toda a sua própria elaboração teórica. As concepções filosóficas, portanto, não podem ser compreendidas em abstrato, mas sim apenas a partir dos termos daquele contexto histórico e social responsável por lhes dar ensejo (MACINTYRE, 2001, p. 389-390).

Desse modo, faz-se necessário ter em mente que MacIntyre concebe a prática da pesquisa filosófica como um empreendimento que perpassa necessariamente pela análise dos aspectos históricos e sociais que circundam as diversas concepções filosóficas (CARVALHO, 2011, p. 59-65). Sobre isso, Carvalho argumenta:

Portanto, pensar filosoficamente a moralidade exige que a pensemos com uma inserção histórico-sociológica, que entendamos as filosofias morais como forjadas no interior de ordens sociais particulares em períodos determinados (CARVALHO, 2011, p. 64).

Tendo sido esclarecido isso, cumpre nos voltarmos então para a análise e exposição do pensamento do autor. Conforme já asseverado, o projeto filosófico de MacIntyre tem início a partir da obra *After Virtue*, onde apresenta aquela que seria a sua compreensão do estado moral da modernidade, o qual seria caracterizado por aquilo que ele denomina de um *éthos* emotivista, sendo este em grande parte responsável pelas mazelas que afligiriam a moralidade contemporânea.

Assim, cumpre iniciarmos nossa investigação precisamente por este ponto, central e basilar, que é o seu diagnóstico da moralidade moderna e do *éthos* emotivista que constitui o seu paradigma, cuja compreensão, na medida em que este insight fundamental opera como base para todos os desenvolvimentos futuros do pensamento do autor, se apresenta como condição indispensável para o presente trabalho.

Desse modo, presente capítulo compreenderá a realização de tal tarefa fundamental, dividindo essa análise em três momentos distintos, possibilitando uma exposição lógica da construção do argumento do autor a fim de facilitar tanto a exposição das ideias quanto a sua compreensão adequada.

Primeiramente, iremos expor as características do paradigma moral moderno, conforme compreendido por MacIntyre, explicitando seus atributos centrais, especificamente no que tange à dimensão moral, identificando por quais motivos o autor vai considerar que o emotivismo constituiria o *éthos* da modernidade.

Iremos prosseguir na identificação das causas por detrás deste desarranjo moral característico da moralidade moderna, a qual o autor aponta como sendo, notadamente, o fracasso do Projeto Iluminista de justificação racional da moral, discorrendo ainda sobre quais foram as pretensões do Iluminismo, bem como sobre as razões que conduzem MacIntyre a chegar a tal conclusão.

Por fim, encerramos o capítulo versando sobre a escolha fundamental, que segundo MacIntyre, se apresenta mediante o fracasso do projeto Iluminista, uma encruzilhada moral moderna que consistiria em optar por seguir um de dois caminhos possíveis e antagônicos, excludentes entre si: uma decisão, isto é, entre Nietzsche ou Aristóteles, onde o autor opta pelo último como solução para algumas das insuficiências do paradigma moderno.

Assim, o presente capítulo, ao versar sobre esse aspecto fundamental do pensamento do autor, lança as bases para o desenvolvimento posterior das etapas seguintes do trabalho, as quais têm o diagnóstico que MacIntyre realiza do *éthos* moderno como seu pressuposto fundamental. Dessa forma, o *After Virtue Project* tem seu início aqui.

2.1 O ETHOS EMOTIVISTA: A CRÍTICA DE ALASDAIR MACINTYRE À MORALIDADE MODERNA

Um dos aspectos mais relevantes e distintivos da filosofia de Alasdair MacIntyre reside na sua análise singular da modernidade, isto é, na compreensão daquilo que ele próprio vai denominar de *éthos* moderno. A definição realizada pelo autor, sua explicação para os atributos predominantes desse paradigma, a investigação de suas causas e das consequências que dá ensejo, assim como a proposição das alternativas que se apresentam a partir daí, constituem elementos centrais de seu pensamento.

A argumentação que MacIntyre emprega para realizar sua caracterização da moralidade moderna pressupõe, necessariamente, uma estreita vinculação entre filosofia, história e sociologia, de modo que o autor aduz que a compreensão das incoerências e insuficiências típicas da moral contemporânea só podem ser percebidas como tal quando analisadas a partir de um viés narrativo (MACINTYRE, 2007, p. 2-4).

Essa filosofia de compreensão narrativa é um traço fundamental do pensamento de MacIntyre, e é somente através desse modelo que o autor reputa ser possível entender adequadamente a moralidade moderna. O entendimento de nossa situação atual perpassa, necessária e indissociavelmente, pela compreensão dos processos que nos trouxeram até aqui (CARVALHO, 2011, p. 61).

2.1.1 A fragmentação da moralidade e a incomensurabilidade dos debates contemporâneos.

Tendo como ponto de partida a constatação das circunstâncias que envolvem as controvérsias morais modernas, as quais identifica como históricas e aparentemente insolúveis, MacIntyre (2007, p. 6) avança o argumento de que, atualmente, a linguagem moral encontra-se fragmentada, destacada de um esquema conceitual maior que lhe dava significado e, por conta disso, em um estado de grave confusão e desordem.

O autor, a fim de melhor exemplificar tal desarranjo no âmbito moral, se utiliza de uma metáfora, elaborando um mundo pós-apocalíptico hipotético, digno de uma obra de ficção científica², onde a condição das ciências naturais é precária, restando tão somente resquícios incoerentes daquele todo que um dia fora o esquema conceitual científico, para posteriormente comparar a situação descrita desse cenário com a condição real da moralidade contemporânea (MACINTYRE, 2007, p. 1-3).

A alegoria é aqui reproduzida com intuito de preservar o referido paralelo que, se bem compreendido, em muito ajuda a entender a argumentação posterior do autor, vez que lança luz sobre alguns dos aspectos centrais de sua teoria (DA MOTA, 2014, p. 34-35). Ademais, iremos por vez retomá-la ao longo do presente trabalho como recurso explicativo de esclarecimento. Sobre a importância da compreensão adequada dessa metáfora, Lutz afirma:

O significado e referência exato dessa narrativa não é sempre claro para os seus leitores; mesmo assim, o leitor atento pode reconhecer e reconstruir os eventos análogos ao da catástrofe filosófica através de uma leitura cuidadosa do livro, e o leitor que percebe que a catástrofe não é apenas uma metáfora em sentido amplo se vê de posse de uma poderosa ferramenta para a interpretação da crítica de MacIntyre da modernidade (LUTZ, 2012, p. 41-42, tradução nossa)

No cenário hipotético descrito por MacIntyre (2007, p. 1-3), após uma revolta popular contra a comunidade científica por conta de inúmeras calamidades ambientais provocadas pelos avanços tecnológicos desenfreados, grande parte dos fundamentos das ciências naturais foram perdidos, destruídos durante a insurgência. Tomando o poder, um movimento extremista institui uma política de eliminação gradativa do conhecimento científico, seja pela proibição de seu ensino em escolas e universidades, seja pela captura e execução dos próprios cientistas, geradores desse conhecimento.

Não obstante, após um período de tempo considerável, esse movimento de viés extremista é destituído do poder, havendo um processo em sentido contrário de tentativa de restauração das ciências naturais ao seu lugar de outrora, processo que é realizado por pessoas esclarecidas (*enlightened people*³ no original, termo que, como será visto, não é empregado gratuitamente), muito embora elas mesmas tenham esquecido boa parte do que, de fato, constitui aquilo mesmo que elas buscam promover, isto é, a ciência e o conhecimento científico.

² O ambiente pós-apocalíptico descrito por MacIntyre em muito se assemelha ao descrito por Walter M. Miller Jr em sua obra marco da ficção científica “Um Cântico Para Leibowitz” (1960), onde após um holocausto nuclear o conhecimento científico foi em grande parte perdido, sendo preservado tão somente por membros de uma ordem religiosa dedicada a isso.

³ *Later still there is a reaction against the destructive movement and enlightened people seek to revive Science, although they have largely forgotten what it was* (MacIntyre, 2007, p. 1).

Munidos tão somente de fragmentos desconexos, partes de livros queimados, artigos incompletos, fórmulas químicas e teoremas matemáticos isolados do contexto que lhes conferia seu significado, os habitantes desse mundo cataclísmico, reunindo essa miríade de trechos isolados, se lançam na tarefa de restaurar a ciência em conjuntos de doutrinas que consideram por bem denominar de biologia, física e química.

A “ciência”, portanto, neste corte particular concebido por eles que em muito pouco encontra consonância com o que era antes da insurgência, passa a figurar novamente no cotidiano dessa sociedade, sendo referida e utilizada como se ainda mantivesse aquela coerência original.

Expressões de natureza científica, como “gravidade”, “neutrino” e “massa atômica”, ainda seriam empregadas de maneira corriqueira pelos seus habitantes, porém absolutamente destacadas daquele contexto indispensável que lhes tornava realmente inteligíveis, isto é, a partir do qual retiravam seu verdadeiro sentido. Por vezes, elaborações teóricas se utilizariam de conceitos “científicos” restaurados, inclusive de maneira relativamente orgânica e até inter-relacionada, semelhante a como era feito no passado.

Contudo, a separação daquele esquema conceitual original, agora em grande parte ou totalmente perdido, faria com que essas teorias, essencialmente incompletas, figurassem de maneira conflitante e arbitrária entre si. Incoerências e incomensurabilidades teóricas e argumentativas passam a se apresentar com frequência cada vez maior no âmbito das “ciências naturais” restauradas, as quais se mostrariam incapazes de solucionar essas problemáticas graves que, outrora, no momento anterior à catástrofe quando ainda preservavam sua integridade original, poderiam ser dirimidas.

Restaria, portanto, no interior das ciências naturais, uma situação de desacordos incomensuráveis e, por consequência, insolúveis, uma situação, enfim, de cacofonia absoluta na qual o gesto de adesão entre uma ou outra teoria não seria passível de justificação racional. Essa opção constituiria uma manifestação da vontade, da preferência arbitrária do sujeito, descaracterizando completamente a objetividade e normatividade que um dia eram características fundamentais das ciências naturais.

MacIntyre (2007, p. 3) afirma que a partir da elaboração desse cenário hipotético podemos compreender a situação descrita em um esquema de três fases distintas: uma prévia, anterior a catástrofe, na qual os termos e conceitos científicos são empregados corretamente, levando em consideração seu contexto e arcabouço conceitual de fundo; uma segunda fase, na qual ocorre o advento da catástrofe e a consequente perda e fragmentação dos esquemas conceituais; e uma terceira fase, na

qual, a partir dos fragmentos restantes, se opera uma tentativa de reconstrução onde os termos e conceitos são empregados de forma esparsa e incoerente, com frequência de maneira arbitrária.

Faz-se necessário ressaltar que a divisão em questão pressupõe estágios de declínio e queda, de ordem e desordem, de modo que encarna em si aspectos valorativos, não sendo, portanto, algo meramente neutro e descritivo em termos de avaliação. Justamente por esse motivo, o autor considera que a filosofia analítica, a fenomenologia e o existencialismo, por exemplo, não seriam capazes de desvelar a situação de desarranjo moral em função de suas perspectivas descritivas (AMAYA; SANCHEZ-MIGALLON, 2011, p. 73).

Mediante a explanação detalhada da alegoria empregada por MacIntyre, cumpre inquirir, então, qual a relevância disso para a análise da moralidade e do *éthos* contemporâneo. Tal paralelo é deveras esclarecedor, vez que o vocabulário moral atual estaria, segundo o argumento, em situação análoga às expressões das ciências naturais na alegoria por ele empregada. Isso porque a moral moderna seria, tal qual as ciências naturais do mundo hipotético descrito, um amontoado desconexo de fragmentos de esquemas conceituais anteriores. MacIntyre assim afirma:

A hipótese que eu desejo avançar é a de que no mundo real em que habitamos a linguagem da moralidade se encontra no mesmo estado de grave desordem que a linguagem das ciências naturais se encontra no mundo imaginário descrito (MACINTYRE, 2007, p. 2, tradução nossa).

Assim, de maneira correlata ao plano hipotético exposto previamente, não obstante nos valermos de diversas expressões morais de forma corriqueira e até mesmo trivial, o contexto responsável por possibilitar a adequada compreensão desses conceitos se perdeu, se não totalmente ao menos em grande parte. A moral moderna seria então, em realidade, um amontoado de fragmentos que não são mais capazes de compor um todo compreensível, vez que destituídos do esquema conceitual maior que lhes conferia significado. Nesse sentido, Amaya e Sanchez-Migallón afirmam:

Em poucas palavras, o que se possui são simulacros de moral e seguimos utilizando expressões-chaves, mas há se perdido de maneira quase completa a compreensão teórica e prática dessa mesma moral (AMAYA, SANCHEZ-MIGALLÓN, 2011, p. 73, tradução nossa).

Tanto a nossa moralidade quanto o nosso vocabulário moral estariam tão fragmentados aqui para nós quanto a ciência e o uso dos termos científicos para os habitantes do mundo hipotético pós-catástrofe. Consequentemente, tal qual os cientistas

da metáfora, empregariamos as expressões do nosso discurso moral de uma forma desconexa e arbitrária que se afasta da maneira que eram outrora utilizadas, a tal ponto que não seria reconhecida como moralidade no esquema conceitual anterior (LUTZ, 2012, p. 42). MacIntyre discorre sobre a questão:

O que nós possuímos, se essa visão for verdadeira, são os fragmentos de um esquema conceitual, partes que agora prescindem daqueles contextos dos quais os seus significados derivavam. Possuímos de fato simulacros de moralidade, continuamos a utilizar várias das expressões-chaves. Mas nos perdemos, em grande parte senão em sua totalidade, a nossa compreensão prática e teórica da moralidade (MACINTYRE, 2007, p. 2, tradução nossa).

Expressões como "dever", "finalidade", "virtude", "honra" e até mesmo "justiça", as quais ainda são empregadas de maneira bastante habitual tanto na vida privada dos indivíduos quanto na esfera pública de argumentação política, não estariam mais conectadas ao esquema conceitual à luz do qual teriam seu real significado, se tornando como consequência disso apenas artefatos vazios (LUTZ, 2012, p. 89).

Analogamente à situação das ciências naturais no plano hipotético, nossa moralidade estaria precisamente na terceira etapa do esquema concebido pelo autor, que teria como uma das principais características, a impossibilidade de solução das controvérsias suscitadas, similarmente à situação das teorias científicas na alegoria. Quanto ao exposto MacIntyre afirma:

As características mais marcantes das expressões morais é que elas são em grande parte utilizadas para expressar desacordos; e a característica mais marcante dos debates nos quais esses desacordos são expressões é a sua interminabilidade. Não se quer dizer com isso apenas que esses continuem por muito tempo – mesmo que eles o façam – mas também que eles aparentemente não são capazes de chegar em uma conclusão. Parece não haver uma maneira racional de se obter um acordo moral em nossa cultura (MACINTYRE, 2007, p. 6, tradução nossa).

Para MacIntyre (2007, p. 11) essa problemática é uma consequência direta do desarranjo moral no qual estamos atualmente inseridos. Em um mesmo debate a expressão "justiça" é utilizada de duas maneiras distintas, isto é, é simultaneamente utilizada como fundamento por duas concepções morais absolutamente conflitantes e excludentes entre si.

Afinal, no que consistiria, exatamente, "justiça" e mais importante, dentro da controvérsia, quem estaria correto no uso da expressão? Não teríamos recursos racionais para responder essa questão de forma conclusiva ou satisfatória, resultando em uma

situação de incomensurabilidade entre as pretensões alternativas (AMAYA; SANCHEZ-MIGALLÓN, 2011, p. 74).

Assim sendo, “justiça” torna-se um conceito aberto, à disposição para usos particulares por indivíduos ou grupos defendendo posições antagônicas e excludentes entre si, na medida em que, retirado o conteúdo substancial que lhe conferia um real significado, isto é, o esquema conceitual que agia como pano de fundo, o que sobra é uma pluralidade infindável, irreduzível e incomensurável de argumentos, cada um reivindicando para si a “justiça” como seu fundamento.

Ao se aprofundar no cerne da moralidade moderna, investigando no que consistem os principais atributos dos discursos morais de nossa época, MacIntyre (2007, p. 7-10) identifica nas discordâncias morais contemporâneas três características essenciais, quais sejam: a incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários; a pretensão de racionalidade abstrata com a qual as assertivas morais são usualmente revestidas; e a variedade de contextos históricos distintos das teorias que empregamos a favor das nossas posições morais.

A primeira dessas características, a incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários, consistiria na inexistência de meios racionais aptos para dirimir questões morais divergentes. Em outras palavras, nos debates morais atuais nos é possível tão somente argumentar contra as consequências de uma premissa fundamental do pensamento adversário, todavia não somos capazes de estabelecer critérios aptos para a eleição da premissa correta. Estamos apenas repetindo incansavelmente nossos argumentos, sem estabelecer diálogo com as premissas e fundamentos de outras percepções morais. Neste sentido, assevera MacIntyre:

Das nossas conclusões antagônicas podemos argumentar de volta para as premissas rivais; mas quando chegamos em nossas premissas o argumento cessa e a invocação de uma premissa contra a outra se torna uma questão de pura afirmação e contra afirmação. Daí, talvez, o tom ligeiramente histórico de grande parte do debate moral (MACINTYRE, 2007, p. 8, tradução nossa).

Consequentemente, nossos debates morais se limitam a uma discussão superficial entre conclusões de princípios distintos. Partimos de premissas distintas e conjuntos de justificação racional particulares a cada uma dessas premissas, comparando assertivas acerca das conclusões que podemos chegar a partir de cada uma delas, debatendo sobre qual dentre esses resultados seria aquele mais desejável.

Todavia, ao aprofundarmos o nível de debate para as premissas em si, não somos capazes de sopesar racionalmente entre elas, de modo que o que nos resta é uma

situação de afirmação e contra afirmação que excede os limites da argumentação e do convencimento racional. Sobre isso discorre o autor:

Cada um dos argumentos é logicamente válido ou pode ser facilmente expandido para que seja; as conclusões de fato se seguem de nossas premissas. Mas as premissas rivais são de tal maneira que nós não possuímos nenhuma maneira de comparar as diferentes afirmações umas com as outras. Isso porque cada premissa emprega conceitos normativos e avaliativos bem diferentes das demais, de modo que as reivindicações de cada uma delas é de um tipo bem diferente (MACINTYRE, 2007, p. 7, tradução nossa).

Paradoxalmente, MacIntyre (2007, p. 8-9) aponta que a segunda característica desses embates morais é a de que, não obstante a impossibilidade de justificação e comparação racional das diversas percepções morais existentes, tais debates se fazem passar por argumentações impessoais e racionais, isto é, fundadas tão somente na racionalidade dos agentes, abstrata, impessoal, desvinculada de interesses particulares.

Assim, no que pese toda a problemática de incomensurabilidade racional proveniente da primeira característica, os argumentos morais seriam usualmente expostos sob uma máscara de racionalidade, não sendo afetados pela preferência individual e subjetiva daqueles que os proferem. Mas, se assim fosse, não teríamos meios de, racionalmente, contrapor as diversas acepções de racionalidade? Não poderíamos, então, solucionar as contendas morais através da razão, caso essas tivessem um fundamento exclusivamente racional?

Percebemos, portanto, o paradoxo destas duas características. Ao mesmo tempo em que não temos meios racionais para dirimir as diferentes percepções morais, de modo que os debates acabam por se resumir a uma disputa retórica de vontades, defendemos que nossas argumentações se pautam em preceitos exclusivamente racionais, o que teoricamente nos possibilitaria chegar a uma conclusão racional. Sobre este caráter paradoxal, assim discorre MacIntyre:

Essa segunda característica dos discursos e das argumentações morais contemporâneas, quando tomada em conjunto com a primeira, confere tom paradoxal às discordâncias morais contemporâneas. Se nos atentarmos apenas à primeira característica, para a maneira na qual aquilo que parece ser uma argumentação rapidamente recai em uma discordância sem discussão, poderíamos concluir que não há nada nas discordâncias contemporâneas além de um embate entre desejos e vontades antagônicas, cada qual determinada por um conjunto de opções arbitrárias próprias. Mas essa segunda característica, de se empregar expressões cuja função distintiva em nossa linguagem é representar aquilo que pretende ser um apelo a padrões objetivos, sugere o contrário, pois mesmo que a aparência superficial da argumentação seja apenas um disfarce, permanece a

questão: “Por que esse disfarce?” O que há de tão importante sobre a argumentação racional que faz com que ela seja a aparência assumida quase que universalmente por aqueles que engajam em um conflito moral? (MACINTYRE, 2007, p. 9, tradução nossa).

Por fim, a terceira característica que o autor identifica nos nossos debates morais atuais é a de que as diferentes premissas que sustentam as diversas concepções morais antagônicas são advindas de fundos históricos bastante distintos. Assim, o conceito de "justiça" de uma determinada concepção de moralidade, por exemplo, tira sua essência do pensamento aristotélico, outra, em contrapartida, parte da noção de justiça elaborada por Rawls, enquanto que uma última argumentação pode ter sua concepção de justiça derivada do pensamento marxista, e assim por diante (MACINTYRE, 2007, p. 10).

Desta forma, os diversos argumentos responsáveis por fundamentar as incontáveis percepções morais distintas possuem, cada um deles, um substrato histórico particular responsável por nortear aquela determinada noção moral. Em outras palavras, cada noção de "justiça", por exemplo, possui uma determinada racionalidade, fruto de uma tradição específica que a justifica (LUTZ, 2012, p. 76-77).

Contudo, tal substrato histórico é com frequência sumariamente ignorado em favor da compreensão equivocada de que compartilhamos de uma mesma narrativa e que estamos falando precisamente das mesmas coisas, sob a égide de um pluralismo liberal percebido como algo positivo por possibilitar a manifestação das mais distintas posições no debate público (MACINTYRE, 2007, p. 10).

Essa é o estado de confusão no qual se encontre nossa moralidade e o nosso discurso moral. Ao mesmo tempo em que nosso debate contemporâneo é marcado pela incomensurabilidade de premissas opostas, revestimos nossos argumentos com uma máscara de racionalidade, o que em tese nos permitiria dirimir as proposições opositoras através do uso da razão. Não obstante agirmos como se estivéssemos falando da mesma coisa, cada concepção de justiça é proveniente de uma racionalidade específica, historicamente situada. Lutz resume essas características da seguinte maneira:

a) Essas posições morais em conflito não podem resolver as suas diferenças por meio da argumentação porque cada uma delas é baseada em pressupostos radicalmente diferentes acerca das questões envolvidas no debate (essas diferenças são incomensuráveis); b) todas as partes envolvidas nessas disputas apelam para critérios objetivos e impessoais a fim de apoiar suas afirmações; e c) os grupos em contenda retiram elementos de suas argumentações de várias concepções distintas, cada qual com a sua história particular, com frequência ignorando os elementos mais abrangentes, como a cultura, crenças e teorias filosóficas que originalmente formaram e

justificaram essas partes das suas argumentações (LUTZ, 2012, p. 56, tradução nossa).

Ademais, cada uma dessas características encontra um problema em contrapartida, isto é, questões que colocariam em xeque a forma de solução racional das controvérsias morais contemporâneas, evidenciando as problemáticas, contradições internas e insuficiências que permeiam a forma de compreensão da moralidade criticada pelo autor (LUTZ, 2012, p. 56).

A incomensurabilidade sugere que a verdade é relativa a cada uma dessas perspectivas, a máscara de racionalidade nos evidencia que nossos padrões não são tão racionais quanto gostaríamos, enquanto que o fundo histórico olvidado de cada uma das diferentes concepções aponta para o fato de que talvez nossas escolhas entre elas sejam provenientes de uma preferência pessoal. Lutz, novamente sobre o assunto, assim discorre:

Essas três características em comum sugerem, em contrapartida, três problemas: a) As percepções conflitantes dos fatos em cada caso sugerem que a aparente verdade de cada uma das posições em contenda é relativa à perspectiva a partir da qual são avançadas; b) Os padrões e critérios podem não ser tão impessoais e neutros quanto se argumentam ser; c) Quando as partes em contenda constroem seus argumentos através da escolha e determinação de seus princípios, faz-se parecer que seus argumentos racionais são construções arbitrárias criadas com o intuito de defender decisões irracionais que já foram decididas de antemão (LUTZ, 2012, p. 56, tradução nossa).

Como consequência, por conta desses traços descritos, nossas argumentações morais se tornam gradativamente mais históricas, infrutíferas e intermináveis, e nossas discussões perdem cada vez mais qualquer pretensão de credibilidade. Diante disso MacIntyre (2007, p. 11) situa a moralidade contemporânea em um estado de desarranjo e desordem tal que não seria mais capaz de resolver racionalmente suas discordâncias morais que ocorrem em seu cerne.

Assim, o que MacIntyre considera como sendo o paradigma moral da modernidade seria justamente essa situação na qual os debates morais são confrontações entre premissas morais incomensuráveis e incompatíveis, em que cada uma delas expressa uma escolha particular fundada tão somente em critérios subjetivos de cada sujeito, extinguindo, portanto, a possibilidade de argumentação e solução racional entre as partes antagônicas (MACINTYRE, 2007, p. 39)

A marca distintiva da moralidade moderna seria então essa arbitrariedade por detrás das escolhas morais de cada um, cada posicionamento sendo em realidade fundado tão somente na vontade daquele que escolhe e com essa suposta racionalidade

agindo como forma de mascarar esses interesses particulares subjetivos, não havendo critérios racionais aptos para avaliar determinar dentre as diferentes escolhas qual seria a correta (MACINTYRE, 2007, p. 39).

Vítima de uma catástrofe, a modernidade teria apenas os fragmentos de um esquema conceitual anterior, insuficientes e desconexos, através do qual operaria a tarefa de justificação e embasamento da moralidade de seus preceitos, motivo pelo qual existiria essa cacofonia no âmbito moral. Sobre essa questão, Carvalho assim se pronuncia:

A moralidade contemporânea é, na verdade, um simulacro de moralidade, uma coleção de fragmentos de moralidades passadas que não formam mais um todo coerente. A natureza da comunidade moral e dos juízos morais em nossa época é tal que não é mais possível apelar para critérios morais da mesma forma que teria sido possível em outras épocas e lugares, já que a partir da modernidade perdemos toda a possibilidade conceitual de formular tais critérios de modo integrado e objetivo; perdemos uma concepção unificadora e ordenadora do espaço da moralidade que a tornava inteligível para homens e mulheres (CARVALHO, 2011, p. 20).

O diagnóstico realizado por MacIntyre (2007, p. 10-11), como vimos, pressupõe uma situação de declínio, isto é, de queda, de um estado original, no qual a moralidade era formada por um esquema conceitual coerente e racional, capaz de resolver adequadamente as controvérsias e problemáticas que se apresentavam, para um estado posterior, composto por fragmentos desconexos, destituído de meios racionais para dirimir os conflitos morais. No entanto, essa distinção em etapas pressuposta pelo autor é passível de ser realizada?

2.1.2 Insolubilidade: circunstância da modernidade ou característica indissociável das controvérsias morais?

Uma objeção que pode desde logo ser levantada é a de que as principais características que MacIntyre identifica nos debates contemporâneos e na moral moderna seriam, em realidade, nada peculiares ou exclusivas ao paradigma moderno. Elas permeariam a moralidade como tal, sendo indissociáveis da natureza dos discursos morais em si, independente de época ou lugar (LUTZ, 2012, p. 80-81).

Nesta toada, atributos como a incomensurabilidade dos argumentos, a insolubilidade dos debates, a impossibilidade de se alcançar algum consenso moral, diferentemente daquilo argumentado pelo autor, não se manifestariam tão somente no paradigma moderno, mas seriam circunstâncias constantes das controvérsias morais, impossíveis de serem afastadas.

Em outras palavras, a caracterização que MacIntyre realiza da moral na modernidade seria em realidade uma descrição da moralidade em geral. Não haveria, desse modo, nada de extraordinário na situação em que nos encontramos atualmente. A distinção entre fases de ordem e desordem, de funcionamento normal da moral, declínio, queda, desarranjo e incomensurabilidade, seria falsa e ilusória.

MacIntyre não é ingênuo a ponto de desconsiderar essa objeção fundamental que, caso se sustente, poderia pôr em risco toda a sua argumentação que é fundamentada essencialmente na distinção entre a situação da moral como se encontra atualmente, em grave desarranjo, da situação moral anterior, organizada de uma forma na qual não padeceria dos vícios de sua contraparte moderna. Ele caracteriza a objeção da seguinte maneira:

A maneira através da qual você descreveu o problema é enganosa. As argumentações morais contemporâneas são racionalmente intermináveis porque toda argumentação moral, de fato toda argumentação avaliativa, é e sempre será racionalmente interminável. As discordâncias morais contemporâneas não podem ser resolvidas porque nenhuma discordância moral desse tipo, em qualquer tempo, passado, presente ou futuro, pode ser resolvida. O que você apresenta como uma característica específica da cultura contemporânea, necessitando de alguma explicação especial histórica, é uma característica necessária de todas as culturas que se utilizam de um discurso avaliativo (MACINTYRE, 2007, p. 11, tradução nossa).

Contudo, antes de adentrar na referida objeção, cumpre aqui qualificar a argumentação do autor, a fim de evitar compreensões equivocadas. Diferentemente do que pode ser erroneamente compreendido, MacIntyre não está postulando que a situação da moralidade pré-modernidade, isto é, anterior à fragmentação, era uma de absoluto consenso e harmonia, de sociedades absolutamente uniformizadas em termos morais, pois isso seria algo absurdo, nostálgico e até deveras fantasioso.

O autor reconhece que o dissenso, seja ele no âmbito micro, entre indivíduos, ou em uma dimensão macro, na vida social e política de uma comunidade, sempre há de ocorrer na esfera da moralidade, de modo que até mesmo nas sociedades anteriores à catástrofe, para nos utilizarmos novamente da metáfora empregada por ele, as discordâncias morais estariam presentes. Isso pode ser percebido claramente a partir da caracterização que este faz do período pré-moderno, o qual aponta como também possuindo controvérsias morais em seu cerne. Sobre isso, Lutz afirma:

Na história das virtudes que cobre dos capítulos dez ao treze, MacIntyre enfatiza as discordâncias e debates que caracterizaram cada período apresentado. Cada comunidade heroica possuía um tipo de esquema conceitual, mas os acordos de cada uma eram essencialmente

locais. A Atenas Clássica foi o palco de conflito entre sofistas, platônicos, aristotélicos e tragediógrafos. A Europa Medieval era ainda em grande parte pagã e muitas das suas comunidades ainda celebravam as virtudes heroicas, com Aquino sendo uma figura inesperadamente marginal (LUTZ, 2012, p. 180, tradução nossa).

O argumento por ele avançado, então, não versa sobre a existência ou inexistência de discordâncias morais. Pelo contrário, seu raciocínio pressupõe que as discordâncias morais irão existir. A questão central seria, na verdade, acerca da possibilidade ou impossibilidade de solução racional dessas controvérsias, sendo esse o elemento que distinguiria a situação da moralidade anterior à catástrofe daquela posterior, moderna.

A tese de MacIntyre (2007, p. 19) é a de que a moralidade moderna se encontra em um estado de fragmentação e desarranjo tão calamitoso que não possuiria mais recursos racionais para dirimir os debates e conflitos morais que surgem. Seria diferente da moralidade que a antecedeu, a qual, sendo composta por um todo conceitual organizado e coerente, era apta para tal tarefa e não padeceria das mesmas insuficiências graves que o autor aponta como presentes no cenário atual. Assim, haveria um claro contraste entre a situação da moralidade de outrora e a forma da moralidade contemporânea.

Desse modo, a objeção levantada anteriormente acerca da caracterização que o autor faz da moralidade moderna toma contornos mais nítidos, sendo melhor caracterizada da seguinte maneira: não existiria essa divisão em etapas, conforme postulada, de um momento em que a situação da moralidade permitiria a solução racional de conflitos morais e um momento posterior no qual isso não seria mais possível, vez que as discordâncias morais *nunca* seriam passíveis de uma solução racional.

O que essa objeção contesta, portanto, é a possibilidade de uma fundamentação e solução racional dos argumentos e controvérsias morais, ou seja, de que a moralidade tenha elementos racionais em seu cerne, não sendo fruto apenas das projeções dos desejos ou da vontade dos indivíduos. Nesse sentido, a impossibilidade de se alcançar uma solução racional dos debates morais não seria uma peculiaridade da época moderna, mas uma característica dos próprios debates envolvendo questões de moralidade.

A partir dessa argumentação, a divisão realizada por MacIntyre seria equivocada, vez que em momento algum, mesmo no passado anterior a catástrofe, a racionalidade orientaria as discussões morais ou permitiria que essas mesmas questões

fossem resolvidas racionalmente, isto é, por intermédio de recursos racionais. Sobre isso, Carvalho argumenta:

O propósito de MacIntyre é, justamente, sustentar a tese contrária de que podem existir padrões morais e impessoais que podem, de uma forma ou de outra, ser racionalmente justificados, mesmo que algumas culturas se encontrem em um estágio em que tal justificação racional não é possível (CARVALHO, 2011, p. 26).

E é precisamente o conteúdo dessa objeção, que tem como característica fundamental uma descrença radical acerca da racionalidade da moral e dos discursos morais, bem como da possibilidade de solução racional dessas controvérsias, que MacIntyre aponta como sendo o marco do *éthos* moderno, o emotivismo. Mas no que consistiria exatamente a teoria emotivista e quais seus fundamentos para essa compreensão acerca da moral?

2.1.3 O *éthos* emotivista enquanto paradigma da modernidade.

Cumprido, enfim, discorreremos acerca daquilo que MacIntyre (2007, p.22) reputa como sendo o paradigma da modernidade, isto é, o emotivismo. Portanto, o presente tópico compreende a explanação dessa teoria filosófica, evidenciando seus pressupostos e teses centrais para posteriormente versar sobre as razões que levam MacIntyre a considerar o *éthos* moderno como sendo essencialmente emotivista, de modo a perceber como essa associação se dá para o autor.

Doutrina do início do século XX, o emotivismo foi enunciado por alguns de seus principais proponentes⁴ como uma teoria acerca do significado das sentenças e expressões que são empregadas para realizar avaliações e julgamentos morais. Se apresenta assim como uma teoria que almeja realizar uma explicação dos juízos morais e de valor tais como eles são, independentemente de lugar, época ou circunstâncias sociais (MACINTYRE, 2007, p. 12).

Segundo argumenta MacIntyre (2007, p. 11-12), o emotivismo consideraria que todas as expressões valorativas, principalmente aquelas de natureza moral, seriam em verdade apenas a manifestação de preferências subjetivas dos indivíduos, não amparadas por qualquer fundamento racional, sendo o aspecto emotivo o real embasamento e mecanismo de convencimento. Nesse sentido, MacIntyre discorre:

⁴ MacIntyre (2007, p. 12) destaca C. L. Stevenson como o mais importante dentre os filósofos emotivistas, por considerar a sua teoria aquela que apresenta o maior refinamento em sua construção, utilizando-a como ponto de referência principal em sua argumentação.

O emotivismo é, portanto, uma teoria que professa ter fornecido uma explicação de todos os argumentos valorativos. Claramente, se essa concepção é verdadeira, todas as discordâncias morais são racionalmente intermináveis; e claramente, se essa concepção é verdadeira, então aquilo apresentado anteriormente como sendo um conjunto de características particulares ao debate moral contemporâneo de fato não tem nada de especificamente contemporâneo (MACINTYRE, 2007, p. 12, tradução nossa).

Os argumentos morais, portanto, não seriam orientados por qualquer tipo de racionalidade, isto é, não haveria razão por detrás dos juízos morais em contenda, estes sendo apenas uma tentativa retórica de convencimento mútuo entre as partes a partir de apelos à dimensão emocional, não havendo meios racionais para a solução das controvérsias morais, estas sendo sempre insolúveis racionalmente.

A partir do cenário que se apresenta como consequência do emotivismo, isto é, se o emotivismo for verdadeiro, restaria evidente o porquê da interminabilidade das controvérsias morais, agora e sempre. Os debates morais contemporâneos não seriam capazes de alcançar uma solução racional porque nenhum debate moral, seja ele realizado dentro do âmbito da modernidade ou em qualquer outra época, poderia ser dirimido por meios racionais. MacIntyre argumenta:

Emotivismo é a doutrina que considera que todos os julgamentos avaliativos e, especificamente, todas as avaliações morais não são nada mais que expressões de preferência, de atitudes ou sentimentos, na medida em que são de caráter moral ou avaliativo. (...) Julgamentos factuais são verdadeiros ou falsos; e no reino dos fatos existem critérios racionais através dos quais podemos obter concordância sobre o que é verdadeiro e o que é falso. Todavia, no que tange as expressões morais, sendo elas expressões de atitudes ou sentimentos, estas não são nem verdadeiras nem falsas; e a concordância nos julgamentos morais não será obtida por nenhum meio racional, pois não há nenhuma forma de se fazer isso racionalmente (MACINTYRE, 2007, p 11-12, tradução nossa).

Dessa forma, o emotivismo consideraria a moralidade, assim como o discurso e as controvérsias morais, como uma forma de fazer prevalecer sobre outros os interesses e preferências de cada indivíduo através de apelos retóricos ao aspecto emocional dos interlocutores, com intuito de manipulá-los no sentido desejado. Lutz (2012, p. 70) é muito preciso em afirmar que: *The culture of emotivism is a manipulative culture, and in its hands, moral language is little more than a manipulative tool.*

Nesse sentido, MacIntyre (2007, p. 12) prossegue em afirmar que a “solução” das controvérsias morais dentro desse sistema opera a partir de uma perspectiva exclusivamente manipulativa, de convencimento mediante a manipulação emocional dos interlocutores engajados no debate. O convencimento e a concordância, portanto, se

forem obtidos não será através de qualquer argumentação racional, mas através do emprego de elementos exclusivamente retóricos e manipulativos.

Assim, fundados tão somente em preferências subjetivas, privados de qualquer racionalidade de fundo, os debates não poderiam ser solucionados racionalmente, de modo que seriam apenas uma competição retórica manipulativa, objetivando a prevalência dos interesses de um indivíduo sobre outros. Tal concepção, portanto, preclui qualquer tipo de resolução racional dos embates e conflitos morais.

Percebe-se, então, que o tipo de objeção a qual nos referimos no tópico anterior encontra sua expressão na filosofia emotivista e no modo em que realiza sua caracterização da moralidade. O emotivismo elimina a distinção em etapas elaborada por MacIntyre na medida em que defende uma impossibilidade absoluta de justificação racional da moral, postulando que os discursos morais são orientados tão somente pelos desejos subjetivos dos indivíduos. Sobre a questão, MacIntyre afirma:

Uma pressuposição daquele esquema de desenvolvimento esboçado é que padrões morais genuinamente objetivos e impessoais podem, de uma maneira ou de outra, ser racionalmente justificados, ainda que determinadas culturas já se encontrem em um estágio que a possibilidade de justificação racional não esteja mais disponível. E é isso que o emotivismo nega. O que foi sugerido como sendo uma característica de nossa própria cultura – que na argumentação moral a aparente afirmação de um princípio funciona como uma máscara para expressões de preferência pessoal – é aquilo que o emotivismo considera como sendo o caso universalmente. (...) O emotivismo, portanto, se funda na concepção de que toda tentativa, passada ou presente, de prover uma justificação racional objetiva para a moralidade falhou. É um veredito sobre toda a história da filosofia moral e como tal elimina o contraste entre a situação presente e a passada que a hipótese inicial pressupõe (MACINTYRE, 2007, p. 19, tradução nossa).

Ademais, como consequência dessa lógica emotivista, há também o apagamento da distinção entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras. A inexistência de diferenciação entre, por um lado, a argumentação com vistas ao convencimento racional e, por outro, de uma manipulação retórica com intuito de fazer prevalecer seu interesse próprio em detrimento do outro se apresenta como uma consequência inevitável (AMAYA, SANCHEZ-MIGALLÓN, 2012, p. 78).

Estaria o emotivismo correto na forma como realiza a sua caracterização da moralidade? MacIntyre (2007, p. 12-13) argumenta que a pretensão dessa teoria em fornecer uma explicação acerca do significado dos enunciados utilizados em juízos morais, um veredito acerca da natureza da moralidade em si, fracassaria, e o faria por pelo menos três motivos distintos, sobre os quais versaremos agora.

Em primeiro lugar, o emotivismo teria se mostrado incapaz de caracterizar os tipos de atitudes e sentimentos que estariam envolvidos nos juízos morais, com toda e qualquer tentativa de realizar tal tarefa resultando em uma circularidade estéril e vazia. Diante do fracasso resultante dessa impossibilidade de caracterização, a maioria dos filósofos emotivistas com frequência optam por não se manifestar sobre a questão. Sobre isso, MacIntyre discorre:

Nesse sentido os proponentes da teoria emotivista em geral permanecem silentes, pois todas as tentativas até o momento de identificar os tipos relevantes de atitudes ou sentimentos não foram capazes de evitar um tipo de circularidade vazia. “Avaliações morais expressam sentimentos e atitudes” é dito. “Que tipo de sentimentos e atitudes?”, podemos perguntar. “Sentimentos e atitudes de aprovação”, é a resposta. “Que tipo de aprovação?” perguntamos, talvez afirmando que a aprovação pode ser de várias maneiras. É na resposta para essa pergunta que toda versão do emotivismo ou permanece em silêncio ou, ao identificar o tipo relevante de aprovação como sendo os julgamentos morais – se torna esterilmente circular (MACINTYRE, 2007, p. 12-13, tradução nossa).

Em segundo lugar, o emotivismo incorreria em erro ao pretender caracterizar como equivalentes dois tipos de expressões que em nossa linguagem derivam o seu significado precisamente da distinção fundamental entre elas. Expressões de preferências pessoais seriam distintas de expressões valorativas, aqui incluídas as de tipo moral, e a sua equiparação por parte da filosofia emotivista constituiria um erro em suas pretensões fundamentais.

Afirmações do tipo “Seria monstruoso fazer isso!” certamente expressam sentimentos e, com efeito, podem apelar ao aspecto emotivo de outras pessoas, mas diferem fundamentalmente de afirmações como “Isso é errado”, que veiculam em si um tipo de significado distinto, que apela à critérios morais objetivos, independentemente de quem as profere ou do estado emocional do interlocutor (CARVALHO, 2011, p. 24).

Em terceiro lugar, o emotivismo, ao se pretender como uma teoria acerca do significado das expressões morais, não foi capaz de compreender que as expressões de emoção ou atitudes eram na verdade características de expressões de uso em determinadas situações específicas. Em outras palavras, ao confundir o significado com o uso, o emotivismo generaliza um atributo que é, em verdade, vinculado tão somente a situações específicas (MACINTYRE, 2007, p. 13).

As emoções ou atitudes, portanto, não seriam o embasamento para todas as assertivas e expressões da moralidade, se limitando a um tipo específico. Desse modo não haveria a vinculação de preferências ou desejos particulares nos juízos morais, tanto

porque esses são de natureza distinta das falas que expressam emoções, vez que são fundamentados por um padrão racional, impessoal e objetivo.

MacIntyre (2007, p. 14-18) então assevera, que diante do fracasso do emotivismo como uma teoria do uso, que abrangeria a moralidade em sua totalidade, seria melhor compreendê-la como uma teoria acerca do significado, a qual teria como referencial um tipo particular de expressão, de um período específico.

Assim sendo, o emotivismo não se aplicaria como uma qualificação da moral como um todo, mas sim como algo referente a um tipo de moralidade específica, em vigor em sua época (CARVALHO, 2011, p. 25). Quais eram as circunstâncias dessa moralidade?

O autor veicula o surgimento do emotivismo à situação moral da Inglaterra de 1903 a 1939, sendo uma direta consequência da influência que o intuicionismo, vertente filosófica proposta por G. E Moore em sua obra *Principia Ethica*, de 1902, causou na moralidade da época (MACINTYRE, 2007, p. 14-15) Assim, a teoria de Moore teria lançado as bases para que a moralidade se tornasse aquilo que o emotivismo achava que era, de modo que Mahon (2013, p. 170) aduz categoricamente: *It was Moorean intuitionism that led to the emotivist theory of ethics.*

Segundo a caracterização de MacIntyre (2007, p. 15), o que o intuicionismo argumentava, sumariamente, era que “bom” é uma propriedade não natural, simples e indefinível, a qual pode ser apreendida tão somente pela intuição do indivíduo, de modo que, por conta disso, não seria passível de ser provada verdadeira ou falsa, nem necessitaria de extensa argumentação racional em seu sentido. Sobre isso, assim explica Carvalho:

Moore proclamava que finalmente conseguira resolver os seculares problemas da Ética, porque havia conseguido precisar a natureza das questões que cabiam a ela resolver, com a tese de que o “bom” é uma propriedade singular e indefinível, diferente de qualquer outra propriedade natural, perceptível por “intuição”, não sujeita a provas, e para a qual nenhuma evidência ou raciocínio pode ser apresentado contra ou a favor (CARVALHO, 2011, p. 25).

Os intelectuais que aderiram à essa teoria, segundo MacIntyre (2007, p. 16.), o fizeram por já comungar da “forma de vida boa” que Moore postula no sexto capítulo de seu livro, a qual teria como central as afeições pessoais e gozo estético dos sujeitos, e se utilizariam dessa teoria acerca da natureza do “bom” como sendo inexplicável e percebido pela intuição, de uma forma a justificar suas concepções morais preexistentes.

O que se dava em realidade é que, ausente a necessidade de fundamentação e justificação racional, de construção lógica das argumentações, bem como por conta da condição de indefinibilidade do “bom”, os debates entre aqueles aderentes do intuicionismo eram norteados apenas por artifícios de retórica argumentativa, de caráter inteiramente manipulativo, que visava o convencimento emocional e não racional. MacIntyre assim afirma:

Essas pessoas se consideram estar identificando a presença de uma propriedade não-natural, a qual eles chamam de “bem”; mas o que eles estão fazendo não era nada mais do que expressar os seus estados emocionais ou afetivos, disfarçando essas afirmações de preferência e desejo com uma interpretação de seu próprio discurso e comportamento que lhes conferiria uma objetividade que, em realidade, não possuem (MACINTYRE, 2007, p. 17, tradução nossa).

Desse modo, o que o intuicionismo proporcionou no âmbito moral foi um empobrecimento significativo do debate, na medida em que eliminou qualquer necessidade de fundamentação ou argumentação racional das controvérsias morais, deixando tão somente a retórica e manipulação emocional como seu conteúdo, sob a justificativa da percepção do “bom” pela intuição e por conta de sua suposta natureza indefinível.

Não é surpresa, então, que os principais proponentes do emotivismo fossem discípulos de Moore; as características que eles perceberam na moralidade de sua época, entre os círculos de convivência daqueles que aderiam ao intuicionismo, foram imputadas à moralidade como um todo. Desse modo, o que era uma situação moral peculiar acabou sendo percebida como a moral em si. O diagnóstico de uma época específica, com traços históricos e sociais particulares, acabou por se expandir em um juízo de toda a moralidade (MACINTYRE, 2007, p. 17). Sobre isso, Carvalho afirma de maneira contundente:

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 como um todo, termina por obliterar o contraste entre o presente e o passado. Com isso, o emotivismo não se dá conta de que o desacordo moral contemporâneo é o resultado de um longo processo histórico, e que em outros tempos e lugares o uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram inteiramente diferentes (CARVALHO, 2013, p. 113).

A teoria emotivista não foi prevaleceu no âmbito filosófico, tendo sido rapidamente olvidada. Mediante isso, há de se questionar de que forma o emotivismo

poderia constituir o *éthos* moderno, conforme aponta MacIntyre? Para compreender isso, precisamos retomar a definição em três estágios, com maior aprofundamento e um enfoque específico na dimensão moral, conforme realizada por MacIntyre (2007, p. 18-19)

No primeiro momento, a teoria e a prática moral incorporariam em si critérios objetivos e impessoais através dos quais seria possível fornecer fundamentação racional para ações e avaliações morais, bem como para a resolução de discordâncias morais racionalmente (CARVALHO, 2011, p. 26). Seria, portanto, o estágio pré-catástrofe, conforme a analogia com a metáfora empregada pelo autor, onde um esquema conceitual coeso orientaria as teorias e práticas cotidianas.

Em seguida, teríamos uma situação na qual haveriam tentativas malsucedidas de manutenção da objetividade e impessoalidade dos julgamentos morais, onde o projeto de fornecimento de justificção racional vai, gradativa e progressivamente, falhando de maneira contínua (CARVALHO, 2011, p. 26). Esse seria o momento imediatamente pós-catástrofe, onde haveriam tentativas falhas de reconstrução a partir da miríade de fragmentos do esquema conceitual anterior, coeso.

Por fim, restaria uma terceira fase em que teorias de tipo emotivista iriam receber ampla aceitação implícita na prática, ainda que isso não ocorra explicitamente na teoria, por conta do desarranjo moral na sociedade. Os apelos a objetividade e impessoalidade seriam altamente desacreditados diante da crença de que eles não podem ser alcançados. Seria o momento em que as teorias seriam utilizadas de maneira arbitrária, sem possibilidade de consenso ou resolução, onde restaria evidente uma problemática grave no cerne dessa comunidade, e é precisamente aqui, argumenta MacIntyre, que nos encontramos atualmente. Carvalho argumenta:

MacIntyre situa a moralidade contemporânea no terceiro estágio, em que há o predomínio de uma dissolução dos parâmetros racionais do *éthos* e uma fragmentação generalizada da linguagem moral, evidenciadas pela proliferação de teorias de estirpe emotivista que terminam por transformar a condição de declínio em uma condição normal e perene de toda a moralidade humana (CARVALHO, 2011, p. 26).

Assim, quando compreendido como uma teoria do uso, isto é, reinterpretada como o diagnóstico de um tipo específico de moralidade que é situada histórica e socialmente, o emotivismo se reveste de um poder explicativo que em muito nos auxilia a compreender o caráter da moral contemporânea. Embora a visão emotivista não se

aplique enquanto uma leitura da moralidade em sua totalidade, o nosso uso da linguagem moral se dá a partir da estrutura dessa teoria (LUTZ, 2012, p. 91).

Em outras palavras, ainda que a moral não seja efetivamente aquilo que a teoria emotivista aponta que ela seja, nós encaramos a moralidade contemporânea a partir de um ponto de vista que pressupõe essa lógica de maneira tácita. O emotivismo se apresenta de melhor maneira então como um diagnóstico da moralidade moderna, como uma forma de compreender de que maneira os discursos morais de dão atualmente. Nesse sentido, Lutz versa:

Então, consistiria em um erro propor o emotivismo como uma teoria geral acerca do significado da linguagem avaliativa, mas isso não significa que não foi uma perspectiva profunda sobre um certo uso equivocado da linguagem, um mau uso que comumente desponta em um determinado estágio de declínio de uma cultura, quando seus membros reorganizam a linguagem moral objetiva que se tornou disponível para um uso subjetivo LUTZ, 2012, p. 91, tradução nossa).

Assim, passou a ser normalizado o entendimento prático e cotidiano de que as pretensões de argumentação racional não passam de máscaras retóricas que sempre ocultam, inevitavelmente, interesses privados, de modo que a nossa concepção prática de moralidade, nossa percepção dos debates morais e das interações pessoais aderem implicitamente ao emotivismo (CARVALHO, 2013, p. 116).

Predomina em nossa cultura essa descrença generalizada nas relações cotidianas acerca da racionalidade, do caráter da argumentação e do convencimento racional, que é tipicamente emotivista. Nos é própria essa desconfiança acerca das argumentações alheias, compreendidas não como uma ferramenta racional de convencimento, mas como algo que oculta interesses privados ulteriores (MACINTYRE, 2001, p. 5).

O emotivismo foi incorporado em nossa cultura de tal modo que pensamos, agimos e interagimos uns com os outros como se as pretensões e teses lançadas por essa vertente de pensamento fossem verdadeiras. Precisamente por conta dessas atitudes, dessa forma de compreensão da moralidade, que o autor aduz que o *éthos* da modernidade se caracterizaria como sendo emotivista, um paradigma norteado pela lógica interna dessa teoria. Sobre a questão, MacIntyre versa:

Uma das formas de se compreender a afirmação de que a moralidade não é mais do jeito que fora antigamente seria dizer simplesmente que atualmente as pessoas em grande parte pensam, falam e agem como se o emotivismo fosse verdadeiro, não importa a qual concepção teórica elas de fato se vinculem (MACINTYRE, 2007, p. 22, tradução nossa).

Este é o diagnóstico da moralidade contemporânea conforme nos é apresentado por Alasdair MacIntyre, sendo esses os motivos que o conduzem à conclusão de que a nossa moralidade é eminentemente emotivista. Faz-se necessário, mediante essa constatação, perquirir alguns problemas fundamentais como de que maneira chegamos aqui? Que caminhos tortuosos nos trouxeram até este ponto? Haveria alguma solução para esta cacofonia moral atual, conforme descrita pelo autor?

Conforme já asseverado, essas respostas só podem ser obtidas através de uma investigação na qual irão convergir simultaneamente aspectos filosóficos, históricos e sociológicos, em uma análise narrativa capaz de nos esclarecer esses problemas. Faz-se necessário, portanto, embarcar nessa jornada.

2.2 CATÁSTROFE OU DECLÍNIO: O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA E AS ORIGENS DA INCOMENSURABILIDADE MORAL MODERNA

Debrucemo-nos, a princípio, sobre o primeiro questionamento, qual seja, como chegamos neste ponto? A partir da realização do diagnóstico, cumpre investigarmos as suas causas para, então, nos voltarmos à análise das possíveis soluções. Em outras palavras, retornando à metáfora empregada pelo autor, faz-se necessário indagarmos que “catástrofe” foi responsável por nos lançar nessa situação de fragmentação moral onde nos encontramos atualmente.

Diante dessa tarefa, cumpre aqui realizar uma diferenciação fundamental entre a situação descrita na alegoria e aquela da nossa realidade. No primeiro caso, conforme narrado anteriormente, aquilo que lançou as ciências naturais em um estado de grave confusão foi, de fato, uma catástrofe. Portanto, foi um único evento sinistro, na forma de uma insurgência revolucionária, que, por si só e de uma única vez, acarretou nas consequências nefastas posteriores (MACINTYRE, 2007, p. 1).

Todavia, no âmbito da situação moral no mundo real não seria o caso de se tratar de apenas um episódio devastador, incontroverso, de tal magnitude que imediatamente nos lançaria nessa situação de fragmentação, mas sim de uma série de eventos se estendendo ao longo da história, formando um processo longo e complexo. Sobre isso, MacIntyre afirma:

A catástrofe teria sido de um tipo que não foi e nem é – exceto talvez por alguns poucos – reconhecida como tal. Nós devemos procurar não por breves e contundentes momentos cuja natureza é incontestavelmente clara, mas sim por um processo muito mais longo,

complexo e menos perceptível, o qual estaria sujeito a várias interpretações distintas (MACINTYRE, 2007, p. 3, tradução nossa).

Assim, o que teria ocorrido, em realidade, seria um processo extenso, complexo e controverso, ao qual usualmente não seriam atribuídas as características e consequências negativas que o autor acaba por imputar-lhe. Lutz assim discorre sobre a questão:

A catástrofe não é qualquer vento singular; é uma série de eventos espalhados ao longo de vários séculos; e não é recordada como uma catástrofe porque não é tipicamente interpretada dessa maneira. Provavelmente é algo familiar para nós, porém é ordinariamente vista como uma grande conquista ou ao menos como um desenvolvimento positivo (LUTZ, 2012, p. 44, tradução nossa).

Desse modo, ao nos referirmos sobre a fragmentação moral moderna e suas causas, seria mais interessante falarmos em um declínio, percurso de longa monta e que se deu de forma gradativa e progressiva, ao invés de uma catástrofe, que implicaria, como vimos, algo que se deu de uma só vez. Qual teria sido esse processo, exatamente?

MacIntyre (2007, p. 36-37) é rápido em nos oferecer sua resposta sobre essa questão decisiva, afirmando que poderíamos traçar a origem do desarranjo moral contemporâneo até o Projeto Iluminista e o seu fracasso em realizar a tarefa à qual se propôs, qual seja, a de fornecer uma justificação racional abstrata e universal para a moralidade.

O Iluminismo, portanto, teria sido esse o início desse processo de declínio que acabaria por nos conduzir à fragmentação moral moderna, de modo que o estado atual da moralidade moderna, marcada caracteristicamente pelas problemáticas identificadas pelo autor, seria uma consequência direta e inescapável do fracasso desse projeto filosófico. Carvalho argumenta:

É justamente o fracasso desse projeto da cultura iluminista, no período histórico que vai de 1630 a 1850, de uma justificação racional independente para a moralidade, que proporcionará o horizonte histórico que nos permitirá compreender as dificuldades de nossa própria cultura contemporânea. É nesse fracasso que residem as raízes de todas as dificuldades com que a filosofia moral contemporânea se debate (CARVALHO, 2011, p. 36).

Seríamos, desse modo, os descendentes do Iluminismo, carregando em nossa moralidade as marcas negativas provenientes do insucesso dessa empreitada. A nossa situação contemporânea, tanto no que se refere à cultura geral cotidiana, de tipo emotivista, quanto a nossa cultura acadêmica, incapaz de perceber o atual estado de

fragmentação, teriam o insucesso das pretensões Iluministas como sua causa. Carvalho nesse sentido discorre:

A tese de MacIntyre é que tanto a nossa cultura geral como a nossa filosofia acadêmica são filhas de uma cultura que não conseguiu resolver seus problemas práticos e filosóficos, cujo fracasso determinou a forma dos nossos atuais problemas filosóficos e sociais práticos. Mais precisamente, somos os herdeiros da cultura iluminista, forjada no norte da Europa no século XVIII, e do seu fracassado projeto de justificar a moralidade (CARVALHO, 2011, p. 35).

Compreender de que modo se dá essa associação para MacIntyre, isto é, o porquê do Iluminismo, em seu fracasso, ter dado ensejo à nossa situação atual, perpassa primeiramente pelo entendimento da caracterização que o autor faz dessa empreitada filosófica. É para isso que nos voltamos agora.

2.2.1 O Projeto Iluminista e a busca pela superação da moralidade fundamentada na tradição e na religião.

Destarte, faz-se necessário realizar uma breve qualificação acerca daquilo que o autor considera como sendo o Projeto Iluminista, responsável por nos lançar na situação moral calamitosa contemporânea. Diante da abrangência do Iluminismo enquanto movimento filosófico, compreendendo os mais diversos e variados autores, provenientes das mais distintas localidades, uma delimitação se apresenta como necessária.

O que MacIntyre (2007, p. 36-37) vai considerar como “O Projeto Iluminista” para os fins de sua argumentação compreenderia uma cultura intelectual predominantemente do norte da Europa, no século XVIII, em localidades como Inglaterra, Alemanha, Escócia, Prússia, Dinamarca e Holanda, nas quais as dimensões intelectual e acadêmica encontrariam estreita vinculação com a vida social e cultural desses ambientes⁵, repercutindo amplamente neles, algo que segundo o autor não ocorreria em outros polos do movimento Iluminista como a França.

Sendo assim, a partir dessa delimitação, o autor caracteriza o Projeto Iluminista como uma tentativa de justificação secular de codificações morais advindas da tradição

⁵ O que o possibilitaria essas circunstâncias descritas, bem como diferenciaria esse núcleo do Iluminismo dos demais, seriam três coisas: um histórico protestante secularizado de fundo, uma classe culta responsável por ligar os servidores do governo, o clero e os pensadores leigos em um único público leitor, e um tipo específico e recém-criado de universidade exemplificado em Königsberg e Glasgow. O autor argumenta que, por conta dessas características, essa foi uma cultura que se defrontou com questões acerca da natureza da moral e da justificação da moralidade que até então eram desconhecidas, isso se dando tanto na dimensão acadêmica, de viés intelectual, quanto na dimensão prática e cotidiana (MACINTYRE, 2007, p. 36-39).

e da religião⁶. Em outras palavras, o que o Iluminismo se propunha a realizar era a substituição de uma fundamentação ética de esteio predominantemente religioso por outra de tipo secular, ou seja, fundada tão somente em preceitos racionais (MACINTYRE, 2007, p. 52-55).

Buscava-se, portanto, fornecer um fundamento distinto, exclusivamente racional, para regras morais que ainda eram essencialmente aquelas advindas da religião. Assim, não se contestava conteúdo ou mesmo a validade dos preceitos morais, o que se objetivava era prover fundamentos distintos para o conteúdo dessa moralidade, que deveria agora ser justificada a partir da razão. Sobre isso, Lutz afirma:

Este projeto buscou produzir uma justificação racional para as práticas externas da moralidade cristã quando os pensadores seculares modernos negaram que essas regras morais fossem aceitas como os mandamentos de Deus, enquanto sustentavam que essas regras eram moralmente necessárias (LUTZ, 2012, pág. 59, tradução nossa).

Ademais, a perspectiva teleológica, com sua forma de compreensão da realidade a partir da finalidade natural e intrínseca das coisas, também seria considerada como uma forma de fundamentação inadequada da moral juntamente com os preceitos advindos da religião e da autoridade. Seja pelo viés filosófico, mediante o abandono de Aristóteles, ou pelo aspecto proveniente da renúncia da teologia cristã, que em muitos pontos albergava essa concepção filosófica, a teleologia é olvidada pelos pensadores iluministas, a fim de dar lugar à racionalidade e à justificação racional (LUTZ, 2012, p. 63-64).

Desse modo, o Projeto Iluminista teria como objetivo central elevar a razão ao patamar que antes era ocupado pela tradição aristotélica, pela religião e pela autoridade, as quais passaram a ser percebidas não mais como um fundamento adequado para justificação da moralidade, conferindo essa função ao aspecto racional, o qual teria papel de destaque soberano.

Esse projeto iluminista é descrito como centralmente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independentemente da tutela teleológica e das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais (CARVALHO, 2011, p. 36).

Assim sendo, à razão caberia a função de fundamentar a moralidade, fornecendo preceitos racionais universais, os quais poderiam ser compreendidos e aceitos por qualquer indivíduo racional, independentemente de suas particularidades

⁶Essa caracterização realizada pelo autor é alvo de grande controvérsia, na medida em que diversos estudiosos do Iluminismo reputam que ela seja em demasiado simplificadora ou mesmo plenamente equivocada. Sobre isso, ver *Projecting the Enlightenment* (1994, p. 108-127), de Robert Wokler.

históricas e sociais, essas últimas sendo entendidas como características acidentais, que não deveriam ser levadas em consideração.

Não obstante essa pretensão, o autor reputa que houve um fracasso na realização dessa empreitada filosófica, na medida em que os pensadores integrantes desse projeto não foram bem-sucedidos em seus objetivos, isto é, não teriam sido capazes de fornecer uma fundamentação racional, universal e abstrata para a moralidade, que fosse aceita incondicionalmente por qualquer sujeito racional. MacIntyre é bem categórico em afirmar:

Os pensadores do Iluminismo pretenderam substituir aquilo que eles entendiam como sendo as desacreditadas formas tradicionais e supersticiosas de moralidade por um tipo de moralidade secular que estaria apta para alcançar o convencimento de qualquer pessoa racional (...). Essa tentativa falhou (MACINTYRE, 1998, p. 70, tradução nossa).

Ainda que compartilhassem desse objetivo fundamental, bem como da convicção de que a realização de tal objetivo seria possível, os pensadores Iluministas foram incapazes de encontrar, mesmo entre os seus aderentes, uma fundamentação racional capaz de ser reconhecida universalmente como válida por todos eles. Em outras palavras, todos concordavam que deveriam alcançar preceitos racionais universalmente aceitos, porém se viram incapazes de concordar sobre *quais* seriam esses preceitos exatamente, bem como no que consistiria o seu conteúdo (MACINTYRE, 2001, p. 6).

Kant, Hume e Kierkgaard, para citar alguns dos autores que MacIntyre emprega como exemplo, teriam construído suas respectivas teorias tendo como objetivo esse cerne compartilhado, essa pretensão de uma racionalidade capaz de alcançar o assentimento de todo sujeito racional, mas teriam perspectivas que excluiriam umas às outras, estando em desacordo fundamental e insolúvel entre si, cada qual partindo de premissas distintas, auto excludentes e inconciliáveis (MACINTYRE, 2007, p. 49-50).

Assim, ainda que partindo de um mesmo postulado acerca da fundamentação racional absoluta, os pensadores Iluministas não teriam sido capazes de encontrá-la. As controvérsias insolúveis entre eles, as críticas desferidas uns contra os outros, a impossibilidade de consenso, todas essas circunstâncias se apresentaram como epitáfio do Projeto Iluminista, atestando seu fracasso. Nesse sentido, MacIntyre esclarece:

Mas se aqueles que afirmam serem capazes de formular princípios que todos os agentes morais racionais iriam concordar não conseguem chegar em um consenso sobre a formulação desses mesmos princípios com os seus próprios colegas que comungam desse princípio filosófico básico e de seu método, temos novamente evidência *prima*

facie que esse projeto falhou, mesmo antes de examinar suas conclusões. A crítica de cada um deles oferece o testemunho do fracasso das construções de seus colegas (MACINTYRE, 2007, p. 21, tradução nossa).

Quais foram as razões por detrás desse insucesso? MacIntyre (2007, p. 51) argumenta que tal fracasso não se deu em função da inaptidão ou inabilidade intelectual dos integrantes dessa empreitada, todos eles pensadores altamente competentes e eruditos.

Diferentemente do que é usualmente asseverado, o autor entende que o projeto não poderia ter sido concluído mediante uma melhor construção ou argumentação filosófica, seja por parte de seus aderentes iniciais ou mesmo proveniente de seus sucessores contemporâneos. Assim, o autor compreenderia que não se trataria de uma mera impossibilidade momentânea que poderia superada eventualmente a partir de desenvolvimentos posteriores.

O malogro do projeto teria como causa o fato de que ele simplesmente não poderia dar certo, isto é, sua consecução não seria passível de ser realizada. MacIntyre (2007, p. 52) aponta que o Projeto Iluminista de justificação racional da moralidade estava desde o início fadado ao fracasso, contendo em si um erro fundamental que condenaria toda a tarefa desde a sua elaboração, tornando-o uma empreitada quixotesca, impossível de ser realizada. Portanto, esse projeto falhou porque ele *tinha* de falhar, não havendo outra possibilidade para o seu desfecho. Mas no que consistiria esse erro tão crucial?

2.2.2 Uma pretensão fadada ao fracasso: porque o projeto Iluminista estava destinado a ser frustrado.

Independentemente das elaborações teóricas dos filósofos Iluministas, o fracasso desse projeto teria como causa um erro estrutural, isto é, da sua própria base. Por partirem desse elemento em comum, esses intelectuais compartilhariam um vício que impossibilitaria a consecução da tarefa que tinham como objetivo, de modo que o Iluminismo nunca poderia ter alcançado o objetivo que se propôs. A tarefa em si era algo que só poderia ter como desfecho a sua ruína.

MacIntyre aduz que a compreensão do porquê dessa impossibilidade em alcançar êxito não pode ser feita mediante o mero estudo e observação das teorias em abstrato, destacadas da dimensão histórica na qual elas foram elaboradas. A imersão no aspecto histórico seria, em realidade, um pressuposto para o entendimento desse vício.

Tal perspectiva se encontra em consonância com a abordagem utilizada pelo autor, na qual filosofia, história e sociologia devem ser percebidas em conjunto. Sobre isso, o autor afirma:

O que eu vou sugerir é que os episódios chave na história social que transformara, fragmentaram e, se minha percepção extremada estiver correta, em grande parte deslocaram a moralidade – de modo a criar a possibilidade para a existência do eu emotivista com as suas formas características de expressões e relacionamentos – foram episódios da história da filosofia, sendo apenas através da luz fornecida pela perspectiva histórica que nós podemos compreender como as idiossincrasias do discurso moral contemporâneo vieram a se formar e como o eu emotivista foi capaz de encontrar meios para a sua expressão (MACINTYRE, 2007, p. 26, tradução nossa).

Sendo assim, aquilo que os integrantes do Projeto Iluminista compartilhariam seria justamente um pano de fundo histórico e social em comum, responsável por impreterivelmente condenar ao fracasso suas tentativas de justificar racionalmente a moral.

Consequentemente, a investigação acerca dessas circunstâncias, do contexto no qual essas teorias foram desenvolvidas, se apresenta como indispensável na medida em que somente através dela que o fracasso do Projeto Iluminista pode ser adequadamente percebido. Nesse sentido o autor prossegue:

Suponha que os argumentos de Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e outros falham por conta de certas características derivadas do contexto histórico altamente específico que compartilhavam. Suponha que não podemos compreendê-los enquanto engajados em um debate a-histórico sobre moralidade, mas apenas como os herdeiros de um esquema conceitual de crenças morais bem específico, um esquema cuja incoerência interna garantiu o fracasso desse projeto filosófico como desde o seu início (MACINTYRE, 2007, p. 51, tradução nossa).

Analisando os elementos em comum, o autor aponta que, para além de um conteúdo notadamente conservador, os filósofos do Projeto Iluminista compartilhavam também a concepção de como a justificação racional da moralidade deveria ser realizada. Essa forma seria através da caracterização de um ou mais elementos centrais da natureza humana para, então, justificar a autoridade das regras e dos preceitos racionais da moralidade a partir dessa definição anterior, ou seja, em função da concepção de natureza humana esboçada (MACINTYRE, 2007, p. 51-52).

Poderíamos verificar essa forma de proceder em alguns dos principais filósofos do Iluminismo, dentre os quais o autor elenca Kant, Kierkegaard e Hume, demonstrando de que forma isso se dá no pensamento de cada um deles, cada qual partindo de um pressuposto fundamental distinto sobre a natureza humana, o qual se encontra em

conflito e exclui as concepções de seus colegas, prosseguindo em erigir seu arcabouço filosófico de justificação da moralidade a partir e em função do seu entendimento sobre no que consiste a natureza humana (MACINTYRE, 2007, p. 52)

Todavia, o que MacIntyre (2007, p. 52) argumenta é que todo projeto que assim estivesse estruturado estaria fadado ao fracasso, vez que padeceria de uma discrepância inconciliável entre, de um lado, a concepção comum de moralidade que esses autores compartilhavam e, por outro, os elementos em comum no tocante às percepções da natureza humana.

Em outras palavras, o núcleo moral que eles pretendiam justificar racionalmente não era compatível com a forma na qual compreendiam a natureza humana, o que serviria precisamente como ponto de partida para as suas regras morais (BARCELÓ, 2012, p. 159-161).

A razão dessa incoerência se desvela para nós ao investigarmos como os integrantes do Projeto Iluminista entendiam a natureza humana. Ainda que divergissem fundamentalmente em vários aspectos, esses pensadores compartilhavam uma rejeição pela compreensão do homem como tendo uma finalidade natural, proveniente do pensamento teleológico ou seja, a ausência de uma finalidade natural atrelada ao ser humano era uma característica compartilhada (MACINTYRE, 2007, p. 52). Knight, em consonância com o exposto, assim se manifesta:

O que unia Hume, Kant e outros em um único projeto era, para MacIntyre, a concordância que o pré-requisito para o Iluminismo consistia na rejeição de sua herança aristotélica. Uma parte central do que eles estavam rejeitando então foi a maneira silogística de justificação das regras de moralidade nas bases não apenas na apreensão da noção de “homem-como-ele-é”, mas também na noção de “homem-como-ele-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos”. Ao fazer isso, MacIntyre afirma, eles rejeitaram a única maneira de se mover de maneira coerente de uma apreensão do que é para uma apreensão do que deveria ser. Apenas quando compreendidas como a única forma de se mover do meu estado atual para o estado de realização da minha natureza, para o verdadeiro bem de alguém em uma sociedade com outros, é que se pode concluir que as regras da moralidade categóricas (KNIGHT, 1998, p. 8, tradução nossa).

Ao se distanciar da percepção do homem enquanto desvinculado de um *télos* natural, o Projeto Iluminista dá ensejo ao nascimento do indivíduo, sujeito autônomo e racional, livre em absoluto para ponderar e decidir acerca de seus objetivos, não estando mais atrelado a um fim natural pré-determinada.

Desse modo, é precisamente nessa convergência em rejeitar a natureza humana e conseqüentemente o homem como sendo portadores de uma finalidade em si é que

residiria a chave para compreender porque essa empreitada filosófica estava fadada ao fracasso. Sobre a questão, MacIntyre assim argumenta:

Todos eles rejeitam qualquer percepção teleológica da natureza humana, qualquer visão do homem enquanto tendo uma essência que define seu verdadeiro fim. Compreender isso é compreender o porquê este projeto conjunto de encontrar uma base para a moralidade estava fadado ao fracasso (MACINTYRE, 2007, p. 54, tradução nossa).

A teleologia aristotélica pressupõe uma forma de compreensão realidade a partir do *télos*, isto é, da finalidade intrínseca que cada coisa, incluindo o homem, possuiria. Nesse esquema conceitual teleológico existe uma distinção fundamental entre o homem-como-ele-é e o homem-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-*télos*. À ética caberia à função de nos orientar em como proceder do primeiro estágio para o segundo, de modo a possibilitar que realizemos nossa finalidade natural, precisamente em função disso residiria a sua autoridade (MACINTYRE, 2007, p. 52-52).

Ademais, esses três elementos só poderiam ser compreendidos adequadamente quando inseridos em um arranjo no qual estejam inter-relacionados uns com os outros, retirando a sua própria inteligibilidade dessa vinculação. A remoção de qualquer um deles desse esquema teria como consequência necessariamente tornar os elementos remanescentes desconexos e desprovidos de seu significado original, ininteligíveis (CARVALHO, 2011, p. 42).

A perspectiva teleológica, por considerar a finalidade das coisas, possibilitaria que os juízos morais fossem realizados a partir de conceitos funcionais. Assim, “relógio”, “fazendeiro” e “homem” seriam concepções vinculadas necessariamente à finalidade dessas três coisas e, conseqüentemente, aquilo em que consistiria a realização adequada de cada uma delas. O que definiria o que algo “é” também seria responsável por determinar se essa coisa “é boa coisa”, se está ou não em consonância com a sua finalidade. Carvalho assim explica:

Nesse sentido, no conceito funcional o critério que determina o que alguma coisa é e o critério para definir se essa mesma coisa é uma coisa boa não estão separados um do outro. O critério que se define se um relógio é um relógio não está separado do critério que define se ele é um bom relógio. O que esses exemplos mostram é que tanto o critério que define o que um objeto é, como o critério que define se ele é bom são fatuais (CARVALHO, 2011, p. 43.).

Na dimensão moral, o conceito funcional integraria a definição de “homem” ao que seria considerado como o “homem bom”. Desse modo, permitiria que a partir da análise da finalidade humana sejam realizados julgamentos morais objetivos acerca

daquilo que mais adequadamente aproxima o homem da realização de seu *télos*. Essa possibilidade de análise objetiva, imparcial e racional, conferiria às regras morais a sua autoridade sobre a vida humana, funcionando como critério avaliador (MACINTYRE, 2007, p. 58-59).

Sem a finalidade natural do homem, seu *télos*, o esquema conceitual da moralidade se encontra desprovido de um item fundamental. Ainda haveria a concepção de homem-como-ele-é e a ética ainda nos orientaria em nossas deliberações morais. Porém, na ausência de um *télos*, não poderíamos compreender em que direção, precisamente, os preceitos morais deveriam nos guiar. Assim, os preceitos morais, destituídos de uma finalidade ao qual eram destinados, perderiam qualquer pretensão de justificação ou autoridade, não podendo mais ser empregados na forma de conceitos funcionais como outrora eram (CARVALHO, 2011, p. 41-44).

Os pensadores do Projeto Iluminista estariam em uma empreitada impossível na medida em que pretenderam fundamentar um conteúdo moral que pressupõe uma forma teleológica, fundamentada de uma maneira que exige necessariamente aqueles três aspectos inter-relacionados, a partir de uma concepção de homem enquanto indivíduo que se afasta e renega a teleologia. Em outras palavras, o núcleo moral não poderia ser fundamentado a partir da concepção de indivíduo.

Desse modo, esses pensadores tinham à sua disposição somente dois elementos remanescentes do esquema clássico, os quais perdem sua inteligibilidade quando desconexos do terceiro, tornando os preceitos morais literalmente sem finalidade e sem direcionamento, em dissonância com sua concepção não teleológica do homem enquanto sujeito racional autônomo. Sobre as implicações dessa rejeição, Lutz assim discorre:

O projeto iluminista de justificação da moralidade tinha de falhar por que os filósofos morais do iluminismo se recusaram a tratar a ética e a atividade humana de maneira teleológica. Eles se recusaram a tratar as regras da moralidade como guias para a escolha dos melhores meios na busca pela realização de um fim ou *télos* fixo para a vida humana (...). Essa separação entre as normas da moralidade e os propósitos da ação humana rendeu a filosofia moral moderna com uma visão de regras morais que não se encontrava em consonância com a sua noção de natureza humana (LUTZ, 2011, p. 65, tradução nossa)

Na ausência de uma concepção de homem-como-ele-poderia-ser-se-realizasse-seu-*télos*, fornecida pelo pensamento teleológico, a justificação dos preceitos racionais da ética e da moral não poderia ser realizada pelos pensadores Iluministas. A discrepância fundamental é que eles engajaram em um projeto que tinha como objetivo

manter o conteúdo da moralidade, o qual era sustentado necessariamente pela perspectiva teleológica, porém com uma justificação distinta, a qual prescindia de elementos fundamentais para tanto. Portanto, diante do expurgo da teleologia, a justificação da moralidade se tornou tarefa semelhante a montar um quebra-cabeças com algumas das partes principais faltando (MACINTYRE, 2007, p. 55).

Há, portanto, uma disjunção entre o conteúdo moral e a forma de justificação que esse pressupõe; a mesma teleologia tão rapidamente deposta pelos pensadores do Iluminismo se fazia necessária e indispensável para manter os preceitos morais que por eles eram defendidos. O núcleo moral que eles almejavam preservar não poderia ser justificado de forma que não fosse aquela por intermédio do *télos*, da finalidade humana natural. A incoerência interna dessas duas posições que condenava o Projeto Iluminista desde o seu início. Nesse sentido, MacIntyre aduz:

Desse modo, os filósofos morais do século dezoito se engajaram naquilo que era um projeto inevitavelmente condenado ao fracasso; eles pretenderam encontrar uma base racional para suas concepções morais a partir de um entendimento específico na natureza humana, enquanto herdaram o conjunto de injunções morais por um lado, e uma concepção de natureza humana, por outro, que eram inerentemente incompatíveis um com o outros. Essa discrepância não foi removida pelas suas concepções revisadas da natureza humana. Eles herdaram um conjunto incoerente de fragmentos de um esquema conceitual de pensamento e ação que um dia fora coerente e, na medida em que não reconheceram essa sua situação histórica e cultural peculiar, não foram capazes de perceber a natureza quixotesca dessa tarefa impossível (MACINTYRE, 2007, p. 55, tradução nossa).

Armados dessa compreensão, a ausência de concordância entre Kant, Kierkegaard e Hume, bem como o caráter mutuamente excludente de cada uma dessas teorias, pode ser percebido a partir de uma luz mais esclarecedora. Esses pensadores tiveram suas pretensões frustradas na medida em que seria tão somente a partir do *télos* do homem, precisamente o que eles renunciaram, que a moralidade seria efetivamente justificada e que poderia ser definido qual dos caminhos alternativos é o mais adequado para possibilitar que o homem, enquanto agente moral, possa cumprir com a sua finalidade natural (CARVALHO, 2011, p. 44-45).

Privados da perspectiva teleológica, nenhum deles foi capaz de formular uma teoria que conseguisse adequadamente justificar as regras da moralidade ou triunfar sobre as demais como aquela que estivesse em maior consonância com aquilo que era requerido do homem para que alcançasse a sua finalidade natural. Em outras palavras, ausente o *télos*, a controvérsia entre essas posições antagônicas e excludentes não poderia ser dirimida e muito menos solucionada. Lutz afirma, nesse sentido:

Hume, Kant e Kierkegaard representam então três versões diferentes de uma justificação da moralidade a partir da ausência de um fim fixo para os desejos e ações humanas. Cada abordagem exclui as outras duas. Hume argumenta em favor da busca racional pelos desejos. Kant contrapõe com a determinação racional da vontade. Kierkegaard abandona ambos em favor de uma escolha arbitrária da vontade. Em função das limitações do pensamento iluminista, especificamente no que tange à sua rejeição de qualquer fixação de um fim ou *télos* para a vida humana, essas três abordagens parecem exaurir as possibilidades e todas elas falharam em justificar a autoridade das regras morais sobre a vida dos seres humanos (LUTZ, 2011, p. 65, tradução nossa).

Sendo assim, o tipo de racionalidade concebido e almejado por esses pensadores não seria capaz de justificar adequadamente a moralidade. A razão se arrogou da responsabilidade de ocupar o lugar da tradição, da religião e de uma compreensão filosófica clássica da realidade enquanto fundamento e justificação da moral, porém, após lançá-las ao ostracismo, não conseguiu ocupar a função que elas antes exerciam, deixando um vácuo no lugar em que deveria haver uma forma de fundamentação da moralidade.

Portanto, o abandono da teleologia consistiria em uma perda fundamental que impossibilitaria a justificação da moralidade conforme pretendida pelos pensadores Iluministas, na medida em gerou essa disjunção entre o conteúdo da moralidade que eles almejavam preservar e a forma de justificação dessa, entre os preceitos morais e a concepção de homem e de natureza humana.

Precisamente nisso, nesse distanciamento da teleologia e na incoerência que se sucede, ou seja, nesse fracasso em prover uma alternativa não teleológica para justificação da moral, é que residiria o processo de declínio que culminaria no desarranjo da moralidade contemporânea, ou seja, por esse motivo o Iluminismo teria gerado a fragmentação moral moderna⁷.

A hipótese histórica postulada por MacIntyre (2007, p. 60), de que nossa moralidade é o produto de um processo que só poderia ser compreendido por meio de

⁷ Lutz (2012, p. 44-48) apresenta um interessante argumento de que o processo de fragmentação da modernidade haveria alcançado um ponto de expressão significativa no Projeto Iluminista, porém teria sido deflagrado antes desse. O autor reputa que a catástrofe de MacIntyre, compreendida mais adequadamente como um processo de declínio, teria sido provocada pela virada da teleologia natural em direção ao voluntarismo e nominalismo, os quais são atribuídos com frequência à Guilherme de Ockham, em direção à teologia voluntarista de Lutero, Calvino e outros. Desse modo, mantém o núcleo da argumentação de MacIntyre, de que o abandono da teleologia seria responsável pelas mazelas da moralidade contemporânea, porém traça o início desse processo de distanciamento até as controvérsias teológicas do século XIII. Assim, afirma que: “*MacIntyre’s catastrophe is not the Protestant Reformation, nor is it the Protestantism combined with Jansenism, rather it is the whole processes of that turn from natural teleology to theological voluntarism and nominalism – the foundation of which is typically attributed to William of Ockham – that leads to the voluntarist theologies of Luther, Calvin and Jansen.*” (2012, p. 46).

uma análise narrativa, agora se apresenta com maior robustez. O nosso discurso moral seria incoerente precisamente porque desvinculado da teleologia que antes lhe conferia inteligibilidade e a fragmentação da moralidade seria em função de termos à nossa disposição apenas dois conceitos, homem-como-ele-é e ética, de um esquema que necessita de um terceiro, *télos*, para que faça sentido.

Somos os herdeiros desse fracasso, dessa empreitada condenada desde o princípio à ruína, e nossa moralidade carrega em si as marcas negativas desse processo malsucedido. O resultado, como vimos, é a prevalência do emotivismo enquanto prática cotidiana, percebido na forma em que se dão as interações sociais, nos debates históricos e insolúveis de viés exclusivamente manipulativo, bem como na descrença generalizada na razão como embasamento da moralidade.

Cumpramos investigar então, com maior aprofundamento, de que maneira a falência desse projeto filosófico acarretou na fragmentação moral da modernidade. Quais foram as implicações do abandono da teleologia e a consequente impossibilidade de justificação dos preceitos morais para a moralidade posterior, e como se deu o percurso até a nossa situação contemporânea de desarranjo? Essas são as questões precisamos responder.

2.2.3 A ruína do projeto Iluminista e seus efeitos para a moralidade posterior.

Diante de todo o exposto, nos encontramos agora em condições mais adequadas para compreender o diagnóstico de MacIntyre sobre a situação da moral moderna. Mediante a jornada realizada, na qual a análise filosófica foi amparada necessariamente pelo conhecimento histórico acerca das questões investigadas, as características, causas e consequências da fragmentação da moralidade contemporânea se desvelam para nós. Cumpramos, então, reunir essas informações adquiridas em uma explicação mais aprofunda sobre o fenômeno que relaciona esses elementos, de modo a fornecer um panorama mais abrangente do mesmo.

Conforme visto, o Projeto Iluminista não poderia ter alcançado um desfecho bem-sucedido em função da dissonância existente entre o conteúdo da moralidade e a concepção de homem e de natureza humana que serviria como embasamento para a justificação desses preceitos morais. O abandono da compreensão teleológica em favor de uma percepção da natureza humana destituída de um *télos* acabaria por gerar uma situação de incompatibilidade entre o núcleo da moral e essa nova concepção de homem enquanto indivíduo (MACINTYRE, 2007, 51-56).

Todavia, MacIntyre (2007, p. 60) argumenta que essa situação de incoerência interna não foi percebida pelos seus integrantes, bem como tampouco foram compreendidas as consequências que se abateram sobre a moralidade mediante o abandono da perspectiva teleológica. Essa supressão não foi reconhecida como uma perda grave, mas sim interpretada como um avanço em direção à uma moralidade mais esclarecida, fundada na razão, que se distanciava dos aspectos retrógrados que outrora agiram como seu fundamento. MacIntyre afirma:

O que foi descrito em termos de uma perda da estrutura e conteúdo tradicional da moralidade foi percebido pelos mais articulados de seus representantes filosóficos como uma conquista do eu de sua própria autonomia. O eu havia sido libertado de todas aquelas modalidades ultrapassadas de organização social que o haviam empriionado simultaneamente dentro das contrições de uma crença teísta e teleológica do mundo e dentro daquelas estruturas hierárquicas que tentavam se legitimar a partir dessa compreensão da realidade (MACINTYRE, 2007, p. 60, tradução nossa).

A modificação que se opera na percepção do conceito de “homem”, isto é, a transformação que se dá do homem clássico, com uma finalidade natural intrínseca proveniente de uma compreensão teleológica da realidade, para o homem moderno percebido enquanto indivíduo, sujeito racional autônomo desvinculado de qualquer fim que não seja aquele por ele determinado.

Essa alteração, como vimos, traz consigo inúmeras consequências negativas para a moralidade, muito embora acabe sendo celebrada com grande entusiasmo pelos pensadores do Iluminismo com esse conceito se tornando central nos debates e articulações morais a partir de então (MACINTYRE, 2007, p. 60).

Não obstante haver ocorrido uma modificação significativa na moralidade, a qual acarretou grandes perdas, o conteúdo moral ainda era considerado como inalterado e as expressões morais continuavam a ser empregadas a partir da lógica do esquema teleológico anterior, gerando assim uma situação de incoerência. O esquema conceitual responsável por conferir inteligibilidade à moralidade e aos seus preceitos não mais subsistia, porém prosseguiu-se como se isso não houvesse ocorrido.

Ausente uma perspectiva narrativa, os pensadores do Iluminismo foram incapazes de perceber o grande número de discrepâncias que por conta disso se sucediam uma após a outra no cerne da moralidade a partir de então. Encarando a filosofia moral como um debate realizado em abstrato, completamente desvinculado dos aspectos históricos e sociais que circundam as diversas teorias em contenda, foram

incapazes de perceber a considerável perda que se operou no âmbito da moral e as suas consequências (CARVALHO, 2011, p. 42).

E nós, enquanto herdeiros desse fracasso, dispomos de uma moralidade que conserva em si os mesmos erros, contém as mesmas discrepâncias e incoerências fundamentais. Insistimos em perceber a moral em abstrato, não percebendo as mudanças históricas que ocorreram ao longo do tempo, as quais modificaram-na profundamente. Nosso discurso ainda é utilizado em referência à um esquema conceitual de fundo que não mais existe, de viés teleológico, tornando-se absolutamente incoerente por conta disso. Carvalho argumenta que:

Ao não perceberem essa transformação de natureza histórica sofrida pela moralidade e pela linguagem moral, os pensadores iluministas não conseguiriam visualizar plenamente a natureza de suas dificuldades em fundar a moralidade sob bases racionais independentes. E a nossa cultura, como herdeira direta do fracasso do projeto ético 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, 2011, p. 42).

Assim, por conta disso, o porquê de o Projeto Iluminista ter nos conduzido à situação atual, na qual a moralidade contemporânea se encontra em frangalhos, se desvela para nós. A situação de fragmentação, de desarranjo no vocabulário moral, de incomensurabilidade nos debates, de impossibilidade de se solucionar as contendas, tudo isso, enfim, se apresenta como consequência do abandono da teleologia e da consequente incapacidade de justificação da moralidade por outros meios (AMAYA; SANCHÉZ-MIGALLÓN, 2011, p. 84-87).

O processo que se sucedeu ao abandono da teleologia, ao não ser capaz de oferecer justificativas adequadas para os preceitos morais, tornou a moralidade ininteligível. O Projeto Iluminista, então, além de não ter sido capaz de oferecer mecanismos adequados para a inteligência da ética a partir de preceitos racionais abstratos, teria retirado a possibilidade do uso da teleologia para tanto, relegando-nos à situação de cacofonia contemporânea. Não é de se surpreender, então, a vasta incoerência no âmbito da moralidade, a descrença na justificação racional da moral e o consequente advento e aceitação tácita do emotivismo em nossa cultura, que passa a figurar como *éthos* da modernidade conforme diagnosticado anteriormente. Nesse sentido, Knight afirma:

O que se seguiu a rejeição dos filósofos Iluministas da teleologia foi a discordância interminável sobre como as regras da moralidade poderiam ser justificadas, com problemas insolúveis sendo identificados nas propostas de cada um deles pelos seus companheiros. São esses problemas, bem como essa interminabilidade, que evidenciam o fracasso do Iluminismo em justificar as regras da moralidade. Na sequência deste fracasso, as pessoas compreenderam, de forma até compreensível, que embora o que constitui o conhecimento possa ser verificado em relação à ciência natural, isso não seria possível em termos de ética ou política (KNIGHT, 1998, p.8, tradução nossa).

Nossa moralidade, por exemplo, ainda é expressa na forma de assertivas de verdade ou falsidade, característica remanescente do esquema teleológico. A partir do uso de conceitos funcionais, elemento disponível apenas pela teleologia, os juízos morais poderiam ser, de fato, considerados verdadeiros ou falsos. A natureza humana, isto é, o *télos* do homem, serviria como critério norteador para a definição acerca da veracidade dos juízos morais; a partir dela seria averiguado factualmente que preceitos da moralidade seriam mais aptos para conduzir o ser humano à consecução de sua finalidade natural (CARVALHO, 2011, p. 40-41).

Todavia, mediante o afastamento da compreensão teleológica da realidade, a moralidade contemporânea não possui mais um critério pelo qual possa julgar adequadamente os juízos morais. Não somos mais capazes de dizer, com efeito, qual dentre duas proposições de natureza moral está correta. Contudo, nosso discurso se manifesta de tal forma a presumir que isso ainda fosse possível, evidenciando como nossas expressões morais são em realidade uma junção desconexa de partes que, destacadas daquele todo original do qual derivavam seu significado, constituem uma fragmentação incoerente. Sobre essa questão, MacIntyre afirma:

Até o presente momento, nos discursos cotidianos, as pessoas têm o hábito de falar em termos e julgamentos morais como se essa distinção entre verdadeiro e falso persista; mas a questão de que é em virtude do que se pode avaliar se um julgamento moral é verdadeiro ou falso permanece sem respostas verdadeiras. Que esse seja o caso deve ser algo perfeitamente inteligível se a hipótese esboçada se constitua verdadeira: que os julgamentos morais são fragmentos linguísticos sobreviventes das práticas do teísmo clássico, tendo sido privados do contexto de fundo que era fornecido por essas práticas (MACINTYRE, 2007, p. 60, tradução nossa).

Utilizamos de um discurso moral fragmentado, destacado de um sistema coeso. Subtraída a teleologia toda a nossa percepção moral, seja no conteúdo ou na forma de expressá-la, acaba sem fundamento, pois pressupõe uma estruturação anterior que não mais existe. Aos resquícios da organização teleológica anterior, como a

concepção de ética e de preceitos morais, são acrescentados novas construções e conceitos, como a noção de indivíduo, que entram em conflito e são incoerentes simultaneamente com o que era a forma teleológica inicial e aquilo que resta dela e ainda é empregado atualmente.

Agimos como se o núcleo teleológico ainda estivesse intacto e em vigor, temos uma moralidade cuja estrutura ainda segue essa disposição de formato clássico, o nosso vocabulário moral é empregado de uma maneira que só faria sentido a partir dessa perspectiva e depositamos uma crença na credibilidade e possibilidade de solução racional dos debates morais, tudo isso quando não há mais o aporte necessário para tanto. Sobre isso Horton e Mendus discorrem:

Em consequência disso, nosso entendimento das virtudes se tornou deformado e a nossa linguagem moral degenerou até se tornar um conjunto incoerente de regras e princípios privados do contexto teológico de fundo que originalmente lhes dava significado: na ausência desse contexto, nos encontramos privados de um ponto de referência seguro contra o qual adjudicar entre concepções morais rivais. Daí se seguiria o caráter interminável e em última análise sem sentido dos argumentos morais modernos (HORTON; MENDUS, 1994, p. 7, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 244-255) identifica no liberalismo político a expressão sistemática dessas mazelas que afligem a nossa moralidade, as quais são compreendidas por essa vertente como atributos essencialmente positivos, na esteira do que foi feito pelos pensadores do Iluminismo. Na medida em que o autor considera que essa teoria encarna uma continuação contemporânea das ideias centrais desse projeto, o liberalismo irá se configurar como um de seus principais antagonistas de modo que a sua empreitada filosófica pode ser caracterizada como estando em oposição fundamental aos preceitos daquela concepção filosófica e política.

Características centrais do liberalismo como a concepção de indivíduo enquanto sujeito racional autônomo, desvinculado de uma finalidade natural, o individualismo, a pluralidade irreduzível de concepções distintas de moralidade, a análise a-histórica dos conceitos, os debates de caráter infundável, as discordâncias insolúveis, a ausência de consenso, tudo isso é percebido por uma ótica positiva e encarado como ganhos em relação ao modelo de moralidade anterior, teleológico. Percebe-se, portanto, o porquê de MacIntyre erguer seu arcabouço filosófico em oposição aquele do liberalismo.

Desse modo, o autor vincula a problemática moral moderna ao Iluminismo tanto pelas pretensões da referida empreitada filosófica quanto pela falha em cumprir

com o projeto que surge a partir destas. Percebe-se, então, que o autor não considera que o erro residiria tão somente no insucesso em realizar o projeto, mas sim no empreendimento em si; a questão não é que o Projeto Iluminista fracassou, até porque como vimos não haveria outro desfecho possível, mas sim que ele nunca deveria ter sido sequer iniciado. (MACINTYRE, 2007, p. 118)

Tal incapacidade de embasar racionalmente as questões morais, a privação da teleologia como fundamentação racional da moralidade, a conseqüente fragmentação e calamidade moral que a isso sucedem, bem como na impossibilidade de percepção dessas características como negativas consistem no legado que empreitada filosófica relegou para a moralidade moderna.

O paralelo com a metáfora empregada inicialmente pelo autor se torna agora bem elucidativo. O esquema conceitual original, do qual as expressões morais derivavam seu significado e inteligibilidade, era uma construção fundada na teleologia clássica. A catástrofe responsável pelo estado de fragmentação da moralidade contemporânea, agora melhor compreendida como um declínio, consistiria nesse processo gradativo de afastamento e negação da forma teleológica de compreensão da realidade. Nesse sentido, Amaya e Sabchéz-Migallón asseveram:

A palavra teleologia se apresenta como chave para MacIntyre. O seu desaparecimento da consideração moral constitui, para o autor escocês, um dos erros categóricos mais importantes da história da filosofia. Esvaziar o discurso moral de conceitos teleológicos por conta do impacto da visão mecanicista física e biologia de Newton e Darwin foi o erro mais importante de nosso tempo. Uma autêntica catástrofe moral (AMAYA; SANCHEZ-MIGALLÓN, 2011, p. 85-86, tradução nossa).

Os pensadores iluministas, então, seriam precisamente aquelas pessoas iluminadas da alegoria (*enlightened people*), as quais se utilizariam de fragmentos do esquema conceitual anterior, desconexos do todo que antes lhes conferia significado, em tentativas necessariamente fracassadas de justificação da moral. A moral contemporânea, de tipo eminentemente emotivista, representaria o último estado no qual, ausente o esquema conceitual original e presente apenas os fragmentos desse, as controvérsias não poderiam ser solucionadas e os debates seriam históricos e arbitrários.

Essa é a situação da moralidade moderna conforme identificada por Alasdair MacIntyre, em seu estado de desarranjo e grave confusão. Verificamos as características do discurso moral contemporâneo e da moralidade que o estrutura, fragmentada e incoerente. Compreendemos ainda o *éthos* emotivista que é o paradigma característico

da modernidade e a maneira através da qual reduz os debates morais a uma retórica manipulativa.

Prosseguimos em identificar a causa da fragmentação moral moderna como o Projeto Iluminista, em função do abandono da perspectiva teleológica e da impossibilidade em justificar os preceitos morais por meios alternativos. Percebemos que isso causou o estado moral em que nos encontramos agora na medida em que agimos como se o esquema proveniente da organização teleológica ainda estivesse em vigor. Diante disso tudo, o questionamento fundamental que se apresenta é: quais alternativas apresentam para nós a partir desse cenário?

2.3 A ENCRUZILHADA MORAL MODERNA: UMA ESCOLHA FUNDAMENTAL ENTRE NIETZSCHE E ARISTÓTELES

Armados desse conhecimento mais profundo acerca do desarranjo moral contemporâneo, conforme postulado pelo autor, passemos então ao questionamento que se segue: existiria alguma forma de escaparmos do atual estado de confusão em que nos encontramos? Qual solução, se é que ela existe, nos possibilitaria sair desta cacofonia moral? E caso tal solução não exista, o que seria da nossa moralidade?

Em outras palavras, faz-se necessário indagar sobre o que pode ser feito a partir da constatação da situação moral moderna. Existiriam meios de remediar o estrago feito, de retornar à moralidade àquela condição de outrora ou pelo menos algo que a isso se assemelhe, ou o que nos restaria seria tão somente nos conformar com o panorama descrito, abraçando o caráter altamente arbitrário da moralidade de nosso tempo, na qual a retórica manipulativa norteia as discussões morais?

Conforme já se argumentou anteriormente, a crítica de MacIntyre é desferida não apenas com o intuito de reduzir a ruínas a moralidade moderna, mas sim como uma forma de, através da compreensão adequada da situação da moral contemporânea, preparar o terreno para uma proposição alternativa que seja capaz de remediar essas mazelas tão características do *éthos* moderno. Sobre a questão, Knight argumenta:

A crítica de MacIntyre ao “Projeto Iluminista” pode ser bem conhecida, mas o seu próprio projeto aristotélico não é. Isso é uma infelicidade, uma vez que sua rejeição da separação realizada pelo Iluminismo entre razão e moralidade das práticas e tradições tem o seu real significado a partir da recombinação que o autor faz desses elementos. O significado total do trabalho de demolição que MacIntyre realiza em *After Virtue* só é adequadamente compreendido à luz da sua construção, em trabalhos posteriores, das premissas de uma alternativa (KNIGHT, 1998, p. 1, tradução nossa).

Sobre essa questão MacIntyre (2007, p. 118) afirma que mediante o fracasso do Projeto Iluminista e constatando o estado da moralidade contemporânea, com seu *ethós* e cultura notadamente emotivistas, se apresentariam diante de nós apenas duas alternativas possíveis, isto é, dois caminhos a serem trilhados a partir das ruínas do Iluminismo. O autor representa essas escolhas antagônicas como a encruzilhada moral moderna, uma opção fundamental e excludente entre Nietzsche ou Aristóteles, a partir do qual devemos decidir o destino da nossa compreensão da moralidade e dos discursos morais, cada opção tendo implicações bem distintas.

Em um apanhado geral desses caminhos possíveis, a alternativa que Nietzsche nos proporciona reputa que devemos aceitar a falência da racionalidade e a concepção de moralidade que seja fundada a partir dela, conferindo à vontade a tarefa de ordenar as nossas interações sociais. A alternativa fornecida por Aristóteles, por outro lado, propõe uma reavaliação e reformulação da moralidade em uma tentativa de recuperar a percepção teleológica perdida que antes orientava nossos preceitos morais. Lutz assim discorre:

Para MacIntyre, a descoberta da cultura emotivista nos conduz a um dilema: ou realmente não há nada mais em termos de ética e moralidade que as escolhas arbitrárias e imposições da vontade de poder (Nietzsche) ou então há algo fundamentalmente insuficiente na concepção moderna, liberal e individualista, sobre as ações humanas e nos precisamos investigar uma abordagem completamente sobre a ética e a política que perceba os critérios para a decisão moral a partir daqueles requerimentos necessários para se alcançar a excelência humana (Aristóteles) (LUTZ, 2012, p.76, tradução nossa).

Nossa decisão, então, consiste necessariamente em ou aceitar as consequências da falha Iluminista, abraçando a situação moral contemporânea em toda a sua arbitrariedade emotivista na qual os discursos morais não passam de máscaras retóricas que escondem a vontade não racional de seus interlocutores, ou então empregar um esforço considerável em direção à restaurar a moralidade nos moldes aristotélicos a partir de um embasamento de fundo teleológico: Garcia sintetiza essas posições da seguinte forma:

Por um lado, podemos rejeitar francamente a moral, apelando apenas para as paixões e pulsões naturais, alguns idiossincráticos e caprichosos, alguns sociais e alguns universais, mas selvagens. Esta é a alternativa à qual Nietzsche nos aponta. Por outro lado, podemos empreender a árdua tarefa de reavaliar e, finalmente, modificar a mudança moderna contra a teleologia e tentar reconcebermos a moral ao longo de linhas semelhantes às de Aristóteles (GARCIA, 2003, p. 96, tradução nossa).

Ademais, essas alternativas são antagônicas de uma maneira mais profunda. Aristóteles e Nietzsche representam polos em opostos extremos a partir da perspectiva do Projeto Iluminista; enquanto o primeiro consiste naquilo que o Iluminismo rejeitou, isto é, o aspecto teleológico como forma de compreensão da realidade, o segundo se apresenta como uma consequência da rejeição dessa mesma teleologia e o fracasso que a isso se sucedeu.

Tendo o Projeto Iluminista como marco fundamental, a escolha que devemos realizar pode ser qualificada da seguinte forma: diante de seu insucesso em justificar a moral racionalmente, e em função da fragmentação e cacofonia que se seguem, deveríamos aceitar a natureza da nossa moralidade contemporânea ou é o caso de se considerar que o Iluminismo foi um projeto que nunca deveria ter sido iniciado e que devemos buscar retornar à forma de compreensão da moralidade que lhe antecedeu (MACINTYRE, 2007, p. 117)

Ciente das alternativas disponíveis para nós, a investigação mais aprofundada de cada uma, enquanto proposta para a percepção da moralidade, se faz necessária. MacIntyre, quando confrontado com essa escolha crucial, opta pela última, de modo a abraçar a perspectiva aristotélica e a árdua tarefa de reestruturação da moralidade que dela se segue. Assim, Lutz (2012, 103) afirma que “*Given the choice between Nietzsche and Aristotle, MacIntyre chooses Aristotle and builds on Aristotle’s account of human action to clear a pathway out of the moral wilderness.* Os motivos que o conduzem a tal decisão serão investigados a seguir.

2.3.1 A moralidade moderna entre Nietzsche e Aristóteles: alternativas a partir do fracasso do Projeto Iluminista

Nossa primeira alternativa é aquela que deve à Nietzsche seus preceitos fundamentais. Mas no que consistiria, precisamente, a moralidade a partir dessa visão? MacIntyre afirma que esse autor, mais do que qualquer outro, teria tido a façanha de compreender o Projeto Iluminista pelo que ele realmente foi, de modo a perceber que as pretensões de justificação racional objetiva lançadas pelos autores dessa empreitada filosófica eram, na verdade, apenas expressões da vontade travestidas como tal. Sobre isso, o autor versa no seguinte sentido:

Pois foi a conquista histórica de Nietzsche alcançar o entendimento, mais claramente do que qualquer outro filósofo – certamente de maneiras mais clara que suas contrapartes do emotivismo anglo-saxão

e do existencialismo continental – não apenas que aquilo que pretendia se passar por apelos à objetivada eram, de fato, expressões de vontade subjetiva, mas também sobre qual seria a dimensão que esse problema apresentaria para a filosofia moral (MACINTYRE, 2007, p. 113, tradução nossa).

Desse modo, MacIntyre (2007, p. 117) argumenta que no que tange à compreensão acerca do insucesso do Projeto Iluminista, sua visão encontraria estreita consonância com a de Nietzsche. Ambos os autores identificam nessa empreitada filosófica uma tentativa fracassada de fornecer fundamentos racionais para a justificação da moralidade, convergindo ainda sobre a leitura da situação moral posterior, na qual as argumentações eram revestidas de uma suposta objetividade quando, em realidade, mascaravam posições particulares.

Ademais, Nietzsche teria sido capaz de perceber, para além disso, as implicações que essa situação de incoerência traria causaria no âmbito da filosofia moral. Compreende então, por consequência, que toda tentativa de justificação racional da moralidade estaria igualmente fadada ao fracasso, necessariamente. Se o Projeto Iluminista falhou em seu objetivo, se a justificação da moralidade não pôde e, conforme argumenta, nem poderia ter sido realizada, então cumpre descartar essas pretensões e firmar nossa moralidade nas assertivas da vontade. MacIntyre discorre nesse sentido:

Em cinco parágrafos curtos, sagazes e convincentes, ele descarta tanto o Projeto Iluminista e sua tentativa de fornecer fundamentos racionais para uma moralidade objetiva, quanto a confiança do agente moral comum da cultura Pós-Iluminista de que suas expressões e práticas morais se encontram em ordem. Nietzsche passa então para confrontar o problema que o seu ato de destruição deu ensejo. A estruturação do seu argumento é seguinte: se não há nada para a moralidade além de expressões de vontade, então a minha moralidade pode ser tão somente aquilo que a minha vontade criar (MACINTYRE, 2007, p. 113-114, tradução nossa).

Pode-se perceber, contudo, que ainda que comunguem do diagnóstico da moralidade moderna, Nietzsche, diferentemente de MacIntyre, se sente bastante à vontade no paradigma que se sucede ao fracasso do Iluminismo, decretando que caberia à vontade a tarefa de, a partir daí, ocupar o lugar que a razão tentava inutilmente preencher. Deveríamos, portanto, compreender essa pretensa racionalidade como uma máscara sob a qual a vontade era sempre escamoteada (MACINTYRE, 2007, p. 112-114).

Assim sendo, a adoção da compreensão proveniente de Nietzsche acarreta necessariamente na percepção de que toda moralidade é intrinsecamente arbitrária, conquanto que não possui nenhum fundamento racional que a embase, sendo apenas

proveniente da vontade daqueles empregam as expressões morais. O caminho que podemos trilhar a partir de seu pensamento implicaria admitir que a razão é desvinculada da moral. MacIntyre assim afirma:

Isso se dá pelo fato de que o poder da posição de Nietzsche depende da verdade de uma tese central: de que todas as justificações racionais da moralidade falham manifestamente e que, por conta disso, a crença nos princípios da moralidade precisa ser explicada nos termos de um conjunto de racionalizações que na verdade escondem o fenômeno fundamentalmente não-racional da vontade (MACINTYRE, 2007, p. 117).

Essa alternativa implicaria, diante do cenário emotivista contemporâneo, em uma espécie de conformismo ou aceitação do *status quo*, na medida em que sua percepção da moralidade se encontra em consonância com a forma que se dão as práticas morais modernas, orientadas pela lógica do emotivismo. Optar por Nietzsche, então, é escolher abraçar a cacofonia moral moderna; é se resignar diante da irracionalidade, da arbitrariedade e do caráter retórico manipulativo que tomam de assalto os nossos discursos morais (CARVALHO, 2011, p. 54).

A opção nietzscheana se apresenta com certo grau elevado de atratividade mediante a constatação de que houve um fracasso da pretensão Iluminista de justificar a moralidade. Caso se compreenda esse projeto como a última de uma série de tentativas malsucedidas em justificar racionalmente a moralidade, restaria evidente o porquê da adoção da perspectiva avançada por Nietzsche, havendo poucos motivos para questionar os seus argumentos. Sobre essa questão, MacIntyre aduz:

É na busca implacavelmente séria do problema, e não nas suas soluções frívolas, em que reside a grandeza de Nietzsche, a grandeza que faz dele o filósofo moral se as únicas alternativas à filosofia moral de Nietzsche forem aquelas formuladas pelos filósofos do Iluminismo e seus sucessores (MACINTYRE, 2007, p. 114, tradução nossa).

Não obstante, mediante a análise narrativa empregada por nós, compreendemos que existe uma opção que foge dos moldes propostos pelo Iluminismo, uma perspectiva fundada na teleologia aristotélica cuja rejeição foi precisamente a causa por detrás do fracasso do Projeto Iluminista; há, portanto, Aristóteles. A alternativa que se propõe a partir dele requer uma reestruturação do pensamento teleológico de outrora, ou algo em termos semelhantes, enquanto remédio para as mazelas da moralidade contemporânea.

Nesse sentido, Nietzsche e Aristóteles se opõem tanto em conteúdo quanto, de forma mais significativa, no ponto histórico em que se situam tendo o fracasso do

Illuminismo em justificar racionalmente a moralidade como ponto de referência. Sobre isso, MacIntyre assevera:

Todavia, não é apenas o caso que se a filosofia moral de Nietzsche é verdadeira se a de Aristóteles é falsa, e vice-versa. Em um sentido muito mais pungente, a filosofia moral de Nietzsche é colocada contra a de Aristóteles em virtude do papel histórico que cada uma delas desempenha. Pois, como argumentado anteriormente, foi por causa da rejeição de uma tradição moral cujo núcleo era o pensamento de Aristóteles ao longo dos séculos quinze a dezessete que o Projeto Iluminista de fornecer novas bases seculares para a moralidade teve de ser realizado. E foi por conta do fracasso desse mesmo projeto, porque as concepções avançadas pelos seus protagonistas mais intelectualmente poderosos, e mais especialmente por Kant, não puderam ser sustentadas diante das críticas racionais de Nietzsche e seus sucessores existencialistas e emotivistas foram capazes de apresentar aquilo que parece ser uma crítica bem-sucedida de todas as formas de moralidade (MACINTYRE, 2007, p. 117, tradução nossa).

Foi a recusa de Aristóteles e o abandono da teleologia que deram ensejo ao Projeto Iluminista de justificação da moralidade, e foi o fracasso desse mesmo projeto que possibilitou e agiu como fundamento da alternativa nietzscheana. As críticas desferidas por Nietzsche contra o Iluminismo acertam seu alvo, na medida em que essa empreitada filosófica falhou em sua pretensão. Por outro lado, a alternativa aristotélica escapa das objeções avançadas, oferecendo uma forma de fundamentação da moral a partir de uma perspectiva teleológica que não é vulnerável a essa acusação (KNIGHT, 1998, p. 8).

O caminho fornecido por Nietzsche, fundado na concepção de que todas as formas de defesa racional da moralidade devem falhar, só pode ser sustentado na ausência da alternativa proveniente de Aristóteles, a qual possibilitaria a fundamentação racional adequada da moral a partir da teleologia. MacIntyre prossegue nesse sentido:

Desse modo, a possibilidade de se sustentar a alternativa de Nietzsche se volta para a questão: foi correta a rejeição de Aristóteles? Porque se as concepções de Aristóteles na ética e na política – ou algo que em muito se assemelhe a ela – puderem se sustentadas, todo o projeto nietzschiano restaria sem sentido (MACINTYRE, 2007, p. 117).

Desse modo, se a perspectiva aristotélica - ou algo que a ela se assemelhe - puder ser efetivamente sustentada isso invalidaria a opção nietzscheana, enquanto que, na ausência disso, Nietzsche triunfaria. Se torna, então, uma oposição entre essas duas concepções antagônicas, sendo necessário verificar, portanto, se uma alternativa aristotélica poderia ser adequadamente fundamentada racionalmente. Sobre a questão, MacIntyre argumenta:

A não ser, é claro, que a rejeição inicial da tradição moral na qual o ensinamento de Aristóteles sobre as virtudes é central tenha sido mal concebida e equivocada. A menos que essa tradição possa ser justificada racionalmente, a concepção de Nietzsche teria uma plausibilidade terrível (MACINTYRE, 2007, p. 236, tradução nossa).

A opção do autor é, como já adiantamos, pela alternativa fornecida por Aristóteles, pois compreende que enveredando por esse caminho, isto é, mediante o resgate de elementos aristotélicos essenciais, a moral e seus preceitos poderiam ser racionalmente justificados, se apresentando como uma maneira de remediar as problemáticas que identifica no *éthos* emotivista contemporâneo. Essa adoção implica trilhar um caminho árduo e laborioso, que exige de nós uma reconsideração profunda acerca do modo que percebemos a ética e a política (LUTZ, 2012, p. 102-103).

Essas exigências não passam despercebidas pelo autor. Pelo contrário, estando consciente disso, MacIntyre realiza sua crítica da modernidade com o expreso propósito de iniciar a busca por uma alternativa, a qual reputa que necessariamente deve estar em consonância com o pensamento de Aristóteles, a vertente de pensamento pré-moderna mais poderosa e a melhor alternativa para remediar nossa situação atual.

(...) o aristotelismo é filosoficamente a mais poderosa concepção moral pré-moderna. Se alguma concepção pré-moderna de moralidade e de política pode ser justificada contra a modernidade, será na forma dos termos aristotélicos ou de forma alguma (MACINTYRE, 2007, p. 118, tradução nossa).

O projeto de construção dessa alternativa constitui o cerne de seu *After Virtue Project*. A forma através da qual o autor realiza isso, a partir da revitalização e reabilitação do pensamento aristotélico para a contemporaneidade, será objeto de análise no capítulo seguinte.

3 PRÁTICAS, NARRATIVA E TRADIÇÃO: A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE

Conforme se apontou no final do capítulo anterior, o argumento crítico que é desferido por MacIntyre, isto é, sua caracterização negativa da modernidade, é avançado com o intuito de possibilitar a conseqüente elaboração de uma alternativa positiva, capaz de sanar os problemas identificados. Essa dimensão construtiva da teoria do autor caracteriza o elemento essencial de sua empreitada filosófica principal, o *After Virtue Project*, que tem como objetivo precisamente a retomada da tradição aristotélica como forma de remediar as mazelas que afligem a moralidade contemporânea (KNIGHT, 1998, p. 1).

Dessa forma, MacIntyre não se exime da árdua tarefa que se segue à sua poderosa crítica do paradigma moderno. O autor não se coloca na posição fácil daquele que aponta erros, problemas e insuficiências sem, no entanto, se preocupar em fornecer possíveis soluções para as problemáticas em questão. Seu argumento crítico, em verdade, só pode ser compreendido adequadamente sob a luz da proposição construtiva que o segue e que lhe tem como pressuposto essencial. Carvalho assim argumenta:

MacIntyre não se coloca na fácil e sedutora posição de um *enfant terrible* inconsequente que desconstrói tudo e manipula habilmente seu estilingue contra as vidraças que se descortinam em seu horizonte, escapando ao trabalho sério do conceito como busca de solução para os problemas que emergem no cenário filosófico contemporâneo. Em sua obra há a afirmação de uma concepção de filosofia moral e políticas próprias, das mais originais e instigantes, calcada na retomada e defesa de uma tradição moral de pesquisa racional que, a seu ver, sobreviveu às intempéries modernas e se mostra ainda capaz de dar conta consistentemente da nossa vida e teoria morais (CARVALHO, 2011, p. 59).

Assim sendo, seu argumento de cunho negativo deve ser situado com estando em função da proposição construtiva que se segue e não sendo apenas um trabalho de mera demolição, caso contrário sua teoria restaria incoerente, afinal, quando deparado com a encruzilhada moral moderna, MacIntyre opta por Aristóteles em detrimento de Nietzsche, abraçando a tarefa de fundamentação da moralidade a partir da reabilitação do pensamento aristotélico para a contemporaneidade (LUTZ, 2012, p. 103).

Na esteira da caracterização do autor, a adoção de uma ética das virtudes implica em grande medida em um distanciamento e rejeição da forma política moderna, na medida em que essa constitui uma renúncia sistemática e institucionalizada da tradição das virtudes, colocando as duas perspectivas em polos antagônicos e

incompatíveis, de modo que aderir uma pressupõe, necessariamente, na rejeição da outra (MACINTYRE, 2007, p. 254-255).

Assim, insurgindo-se contra a modernidade e o *éthos* emotivista que a caracteriza, o seu projeto filosófico, isto é, sua ética das virtudes, se posiciona em frontal oposição ao paradigma moderno como um todo. Sobre a questão, Lutz afirma que:

Aqueles que buscam renovar a tradição das virtudes devem rejeitar a sistemática da política moderna, seja ela liberal, conservadora, radical ou socialista, porque a política moderna rejeitou a tradição das virtudes (LUTZ, 2012, p. 138, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 259) considera que a expressão política sistematizada das mazelas decorrentes do emotivismo na contemporaneidade se daria na figura do liberalismo político, doutrina cujas origens são vinculadas diretamente ao seio da modernidade e que seria uma herdeira direta das ideias e teses centrais do Projeto Iluminista, ainda que com desenvolvimentos posteriores.

Dessa maneira, o liberalismo político acaba por ser um dos principais alvos das críticas de do autor, elencando-o como a forma política contra a qual o aristotelismo deve se insurgir, de modo que de que muitas das proposições de sua ética das virtudes podem ser compreendidas enquanto estando em direta oposição a aspectos centrais da doutrina liberal, especificamente no que tange à dimensão da filosofia política (MACINTYRE, 2007, p. 259).

A confrontação entre aquilo que o autor condena e a alternativa que propõe em seu lugar, entre a retomada da ética das virtudes e a expressão do paradigma moderno, se apresenta como uma forma oportuna de explanação do seu pensamento, sendo por nós empregada em alguns momentos do presente capítulo, ainda que não se pretenda aqui abordar direta ou extensamente o embate específico com o liberalismo político⁸.

Sendo assim, o presente capítulo compreende a exposição do argumento propositivo inicial de MacIntyre, contido na obra *Aftert Virtue*. O autor elabora uma ética das virtudes ancorada naquilo que reputa ser o conceito central de virtude, algo que poderia ser depreendido da tradição das virtudes a qual se considera filiado, e que seria responsável por remediar algumas das mazelas que foram identificadas no cerne do *éthos* moderno.

⁸ Sobre, especificamente, o embate do pensamento de MacIntyre com o liberalismo político conferir Alasdair MacIntyre: Um Crítico del Liberalismo? (2005), na qual o autor se volta para uma análise específica dessa questão, aprofundando essa temática.

Desse modo, cumpre primeiramente abordar as aproximações e distanciamentos entre MacIntyre e Aristóteles, versando sobre aquilo que ele reputa como central na teoria do pensador grego e conseqüentemente conserva, bem como aquilo que ele reputa como problemático e desnecessário, para em seguida reformular ou abandonar conforme seu entendimento.

Em seguida, nos voltaremos para o núcleo do conceito de virtudes definido pelo autor, discorrendo acerca de seus três elementos centrais, quais sejam, o conceito de práticas, de unidade narrativa da vida humana e a noção de tradição moral, explorando cada um deles em particular para ao final versar sobre como essas três etapas, quando tomadas em conjunto, operam como a fundamentação teleológica da ética das virtudes de MacIntyre.

3.1 A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MACINTYRE

Cumprido, então, enfim abordarmos a ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. Conforme vimos anteriormente, o autor compreende que a única alternativa ao paradigma moderno e o *éthos* de tipo emotivista que lhe é característico reside na retomada de uma posição fundamentalmente aristotélica no que diz respeito à moralidade e à política. Seu empreendimento filosófico, portanto, tem como objetivo precisamente reabilitar o pensamento de Aristóteles para a contemporaneidade, através do qual poderiam ser remediadas algumas das falhas fundamentais do Projeto Iluminista de justificação da moral (LUTZ, 2012, p. 103).

Em síntese, o autor almeja resgatar a ética das virtudes proveniente da tradição clássica, reabilitando-a para moldes contemporâneos, retomando o esquema teleológico e a objetividade moral desse sistema derivada do uso de homem enquanto um conceito funcional, o qual havia sido descartado inadvertidamente pelo Projeto Iluminista, abandono cuja consequência, como vimos, seria nosso estado de desordem, incomensurabilidade e cacofonia no âmbito da moralidade (KNIGHT, 2007, p. 140-142).

Assim sendo, tendo como ponto de partida o entendimento de que foi a rejeição do modelo teleológico de Aristóteles aquilo que deu ensejo às mazelas do *éthos* emotivista contemporâneo, MacIntyre (2007, p. 118-119) argumenta que é somente a partir da restauração dessa teoria moral, ou ao menos de algo que em muito se assemelhe a ela e que compartilhe daquilo que ele considera como sendo suas

características principais, que seria possível afastar o diagnóstico de Nietzsche acerca da natureza intrinsecamente arbitrária das assertivas morais. Lutz assim afirma:

Se nós pretendemos evitar a conclusão de Nietzsche de que o fundamento último da moralidade é a “vontade de poder”, nós devemos começar novamente; devemos determinar se a rejeição moderna da noção teleológica clássica foi um equívoco, bem como averiguar se algo como a filosofia de Aristóteles pode nos prover com um programa de pesquisa mais vantajoso sobre ética e política (LUTZ, 2012, p. 107, tradução nossa).

A retomada de uma ética das virtudes teria como objetivo resgatar a moralidade do estado de cacofonia, arbitrariedade e incomensurabilidade em que se encontrava, restaurando a objetividade, autoridade e comensurabilidade dos comandos morais a partir da instauração de critérios através dos quais as teorias e assertivas morais pudessem ser sopesadas e julgadas, podendo-se determinar sua correção ou incorreção, superioridade ou inferioridade.

O projeto almeja, enfim, situar a moralidade contemporânea em uma situação semelhante àquela da moral no momento pré-catástrofe por ele descrito, onde podemos as assertivas morais serem julgadas a partir de uma perspectiva racional objetiva. Sobre a questão, Lutz afirma:

O objetivo do argumento construtivo é derivar as virtudes daquelas condições que suportam a excelência na atividade humana, de modo que possamos descobrir critérios aptos para justificação moral da condenação do Stalinismo ou de qualquer outra forma de injustiça (LUTZ, 2012, p. 160, tradução nossa).

Todavia, MacIntyre não pretende realizar uma aplicação anacrônica dos preceitos aristotélicos às questões contemporâneas. O autor, ciente das peculiaridades históricas e sociais que circundam e compõem cada período, tem como objetivo a atualização do pensamento de Aristóteles para os moldes modernos, conservando aquilo que reputa como essencial e se distanciando daquilo que considera como desnecessário ou ultrapassado (MACINTYRE, 2007, p. 162-163).

Nesse sentido, MacIntyre (2007, p. 260) se compreende como alguém inserido naquilo que ele chamará de “tradição das virtudes”, a qual tem um início que antecede Aristóteles, originando-se a partir da Grécia homérica, e que continua após o mesmo por intermédio de pensadores como Tomás de Aquino, até os tempos atuais em autores contemporâneos como John Finnis. Assim, a sua proposição seria mais uma colaboração nesse longo empreendimento filosófico. Sobre essa tradição, Lutz discorre:

O que MacIntyre chama de tradição das virtudes é a abordagem clássica da moralidade que busca a excelência na atividade humana, o ponto máximo da liberdade humana e do bom julgamento, vinculada a certos hábitos de desejo, escolha e ação. De acordo com essa tradição, a natureza humana determina quais são esses hábitos e a sua posse torna alguém moralmente bom. Desenvolver esses hábitos é um objetivo essencial para se alcançar a vida boa e através deles podemos contribuir de maneira mais eficiente para o bem comum. Esses hábitos se desenvolvem a partir daquela liberdade limitada que é natural para nós e, por isso, devemos ser elogiados por nossas escolhas de buscar as virtudes e condenados quando agimos contra elas (LUTZ, 2012, p. 153, tradução nossa).

Não obstante a extensão e variedade de concepções distintas de virtude inseridas nessa tradição, em *After Virtue*⁹ o autor irá considerar a vertente elaborada por Aristóteles como aquela que expressa mais adequadamente essa forma de pensamento, de modo que o pensamento aristotélico constituiria o ápice da tradição das virtudes, superando tanto seus antecessores como aqueles que lhe sucederam, razão pela qual a nomeia de tradição aristotélica. Knight (2007, p. 133) afirma que: *After Virtue identified a 'classical tradition' or 'tradition of the virtues', which it went on to call Aristotelian.*

Desse modo, o que o autor estaria realizando, em verdade, seria dar continuidade a um empreendimento filosófico centrado na concepção clássica de virtudes, cuja expressão máxima reputa como sendo aquela articulada por Aristóteles, atualizando-a para as demandas contemporâneas a partir da preservação e desenvolvimento daquilo que considera como os insights centrais dessa corrente de pensamento. Lutz assim afirma:

MacIntyre não pretende reviver a teoria aristotélica das virtudes como uma relíquia a-histórica do passado, mas sim se juntar a tradição aristotélica através do desenvolvimento dos insights de Aristóteles acerca das ações humanas e das virtudes (LUTZ, 2012, p. 117, tradução nossa).

Por conta disso, a ética das virtudes desenvolvida por MacIntyre, ainda que se encontre imersa nessa tradição e tenha como objetivo lhe dar continuidade, acaba por diferir significativamente de algumas das principais posições adotadas por Aristóteles e outros dos integrantes centrais dessa linha de pensamento, tanto antigos quanto contemporâneos.

É precisamente por se considerar enquanto membro de uma tradição viva, em andamento, que constantemente questiona a si própria a partir das novas demandas

⁹ Essa consideração irá, como veremos com mais detalhes posteriormente, ser eventualmente alterada mediante a conversão intelectual do autor ao pensamento tomista, onde a partir de então apontará Tomás de Aquino como o representante máximo da tradição das virtudes, a qual passará a se referir como a tradição aristotélico-tomista de pensamento.

práticas e filosóficas a qual é exposta, que o autor entende como necessário a realização de reformas e readequações. Sobre aquilo que considera como uma tradição viva, MacIntyre versa:

Uma tradição viva, portanto, é um argumento socialmente inserido prolongado ao longo da história, um argumento precisamente sobre a concepção de bem que constitui essa tradição. No cerne de uma tradição a busca pelos bens se prolonga por gerações, por vezes ao longo de muitas gerações (MACINTYRE, 2007, p. 222, tradução nossa).

Ao desenvolver uma perspectiva de esteio aristotélica para a contemporaneidade, isto é, fundamentalmente teleológica, mas com características particulares significativas, o autor leva em consideração o status filosófico, histórico e social no qual está inserido, empregando as alterações que ele considera necessárias para a atualização dessa forma de pensamento. Nesse sentido, Carvalho argumenta:

Isso significa que ao defender a necessidade de retomada do esquema teleológico de Aristóteles, MacIntyre não o faz com o mesmo instrumental conceptual e visando o mesmo horizonte político e vital da antiguidade, mas sim assumindo todos os compromissos que a historicidade sempre exige daqueles que se encontram conscientemente nela mergulhados, portanto, carregando na sua reflexão as exigências teóricas e políticas de alguém que está vivendo o final desse tão efervescente e conturbado século XX (CARVALHO, 2011, p. 59).

Dentre as diferenciações cruciais da elaboração de MacIntyre, podemos destacar mais notadamente o afastamento daquilo o autor que irá denominar de “metafísica biológica”, um componente central do arcabouço conceitual aristotélico que o autor reputa como um aspecto vulnerável dessa teoria e do qual ele deveria proceder em se afastar. Em apertada síntese, o conceito implica em dizer que cada coisa, inclusive o homem, possuiria uma finalidade natural pré-determinada que lhe antecede, a qual é definida a partir de um plano metafísico vinculado aos aspectos biológicos naturais (KNIGHT, 2007, p. 1-10).

Assim, o homem teria uma finalidade natural, biológica, cuja fundamentação seria proveniente de uma dimensão metafísica imutável, cabendo a ele desenvolver as aptidões necessárias para que transite da sua forma bruta, carente de educação e formação, em direção à consecução do seu *télos* natural, de modo a alcançar a *eudaimonia*, conceito traduzido usualmente como felicidade, mas que teria uma tradução mais adequada como florescimento ao se levar em consideração as dimensões biológicas e metafísicas do esquema aristotélico (KNIGHT, 2007, p. 14).

A teleologia aristotélica, portanto, restaria fundamentada em aspectos naturais e metafísicos imutáveis e os preceitos provenientes da ética seriam responsáveis por nos possibilitar a realização da nossa finalidade natural, auxiliando-nos a educar nossas paixões e desejos, aspirações e vontades (LUTZ, 2012, p. 167). Assim, a moralidade aristotélica, enquanto que embasada em uma perspectiva teleológica, consequentemente também teria como fundamentação última essa dimensão metafísica natural, essa finalidade intrínseca e imutável das coisas.

Lutz (2012, p. 167) afirma: *For Aristotle, metaphysics and teleology go hand in hand, for it takes metaphysics to account for what he takes to be our experience of teleology in nature and human action.* A objetividade moral que emana do esquema conceitual teleológico, bem como a autoridade das normas e preceitos morais, seriam ambas provenientes precisamente dessa fundamentação metafísica de fundo. Sobre a estrutura do esquema teleológico, Knight resume:

Tradicionalmente, esse argumento se apresentou na forma de um “esquema de três partes”: 1. Uma concepção do bem humano a partir do “homem-como-deveria-ser-se-realizasse-sua-natureza-essencial” ou “natureza-humana-como-poderia-ser-se-realizasse-seu-télos”; 2. Uma concepção da “natureza humana sem instrução” ou “homem-como-ele-é-no-momento”; 3. Os preceitos da ética racional, que MacIntyre compreende como regras morais diretas, bem como aqueles preceitos que impõem as várias virtudes (KNIGHT, 2007, p. 141, tradução nossa)¹⁰.

Assim, no que pese pretender recuperar justamente a objetividade no âmbito da moralidade que é proveniente da teleologia, de modo a escapar da cacofonia e da incomensurabilidade do diagnóstico nietzschiano que é tão presente no *éthos* emotivista, MacIntyre (2007, p. 196-198) não considera possível, ao menos nesse momento de sua trajetória intelectual¹¹, a adoção de quaisquer critérios metafísicos, tal qual a “biologia

¹⁰ Traditionally, this argument took the form of a ‘threefold scheme’: 1. A conception of the human good as that of ‘man-as-he-should-be-if-he-realized-his-essential-nature’ or ‘human-nature-as-it-could-be-if-it-realized-its-telos’; 2. A conception of ‘untutored human nature’ or ‘man-as-he-happens-to-be’; 3. The precepts of rational ethics’, by which MacIntyre intends straight, forward moral rules as well as those ‘precepts which enjoin the various virtues’ (KNIGHT, 2007, p. 141).

¹¹ Posteriormente MacIntyre, em função de sua conversão intelectual ao tomismo, passa a considerar como imprescindível uma fundamentação metafísica para uma perspectiva teleológica. Ainda que mantenha a posição de que estava correto ao rejeitar a biologia metafísica de Aristóteles, o autor encontra no pensamento de Tomás de Aquino o arcabouço metafísico necessário para fundamentar sua concepção das virtudes. Sobre a questão, assim afirma: Em *After Virtue* eu tentei apresentar uma concepção aristotélica das virtudes sem recorrer ou apelar àquilo que eu chamei da metafísica biológica de Aristóteles. E eu estava, é claro, correto ao rejeitar grande parte dessa biologia. Todavia, eu aprendi através de Tomás de Aquino que a minha tentativa de fornecer uma concepção do bem humana exclusivamente em termos sociais, através das práticas, tradições e unidade narrativa da vida humana, estava fadada a ser inadequada até que eu a complementasse com uma fundamentação metafísica (MACINTYRE, 2007, p. XI, tradução nossa).

metafísica” de Aristóteles, como uma forma de fundamentação para a finalidade no esquema teleológico, de modo que sua concepção das virtudes prescindirá dessa base.

Essa rejeição é motivada em parte pela trajetória filosófica do autor até aquele ponto, o qual teve sua percepção da moralidade influenciada significativamente por autores como Hume e Wittgenstein, de modo a compreender os preceitos morais enquanto necessariamente inseridos em jogos de linguagem, práticas e costumes, isto é, necessariamente localizados (KNIGHT, 2007, p. 143).

O outro aspecto por detrás dessa renúncia é de tipo político, na medida em que o autor considera que a metafísica biológica aristotélica, como vimos, fornece esteio e legitimação para práticas e organizações políticas altamente excludentes, sendo em realidade uma justificação deveras paroquial, isto é, localizada, de uma estruturação social desigual que era característica da Grécia no tempo de Aristóteles (KNIGHT, 2007, p. 144).

Desse modo, o elemento histórico no pensamento de MacIntyre - uma das características centrais do autor, isto é, sua atenção ao contexto no qual se dá o desenvolvimento das teorias filosóficas e das práticas sociais – lhe induz a oferecer em sua teoria uma versão atualizada da ética das virtudes de Aristóteles, a qual leva em consideração os aspectos contingenciais da contemporaneidade, reconhecendo a historicidade da própria tradição na qual está inserida. Lutz, assim, afirma:

MacIntyre não argumenta em favor de Aristóteles mediante um retorno ao passado. Ele não requer de seus leitores que tentem compreender o mundo como Aristóteles o imaginava. Ele não demanda em *After Virtue* que nós retornemos à biologia e metafísica de Aristóteles e que definamos as virtudes em termos da perfeição da natureza humana. MacIntyre argumenta em favor de Aristóteles abordando a linguagem do presente e se movendo adiante, apresentando uma história da ética que enfatiza a historicidade das noções clássicas de virtudes (LUTZ, 2012, p. 155, tradução nossa).

Assim sendo, os insights fundamentais da ética aristotélica deveriam ser preservados, porém despidos do embasamento que outrora tiveram. Em outras palavras, o esquema teleológico, a objetividade moral que dele deriva e a estruturação da moralidade em termos de virtudes e vícios constituem todos elementos a serem preservados, porém subtraída a fundamentação metafísica e fornecida outra fundamentação para tanto (KNIGHT, 2007, p. 140-142).

MacIntyre (2007, p. 159-160) considera que, não obstante a estrutura e o conteúdo da ética de Aristóteles serem louváveis se pudessem ser aplicados a todos igualmente, ou seja, não padecendo das restrições que o próprio filósofo grego imputa à

escravos e mulheres, a fundamentação dessa através da metafísica biológica teria como objetivo justificar a ordem social específica na qual o filósofo grego estava inserido, legitimando diversas situações de desigualdade social que eram consideradas como naturais. Nesse sentido, Knight afirma:

Apesar de descrever a ética aristotélica como voltada para criação de “uma forma de vida” na qual “ir bem e fazer o bem” andam em conjunto, uma ideia que ele considera revolucionária caso fosse ampliada para abarcar a todos, MacIntyre compreendeu bem que estaria “equivocado” em “fazer Aristóteles soar como um revolucionário”. Ao invés disso, o autor considerou a substância teórica e metafísica da teoria universalista de Aristóteles como nada mais que uma “apologia para a sua forma extremamente paroquial de existência humana” e para o seu próprio “tipo de ordem social hierárquica” (KNIGHT, 2007, p. 144, tradução nossa).

Assim, é precisamente essa dimensão metafísica atrelada à natureza humana rejeitada inicialmente por MacIntyre que tornaria possível o emprego da noção de homem como um conceito funcional no esquema conceitual aristotélico, isto é, conferia objetividade e autoridade à moralidade e os preceitos que dela são derivados. Não obstante, é justamente essa objetividade derivada do uso de um conceito funcional que o autor deseja resgatar com a sua ética das virtudes, reabilitando-a para moldes contemporâneos (CARVALHO, 2011, p. 42-45).

3.1.1 O *télos* sociológico da ética das virtudes de MacIntyre

Como vimos, MacIntyre compreende que é apenas através daquele esquema conceitual proveniente da percepção teleológica da realidade que as regras da moralidade poderiam ser justificadas racionalmente de maneira adequada. Assim, o autor não estipula a metafísica biológica de Aristóteles como o elemento central para essa fundamentação, mas elenca a estrutura da ética aristotélica como a forma adequada para fundamentação da moralidade. Nesse sentido, Lutz firma:

O argumento meta-ético central de *After Virtue* não é que o esquema conceitual tríplice de Aristóteles fornece uma justificação apodítica para a moralidade. Se trata na verdade da afirmação de que qualquer justificação racional da moralidade deve tomar a forma geral de tal esquema, no qual as regras morais são os meios necessários para se alcançar os fins desejados (LUTZ, 2012, p. 141, tradução nossa).

Se propondo em revitalizar a tradição da ética das virtudes no panorama contemporâneo, forma de pensamento que tem como esteio uma compreensão teleológica da realidade, ao mesmo tempo em que se afasta da “metafísica biológica”

aristotélica que originalmente embasava essa concepção, cumpre indagar de que maneira MacIntyre consegue equilibrar essas duas pretensões conflitantes.

Retirando-se o aspecto metafísico, esse esquema restaria deficiente de uma fundamentação, problema para o qual o autor deve se voltar em sua tentativa de reabilitar o esquema teleológico aristotélico a partir de uma perspectiva que não se ancore, tal qual a de Aristóteles, na metafísica. A questão passa a ser, então, como prover um substituto adequado. Sobre isso, assim discorre Knight:

O que MacIntyre desejava reabilitar dos gregos em *After Virtue* era a ideia de que o “homem” seria ele mesmo um “conceito funcional”, de modo que um bem específico poderia ser atribuído ao ser humano enquanto ser humano. Todavia, na medida em que ele já havia argumentado que o bem das ações era “pré-filosófico” e específico apenas para papéis sociais particulares, bem considerando a sua desconsideração da filosofia de Aristóteles sobre as espécies naturais e o bem de suas atividades, permanecia incerto de que maneira qualquer bem humano poderia ser especificado (KNIGHT, 2007, p. 140, tradução nossa).

Nessa toada, MacIntyre (2007, p. 162-163) argumenta que qualquer teoria de esteio aristotélico que pretenda oferecer na contemporaneidade uma concepção de *télos* deve fazê-lo de maneira a prescindir de uma perspectiva metafísica, de modo a fundamentar sua teleologia, isto é, essa sua concepção de finalidade humana, a partir de uma outra perspectiva distinta e que seja suficientemente adequada para essa substituição.

O que o autor pretende então, em suma, é conservar o esquema teleológico da ética aristotélica e a estrutura da moralidade derivada dela, o qual permite se empregar a noção de homem enquanto um conceito funcional de modo a conferir objetividade e autoridade aos preceitos morais, distanciando-se, porém, do aspecto metafísico que outrora foi sua fundamentação. Knight versa no seguinte sentido:

O terceiro “elemento” no esquema (3) identificava a prescrevia os meios pelos quais um individual se movia da condição de um (2) estado não instruído da natureza humana para (1) a consecução do fim desejado do ser humano. É esse fim (1) que agora necessita ser revisado em razão daquilo que MacIntyre considera como a impossibilidade de se fundamentar o mesmo na metafísica biológica aristotélica (KNIGHT, 2007, p. 141, tradução nossa).

Para compreender de que maneira o autor faz essa articulação se faz necessário observar primeiramente que, não obstante essa vinculação indissociável entre teleologia e metafísica, Aristóteles atribui à dimensão da experiência prática o local de formação,

compreensão e desenvolvimento das demandas morais provenientes da finalidade natural. Nesse sentido, Lutz afirma:

Aristóteles aborda a teleologia de outra maneira, contudo, em sua ética, quando ele considera como uma pessoa desenvolve uma virtude moral. Conquanto Aristóteles use de argumentos metafísicos para explicar os mecanismos de casualidade por detrás de sua teleologia, ele não intenta emprega-los como uma forma de prover uma epistemologia moral. O conhecimento da justiça e das ações virtuosas não decorre da forma ou conhecimento metafísico de alguém, mas sim da atividade de formação moral (LUTZ, 2012, p. 167, tradução nossa)¹².

A comunidade, na figura da *pólis*, é parte integral da ética aristotélica e opera como o local de desenvolvimento, aprendizado e aperfeiçoamento das virtudes que direcionam o cidadão à consecução do seu *télos*. Assim, ainda que o homem possua uma finalidade natural e a potencialidade para a realização desta a partir de uma dimensão metafísica, é no plano prático, social, em que isso se dará efetivamente, conferindo às virtudes uma dimensão intrinsecamente social (LUTZ, 2012, p. 167-169).

Desse modo, não obstante a teleologia natural de esteio metafísico operar como o alicerce, a sua existência não tem como consequência necessária a apreensão dos preceitos morais por parte dos sujeitos. Esse aspecto é, em realidade, tão somente a condição de possibilidade para o desenvolvimento moral dos agentes a partir da apreensão das virtudes, a qual se dá tão somente por meio da formação moral conduzida no âmbito social. Nessa toada, Lutz resume:

Aristóteles pode explicar sua teleologia através da metafísica, mas o entendimento do agente das demandas humanas daquela teleologia é desenvolvido através da reflexão sobre a ação humana. Aristóteles nunca pretendeu usar a metafísica como uma forma de nos oferecer um guia adequado para a moral; ele nunca transformou sua metafísica em uma forma de epistemologia moral (LUTZ, 2012, p. 169, tradução nossa)¹³.

Distanciando-se desse aspecto metafísico, o autor direciona seu foco para a referida dimensão social que integra, necessariamente, o pensamento aristotélico, postulando-a como substituta para metafísica biológica enquanto base no esquema

¹² *Aristotle approaches teleology in another way, however, in his ethics, when he considers how a person develops moral virtue. For although Aristotle uses metaphysics to explain the casual mechanisms behind teleology, he does not attempt to use it to provide a moral epistemology. Knowledge of justice and virtuous action does not flow from one's form or from knowledge of metaphysics, but from the activity of moral formation* (LUTZ, 2012, p. 167).

¹³ *Aristotle may explain teleology through metaphysics, but the agent's understanding of the human demands of that teleology develops through reflection of human action. Aristotle never pretends to use metaphysics to offer us an adequate guide to moral; he never transforms it into a moral epistemology* (LUTZ, 2012, p. 169).

teleológico das virtudes, de modo que a objetividade do esquema moral não seria proveniente de um aspecto metafísico vinculado a biologia, mas sim seria proveniente de elementos sociais específicos.

Desse modo, MacIntyre pretende conservar aquele esquema tríplice da ética das virtudes aristotélica subtraindo o elemento metafísico a partir da negação da metafísica biológica de Aristóteles, fornecendo uma fundamentação social para essa estruturação a fim de reabilitá-la para os tempos contemporâneos. Sobre isso, Vieira afirma:

MacIntyre almeja modernizar a ética aristotélica, negando, contudo, o conceito de biologia metafísica, ou seja, deseja minimizar o elemento metafísico e salvar a natureza humana, interpretando-a no sentido social e não no cosmológico (VIEIRA, 2002, p. 82).

Em outras palavras, MacIntyre (2007, p. 221) concebe uma ética das virtudes cujo embasamento do *télos* passa a se dar a partir de uma perspectiva de tipo social ao invés de ser oriundo de aspectos naturais e metafísicos.

Nisso consistiria, precisamente, o ponto de maior distanciamento do autor da teoria aristotélica original, qual seja, o seu afastamento da metafísica de Aristóteles e sua tentativa de fundamentação de um *télos* humano a partir de elementos exclusivamente sociológicos, fundamentados em concepções que prescindiriam de elementos metafísicos ou de primeiros princípios dessa natureza (KNIGHT, 1998, p. 10).

MacIntyre, tal qual Aristóteles, dá grande ênfase à comunidade em sua teoria, porém, diferentemente do filósofo grego, situa a sua concepção de virtude na história, reconhecendo e enfatizando o papel das contingências históricas e sociais na ética das virtudes. Verifica-se, portanto, que:

Como é o caso com Aristóteles, é uma teoria que começa com o interesse dos agentes humanos e os interesses compartilhados dos membros da comunidade. Dessa forma, unifica as virtudes com a racionalidade prática e a vida em comunidade. Diferentemente da percepção aristotélica, é uma compreensão que entende o seu lugar na história e vê um papel para a história da comunidade na maneira pela qual as virtudes são explicadas (KNIGHT, 2007, p. 117-118, tradução nossa).

Para tanto, MacIntyre (2007, p. 186-187) apresenta aquilo que opta por denominar de “conceito central de virtude” (*core concept of virtue*), o qual reputa como algo passível de ser extraído dessa tradição de pensamento e lhe permitiria realizar essa substituição da metafísica adequadamente.

Esse conceito seria extraído da variedade de concepções distintas que formam a tradição das virtudes, compondo um núcleo essencial que seria capaz de fornecer uma explicação superior à de seus antecessores, conferindo ainda à tradição aristotélica uma unidade conceitual essencial (CARVALHO, 2011, p. 92).

O autor afirma que esse conceito se desdobra em um esquema tríplice no qual cada elemento posterior pressupõe o anterior, mas não vice-versa. Assim, o cerne das virtudes ou conceito central de virtude, conforme estipulado pelo autor, é composto sucessivamente por práticas, uma unidade narrativa da vida humana e, por fim, uma tradição moral. Knight afirma:

A filosofia moral de *After Virtue*, sua ética das virtudes teleológica, “pressupõe uma sociologia”, um entendimento de como os seus “conceitos são incorporados, ou ao menos como poderiam ser, no mundo real”. Essa sociologia MacIntyre elabora naquilo que irá denominar de “o conceito central de virtude”, que compreende outro esquema tríplice, mas dessa vez um que não é silogístico. Os seus conceitos constitutivos são: 1. “Práticas”; 2. “A unidade narrativa da vida humana”; 3. “Uma tradição” (KNIGHT, 2007, p. 141-142, tradução nossa).

Quando tomados em conjunto, formando o conceito central de virtude, esses elementos têm como objetivo operar como um substituto adequado para a fundamentação metafísica do *télos* fornecida por Aristóteles, definindo socialmente a finalidade humana e as virtudes que seriam responsáveis por nos conduzir até a realização dessa finalidade (KNIGHT, 1998, p. 10).

Assim sendo, seria através desses elementos sociológicos que as virtudes seriam descobertas e fundamentadas, operando como substitutos para a dimensão metafísica. Lutz (2012, p. 166) afirma que: *MacIntyre argues that we can discover the Aristotelian virtues through practices, through the unifying narratives of whole human lives, and through traditions.*

Cada um desses aspectos se apresenta como um pressuposto constitutivo do seu sucessor, e cada um complementa em algum aspecto seu antecessor de modo a formar um todo íntegro que opera como a fundamentação social do *télos* na teoria do autor (CARVALHO, 2011, p. 92). Assim, nas palavras de Horton e Mendus (1994, p. 8): *These three concepts – narrative, practice and tradition – lie at the heart of the development of his moral theory (...).* Sobre isso, Knight aduz:

Esses três conceitos são “três estágios no desenvolvimento lógico do conceito de virtude”, conforme ele tenta revivê-lo e torna-lo essencialmente social. “Cada estágio seguinte pressupõe o anterior, mas não vice-versa”. Tomados em conjuntos, esses conceitos intentam

substituir o *télos* aristotélico metafísico de “homem-como-ele-poderia-ser-se-realizasse-sua-natureza-essencial” (...). Entendidas adequadamente, essas fontes não se relacionam de forma alguma com manipulação e sim com a atividade pessoal e cooperação interpessoal na perseguição daqueles bens que inicialmente se apresentam para além do sujeito, e é através da adoção e internalização desses fins, e consequentemente através da prática das virtudes, que os indivíduos podem aprender a se mover daquela sua condição inicial “não instruída” para a atualização do seu *télos* (KNIGHT, 2007, p. 142, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 186) destaca desde logo que esses elementos, por conta de sua própria natureza, isto é, por serem derivados daquele aspecto da ética aristotélica que, como vimos, requerem necessariamente uma dimensão prática para o desenvolvimento das virtudes e, por terem como objetivo fornecer uma fundamentação social para o *télos*, se encontram vinculados indissociavelmente à comunidade na qual estão inseridos.

É a partir do corpo social e através dele que serão definidas tanto a finalidade humana quanto as virtudes que nos orientam em direção à sua consecução. Os elementos constitutivos do cerne do conceito de virtude, isto é, práticas, unidade narrativa da vida humana e uma tradição moral, são formados no seio da comunidade e orientam os seus membros em como viver a vida boa para aquela organização social cuja busca é, essencialmente, um empreendimento social e integrado na comunidade. Porter assim afirma:

Para Aristóteles, a ideia de florescimento humano fornece o bem como a orientação para onde devemos nos guiar e fornece a unidade para nossas vidas individuais. Nesse ponto do desenvolvimento de seu pensamento, contudo, MacIntyre não considera essa como sendo uma solução defensável nos tempos atuais. Não obstante, ele acredita que, para que uma vida humana encontre o propósito necessário para a sua unificação bem-sucedida, o indivíduo deve estar orientado na direção de um bem que o transcenda. Para nós, isso se dará na forma de uma busca narrativa pelo bem ao invés de uma concepção pré-determinada que deve ser alcançada. Essa será necessariamente uma jornada em comum, e como tal irá requerer tanto uma fidelidade a certo tipo de bem quanto o alcance das qualidades necessárias para a manutenção da vida em sociedade (PORTER, 2003, p. 41-42, tradução nossa).

Até que ponto essa rejeição da metafísica biológica aristotélica compromete ou não a identificação da teoria de MacIntyre com o pensamento de Aristóteles e a tradição da qual ele é o representante constitui uma temática muito debatida, na medida em que o deslocamento da fundamentação do *télos* de uma dimensão metafísica para uma social

se apresenta como uma alternativa inovadora e, enquanto tal, dá ensejo a diversos questionamentos acerca da possibilidade de se realizar esse feito¹⁴.

MacIntyre (2007, p. 260) está ciente da dimensão controversa de sua proposição. Uma concepção não metafísica de Aristóteles, tal qual a que pretende oferecer, além de haver dúvidas acerca da possibilidade de tal empreitada, sujeita-se a acusações de relativismo e incoerência por parte tanto dos integrantes dessa tradição de pensamento quanto de seus opositores. Lutz assim afirma:

Historicamente, contudo, a filosofia aristotélica foi identificada com a sua metafísica e abandonada com ela. Para Aristóteles e para Aquino, a virtude é uma excelência de acordo com a “natureza”, e por “natureza” eles se referiam à forma metafísica. Dessa forma, a concepção não-metafísica das virtudes de MacIntyre em *After Virtue* gerou controvérsias desde o início. Alguns estudiosos aristotélicos e tomistas compreenderam a sua “defesa histórica” de uma concepção aristotélica das virtudes como sendo incoerente e relativista (LUTZ, 2012, p. 160, tradução nossa).

Esse debate é, conforme já asseverado, deveras extenso e complexo, de modo que uma abordagem apropriada da questão exigiria um trabalho voltado exclusivamente para isso. Assim sendo, tendo isso em vista, nos limitamos a expor brevemente as considerações de Knight sobre a questão, o qual postula não só a adequação da teoria de MacIntyre aos moldes aristotélicos como também defende que o pensamento do autor escocês promove uma necessária revitalização e atualização dessa mesma tradição.

Knight (2007, p. 223) apresenta o argumento de que a elaboração de MacIntyre em termos de uma ética das virtudes, e conseqüentemente de uma teleologia, cujo fundamento não reside na metafísica, mas sim no aspecto social, da vida prática, se mostraria capaz de realizar uma aproximação entre a dimensão teórica universal do aristotelismo e sua concepção particularista de filosofia prática, tendo ainda um caráter inclusivo que se afastaria do aspecto elitista que seria característico do pensamento de Aristóteles. Assim se manifesta sobre a questão:

Me argumento é que a concepção de MacIntyre de práticas sociais fornece um entendimento socialmente inclusivo da excelência ética que supre uma insuficiência existente entre a filosofia teoria universalista de Aristóteles e a sua compreensão particularista de filosofia prática (KNIGHT, 2007, p. 223, tradução nossa).

¹⁴ Para uma análise mais aprofundada sobre essa questão, conferir *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* (2007), de Kelvin Knight, na qual o autor se lança em uma jornada para analisar as concepções aristotélicas desde o seu surgimento até a concepção de MacIntyre, discutindo ao fim sobre a adequação ou não do pensamento do autor nessa tradição.

Knight (2007, p. 222-225) conclui, após discorrer extensamente acerca da questão, que a alternativa fornecida por MacIntyre demonstra que o pensamento aristotélico pode ser resgatado de algumas das principais objeções das quais foi alvo, tais quais o elitismo e os tipos de opressão que poderia vir a servir como fundamento, realizando uma necessária atualização no pensamento do filósofo grego.

Assim sendo, MacIntyre estruturaria sua ética das virtudes enquanto um esquema conceitual que, através de insights históricos e de outros provenientes tanto das ciências sociais quanto da filosofia da linguagem, seria capaz de justificar adequadamente a filosofia prática aristotélica, com sua concepção de *télos* e excelência humana, sem recair nas objeções das quais frequentemente era alvo. Desse modo, o autor não estaria se afastando da tradição aristotélica, muito menos subvertendo-a, mas sim operando uma revitalização necessária para os moldes modernos. Knight assim argumenta sobre a questão:

Nesse sentido, MacIntyre demonstra que maneira uma filosofia prática aristotélica da excelência humana pode ser salva e reabilitada; não através do descarte de toda a filosofia teórica de Aristóteles, como feito pelos pós-heideggerianos, mas através da concepção do aristotelismo como um esquema conceitual e a subsequente adição discreta de elementos provenientes da filosofia da linguagem e da sociologia moderna neste esquema (KNIGHT, 2007, p. 224, tradução nossa).

Desse modo, tendo exposto as linhas gerais da ética das virtudes de MacIntyre, caracterizada por sua tentativa de fundamentação do *télos* a partir de uma perspectiva social mediante o emprego do cerne do conceito de virtude, composto de prática, unidade narrativa de vida e tradição, cumpre nos voltarmos para a análise minuciosa e aprofundada desses conceitos, elucidando suas características centrais e de que maneira eles se relacionam entre si. Nos voltamos para essa análise agora.

3.2 O CONCEITO DE PRÁTICA ENQUANTO BASE DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE MACINTYRE

MacIntyre (2007, p. 186) assevera que as virtudes, conforme compreendidas na tradição em que ele se considera inserido, requerem necessariamente a aceitação e aplicação de certas normas definidas na vida moral e social de uma comunidade, sendo ainda a partir dessas mesmas normas que se dará a definição e explicação do que consiste esse termo. O esquema dessas normas é precisamente aquilo que ele denomina

de cerne do conceito de virtudes, o qual subdivide-se nos três elementos já mencionados. Sobre a questão, o autor assim se pronuncia:

Existem três estágios no desenvolvimento lógico do conceito de virtude que devem ser identificados em ordem, se esse conceito de virtude é para ser compreendido adequadamente, e cada um desses três estágios possui seu próprio fundo conceitual. O primeiro estágio requer um conceito de fundo sobre o que será chamado de prática, o segundo estágio pressupõe uma concepção daquilo que já caracterizei como a ordem narrativa da unidade de vida humana e o terceiro uma concepção bem mais desenvolvida do que eu até agora forneci sobre o que constitui uma tradição moral. Cada estágio posterior pressupõe o anterior, mas não vice-versa, e cada estágio anterior é simultaneamente modificado e reinterpretado sob a luz dessa nova etapa, constituindo ainda um elemento central do momento posterior (MACINTYRE, 2007, p. 186-187, tradução nossa).

Percebe-se que o conceito de prática figura como a base da ética das virtudes apresentada por MacIntyre em *After Virtue*, servindo como o fundamento no qual se dá o desenvolvimento dos demais elementos que compõem o cerne do conceito de virtude concebido por ele, quais sejam, a unidade narrativa da vida humana e a concepção de tradição.

Esse conceito tomado sozinho é insuficiente, necessitando ser complementado pelos estágios posteriores de desenvolvimento, sendo ainda modificado e reinterpretado sob a luz dessas novas etapas (LUTZ, 2012, p. 118). Lutz, sobre a questão, discorre no seguinte sentido:

Práticas ocupam apenas o primeiro momento no esquema de três partes de MacIntyre sobre a definição de virtude. A concepção de virtudes em termos de (1) práticas é incompleta até que seja suplementada (...) com definições adicionais nos termos de (2) uma ordem narrativa da unidade da vida humana (3) tradições morais (LUTZ, 2012, p. 118, tradução nossa).

Não obstante essa insuficiência quando considerada destacada dos demais elementos, MacIntyre (2007, p. 187) aponta que a noção de prática é central em seu argumento e no cerne do conceito de virtude identificado por ele, na medida em que fornece a arena inicial na qual as virtudes recebem sua primeira, e incompleta, definição. Sendo assim, cumpre explorarmos o que o autor apresenta como “práticas”, bem como discorrer mais precisamente de que maneira estipula que estas se relacionam com as virtudes.

O que MacIntyre define por práticas são atividades complexas e coerentes, socialmente estabelecidas, que são desenvolvidas através da atividade cooperativa dos sujeitos envolvidos nela. Ademais, o autor também estipula que as práticas, conforme

entendidas por ele, possuem necessariamente uma dimensão moral que lhes é inerente (LUTZ, 2012, p. 118). Sobre a definição de práticas, MacIntyre assim as conceitua:

Por “prática” eu quero dizer qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, através da qual bens internos àquela atividade são realizados na busca de se tentar alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados, e parcialmente constitutivos, daquela forma de atividade, resultando na ampliação sistemática das capacidades humanas necessárias para alcançar a excelência nas concepções dos fins e bens envolvidos (MACINTYRE, 2007, p. 187, tradução nossa).

As práticas, portanto, diferem das simples atividades na medida em que, como vimos, possuem em si um elemento moral inerente do qual as últimas prescindem, bem como pressupõem um nível de complexidade e organização social que as atividades não o fazem. As práticas partem das atividades para a formação de um sistema complexo e coerente que lhes confere inteligibilidade e critérios de avaliação internos.

Assim, cozinhar constitui uma atividade enquanto que ser um chef ou cozinheiro profissional é uma prática, correr é uma atividade enquanto ser um atleta é uma prática, e assim por diante. As atividades, enquanto elementos mais simples, acabam por constituir as práticas, quem contém em si para além das atividades um tipo de organização complexa que imputa um conjunto de virtudes e vícios correspondentes (LUTZ, 2012, p. 118). Sobre isso, Lutz versa:

Uma prática é uma atividade social complexa que se mantém por si própria. Práticas nos permitem alcançar certos bens e possuem certos objetivos e padrões que foram sendo identificados ao longo do seu processo de desenvolvimento (LUTZ, 2012, p. 155, tradução nossa).

As práticas envolvem dois tipos distintos de bens, os quais o autor denomina de internos e externos. O primeiro tipo se refere aqueles bens que são adquiridos apenas mediante o exercício da prática e os quais são constitutivos dela, sendo reconhecidos enquanto tais apenas pelos participantes dessa prática e partir dos critérios de avaliação internos ali estabelecidos (MACINTYRE, 2007, p. 188-189).

O segundo tipo, bens externos, compreendem aquilo que pode ser apreendido contingencialmente através do exercício dessa prática, como ganhos financeiros e aclamação social. Esses dois elementos são intrínsecos da natureza das práticas, incidindo sobre as mesmas simultaneamente (MACINTYRE, 2007, p. 188-189).

Nesse sentido, podemos esclarecer melhor cada um desses bens tomando a prática da docência como exemplo. Os bens internos dessa atividade são referentes à excelência nos elementos constitutivos da mesma como, por exemplo, o conteúdo

transmitido através da aula, a clareza na exposição dos itens, a atenção ao horário, a justeza na avaliação dos discentes, etc. Os bens externos se referem ao que pode ser adquirido circunstancialmente pelo exercício dessa prática, como o renome e louros sociais com que o professor é ocasionalmente agraciado, dentre outros elementos contingenciais. No que tange essas categorias, Lutz discorre:

Práticas possuem bens internos que lhes são internos. Alguém se torna um construtor competente apenas através da prática da arquitetura. A única forma de se ganhar a habilidade de jogar xadrez é através da prática do xadrez. Esses bens, competência como construtor e habilidade no xadrez, não podem ser comprados, eles são obtidos apenas através do engajamento comprometido com a prática; dessa fora, existe uma dimensão moral envolvida no seu desenvolvimento bem-sucedido. Existem outros bens, externos à prática, que podem ser obtidos por uma variedade de meios. Riqueza pode ser adquirida ou roubada, a vitória pode ser obtida de maneira honesta ou desonesta, e as aparências que trazem fama podem ser reais ou fabricadas (LUTZ, 2012, p. 119, tradução nossa).

Esmiuçando ainda mais essa distinção, nos voltemos primeiramente os bens internos às práticas. Esses bens são definidos intramuros e estabelecem as medidas de avaliação de excelência dessa prática. As virtudes operam aqui na medida em que nos possibilitam compreender e adquirir as características necessárias para alcançar e até mesmo superar os critérios estabelecidos anteriormente. A dimensão moral intrínseca às práticas se encontra vinculada aos bens internos, pois é só através de um engajamento comprometido com esses bens que alguém se torna um excelente praticante, daí o caráter de formação desse aspecto interno (MACINTYRE, 2007, p. 188-190).

Quanto ao segundo tipo de bens, aqueles denominados de externos, cumpre destacar que esses são adquiridos através de uma variedade de meios, dentre os quais alguns não apenas dispensam as virtudes como vão em direta oposição a estas. Fraude, trapaça e atividades semelhantes podem ter como consequência a aquisição de bens externos, mesmo que as custas dos bens internos. Exemplificando, alguém pode simular a aparência de virtude e com isso adquirir sucesso financeiro e social sem, no entanto, alcançar ou promover a melhora de bens internos à atividade (MACINTYRE, 2007, p. 188).

Esses bens, como já se mencionou, não são excludentes. Caso a prática seja perseguida de forma adequada, isto é, em função dos bens internos, esses bem se tornam complementares. A excelência na prática ocasiona, com grande frequência, na aquisição de ganhos que são ulteriores a mesma, como sucesso de tipo social e financeiro. Não obstante, quando a busca é limitada apenas aos aspectos externos isso ocasiona a

deterioração das práticas, vez que os bens internos que lhe sustentam são deixados de lado em prol de ganhos pessoais que podem ser obtidos através do emprego de artifícios como trapaça e traição. Sobre a questão, Lutz afirma:

Se um agente persegue o aparente sucesso em uma prática em virtude apenas da fama ou riqueza, então há boa razão para que esse agente se utilize de meios escusos para ganhar aparência superficial de excelência. Se, por outro lado, um agente procura a verdadeira excelência, então o emprego de subterfúgios se torna uma escolha completamente irracional, e a motivação racional para trapacear é eliminada (LUTZ, 2012, p. 119).

Assim sendo, conclui-se que a busca pelos bens internos da prática, isto é, pela excelência através das virtudes, apresenta-se como a maneira correta de se proceder, com a aquisição dos bens externos sendo uma consequência positiva, mas não o objetivo central do praticante, sob pena de haver a deturpação e o gradativo definhamento da prática como um todo. Em outras palavras, a perseguição dos bens internos pode ser feita sem prejuízo aos bens internos, mas a recíproca não é verdadeira (CARVALHO, 2011, p. 94-95).

As práticas, ainda que sejam estabelecidas socialmente, possuem critérios objetivos de avaliação e julgamento, de definição de virtudes e vícios, de excelência e fracasso. Isso porque ao ingressar em uma prática já estabelecida os iniciados precisam primeiramente assimilar e se conformar aos padrões já estipulados, definidos por aqueles que são, naquele momento, considerados como as autoridades naquela atividade (MACINTYRE, 2007, p. 194-198).

Integrar uma prática, portanto, pressupõe o reconhecimento das virtudes e excelências internas, bem como o conhecimento acerca do estado da arte tanto no momento de sua inserção quanto nos momentos que lhe antecederam. Esse reconhecimento, essa sujeição aos critérios, é o que mantém a prática e que permite que seus participantes venham inclusive a superar os standards que foram definidos anteriormente, promovendo o seu avanço e atualização (LUTZ, 2012, p. 120). Resumindo as características de uma prática, Lutz assim versa:

Práticas possuem quatro características distintivas: (1) Pessoas buscam as práticas porque elas querem, porque elas correspondem a algum desejo ou necessidade que eles têm através do fornecimento de certos bens. (2) Uma prática possui bens internos. Existem coisas que só podem ser adquiridas mediante a participação de uma prática, e é a busca por esses bens internos que conduz à verdadeira excelência na prática. As pessoas podem também se utilizar das práticas de maneira boa ou ruim para perseguir outros bens, como riquezas, poder, ou honra, que são os bens externos da prática. (3) Uma prática possui

padrões de excelência que são desenvolvidos juntamente dela. (4) O sucesso da prática depende do caráter moral dos seus praticantes (LUTZ, 2012, p. 157, tradução nossa).

O autor destaca ainda a importância da comunidade para a sua definição de práticas, vez que é apenas inserido em um contexto social que há a sua manutenção, atualização e desenvolvimento. Através da formação de instituições, as quais abrangem desde governos até associações profissionais, as práticas têm sua manutenção facilitada. Não obstante, por vez as próprias instituições podem ser deturpadas e comprometem a integridade interna da prática, na ocasião em que cedem sob o peso da aspiração de seus membros em buscar tão somente bens externos (LUTZ, 2012, p. 121).

Dessa forma, em consonância com o *éthos* emotivista moderno e seu individualismo tão característico, os sujeitos poderiam utilizar das instituições tão somente como meios para a busca de seus interesses e ganhos pessoais, subvertendo-as e causando a sua degeneração e, conseqüentemente, seu falimento. Portanto, a concepção de práticas e instituições por esse viés estaria em direta oposição à concepção aristotélica postulada pelo autor (MACINTYRE, 2011, p. 12).

Assim sendo, ainda que as instituições constituam uma ferramenta valiosa para a conservação das práticas, a verdadeira manutenção delas se dará sempre por intermédio das virtudes dos praticantes e da busca continuada pelos bens internos, isto é, pela excelência e superação dos critérios já estabelecidos. Portanto, instituições sem indivíduos virtuosos que lhe integrem estão fadadas ao fracasso e, conseqüentemente, a acarretar na degeneração daquilo que deveriam, em realidade, promover.

Conseqüentemente, na medida em que as instituições são ferramentas que podem ser deturpadas, causando o declínio da própria prática na, a manutenção das instituições, e conseqüentemente da prática como um todo, depende completamente nas virtudes daqueles envolvidos na prática (LUTZ, 2012, p. 121)

Ao vincular o conceito de práticas, virtudes, comunidade e instituições, tecendo uma estrutura entre eles, MacIntyre acaba confrontando algumas das principais insuficiências do *éthos* emotivista moderno, marcado por seu individualismo e sua sociedade atomizada. O autor concebe a sociedade e a vida cívica e política a partir de um viés aristotélico, o qual situa o estabelecimento e manutenção das comunidades sociais entendidas como práticas no cerne da atividade do estado, que figuraria como uma instituição nesse sentido. Lutz assim discorre sobre a questão:

O relacionamento entre bens, práticas, virtudes, comunidades e instituições traz à tona algumas das principais insuficiências da sociedade moderna liberal e individualista. Se MacIntyre estiver

correto, a vida cívica seria melhor conduzida através de uma concepção aristotélica de política, na qual o estabelecimento e manutenção das comunidades sociais é percebido como uma prática e o governo serve como a instituição central dessa prática (LUTZ, 2012, p. 121, tradução nossa).

Essa perspectiva se distancia significativamente daquela identificada pelo autor como sendo típica do *éthos* moderno cuja expressão se daria pelos moldes do liberalismo político, o qual compreenderia o estado como neutro, não promovendo nenhuma concepção substantiva de bem e agindo tão somente como mediador para que cada indivíduo possa, ele mesmo, estipular qual a concepção de vida boa que almeja eleger para si e buscar alcançar. Essa compreensão acaba por situar o Estado em uma situação onde promove tão somente os bens externos em detrimento daqueles internos, essenciais (LUTZ, 2012, p. 121).

Tal situação acarretaria em um risco considerável para a manutenção da sociedade, vez que a busca quase exclusiva por bens externos teria como consequência uma organização social voltada predominantemente para a competição pelos possíveis ganhos a serem obtidos, reduzindo as relações entre os sujeitos ao aspecto manipulativo e voltado para o benefício pessoal, característica que o autor reputa ser central atualmente em sua definição do *éthos* moderno (LUTZ, 2012, p. 121).

O *self* moderno liberal, segundo a percepção de MacIntyre, restaria privado de formas de compreensão e valoração de bens que não aquelas provenientes exclusivamente de si próprias. Encarnando o papel de mensurador absoluto da realidade, decidindo arbitrariamente e irrestritamente sobre ao que irá ou não atribuir valor, o eu moderno acaba por não ser capaz de assimilar limitações ou determinações que não provenham de seu ato de decisão individual (HORTON; MENDUS, 1994, p. 8).

Vinculado a concepção de indivíduo proveniente do Projeto Iluminista, isto é, um sujeito racional e moralmente autônomo, o *self* moderno estaria afastado de qualquer percepção teleológica da realidade, sendo incapaz de compreender fins e bens que não oriundos de uma determinação individual que independe tanto de prescrições metafísicas quanto da incidência de aspectos contingenciais, sejam eles históricos ou sociais. Nesse sentido, Horton e Mendus afirma:

Em *After Virtue* MacIntyre identifica o *self* da filosofia moderna como tendo sido negado ao acesso de um entendimento do bem independente de suas próprias escolhas e decisões. É um *self* que diz: “eu sou o que eu escolho ser. Eu posso sempre, caso queira, colocar em questão aquilo que considero ser os elementos meramente contingenciais da minha existência” (HORTON; MENDUS, 1994, p. 8, tradução nossa).

A partir dessa perspectiva a questão central se tornaria, então, sobre o que e de que maneira cada indivíduo vai decidir, isto é, quais são as determinações pessoais e singulares de cada um. A moralidade se torna uma questão de escolha arbitrária, de determinações da vontade que não encontram limites e não são sujeitas a avaliação ou atribuição de superioridade ou inferioridade das diferentes percepções, quase como uma escolha dentre diversas opções à venda em uma prateleira.

O *self* moderno, portanto, seria definido principalmente como aquele que escolhe, a partir de suas concepções próprias, quais preceitos deve ou não seguir. É uma compreensão do sujeito como um indivíduo, nos termos já discutidos, que tem como enfoque a deliberação e determinação individual na formação da identidade, percepção que é acolhida e advogada pelo liberalismo político (HORTON; MENDUS, 1994, p. 9).

Restaria, como consequência, a situação de incomensurabilidade moral moderna descrita no primeiro capítulo. Na medida em que os preceitos morais são objeto de escolha individual a possibilidade de solução racional das contendas envolvendo questões de moralidade deixa de existir. Logo o indivíduo passa a encarnar a medida das coisas, decidindo a partir de sua vontade no que consistiriam os preceitos da moral.

O conceito de práticas de MacIntyre se apresenta como uma forma de remediar essa situação, fornecendo, como vimos, critérios objetivos para o julgamento das condutas dos praticantes, de modo a eliminar a arbitrariedade característica do *self* liberal. Os critérios que definiriam as virtudes e as excelências concernentes a uma prática, portanto, seriam estabelecidos por elementos que não ficam dependeriam da escolha arbitrária do indivíduo; cabe ao sujeito se adequar à prática e não o contrário. Sobre isso, Horton e Mendus afirmam:

Não é qualquer coisa que conta como jogar xadrez bem, e as características que contam são aquelas definidas pelas práticas. Não se tratam de questões de preferência pessoais ou decisão individual (HORTON; MENDUS, 1994, p. 10, tradução nossa).

Assim, adentrar em uma prática implica abrir mão dessa definição autônoma e discricionária por parte do indivíduo sobre as coisas, significa se submeter a uma autoridade com critérios que são capazes de definir, para além do próprio sujeito, se as condutas do mesmo estão certas são certas ou erradas, se ele é virtuoso ou vicioso, excelente ou deficitário. Nesse sentido, assim se pronuncia o autor:

Uma prática envolve padrões de excelência e obediência das regras tanto quanto envolve o alcance de bens. Entrar em uma prática é

aceitar a autoridade daqueles padrões e a inadequação da minha própria performance de acordo com seu julgamento. É submeter minhas próprias atitudes, escolhas, preferências e gostos aos padrões que atualmente e parcialmente definem a prática (MACINTYRE, 2007, p. 190, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 191), portanto, fornece sua primeira definição de virtude tendo como referência as práticas, considerando as virtudes como aquelas qualidades adquiridas pelo sujeito cuja posse e exercício permitem-no alcançar aqueles bens internos da prática e cuja ausência acaba por privar essa aquisição. As virtudes, desse modo, nos auxiliam na busca pela excelência interna na prática e nos distanciam de uma perspectiva que almeje tão somente os bens de tipo externo.

Essa concepção da ética das virtudes elaborada por MacIntyre conscientemente se afasta da perspectiva aristotélica em ao menos dois pontos¹⁵: renega uma fundamentação metafísica para o *télos*, isto é, não adota a metafísica biológica de Aristóteles, optando por fornecer um embasamento de tipo social; e se afasta da concepção de unidade das virtudes, o que permite a abertura para a existência de dilemas morais. Por outro lado, a perspectiva de MacIntyre conserva aquilo que ele reputa ser o mais interessante e valioso no pensamento aristotélico (LUTZ, 2012, p. 121).

O autor, tal qual o pensador grego, desenvolve em seu pensamento uma relação entre práticas e virtudes que requer uma concepção aprofundada da atividade humana, diferenciando ainda entre as virtudes intelectuais e morais; MacIntyre, também como Aristóteles, realiza uma distinção entre prazer e felicidade, elencando a última como o objetivo a ser alcançado de modo a restaurar a relação entre raciocínio moral e raciocínio prático; por fim, os dois autores vinculam necessariamente escolha e avaliação, de modo que as escolhas práticas não podem ser compreendidas adequadamente quando separadas do processo de deliberação e avaliação moral. Sobre a questão, em resumo, Lutz se manifesta no seguinte sentido:

Como Aristóteles, (1) o tratamento de MacIntyre das virtudes e práticas exige uma concepção rica das atividades humanas que investiga os limites da ação humana e distingue entre as virtudes morais e intelectuais. (2) MacIntyre, como Aristóteles, exige que distingamos entre felicidade e prazer, elencando a felicidade, quando compreendida adequadamente, como o nosso objetivo, de modo que o relacionamento entre raciocínio prático e moral possa ser renovado. Finalmente, a concepção de MacIntyre, tal qual a de Aristóteles, (3) “junta avaliação e explicação de uma forma caracteristicamente

¹⁵ MacIntyre iria eventualmente modificar sua posição sobre a metafísica aristotélica e reverter seu entendimento sobre a unidade das virtudes, mas esses desenvolvimentos posteriores não alteram a essência do argumento maior de *After Virtue* (LUTZ, 2012, p. 121).

aristotélica”; tanto Aristóteles quanto MacIntyre defendem que as opções e escolhas práticas não podem ser compreendidas separadamente da avaliação moral dos agentes que escolhem ou falham em escolher agir da melhor maneira (LUTZ, 2012, p. 122, tradução nossa).

O conceito de práticas formulado por MacIntyre pode parecer, à primeira vista, capaz de fornecer um fundamento objetivo para as virtudes de uma maneira que as formulações da filosofia moral moderna são incapazes de fazer, com as práticas oferecendo critérios objetivos para o julgamento das ações de seus integrantes.

Não obstante, o reconhecimento por parte do autor de que podem haver práticas ruins e, conseqüentemente, que as virtudes que possibilitam a consecução dessas também seriam atos moralmente deploráveis evidencia que o conceito ainda necessita de complementação para que possa fundamentar com sucesso uma concepção adequada de virtude. Lutz assim discorre:

A definição de virtude em termos de práticas parece oferecer o tipo de objetividade moral para a definição de virtudes que a filosofia moral contemporânea não pode oferecer, até o momento em que MacIntyre admite que algumas práticas podem ser ruins e que os atos virtuosos que garantiram o sucesso dessas práticas ruins seriam moralmente ruins. Para MacIntyre, o problema das práticas ruins mostra que a definição de virtudes como qualidades do caráter que possibilitam o sucesso em uma prática é inadequada, a não ser que seja complementada com pontos adicionais sobre o papel da virtude na busca de um agente pelo bem ao longo de sua vida e a reação do agente diante das realidades do seu ponto de partida moral (LUTZ, 2012, p. 122, tradução nossa).

Assim sendo, faz-se necessário o complemento dessa primeira definição de virtude através da introdução do segundo estágio desse conceito, qual seja, a unidade narrativa da vida humana. Esse desenvolvimento, esse passo seguinte em sua formulação da ética das virtudes, como já aduzimos anteriormente, promoverá algumas mudanças e reinterpretações da noção de prática postulada por MacIntyre, de modo a complementá-la naquilo que se mostrou insuficiente.

3.3 IDENTIDADE, INTELIGIBILIDADE, RESPONSABILIDADE E A UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA

Conforme asseverado, o cerne do conceito de virtude de MacIntyre possui três etapas distintas e sucessivas, em que cada uma das posteriores presume a sua antecessora, reinterpretando e complementando-a sob a nova luz que lança sobre a questão. Assim sendo, o segundo elemento desse conceito, a unidade narrativa da vida

humana, pressupõe a concepção de prática do autor, porém lhe fornece maior substância e profundidade, na medida em que a definição de virtude tão somente a partir das práticas seria insuficiente (LUTZ, 2012, p. 122).

MacIntyre (2007, p. 203) afirma que na ausência de um *télos* que transcenda a dimensão mais limitada dos bens internos as práticas, de modo a abranger o bem da vida humana como um todo, acabaríamos por incorrer em três problemas distintos.

Primeiramente, nos veríamos justamente naquele estado de arbitrariedade moral característico da modernidade, o qual o autor almeja se afastar; em segundo lugar, algumas virtudes não seriam passíveis de ter uma caracterização adequada tendo como base apenas a noção de práticas; e, por fim, assevera que ao menos uma das principais virtudes dessa tradição aristotélica não encontraria lugar nessa concepção, qual seja, a virtude da integridade ou constância. Sobre isso, Lutz afirma:

MacIntyre percebe que está incompleta porque resta privada de uma noção do *télos* geral da vida humana e porque não fornece bases adequadas para as virtudes da constância e integridade, a quais só podem ser definidas em termos da vida em um agente (LUTZ, 2012, p. 122, tradução nossa).

Assim sendo, essa segunda dimensão se apresenta como necessária para complementar a primeira, sanando essas falhas apontadas anteriormente. A unidade narrativa da vida humana, argumenta o autor, forneceria uma compreensão do *self*, isto é, da identidade, que integra adequadamente os diversos aspectos da vida humana em um todo coeso que é responsável por compor a identidade do sujeito, conferir inteligibilidade às suas ações, possibilitar que haja a imputação de responsabilidade sobre os seus atos e, por fim, determinaria o *télos* de sua existência (MACINTYRE, 2007, p. 218).

Contudo, MacIntyre (2007, p. 204-205) destaca que a compreensão moderna do *self*, isto é, da identidade, seria realizada tipicamente através dos diversos papéis sociais que são exercidos por cada pessoa, distanciando-se da perspectiva aristotélica que compreendia a vida humana enquanto uma unidade narrativa em que o sujeito conservava uma identidade única nos ao longo das diversas atribuições de sua vida, de modo que as virtudes se aplicavam de maneira unificada, ao todo da vida, e não de forma compartimentalizada e dividida conforme a função desempenhada.

Em outras palavras, em contraposição à essa perspectiva narrativa e integrada de esteio aristotélico, o *self* moderno seria fragmentado, compartimentalizado em diversos núcleos distintos, cada um com suas normas e modos peculiares de comportamento, cada esfera com seus vícios e virtudes, por vezes conflitantes entre si,

ocasionando que um mesmo sujeito em papéis diferentes, enquanto pai e empresário, por exemplo, seja considerado virtuoso ainda que aja de maneira radicalmente oposta em cada uma delas (CARVALHO, 2011, p. 96).

Desse modo, o indivíduo moderno se perceberia de maneira distinta em cada uma das diferentes “funções” que exerce, seja enquanto pai, marido, professor ou cidadão, “vestindo” cada uma dessas atribuições sociais. O sujeito então transitará entre cada uma dessas esferas, ora exercendo um conjunto de virtudes, ora se valendo de outro, de modo que a própria maleabilidade da personalidade, isto é, a possibilidade de readaptação conforme o que lhe é exigido pelo papel social, se torna uma virtude indispensável da modernidade (MACINTYRE, 2011, p. 12).

Em função dessa compartimentalização o *self* moderno prescindiria de uma identidade unificada e coerente, sendo em realidade composto por uma junção de diversos recortes distintos, que ora se cruzam de maneira compatível, ora se veem em conflito insolúvel, restando ausente um sujeito considerado enquanto tal, estando presente apenas uma coletânea de disposições que ele emprega em cada situação conforme a necessidade daquela esfera específica requer dele (LUTZ, 2012, p. 123-124).

Como consequência disso a vida humana orientada por esse tipo de identidade fragmentária se tornaria altamente inconsistente, na medida em que o comportamento do indivíduo estaria suscetível a variações conforme o papel que estivesse de exercendo naquele momento específico, podendo o mesmo ter atitudes absolutamente conflitantes, mas apresentando justificativas para estas a partir de um determinado papel social encarnado. Nesse sentido, Lutz afirma:

O *self* compartimentalizado restaria privado de uma identidade completa e unificada, sendo definido em realidade por um conjunto de papéis sociais que ora se cruzam, ora se encontram em conflito. Isso faz com que a vida da pessoa compartimentalizada seja inconsistente e episódica (LUTZ, 2012, p. 123, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 205) argumenta que essa concepção não se mostra suficiente ou adequada para o seu projeto, vez que impossibilitaria a percepção aristotélica das virtudes que pretende avançar. A formulação daquelas perguntas essenciais para a compreensão aristotélica, tais quais “qual é o tipo de vida boa para mim como um todo, não em função da vinculação momentânea a determinado papel social?” e “que tipo de vida humana, compreendida integralmente, me proporcionaria o florescimento humano adequado?”, seriam cada vez mais difíceis de serem postuladas e respondidas (MACINTYRE, 2011, p. 12).

Sendo assim, o autor se distancia dessa concepção moderna e fragmentária, postulando em seu lugar uma concepção de *self*, de identidade, que perceba a formação do sujeito a partir de uma unidade narrativa que integre adequadamente as diversas dimensões da vida humana, em consonância com aquele modelo aristotélico que pretende resgatar. Carvalho assim argumenta:

Isso significa dizer que esse conceito de virtude que MacIntyre propõe exige um modelo de racionalidade da ação humana que concebe cada vida humana como tendo uma unidade, de tal forma que cada vida possa ser justificada como tendo seu bem e as virtudes possam ser entendidas como tendo a função de habilitar cada indivíduo a fazer sua vida um tipo de unidade e não outro. É pensar a vida humana como um todo, como portadora de uma unidade que fornece um *télos* para as virtudes, é pensar de uma maneira contrária ao *modus vivendi* da sociedade moderna, que divide cada vida humana numa variedade de segmentos, cada um com suas próprias normas e modos de comportamentos, separando o trabalho do lazer, a vida privada da vida pública, o coletivo do pessoal (CARVALHO, 2011, p. 96).

Mas no que consistiria a identidade unificada, o *self*, a partir dessa perspectiva narrativa que MacIntyre propõe? Aqui novamente o autor se distancia de Aristóteles no que tange ao aspecto metafísico que opera como fundamento da teoria do pensador grego, oferecendo mais uma vez uma resposta que prescindiria de qualquer fundamentação metafísica.

A concepção aristotélica considera a pessoa enquanto uma substância composta de forma e matéria, que é gerada pela mãe e existe enquanto uma entidade metafísica distinta até o advento de sua morte, a qual causaria uma mudança substancial nessa mesma matéria. A identidade, portanto, aquilo que compõe a unidade da vida humana, seria essa junção entre os aspectos metafísico e material (LUTZ, 2012, p. 123).

MacIntyre não pode oferecer uma resposta no mesmo sentido, ao menos neste momento, vez que se afasta dessa dimensão metafísica que é essencial para a perspectiva aristotélica¹⁶. O autor estipula que essa identidade seria composta pela narrativa do todo da vida humana, compreendido desde o início da vida física até o término desta, isto é, uma jornada que tem um começo, meio e fim (MACINTYRE, 2007, p. 218-220). Lutz assim discorre sobre a questão:

O que MacIntyre avança como a base para uma identidade humana persistente é a unidade da história a ser contada sobre qualquer ser material, da concepção até a morte. Ele não faz nenhum tipo de

¹⁶ MacIntyre não pode responder da mesma forma, pelo menos não em 1981, e não para a audiência desse livro, uma vez que muitos dos leitores de *After Virtue* rejeitam não apenas a metafísica aristotélica da substância, mas também qualquer noção de verdade objetiva, incluindo verdade sobre a identidade pessoal (LUTZ, 2012, p. 123).

reivindicação metafísica (na medida em que ele ainda não haveria desenvolvido os comprometimentos que permitiriam que ele fizesse isso em 1981). Ele não avança um conceito sobre a pessoa objetiva como uma substância, nem ele a reduz a uma entidade física. Ele propõe apenas a maneira ordinária através da qual as pessoas nomeiam e explicam a si próprias e as suas ações; ele propõe “uma concepção de *self* cuja unidade residiria na unidade narrativa que liga o nascimento até a morte, a narrativa do começo, meio e fim da vida” (LUTZ, 2012, p. 123-124, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 208-209) assevera ainda que é somente mediante essa percepção narrativa que as ações, em um sentido estrito, e a vida humana, em um sentido amplo, possuem inteligibilidade, isto é, possuem um sentido a partir do qual podem ser analisadas e adequadamente compreendidas. Ausente essa dimensão narrativa, tomadas enquanto acontecimentos episódicos destacados de um todo, tanto as ações quanto a existência humana restariam privadas de um significado.

O autor emprega como exemplo dessa afirmativa aquilo que ele compreende como a forma mais corriqueira de narrativa em nosso cotidiano: uma conversa. As expressões verbais podem ser adequadamente entendidas quando inseridas em um contexto narrativo de um diálogo que se desenvolve, com seus progressos e revezes, no decorrer do tempo. Essa conversa possui uma história à luz da qual as assertivas são interpretadas e tem um determinado sentido atribuído por parte dos interlocutores.

Assim, uma conversa oferece um contexto mediante o qual as expressões recebem seus significados e essas expressões, por sua vez, vão constituindo esse contexto conforme se dá o seu desenvolvimento ao longo do tempo (MACINTYRE, 2007, p. 214). Lutz afirma:

Ações humanas estão tão ligadas a intenções, crenças e contextos que as coisas que falamos e fazemos devem ser entendidas como a atuação nossa compreensão do mundo. Como MacIntyre argumenta: “Eu estou apresentando tanto as conversações em particular como as ações em geral como a encenação de narrativas”. A ação humana é inteligível precisamente através de nossas ações por que é através delas que manifestamos nossas visões do mundo; nossas ações expõem nossas narrativas (LUTZ, 2012, p. 124, tradução nossa).

Nos voltemos para um exemplo prático. Suponha-se que há uma roda de conversa entre amigos sobre os intelectuais franceses do século XX, onde está se discutindo os méritos literários e filosóficos dos trabalhos desses autores. A afirmação por parte de um dos interlocutores de que este considera que Albert Camus é um filósofo e escritor literário muito superior a Jean-Paul Sartre possui sentido e inteligibilidade quando inserida dentro desse contexto, na medida em que a história

narrativa do mesmo lhe atribui tais características. São as circunstâncias narrativas desse diálogo que possibilitam que tal afirmativa tenha sentido.

Por outro lado, se a mesma assertiva fosse vocalizada em um debate sobre o Campeonato Brasileiro de Futebol, um contexto completamente distinto, restaria sem sentido e desprovida de inteligibilidade, causando estranheza e incompreensão por parte dos demais interlocutores engajados naquela discussão em razão da diferença considerável dos contextos em casa um dos casos. Aqui a história narrativa dessa conversa seria radicalmente diferente, não fornecendo bases adequadas para a atribuição de sentido na frase.

O contexto narrativo operaria como aquilo que fornece a inteligibilidade e o sentido de nossas ações e de nossas vidas como um todo, sendo ainda a partir dele que ocorre a formação, desenvolvimento e manutenção da nossa identidade pessoal, além da compreensão da identidade de outros. É a partir da dimensão narrativa, portanto, que retiramos a inteligibilidade das coisas (MACINTYRE, 2007, p. 212).

Assim, o autor considera que o nosso *self* seria então fundamentalmente narrativo, constituído pelo desenrolar da nossa narrativa no mundo, do início ao término de nossas vidas, prescindindo de uma fundamentação metafísica (MACINTYRE, 2007, p. 218). Lutz assim se manifesta sobre a questão:

A unidade do *self* é então a unidade da autobiografia de alguém; isso não é arbitrário e promete libertar as questões de identidade pessoal de qualquer forma de debate metafísico. MacIntyre escreve: “a unidade da vida humana é” a “unidade de uma narrativa incorporada em uma única vida” (LUTZ, 2012, p. 124, tradução nossa).

Essa concepção narrativa do *self* tem ao menos duas consequências. Em primeiro lugar, ela permite que o sujeito se perceba como o mesmo ao longo de sua existência, essa sucessão de episódios que compõem sua narrativa de vida, bem como confere significado à sua vida. Em outras palavras, essa perspectiva fornece o *télos* que orienta e direciona as ações do sujeito, permitindo ainda que lhe seja imputada a responsabilidade por suas ações, tanto as atuais quanto as passadas, na medida em que estas últimas ainda compõem a sua identidade narrativa (MACINTYRE, 2007, p. 217).

Em segundo lugar, a outra consequência dessa concepção narrativa do *self* é correlata a primeira. Do mesmo modo que confere o *télos* à vida do sujeito, permitindo simultaneamente que este forme sua identidade e torne suas ações inteligíveis, tal percepção fornece a base para que possamos realizar o mesmo gesto em relação ao outro. Em outras palavras, confere sentido e inteligibilidade a existência e ações dos

outros, nos permitindo responsabilizar e compreender cada sujeito. MacIntyre sintetiza essas duas posições da seguinte forma:

O que o conceito narrativo de identidade requer, portanto, são duas coisas. Por um lado, eu sou o que eu posso justificadamente ser tomado por outros ao longo do curso de viver uma história que vai desde o meu nascimento até a minha morte; eu sou o sujeito de uma história que é minha e nenhuma outra pessoa, que tem seu próprio significado particular. Quando alguém se queixa - como fazem alguns dos que tentam ou cometem suicídio - que a sua vida não tem sentido, ele ou ela está com frequência se queixando de que a narrativa de suas próprias vidas se tornou ininteligível para eles, que não tem nenhum propósito, qualquer movimento em direção a um clímax ou um *télos*. Daí se segue que o momento de escolha em se fazer qualquer coisa em vez de outra em momentos cruciais perde o sentido para essa pessoa. (...) O outro aspecto de uma identidade narrativa é correlativo. Eu não sou apenas responsabilizável, eu sou aquele que sempre pode pedir aos outros uma explicação, que pode colocar outros em questão. Eu sou parte de sua história, como eles são parte minha. A narrativa de qualquer vida é parte de um conjunto interligado de narrativas. Além disso, essa troca de explicações e responsabilizações desempenha um papel importante na constituição de narrativas (MACINTYRE, 2007, p. 221-218, tradução nossa).

Os conceitos de narrativa, inteligibilidade e responsabilização pressupõem a aplicação do conceito de identidade pessoal, assim como cada um deles pressupõem os demais. A relação estabelecida entre eles é uma de pressuposição mútua; cada um necessita dos demais, formando um esquema inter-relacionado coeso no qual a ausência de um desses elementos renderia os demais sem sentido (MACINTYRE, 2007, p. 218).

Desta feita, a identidade pessoal não poderia ser compreendida isoladamente, desconexa dos demais aspectos desse esquema, sendo adequadamente percebida apenas em relação com os demais elementos. MacIntyre afirma categoricamente:

Disso se segue, é claro, que todas as tentativas de elucidar a noção de identidade pessoal independentemente e em isolamento das noções de narrativa, inteligibilidade e responsabilização estão fadas ao fracasso, como foi o caso de todas as tentativas que assim procederam (MACINTYRE, 2007, p. 218, tradução nossa).

Tendo sido elucidados esses aspectos essenciais cumpre, enfim, versar sobre de que maneira a concepção narrativa do *self* forneceria uma teleologia para a vida humana. MacIntyre (2007, p. 218-219) argumenta que, a partir desta concepção narrativa do *self*, os elementos mencionados anteriormente formariam a unidade narrativa da vida humana, elemento essencial para o cerne do conceito de virtude e responsável por delimitar o *télos* humano. Como isso se daria?

O autor reputa que essa unidade narrativa possibilitaria que os sujeitos, ao longo de suas vidas, embarcassem naquilo que denomina de jornada em busca da vida boa (*quest for the good life*), a partir de um questionamento fundamental que cada pessoa faz, seja explícita ou implicitamente, qual seja, “qual a vida boa para mim?”. Em outras palavras, a unidade narrativa de uma vida humana seria a unidade uma jornada narrativa em busca do *télos* e de sua consecução (MACINTYRE, 2007, p. 219).

Toda busca narrativa nos moldes descritos, na medida em que constitui uma verdadeira jornada, possui um objetivo inicial para o qual devem ser dirigidos os esforços e ações do sujeito, bem como certo grau de indeterminação nesse mesmo objetivo de modo que ao longo da jornada, norteadas por aquela concepção inicial, o objetivo final vai se moldando e tomando forma concreta a partir dos eventos contingenciais que ocorrem nessa busca (MACINTYRE, 2007, p. 217-219).

MacIntyre (2007, p. 219) tece um paralelo com a concepção de jornada/busca (*quest*) medieval, na qual a situação é a mesma. Existe a definição de um objetivo primário, responsável por iniciar essa jornada, sem o qual a mesma não seria possível. Esse ponto de partida é precisamente o que lança o sujeito na busca, seu ponto de partida, a direção que determina o sentido para onde ele deve ir.

Não obstante esse início e a determinação que dele se segue, a busca narrativa toma forma ao longo de seu percurso e esse mesmo objetivo passa por modificações conforme confrontado com as diversas intempéries que necessariamente constituem toda jornada, alterando-se em função disso (MACINTYRE, 2007, p. 216).

Assim, um *télos* inicial se faz necessário para a constituição da jornada narrativa enquanto tal, atribuindo uma finalidade primária à vida humana. Esse *télos*, esse objetivo constituído na base da trajetória, seria precisamente voltado à busca pelo que seria a vida boa para o homem, uma pergunta que MacIntyre reputa como fundamental. Sobre isso, MacIntyre discorre:

Sem alguma concepção ao menos parcialmente definida de um *télos* final uma jornada não poderia ser iniciada. Alguma concepção do bem para o homem é necessariamente requerida. De onde tal concepção será derivada? Precisamente daquela questão que nos levou a transcender a limitação da concepção das virtudes em termos tão somente de práticas. É na busca por uma concepção *do bem* que seremos capazes de buscar outros bens, por uma concepção *do bem* que nos permitirá compreender o papel da integridade e da constância na vida, que definiremos inicialmente o tipo de vida boa que é a busca pelo bem (MACINTYRE, 2007, p. 219, tradução nossa).

Essa determinação de uma finalidade inicial serve como um questionamento em sentido abrangente, isto é, lança o sujeito em uma busca aberta e não em procura de

algo que foi concretamente estipulado desde o início, como é o caso da busca de geólogos por petróleo, por exemplo, havendo um caráter de indeterminação sempre presente (MACINTYRE, 2007, p. 219).

Consequentemente, a formação da resposta não se daria mediante o alcance de algo predeterminado, mas se constituiria ao longo do processo de busca, sendo esse mesmo processo o *télos* inicial que lançaria o sujeito na sua jornada. Nesse sentido, MacIntyre discorre:

Se torna claro que a concepção medieval de uma jornada não é a busca por algo que já está completa e adequadamente caracterizado, como o caso de mineiros que buscam por ouro ou de geólogos que procuram petróleo. É ao longo do curso da jornada narrativa e apenas através dos encontros e superações dos vários tipos de perigos, tentações, e distrações que permeiam todas as jornadas narrativas que o objetivo dessa busca será compreendido. Uma jornada é sempre uma formação e educação acerca do caráter daquilo que é perseguido e em termos de autoconhecimento (MACINTYRE, 2007, p. 219, tradução nossa).

MacIntyre então chega a uma conclusão provisória do que é a vida boa para o homem, vez que ainda haverá a complementação por parte do terceiro elemento do cerne do conceito, qual seja, uma tradição moral. Sua conclusão provisória é de que a vida boa é aquela vida em que há a constante busca pelo que seria, precisamente, a vida boa para cada um. Sobre isso, assim versa:

Nós chegamos, portanto, em uma conclusão provisória sobre o bem para a vida humana: o bem para a vida humana consiste na vida dedicada à busca pela vida boa para o ser humano e as virtudes necessárias para essa busca são aquelas que nos permitem compreender no que consiste a vida boa para o ser humano (MACINTYRE, 2007, p. 219, tradução nossa).

Assim, a teleologia, isto é, a finalidade para a vida humana, é proveniente dessa busca, iniciando-se a partir do questionamento fundamental “qual a vida boa para mim?”. Seu ponto de partida é, desse modo, a subjetividade do sujeito, porém, na medida em que essa pergunta requer uma resposta objetiva e considerando-se a perspectiva narrativa que compõe a formação do *self*, essa jornada em busca do sentido e da consecução da finalidade da vida de cada um necessariamente se tornaria um empreendimento comunitário, sediado no cerne de uma comunidade e inevitavelmente formado mediante a relação com outros sujeitos. Lutz sintetiza da seguinte forma:

Um elemento essencial de qualquer narrativa é o relacionamento do presente com o futuro, e na medida em que o agente percebe algum objetivo no futuro que deve ser perseguido através de ações presentes,

esse objetivo serve como o *télos* das ações daquela pessoa. Essa teleologia tem seu início de maneira subjetiva, na narrativa subjetiva, com o questionamento subjetivo: “Qual é a vida boa para mim?”. Mas essa questão clama por uma resposta objetiva e a jornada pela verdade sobre o bem para mim, e a vida boa para a humanidade, se torna uma aventura através da qual se aprende mais sobre o que se está buscando, bem como se conhece mais sobre si mesmo (LUTZ, 2012, p. 124-125, tradução nossa).

É a partir dessa elaboração que MacIntyre chega a sua segunda definição de virtude, tendo como esteio a unidade narrativa de vida e todos os elementos que ele pressupõe, os quais foram retratados anteriormente, para a formação dessa concepção que, como vimos, objetiva suprir as insuficiências de uma concepção de virtude pautada tão somente nas práticas.

Desse modo, as virtudes devem ser compreendidas não apenas como aquelas disposições que possibilitam a manutenção das práticas e o alcance dos seus bens internos, mas que também como aquilo que nos possibilita empreender, e nos auxiliam a perseverar, no tipo relevante de jornada em busca do bem para a vida de cada um, possibilitando a superação dos empecilhos que naturalmente se apresentam ao longo dessa trajetória, e contribuindo para o autoconhecimento do sujeito em relação a si mesmo e a vida boa. MacIntyre assim versa:

As virtudes então devem ser compreendidas como aquelas disposições que não apenas mantêm as práticas e nos possibilitam alcançar os seus bens internos, mas também que nos sustentam naquele tipo relevante de jornada em busca pelo bem, na medida em que nos possibilitam superar problemas, perigos, tentações e distrações com que nos depararmos, e que nos provém com cada vez mais autoconhecimento e compreensão do bem (MACINTYRE, 2007, p. 219, tradução nossa).

Percebe-se que essa segunda definição de virtude estipulada por MacIntyre é capaz de realizar aquilo que sua antecessora, definida tão somente a partir das práticas, não o era, solucionando inclusive a questão das práticas ruins levantada pelo autor, fornecendo através da concepção de uma busca pela vida boa uma dimensão que serve como critério para a avaliação, e eventual condenação, de condutas que poderiam ser consideradas como virtudes tendo em mente apenas a primeira etapa do esquema, qual seja, a dimensão das práticas (LUTZ, 2012, p. 125).

As virtudes da integridade ou constância, centrais para a tradição aristotélica, encontram nessa segunda definição um lugar de destaque, pois agem como aquilo que possibilita o sujeito perseverar na sua jornada narrativa em busca da vida boa para si em face aos obstáculos que vão inevitavelmente se apresentar ao longo do caminho (LUTZ, 2012, p. 159).

Essa jornada, como vimos, ainda que parta de um questionamento interno do sujeito, é conduzida inevitavelmente no seio de uma comunidade, sendo influenciada e até certo ponto delimitada pelas ações e interações de outros sujeitos empenhados cada qual em suas buscas particulares da vida boa.

Há então um entrelaçamento social inescapável na jornada individual de cada um com a dos demais, de maneira que as virtudes devem ainda refletir esse elemento comunitário necessário, albergando em si aquelas disposições que permitiriam a composição, manutenção e florescimento das comunidades necessárias para que a busca do bem ocorra. MacIntyre assim afirma:

O catálogo de virtudes, portanto, irá incluir aquelas necessárias para a manutenção do tipo famílias e de comunidade políticas nas quais homens e mulheres podem buscar o bem em conjunto, bem como as virtudes necessárias para a investigação filosófica sobre a natureza e o caráter do bem (MACINTYRE, 2007, p. 219, tradução nossa).

Não obstante esse salto qualitativo em relação à primeira definição de virtudes postulada, essa segunda concepção ainda teria como ênfase a busca individual pela vida boa, mesmo que levando em consideração as maneiras como tal procura necessariamente se interliga com as demais buscas de cada um pela vida boa.

Compreendida apenas enquanto jornada individual, seria possível argumentar que tal concepção não deixa espaço para o sujeito se compreender para além do seu bem e buscas individuais, não fornecendo uma resposta satisfatória para a indagação “por que não simplesmente abandonar tal busca?” (LUTZ, 2012, p. 159). Lutz discorre no seguinte sentido:

Conforme MacIntyre tenta definir as virtudes em termos de atividades humanas, ele precisa estipular uma concepção completa dessas atividades e da excelência humana. O primeiro nível dessa definição é incompleto, vez que a posse das características que permitem alguém buscar a excelência nas práticas não é o suficiente para tornar alguém excelente enquanto um ser humano (...). O segundo nível dessa definição é igualmente insuficiente, pois se limita ao indivíduo (LUTZ, 2012, p. 125-126, tradução nossa).

Restaria ausente, então, o aspecto da busca pelo bem e pela vida boa que não é limitado ao indivíduo, mas compreende um empreendimento comunitário, isto é, da busca pela vida boa da comunidade como um todo. É se voltando para isso, objetivando sanar esse déficit, que MacIntyre apresenta o terceiro estágio do cerne do conceito de virtude, qual seja, a noção da tradição moral.

3.4 A TRADIÇÃO MORAL E O CONCEITO DE VIRTUDE DE MACINTYRE

A terceira etapa do cerne do conceito de virtude toma forma quando MacIntyre começa a ponderar acerca do ponto de partida moral das buscas individuais pela vida boa. Estando necessariamente inseridos em uma comunidade que os antecede, os sujeitos são lançados em um mundo, em geral, e uma sociedade particular, em específico, cuja história narrativa anterior fornece o contexto para o desenrolar das ações e da jornada individual de cada um, sendo inclusive um elemento inarredável da identidade pessoal dos indivíduos (CARVALHO, 2011, p. 63). Nesse sentido, Lutz afirma:

MacIntyre passa para o terceiro nível da sua definição de virtude quando se volta para a consideração acerca do “ponto de partida moral” dos agentes humanos. MacIntyre defende que a vida de uma comunidade, os débitos históricos e as responsabilidades para com outros, bem como os débitos que lhes são devidos, constituem uma parte inescapável de contexto de fundo das atividades humanas. É nesse sentido que as “tradições morais” fornecem os critérios para a definição desse terceiro estágio de virtude (LUTZ, 2012, p. 125, tradução).

Assim, tal qual nos épicos homéricos, somos apresentados à uma narrativa já em andamento cujos momentos anteriores que são responsáveis por definirem a situação atual escapam ao nosso controle. Desse modo, as minhas decisões particulares e a minha busca individual pela vida boa serão ambos até certo ponto invariavelmente condicionados pelo contexto em que eu me encontro inserido, o qual é fornecido pela história da comunidade onde nasci (CARVALHO, 2011, p. 99-100).

Aquilo que constituiria esse ponto de partida para a jornada em busca da vida boa seria precisamente uma tradição moral, o terceiro elemento do esquema postulado pelo autor. MacIntyre (2007, p. 220-224), portanto, define a tradição moral enquanto aquela narrativa histórica em larga escala onde ocorre a formação, desenvolvimento e sucesso ou eventual fracasso das práticas e jornadas humanas individuais e coletivas ao longo do tempo.

Essas tradições morais não devem ser compreendidas como aglomerados arbitrários de crenças irracionais, isto é, conjuntos de paradigmas morais cuja autoridade não encontra esteio em aspectos racionais. Pelo contrário, o autor considera que há uma dimensão de racionalidade que é expressa através dessas tradições. Ademais, estas seriam responsáveis por definir todo o contexto narrativo a partir qual se

desdobrariam as jornadas em busca da vida boa de cada sujeito, parcialmente definindo-os por conta disso (LUTZ, 2012, p. 159).

As tradições morais são, enfim, o escopo maior que engloba as demais narrativas de uma comunidade, sejam elas em escala reduzida, individuais, ou em escala intermediária, através das inúmeras associações humanas que compõem essa mesma comunidade, tais como as práticas, as instituições, as famílias, os pequenos grupos, associações, etc; a junção de todos esses elementos em uma composição maior, uma amálgama que reúne e sintetiza esses aspectos e que opera como o contexto de fundo no qual se dá a busca individual pela vida boa. MacIntyre se pronuncia sobre a questão:

Desse modo, a busca do indivíduo pelo seu bem é geralmente conduzida dentro de um contexto definido pelas tradições nas quais sua existência faz parte, e isso é verdadeiro tanto para os bens que são internos às práticas e aqueles bens de uma vida singular. Novamente, o fenômeno narrativo da inserção é crucial: a história de uma prática contemporânea é geralmente inserida e inteligível a partir dos termos de uma história mais abrangente daquela tradição na qual a prática em sua forma presente foi apresentada para nós; a história de cada uma de nossas vidas é geralmente inserida e tornada inteligível nos termos de uma história mais abrangente de várias tradições (MACINTYRE, 2007, p. 222, tradução nossa).

MacIntyre (2007, p. 220-225) adota uma perspectiva aristotélica em relação a comunidade que é fundamentalmente narrativa e com um enfoque social no que tange a formação da identidade do sujeito e de determinação e condicionamento prévio, até certo ponto, de suas ações e de sua busca pela vida boa. Assim, a jornada individual de cada um teria uma influência que escapa à sua escolha pessoal, na medida em que é influenciada por elementos que lhe antecedem.

Esse viés se encontra em frontal oposição ao que é propugnado pelo *éthos* emotivista que, tendo como fundamento a noção de indivíduo que é tão característica da modernidade, restaria alheio a essas dimensões sociais fundamentais. Ao conceber o sujeito como um agente autônomo que adentra as relações sociais a partir de uma perspectiva neutra e mediante um ato de vontade particular, essa concepção desconsideraria todos esses elementos da tradição moral. Lutz argumenta nesse sentido:

A importância da noção de amizade cívica coloca a noção de Aristóteles de cidadania e de bem comum contra as percepções da modernidade, a qual constrói uma visão do indivíduo como um agente naturalmente autônomo que adentra a sociedade por escolha própria e em função da proteção de seus próprios interesses (LUTZ, 2012, p. 114, tradução nossa).

Assim, a concepção de indivíduo enquanto sujeito moral livre e autônomo, destacado de um contexto de fundo e capaz de raciocinar e decidir a partir de uma posição isolada e abstrata padeceria de uma insuficiência no que tange à percepção dos contextos sociais que envolvem a formação e determinação do sujeito e de suas preferências no que tange à vida boa (HORTON; MENDUS, 1998, p. 8-12).

Em outras palavras, ao adotar como um de seus pressupostos essenciais a noção de indivíduo, o *éthos* moderno desconsideraria os contextos históricos e sociais que circundam, influenciam e, em até certa medida, condicionam o sujeito em sua formação pessoal, na sua tomada de decisões individuais e que constituiria aquilo que operaria como ponto de partida moral para o seu desenvolvimento e jornada em busca da vida boa (MACINTYRE, 2007, p.220-225). Nesse sentido, Horton e Mendus (1994, p. 11-12) afirmam: *It is traditions which are the repositories of standards of rationality and which are crucial to moral deliberation and action.*

Em contraponto à perspectiva proveniente do *éthos* moderno que considera o indivíduo como atomizado e autônomo, desconexo de um contexto que lhe antecede e de certo modo condiciona, MacIntyre enfatiza a conexão da comunidade e da história na formação da identidade e da moralidade dos sujeitos, bem como em sua influência que a tradição opera nas jornadas narrativas de cada um. Sobre isso, Viera discorre no seguinte sentido:

MacIntyre defende que identidade das pessoas enquanto indivíduos e agentes morais deriva da sua inserção na comunidade em que vivem. O que os indivíduos herdaram dessas comunidades constitui sua particularidade moral, que servirá como ponto de partida para a filosofia moral centrada na noção de virtude entendida no interior de uma tradição, como por exemplo, no caso de Aristóteles, que expressava em seus escritos morais uma visão de virtude constante do pensamento de um ateniense educado de seu tempo (VIEIRA, 2002, p. 84).

Assim, o passado, isto é, os elementos que compõem o contexto no qual eu estou inserido, seriam centrais e tentar me desvencilhar deles acarretaria na deformação dos meus relacionamentos no presente, na medida em que esses são determinados até certo ponto por aquilo que me antecedeu na história da minha comunidade. Essa compreensão, percebe-se, se coloca em frontal oposição à uma percepção atomizada do sujeito (MACINTYRE, 2007, p. 221).

Desse modo, tanto a identidade do sujeito quanto a moralidade que constitui o ponto de partida das jornadas individuais não podem ser criadas por um ato de vontade desconexo. O sujeito não se compreende e muito menos se desenvolve a partir de um

ponto de vista racionalmente neutro e abstrato, mas sim se encontra inserido em uma comunidade com valores e concepções morais que lhe antecedem e que formam o ponto de partida para a busca individual pelo bem (CARVALHO, 2011, p. 99-102).

Existiriam, portanto, certos aspectos que compõem a identidade de uma pessoa que não são provenientes apenas de sua escolha individual, de uma decisão livre e abstrata. Características concernentes à comunidade da qual o sujeito é proveniente irão, inequivocamente, influenciá-lo quer ele queira ou não, em um nível consciente ou inconsciente. A comunidade precede o sujeito e, dessa forma, antecipa e molda certas condições que irão pautar sua jornada narrativa em busca da vida boa. Lutz discorre no seguinte sentido:

Conforme MacIntyre argumenta: “Eu nasci com um passado; e tentar me retirar desse passado, como faz o modo individualista, é deformar minha relação com meus relacionamentos presentes”. Concordar com MacIntyre significa aceitar que a moralidade é social e concreta, constituída em grande parte pelos relacionamentos humanos, bem como negar que a moralidade pode ser reduzida a normas abstratas universais ou direitos naturais ou escolhas do indivíduo na sociedade civil. Aceitar esse terceiro nível da definição de MacIntyre significa reconhecer e rejeitar as pessoas cogumelo do *De Cive* de Hobbes, que surgem do solo sem relação umas com as outras, bem como a versão dele e de seus sucessores do estado de natureza, como as ficções ideológicas que elas são (LUTZ, 2012, p. 126, tradução nossa).

Desse modo, é através da compreensão do que me antecedeu que posso dar sentido a minha vida presente, e é através desse sentido que posso empreender adequadamente minha jornada em busca da vida boa (LUTZ, 2012, p. 126).

O elemento narrativo, bem como a necessidade de se considerar o contexto com todas as suas particularidades históricas e elementos constitutivos, novamente se apresenta como essencial. É apenas através da inteligibilidade conferida pelos contextos mais amplos das narrativas que podemos compreender adequadamente nossa situação (MACINTYRE, 2007, p. 222).

Não obstante situar a tradição moral como ponto de partida necessário, MacIntyre (2007, p. 222-223) não defende uma imutabilidade estática das tradições, isto é, que não seja possível modificar e eventualmente superar as limitações fornecidas pelo contexto no qual iniciamos nossa jornada. Não estaríamos presos em aspectos imutáveis, pois as tradições, tais quais as práticas, possuiriam critérios atuais definidos por uma narrativa e desenvolvimento histórico e também, novamente em consonância com as práticas, estariam em constante desenvolvimento e aprimoramento.

Assim sendo, esse caráter dinâmico, esse constante movimento interno, em verdade consistiria em um pressuposto essencial, necessário para a manutenção e o desenvolvimento das tradições morais vivas e saudáveis, compondo uma espécie de diálogo contínuo da comunidade, um argumento sobre quais são os bens que constituem essa tradição (MACINTYRE, 2007, p. 222).

Nesse sentido, o conceito de tradição moral de MacIntyre se distancia do uso ideológico da noção de tradição, o qual imputa uma carga de autoritarismo irracional de preceitos morais, contendo em si toda uma dimensão de racionalidade cuja expressão se dá precisamente através de uma tradição moral. Assim, as tradições, compreendidas através de percepção do autor, expressam um tipo de racionalidade essencial tanto para a pesquisa filosófica, quanto para a busca coletiva pelo bem de uma comunidade e para a busca individual pela vida boa (MACINTYRE, 2007, p. 222-223).

O autor também se distancia da noção de tradição proveniente de Burke, considerando-a como uma percepção que condenaria as tradições a um tipo de engessamento que teria por consequência seu eventual definhamento. Para MacIntyre (2007, p. 222), uma tradição moral encarnaria os preceitos delineados por Burke apenas quando estivesse morrendo ou já morta.

A tradição moral viva e saudável, por outro lado, seria o oposto, constituindo uma argumentação constante e dinâmica sobre os bens a serem buscados no cerne daquela comunidade, sempre com atenção aos elementos históricos que compõem esse contexto, operando-se modificações e superações dos seus critérios internos conforme se dá sua manutenção e desenvolvimento. Lutz se manifesta no seguinte sentido:

Tradições não transcendem suas limitações mediante a rejeição do passado e a instauração de um novo começo, elas fazem isso “através de críticas e invenção”, e tais críticas requerem a compreensão e a atenção àquilo que veio antes. Uma tradição viva, para MacIntyre é propriedade daquela comunidade engajada em práticas que continuamente buscam novas e melhores maneiras de alcançar os bens internos de suas práticas (LUTZ, 2012, p. 128, tradução nossa).

Faz-se necessário ressaltar também que o apelo de MacIntyre às tradições morais, considerando-as como tendo um papel fundamental na formação da identidade dos sujeitos e na determinação do ponto de partida moral e das condições de desenvolvimento de suas jornadas narrativas em busca da vida boa, não consiste em um clamor pelo retorno dos paradigmas morais de outrora, entendendo-os como uma “bela totalidade” idealizada. (CARVALHO, 2011, p. 60).

Também não se trataria de uma exortação ao conservadorismo enquanto forma de filosofia política para a modernidade. Como vimos, MacIntyre (2007, p. 255) considera que as formas modernas de política, sejam elas de esteio liberal, conservador ou marxista, não são aptas para a fundamentação da ética das virtudes, pois a própria modernidade consistiu em uma rejeição sistemática dos preceitos fundamentais dessa vertente filosófica.

MacIntyre (2007, p. 222) reputa que o conservadorismo contemporâneo em realidade difere muito pouco do liberalismo ao qual francamente se opõe, tendo a mesma acentuada ênfase no indivíduo em detrimento da comunidade, aspecto que o autor considera tão nocivo. Comprometendo-se com versões mais antigas do liberalismo em detrimento daquelas mais modernas, defendidas pelos teóricos liberais contemporâneos, os conservadores estariam postulando tão somente uma forma de individualismo diferenciada, mas ainda em estreita consonância com o *éthos* moderno.

Ainda que com intuítos políticos e fundamentos filosóficos distintos, tanto o conservadorismo quanto o liberalismo se apresentariam como expressões distintas daquele mesmo individualismo característico do *éthos* moderno emotivista, o qual o autor reputa como extremamente prejudicial (MACINTYRE, 2007, p. XV).

Knight (1998, p. 20) argumenta que a atribuição do rótulo de conservador para MacIntyre e, conseqüentemente, as tentativas de se vincular o autor com qualquer viés do conservadorismo político, restariam fundadas em uma incompreensão grosseira e superficial de sua teoria, pautada tão somente na associação de uma defesa das tradições com essa vertente política. Pelo contrário, sua concepção, na medida em que se distancia do paradigma moderno emotivista e individualista como um todo, seria até mesmo revolucionária.

Assim, não há nessa concepção de tradição postulada por MacIntyre qualquer idealismo de tipo tradicionalista ou conservador. O autor, como vimos, possui uma consciência histórica aguçada o suficiente para não incorrer em tal erro, não tendo uma projeção idealista de aspectos passados, sem adequação à dimensão histórica contemporânea, como solução para as mazelas da modernidade (CARVALHO, 2011, p. 60).

MacIntyre (2007, p. XI-XII) se reconhece como inescapavelmente inserido na modernidade, respondendo às exigências filosóficas e morais de sua época histórica. Seu apelo à tradição constitui uma argumentação de que é somente mediante à luz do passado que podemos compreender o presente e superá-lo.

Sua análise tem como ponto de partida a modernidade e de suas mazelas, traçando uma narrativa histórica e recuperando elementos que, quando adequados às necessidades atuais, poderiam remediar essas questões. Assim, não se estuda o passado com intuito de retomá-lo, não se trata de um saudosismo filosófico, mas na verdade o caso de que a compreensão do passado se apresente como condição para o futuro. O autor assim argumenta sobre a questão:

Se trata na verdade do caso de que um senso adequado de tradição manifesta uma compreensão adequada das futuras possibilidades que o passado tornou disponíveis para nós. Tradições vivas, justamente porque continuam como uma narrativa ainda não completa, confrontam um futuro cujo caráter determinado e determinável, na medida em que o possui, é derivado do passado (MACINTYRE, 2007, p. 223, tradução nossa).

Desse modo, o que há em realidade é a percepção de que os aspectos contingenciais históricos e sociais constituem uma dimensão inafastável tanto do sujeito, em particular, quanto da pesquisa filosófica e da busca das comunidades pela vida boa, como um todo. É um insight ao mesmo tempo sobre a formação da identidade dos indivíduos e de natureza epistemológica. Lutz assim versa sobre a questão:

A tradição fornece o ponto de partida moral de alguém nesse senso histórico, determinando o que alguém deve o que lhe é devido em função da história na qual nasceu; mas também fornece o ponto de partida moral em uma perspectiva epistemológica. Aqui MacIntyre não está interessado em avançar nenhum tipo de ideologia conservadora e tradicionalista, estando apenas compartilhando uma visão duramente conquistada sobre a dificuldade de se transcender uma tradição (LUTZ, 2012, p. 126-127, tradução nossa).

Assim, o que o destaque que MacIntyre fornece à tradição moral implica, em realidade, é o distanciamento e rejeição final por parte do autor deste individualismo moderno, deste paradigma emotivista que ferozmente criticou. O elemento das tradições morais no seu conceito de virtude teria como objetivo o afastamento do espectro do individualismo, tão pungente na modernidade. Lutz (2012, p. 125) afirma: *MacIntyre's appeal to tradition is not a conservative call to return to historic moral norms. It is a final and thorough rejection of individualism.*

Operando enquanto a definição de um contexto que antecede os sujeitos, que lhes atribui responsabilidades e obrigações provenientes não apenas de suas escolhas individuais, mas de elementos da narrativa histórica da comunidade que lhes antecede, essa terceira etapa da definição da virtude fornecida pelo autor transcende sua antecessora, superando sua limitação de abarcar tão somente o aspecto individual

(MACINTYRE, 2007, p. 221). O que os contextos imputam, portanto, é um necessário ponto de partida para as buscas individuais e coletivas acerca da natureza da vida boa. MacIntyre assim versa:

Todo raciocínio ocorre dentro do contexto de algum modo de pensamento, transcendendo através de críticas e invenções as limitações que até aquele momento constituíam a tradição; isso é tão verdadeiro para a física moderna quanto para lógica medieval (MACINTYRE, 2007, p. 222).

Se afastando da dimensão individual para o enfoque na comunidade, o autor situa a busca narrativa de cada sujeito como um empreendimento coletivo no qual a responsabilidade para com o outro e para com a comunidade na qual o sujeito se encontra inserido e vinculado se apresenta como fundamental. Minha busca pela vida boa, meu exercício das virtudes e o contexto necessário para o desenrolar da minha vida são elementos que só podem ser desenvolvidos no seio da comunidade, em relação contínua com outros sujeitos (MACINTYRE, 2007, p. 220).

Assim, a resposta do porquê não podemos abandonar nossa jornada narrativa em busca da vida boa se apresenta para nós: esse não é um empreendimento tão somente do indivíduo desconexo e sem responsabilidades para com ninguém além dele mesmo. Minha jornada pela vida boa está vinculada à busca da comunidade pela vida boa, bem como se entrelaça necessariamente com a jornada do outro, isto é, dos demais integrantes daquela comunidade. Lutz discorre sobre a questão:

Nós mantemos nossas jornadas em função das relações e responsabilidades que definem o nosso papel no tecido social através das comunidades e tradições que nos formam. Essa compreensão conduz MacIntyre à terceira fase de sua definição de virtudes (LUTZ, 2012, p. 159, tradução nossa).

Assim, mediante essas considerações acerca do papel da comunidade, MacIntyre apresenta a sua definição final de virtude a partir da terceira e última etapa do esquema conceitual proposto por ele, qual seja, o conceito de tradição moral, o qual complementa e aprofunda os demais elementos desse esquema tríplice.

Tomados em conjunto, esses três elementos constitutivos, práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição moral, formam o cerne do conceito de virtude proposto pelo autor. É através da noção de tradição moral que as práticas e a unidade narrativa da vida humana podem ser compreendidas adequadamente. Nesse sentido, assim discorre Lutz:

Desse modo, a definição de virtudes em termos de práticas e unidade narrativa da vida humana só é completa quando essas práticas e essa unidade são consideradas em relação aos contextos sociais das histórias daquelas comunidades nas quais os agentes morais estão inseridos (LUTZ, 2012, p. 128-129, tradução nossa).

As virtudes, portanto, operariam nessas três dimensões: sustentariam os relacionamentos e as condutas necessárias para a manutenção e desenvolvimento tanto das práticas quanto daqueles bens que lhes são internos; teriam como finalidade possibilitar os empreendimentos individuais de cada um na sua busca narrativa pela vida boa; bem como, a partir dessa última etapa, seriam essenciais em sustentar as tradições morais que fornecem tanto às práticas quanto às vidas individuais o seu necessário contexto histórico (MACINTYRE, 2007, p. 223).

Desse modo, a concepção de virtude apresentada por MacIntyre, composta por essas três etapas consecutivas, na qual cada uma das posteriores complementa, aprofunda e reinterpreta sua antecessora, se apresenta enquanto uma elaboração cujo intento é conceder ao conceito uma robustez adequada para que opere enquanto fundamento não metafísico para a sua ética das virtudes. Sobre a questão, Lutz comenta:

Ao vincular as virtudes com a conquista dos bens humanos, o avanço das práticas, o desenvolvimento dos indivíduos e a contribuição do indivíduo para a vida da comunidade, MacIntyre oferece aos seis leitores uma forma de reconectar ética e desejos sem incorrer em atavismos, sem retornar à metafísica de Aristóteles (LUTZ, 2012, p. 159, tradução nossa)

Percebe-se, então, que essas três etapas se posicionam em frontal oposição aos preceitos do *éthos* emotivista que MacIntyre condena. Na medida em que o autor considera o liberalismo como a expressão política desse paradigma moderno que condena, os pontos de oposição entre a sua ética das virtudes de esteio aristotélico e essa vertente de pensamento serão diversos, porém, como vimos, constituem apenas o aspecto mais superficial da questão¹⁷.

A crítica do autor abrange as dimensões mais profundas da problemática moderna, as quais já versamos anteriormente, ainda que reconheça explicitamente o seu

¹⁷ Ele objeta contra a concepção liberal de *self*, que implica na concepção de que o valor moral é determinado por escolhas ou decisões; ele objeta contra o liberalismo em sua rejeição de um *télos* para o ser humano, resultando assim na sua inabilidade de diferenciar satisfatoriamente entre o que é o que deve ser; e ele objeta contra a desconsideração do liberalismo dos contextos sociais, que resultaria na sua inabilidade de reconhecer adequadamente o papel que aquilo que é “dado” desempenha na vida moral. Desse modo, no lugar da concepção emotivista de *self* do pensamento Iluminista em geral e da teoria liberal em particular, ele propõe uma concepção narrativa do *self*, no lugar da concepção de ética exclusivamente abstrata e orientada por regras da modernidade ele propõe uma concepção de ética que restaura a centralidade das virtudes; e no lugar do individualismo atomista ele apela para tradições (HORTON; MENDUS, 1994, p. 8).

embate com o liberalismo político enquanto uma expressão do *éthos* moderno emotivista característico da modernidade (MACINTYRE, 2007, p. 259).

Em suma, a concepção de prática estipulada pelo autor possibilita que se escape da incomensurabilidade característica do *éthos* moderno, vez que restaura critérios e objetividade aos juízos; a unidade narrativa da vida humana possibilita uma concepção de identidade dos sujeitos adequada, além conferir sentido e inteligibilidade às ações e vidas humanas; e, por fim, o conceito de tradição moral provê todo o contexto necessário para que se desenrole a jornada narrativa em busca da vida boa, tanto individual quanto coletivamente (MACINTYRE, 2007, p. 272-273).

Através dessa ética das virtudes de esteio social, isto é, cuja teleologia resta fundamentada não na metafísica, como em Aristóteles, mas sim na dimensão prática que necessariamente acompanha qualquer forma de concepção dessa tradição aristotélica, MacIntyre almeja fornecer uma compreensão através da qual possam ser remediadas diversas das mazelas identificadas por ele como sendo centrais do *éthos* moderno emotivista (LUTZ, 2012, p.132-138).

Características como a incomensurabilidade das assertivas morais, a arbitrariedade dos juízos sobre questões concernentes à moralidade, o individualismo pungente, o apelo e utilização de uma suposta racionalidade neutra inexistente, dentre outras, se tornariam passíveis de resolução mediante a alternativa postulada pelo autor, utilizando dos preceitos aristotélicos que compõem sua teoria como remédio para as insuficiências e problemáticas diagnosticadas no primeiro capítulo (CARVALHO, 2011, p. 59-60).

É dessa forma, portanto, através do conceito de virtude exposto anteriormente, em todas as suas etapas, que MacIntyre sustenta uma ética das virtudes, bem como o esquema teleológico proveniente dessa forma de pensamento, na ausência da fundamentação metafísica que originalmente servia como esteio para tanto (LUTZ, 2012, p. 173-174).

Em *After Virtue* a teleologia é descoberta e fundamentada socialmente, através de práticas, unidade narrativa de vida e tradições morais, estando alheia à dimensão metafísica, o que poderia inclusive ser considerado como um grande mérito do autor¹⁸. Lutz assim discorre:

¹⁸ O argumento construtivo de *After Virtue* não apela para concepções metafísicas ou uma teleologia fundada na lei natural. É um argumento que pela apenas para os tipos de questões que as pessoas comuns são capazes de se perguntar sobre as suas próprias experiências, devendo estudiosos da metafísica e teólogos considerar isso como um dos pontos mais fortes do argumento contido no livro. Isso porque, se a verdade do mundo de fato é metafísica e teológica, então podemos esperar que o tipo de questões que

After Virtue simplesmente prescinde totalmente da questão metafísica. *After Virtue* estuda o fenômeno da teleologia nas ações intencionais e nas práticas sociais, unidades narrativas da vida humana, tradições e instituições. Em suma, diferentemente de seus predecessores que travavam contato com a teleologia nas interações com os agentes humanos na sociedade, oferecendo explicações metafísicas para isso, a teleologia em *After Virtue* é socialmente descoberta, mas permanece metafisicamente não explicada (LUTZ, 2012, p. 174, tradução nossa).

Retomando o tópico da adequação de ética das virtudes de MacIntyre na tradição aristotélica de pensamento, pode-se constatar com mais precisão, após versarmos sobre os elementos constitutivos do seu conceito central de virtude que opera como fundamentação social para a teleologia, os ganhos que essa elaboração teórica apresenta.

A concepção de MacIntyre, além de fornecer novo fôlego às discussões sobre o pensamento de Aristóteles, também apresentaria diversas contribuições significativas para essa tradição filosófica. Os *insights* históricos e sociais fornecidos pelo autor complementariam o aristotelismo em alguns de seus pontos mais vulneráveis, como o elitismo e a possibilidade de legitimação de um tipo de opressão sistematizada a partir de uma noção estática de *télos* natural.

Ademais, contrapondo-se de maneira veemente ao *éthos* moderno emotivista e individualista, bem como ao liberalismo que consistiria na sua forma de expressão política, a teoria de MacIntyre poderia ser considerada, como o faz Knight, como um tipo de aristotelismo de tipo revolucionário. Nesse sentido, assim argumenta:

Desse modo, MacIntyre apresenta mais do que uma mera reabilitação do aristotelismo. Em relação à tradição, é um aristotelismo reformulado. Em relação ao capitalismo e ao modelo liberal burocrático de estado, é o que pode ser considerado como aristotelismo revolucionário. MacIntyre revisou e revitalizou o esquema conceitual do aristotelismo através de, principalmente, a introdução de ideias que progrediram via o desvio ocorrido pelo marxismo (KNIGHT, 2007, p. 224).

Todavia, não obstante os méritos que essa proposição contém, MacIntyre vem a reconsiderar essa negação da dimensão metafísica posteriormente, na medida em que se dá o desenvolvimento de seu pensamento. Essa nova concepção promove algumas mudanças em sua teoria, conservando grande parte do exposto anteriormente, acrescentando-se alguns elementos que servem como complemento e que aprofundam a elaboração do autor, de modo a lhe conferir maior robustez.

MacIntyre realiza sobre as teorias morais modernas, atividade humana e virtudes ofereçam o tipo de resposta que ele defende (LUTZ, 2012, p. 179).

A sua compreensão se altera de uma elaboração que tinha como objetivo se distanciar de qualquer vínculo metafísico para o entendimento de que é apenas mediante uma fundamentação metafísica que seria possível a adequada fundamentação da teleologia e da ética. Cumpre, então, indagar de que forma isso se deu, questionamento que inicia o capítulo seguinte.

4 TRADIÇÃO, RACIONALIDADES E A SUPERIORIDADE DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DE PENSAMENTO

Nos voltemos, então, para os desenvolvimentos posteriores do pensamento de MacIntyre que complementam, aprofundam e enriquecem os insights fundamentais dispostos anteriormente acerca da ética das virtudes, formando o cerne de seu *After Virtue Project*. Dessa forma, o que se pretende expor aqui são os elementos cruciais que se apresentam ao longo das fases posteriores dessa empreitada filosófica e que compõem o seu núcleo essencial.

Destaca-se desde logo que o núcleo central da teoria do autor é em sua vasta maioria conservado ao longo desses estágios posteriores, sendo aprofundado e enriquecido a partir desses desenvolvimentos, de modo que as retratações, distanciamentos e descontinuações principais serão apontadas e delineadas ao longo da exposição, as quais também colaboram para o aprimoramento da teoria.

Assim, versaremos sobre os elementos centrais das obras de MacIntyre que constituem o cerne de seu *After Virtue Project*, para além do livro que inicia esse projeto e já foi explorado anteriormente. Essas obras são, em ordem cronológica, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). Cada qual encarna uma etapa posterior da empreitada do autor, com contribuições para os insights centrais apresentados inicialmente.

Destaca-se ainda que a obra *Dependent Rational Animals* (1999) é com frequência vinculada ao *After Virtue Project*, sendo considerada como uma quarta entrada não oficial do mesmo. Não obstante, na medida em que a mesma compreende em si um argumento extenso e complexo cuja exploração adequada requereria um trabalho voltado tão somente para isso¹⁹, tal obra não será abordada por nós no presente trabalho, constituindo matéria para desenvolvimentos futuros da pesquisa.

Ademais, faz-se necessário ressaltar que não se pretende aqui exaurir todos os aspectos de cada um dos trabalhos que serão abordados, bem como não se almeja versar sobre todas as diversas questões que eles dão ensejo, por mais interessantes e relevantes que sejam. O objetivo por nós elencado é investigar de que maneira cada um deles apresenta contribuições ao projeto filosófico central do autor e como esses elementos dispostos engrandecem o mesmo.

¹⁹ A fim de se verificar uma análise extensa e aprofundada sobre a obra *Dependent Rational Animals* (1999), bem como dos aspectos mais específicos que podem ser depreendidos desse desenvolvimento do pensamento do autor, conferir *As Virtudes da Responsabilidade Compartilhada: Uma Ampliação da Teoria das Virtudes de Alasdair MacIntyre* (2017), de José Elielton de Sousa.

Portanto, o presente capítulo compreende uma subdivisão em dois tópicos centrais, cada um responsável por expor uma das obras supracitadas e aqueles aspectos em que contribui para o panorama geral da teoria de MacIntyre. Nesse sentido, segue-se a ordem cronológica exposta acima tanto para fins de preservação da coerência da teoria quanto para a facilitação da compreensão do argumento do autor.

A ética das virtudes de MacIntyre pressupõe um tipo específico de racionalidade que é distinto daquela avançada pelo Projeto Iluminista, de corte universalista e abstrato. O autor formula essa concepção em sua obra *Whose Justice? Which Rationality?*, livro concebido como sequência direta à *After Virtue* e no qual o autor se lança à tarefa de realizar diversas complementações necessárias que já são reconhecidas, porém não realizadas, no primeiro trabalho.

Apresentando-a como tradição de pesquisa racional, elaboração teórica que mescla simultaneamente filosofia, história e sociologia, o conceito opera como complemento necessário ao que é postulado em sua filosofia moral e política e é responsável pela conversão intelectual que se opera em seu pensamento, fundamentando sua guinada em direção à tradição tomista e conduzindo-o em direção a fase mais madura de sua trajetória intelectual (CARVALHO, 2011, p. 59-66).

Nesta toada, ainda que *Whose Justice? Which Rationality?* abranja diversas outras questões interessantes, nossa análise terá como enfoque central os tópicos retomados e os desdobramentos que lhes são relevantes, versando ainda sobre outros escritos do autor que se relacionem e esclareçam o disposto no livro acerca desses elementos específicos de sua teoria sobre a natureza da racionalidade.

Em seguida, mediante os aspectos acrescentados pela obra em questão e pelo desenvolvimento que se opera no pensamento do autor, lançando-o em direção ao tomismo, há em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* a estipulação de três modelos centrais e conflitantes de pesquisa racional, Enciclopédia, Genealogia e Tradição, dentre os quais MacIntyre se vincula ao último, que compreenderia a tradição aristotélico-tomista de pensamento, reputando-o como superior.

Assim, há o aprofundamento dos insights postulados em *After Virtue* e desenvolvidos em *Whose Justice? Which Rationality*, através do qual MacIntyre reclama para a Tradição, vertente aristotélico-tomista de pensamento, a superioridade intelectual e racional sobre as suas adversárias, realizando tal afirmativa tendo como critério a capacidade ou incapacidade de cada uma delas em justificar racionalmente os seus primeiros princípios basilares, bem como a adaptabilidade em se adequar mediante as demandas que enfrentam (AMAYA, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, 2011, p. 113-116).

Dessa forma, cumpre versar sobre esses desenvolvimentos no pensamento do autor, abrangendo as alterações que tais complementos produzem no mesmo, sejam elas aprofundamentos ou reconsiderações por parte de MacIntyre, a fim de demonstrar no que consistiria, precisamente, a empreitada filosófica de seu *After Virtue Project*.

4.1 A RACIONALIDADE DAS TRADIÇÕES: UMA JORNADA INTELLECTUAL DE ARISTÓTELES À TOMÁS DE AQUINO

MacIntyre (2007, p. 260) reconhece já em *After Virtue* que seu argumento propositivo, isto é, sua ética das virtudes, requer um tipo de racionalidade distinta daquela que ele aponta como sendo característica do Projeto Iluminista, que seria pautada em preceitos racionais abstratos, neutros e supostamente universais. Todavia, o autor não fornece esse desenvolvimento necessário na obra em questão, reconhecendo apenas a sua necessidade e se comprometendo futuramente com essa empreitada.

O projeto de elaboração de um tipo de racionalidade concebida a partir de um molde diferenciado, que leva em consideração e reputa como centrais os aspectos históricos e sociais que circundam as teorias filosóficas, é deixado a cargo de sua obra seguinte, *Whose Justice? Which Rationality?*, de 1988, que cumpre com a tarefa de dar seguimento a esse empreendimento, discorrendo acerca dessa concepção de racionalidade específica que o autor reputa como pressuposta em sua concepção de virtudes. Lutz afirma no seguinte sentido:

MacIntyre encerra o pós-escrito da segunda edição de *After Virtue* com o reconhecimento da necessidade de um volume sucessor que fornecesse uma teoria da racionalidade apta para embasar as conclusões dessa obra. Esse volume sucessor, *Whose Justice? Which Rationality?* foi publicado em 1988. A teoria da racionalidade proposta ali foi a da racionalidade constituída e constitutiva da tradição (LUTZ, 2012, p. 186, tradução nossa).

Ademais, serão abordados ainda outros textos do autor que comungam dessa temática e contribuem para o esclarecimento do pensamento do autor, como por exemplo *Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of Science; Moral relativism, truth and justification* e *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, todos contidos na coletânea *The tasks of philosophy: Selected Essays, vol. 1* (2006).

Assim, nesses textos o autor nos apresenta, desenvolve e esclarece o conceito de tradição de pesquisa racional, uma pesquisa que é constituída pela tradição e que, em

retorno, também lhe constitui. O que essa concepção implica é um tipo de racionalidade que é imbuída na história, na qual os padrões de justificação racional são eles mesmos inseridos na dimensão histórico-narrativa de uma tradição (MACINTYRE, 2001, p. 7).

A empreitada de *Whose Justice? Which Rationality?* foi caracterizada pelo próprio autor como sendo direcionada para duas questões centrais. Em primeiro lugar, tendo relação direta com a acusação de um suposto relativismo moral existente no seu conceito de virtude, a obra estaria primeiramente voltada para o problema de como se decidir entre concepções distintas e por vezes incompatíveis de justiça e de moralidade, cada qual proveniente de um sistema filosófico específico como, por exemplo, aquelas de Aristóteles e de Hume (MACINTYRE, 1998, p. 105).

A construção do autor de uma ética das virtudes fundamentada socialmente, através do cerne do conceito de virtude que vimos no momento anterior, foi recepcionada com apontamentos acerca do suposto relativismo que tal posicionamento daria ensejo. Sendo assim, tendo sido invocado o espectro do relativismo sobre uma teoria que tinha como objetivo precisamente restaurar a comensurabilidade e objetividade dos preceitos morais, de modo a escapar da cacofonia do *éthos* moderno, lançou-se a MacIntyre o ônus de demonstrar de que maneira sua elaboração teórica escaparia disso, objetivo que permeia a construção da obra em questão (CARVALHO, 2013, p. 179).

Nesse sentido, argumentou-se a necessidade de se demonstrar racionalmente a validade da escolha do autor de Aristóteles sobre Nietzsche enquanto alternativa para a moralidade moderna, isto é, porque tal opção seria racionalmente superior, sob pena de se tratar daquele mesmo tipo de escolha pessoal arbitrária característica do *éthos* moderno que o autor almeja remediar caso isso não fosse ocorresse. Knight argumenta no seguinte sentido:

Conforme MacIntyre antecipou, a postulação explícita de uma escolha entre Nietzsche e Aristóteles e o critério implícito que motivou essa escolha em particular intrigou várias pessoas, mas persuadiu poucas. A maioria dos críticos alegou que o autor estaria novamente se deparando com aquela arbitrariedade moral das escolhas individuais que ele havia sempre resistido, mas que seria implícita em seu pensamento a partir da consideração de haverem alternativas incomensuráveis. MacIntyre ainda estaria, desse modo, em confronto com aquele problema característico do pós-Iluminismo do relativismo (KNIGHT, 1998, p. 11-12, tradução nossa).

Em segundo lugar, a obra mencionada se voltaria precisamente para a apresentação de um tipo de racionalidade que fora anunciada, mas não desenvolvida em *After Virtue*, uma racionalidade que consideraria central os aspectos históricos e sociais

dos argumentos e das pesquisas filosóficas. O conceito de tradição de pesquisa racional se apresenta como forma de suprir essa demanda, relacionando-se com os outros elementos da ética das virtudes de MacIntyre, de modo a lhes fornecer complementação (MACINTYRE, 1998, p. 107).

O autor aponta que essas duas questões são inter-relacionadas, considerando que seria possível o apontamento da superioridade racional das concepções de justiça, bem ou vida boa, a partir do tipo de racionalidade por ele propugnada, de modo que a exploração do conceito de tradição de pesquisa racional se apresenta como um pressuposto para a solução do suposto relativismo de sua teoria (MACINTYRE, 1998, p. 105-108).

Desse modo, faz-se necessário explorar primeiramente a concepção de racionalidade de MacIntyre, isto é, o conceito de tradição de pesquisa racional, o qual se apresentaria simultaneamente como o complemento daquilo exposto em *After Virtue* e como a forma pela qual se daria um diagnóstico adequado das discordâncias radicais sobre a moralidade e, conseqüentemente, através de desse esclarecimento, nos possibilitaria a sua eventual solução. Nesse sentido, Lutz discorre:

A racionalidade constitutiva e constituída por uma tradição consiste no diagnóstico para o problema das discordâncias radicais e através do seu entendimento poderíamos encontrar a cura para essa mazela (LUTZ, 2004, p. 58, tradução nossa).

Assim sendo, dentre estas duas questões centrais a nossa investigação se inicia pela segunda, a qual irá pavimentar o caminho para a resolução da questão do relativismo através da exposição dos elementos constitutivos essenciais da elaboração de MacIntyre acerca da racionalidade das tradições.

4.1.1 Tradição de pesquisa racional: filosofia, história e sociologia em convergência.

MacIntyre (2001, p. 6-7) inicia seu argumento em favor da concepção de uma tradição de pesquisa racional a partir da contraposição desse modelo com aquele proveniente do Projeto Iluminista. O autor, como vimos, considera que o Iluminismo haveria propugnado um tipo de racionalidade pretensamente neutra e abstrata, de corte universal, que seria capaz de ser compreendida por todos aqueles dotados de capacidade racional e independentemente de suas particularidades históricas e sociais. Nesse sentido, afirma que:

Era uma aspiração central do Iluminismo, uma aspiração cuja formulação era por si só uma grande conquista, prover para o debate no âmbito público padrões e métodos de justificação racional através dos quais cursos alternativos de ação em todas as esferas da vida poderiam ser julgados como justos ou injustos, racionais ou irracionais, esclarecidos ou não esclarecidos. Assim, era esperado, a razão substituiria a autoridade e a tradição (MACINTYRE, 2001, p. 6, tradução nossa).

Partindo da concepção de racionalidade do Iluminismo, deveríamos nos despir de nossas particularidades históricas e sociais em favor de uma razão neutra e universal a fim de solucionar adequadamente as controvérsias envolvendo concepções distintas de justiça. A razão, portanto, não contaminada por concepções paroquiais particulares, seria capaz de dirimir adequadamente os embates entre compreensões conflitantes, apontando qual delas estaria em conformidade com os padrões racionais e, portanto, correta (MACINTYRE, 2001, p. 2-6).

Assim, seria através dos critérios da racionalidade enquanto tal, neutros e universais, que poderíamos dirimir as problemáticas e decidir qual dentre as diversas justiças em contenda seria aquela correta, na medida em que estes critérios transcenderiam toda e qualquer particularidade histórica e social em favor de uma razão abstrata, capaz de solucionar racionalmente esses embates (LUTZ, 2004, p. 46).

MacIntyre (2001, p. 346-347) argumenta que o liberalismo, a expressão política contemporânea dos ideais do Projeto Iluminista, mostrar-se-ia como a formulação mais poderosa que advogaria esse tipo de concepção de racionalidade neutra e universal, defendendo-a como central em seu arcabouço conceitual. Desse modo, em função dessa robustez, se alguma forma desse modelo haveria de ser sustentado com sucesso seria aquela postulada por esta vertente.

Não obstante, o autor aduz que essa sustentação não é bem-sucedida, havendo o inevitável fracasso na tentativa de se defender este tipo de racionalidade, na medida em que o próprio liberalismo, intentando manter essa concepção de uma razão neutra e universal, desvinculada de aspectos históricos e sociais, haveria ele mesmo se convertido em uma investigação filosófica que apelaria para os critérios que o seu modelo de racionalidade deveria prescindir (MACINTYRE, 2001, p. 346-347).

Assim, MacIntyre (2001, p. 6-7) considera que essa pretensão fracassou e que a conclusão dessa empreitada não poderia ter sido outra, na medida em que não haveriam recursos racionais acessíveis para nós, enquanto seres necessariamente imersos em um contexto histórico específico, que não fossem provenientes de uma ou outra tradição,

isto é, de um ou outro esquema conceitual vinculado a modos particulares de compreensão da realidade. Luz assim se manifesta sobre a questão:

A própria racionalidade é uma prática emergindo de uma história, uma forma de manifestação de uma interpretação narrativa dos eventos de uma história. A concepção de racionalidade do Iluminismo é apenas uma dentre várias. Desse modo, não obstante o Iluminismo se considerar como possuindo *a* forma de racionalidade por excelência, desvinculada de todas as pressuposições, a narrativa de racionalidade do Iluminismo acaba por ser em realidade um falso mito. A racionalidade não é apenas o juiz da história, mas também o seu produto (LUTZ, 2004, p. 46, tradução nossa).

Portanto, ainda que postulasse uma racionalidade de tipo abstrata e universal, capaz de operar para além dos aspectos contingenciais, o próprio ideal Iluminista e, conseqüentemente, o modelo de racionalidade que dele se derivou, seria ele próprio apenas uma dentre várias concepções distintas e conflitantes de racionalidade. Desse modo, a racionalidade proveniente do Iluminismo seria em verdade uma expressão de concepções antropológicas e epistemológicas características dessa narrativa filosófica específica, não sendo neutra nem tampouco universal (LUTZ, 2004, p. 46).

Nesse sentido, a racionalidade Iluminista, ela mesma sendo fruto de um período histórico específico e portadora de suas marcas, não seria capaz de reconhecer e muito menos dirimir as controvérsias existentes entre os diversos sistemas filosóficos por conta dessa aspiração à neutralidade e universalidade impossível de ser alcançada, nos relegando à situação de incomensurabilidade moderna sobre a qual já versamos. Sobre isso, Linhares afirma no seguinte sentido:

O que MacIntyre quer dizer é que, embora a razão moderna se apresente como neutra, ela não o é. Pelo contrário, o tipo de racionalidade expressa pelos pensadores modernos é historicamente particular. E o mais grave é que em querer parecer neutro e universal tal modelo de racionalidade acaba por não possibilitar uma explicação adequada, muito menos uma solução racional, para os desacordos contemporâneos, sejam eles sobre o conceito de justiça ou qualquer outro (LINHARES, 2014, p. 30).

Sendo assim, a partir da concepção de uma razão abstrata, neutra e universal, restaria impossível averiguar os distintos tipos de racionalidade que orientariam as mais variadas concepções de justiça em conflito, relegando-nos àquela situação de incomensurabilidade moral típica do *éthos* moderno emotivista e sobre a qual já versamos de maneira considerável anteriormente, onde todos os argumentos se apresentam sob a égide de uma racionalidade neutra porém não existem meios racionais

pelos quais as controvérsias podem ser solucionadas (AMAYA, SANCHEZ-MIGALLÓN, 2011, p. 107-108).

Considerando-se por esse viés Aristóteles, Hume e Kant, por exemplo, seriam enquadrados como interlocutores de um mesmo debate filosófico, versando sobre os mesmos conceitos atemporais, destacados dos contextos históricos específicos e das organizações sociais particulares que lhes originaram e a partir dos quais são adequadamente inteligíveis, tornando qualquer pretensão de solução racional impossível (MACINTYRE, 2001, p. 6-7).

Em consequência disso, mediante a constatação do fracasso desse tipo de racionalidade propugnada pelo Iluminismo, e partir do insight histórico que é característico de sua empreitada filosófica, MacIntyre se afasta do Projeto Iluminista, concebendo um tipo de racionalidade que não se pretende alheia aos aspectos contingenciais, mas que necessariamente os incorpora no seu modo de investigação filosófica, concepção essa que teria sido olvidada pelo modelo adotado pelo Iluminismo. Sobre isso, assim discorre o autor:

Do que o Iluminismo nos privou? Aquilo para o qual o Iluminismo nos tornou em grande parte cegos e que agora necessitamos recuperar, conforme o argumento, é uma concepção de pesquisa racional incorporada em uma tradição, a partir da qual os padrões de justificação racional emergem e fazem parte de uma história onde eles são vindicados pelas formas que transcendem as limitações e fornecem as soluções para os defeitos daqueles que são seus predecessores dentro da história dessa tradição (MACINTYRE, 2001, p. 7, tradução nossa).

O autor então apresenta seu modelo alternativo de entendimento da racionalidade como o conceito de tradição de pesquisa racional, um tipo de racionalidade que é constituída pela tradição e que também acaba por lhe ser constitutiva em retorno, integrando-a, e que por conta disso não visualiza qualquer forma de investigação racional destacada de uma tradição específica e que é portadora de aspectos históricos e sociais particulares (MACINTYRE, 2001, p. 350).

Essa elaboração teórica do autor, isto é, seu conceito de tradição racional de pesquisa, tem como fonte de inspiração elementos provenientes da hermenêutica de Gadamer e da filosofia da ciência de Thomas Kuhn²⁰, ambas extremamente conscientes

²⁰ A influência que as teorias de Hans-Georg Gadamer e Thomas Kuhn exercem no pensamento de MacIntyre são notáveis e extremamente relevantes, sendo remarcadas ocasionalmente pelo próprio autor em seus escritos. Não obstante, a exploração adequada da temática consistiria um objeto de pesquisa por si só, requerendo para tanto a elaboração de um trabalho voltado tão somente para isso. Nesse sentido, referem-se precisamente trabalhos que se voltam para abordar essas questões, os quais pretendem elucidar as influências, aproximações e distanciamentos desses autores com o filósofo escocês. Sobre a influência

da dimensão histórica da racionalidade, tendo também sido submetidas as objeções de relativismo e irracionalismo por parte de seus opositores (CARVALHO, 2013, p. 179).

Desse modo, MacIntyre (1998, p. 105) estipula que cada concepção de justiça é proveniente de uma estruturação racional distinta, marcada pelas suas características próprias e lógica interna particular, sendo proveniente dessa constatação a indagação que compõe o título da obra, qual seja, justiça de quem, proveniente de qual racionalidade? Knight argumenta no seguinte sentido:

Ao escrever sobre “o que a racionalidade é e, separadamente, em concepções distintas e incompatíveis de justiça”, MacIntyre compreendeu que essas “concepções de justiça são geralmente vinculadas a diferentes e incompatíveis concepções de racionalidade prática” (KNIGHT, 1998, p. 12).

Desse modo, o conceito de tradição de pesquisa racional compreende em seu cerne uma articulação de elementos filosóficos, históricos e sociológicos em convergência, os quais se juntam para compor um tipo de racionalidade que não apenas atenta às contingências históricas e sociais em suas considerações, mas que as considera uma parte constitutiva essencial da formação e do desenvolvimento das racionalidades (CARVALHO, 2011, p. 63-64).

As tradições de pesquisa, portanto, constituiriam a expressão racional de estruturas sociais e culturais historicamente situadas, de modo que não podem ser compreendidas adequadamente desvinculadas desses elementos essenciais. Desse modo, não haveria de se falar em critérios racionais neutros e universais, mas sim em racionalidades específicas provenientes de circunstâncias particulares. Carvalho assim se manifesta sobre a questão:

Vimos (...) que MacIntyre pensa a filosofia moral como um nexos entre história, filosofia e sociologia. É no conceito de tradição de pesquisa racional que, justamente, se cristaliza esse tríplice enraizamento da razão prática; é nele que MacIntyre formula sua concepção de pesquisa racional como constitutiva da tradição e constituída por ela, ou seja, uma racionalidade que tem correspondência com uma estrutura social historicamente marcada, portanto, cristalizada numa tradição social de práticas, e que carrega essa marca nas suas estruturas essenciais, não se compreendendo fora dessa mesma tradição sociocultural e se revelando a expressão racional de suas pretensões internas (CARVALHO, 2011, p. 67).

da filosofia da ciência de Thomas Kuhn no pensamento de MacIntyre e sobre as aproximações e distanciamentos entre o autor e Gadamer, conferir, respectivamente, as seguintes obras de Helder Buenos Aires de Carvalho: *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. (2011); *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre* (2013).

MacIntyre situa toda racionalidade dentro de um contexto histórico e social de fundo que seria responsável por lhes dar origem e até certo ponto condicionar o seu progresso, de modo que não se poderia falar de uma racionalidade neutra e universal, mas sim de diversas racionalidades historicamente contingentes, formadas e desenvolvidas a partir de características particulares e que, em razão disso, formulariam esquemas conceituais distintos e conflitantes entre si (LINHARES, 2014, p. 31).

Assim, ao considerar como inadequada o tipo de racionalidade supostamente universal, neutra e abstrata do Iluminismo, isto é, um tipo de razão uma e singular, o autor propõe uma perspectiva de racionalidade que admite a coexistência de múltiplas concepções de justiça, sendo cada qual proveniente de particularidades históricas e sociais específicas, cada uma fortemente influenciadas por esses aspectos contingenciais que necessariamente as compõem. Nesse sentido, Carvalho discorre:

Portanto, pensar filosoficamente a moralidade exige que a pensemos como uma inserção histórico-sociológica, que entendamos as filosofias morais como 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 e práticas sociais (CARVALHO, 2011, p. 64).

Diferentes contextos históricos e sociais dariam ensejo a concepções distintas de racionalidade, justiça e compreensões acerca daquilo em que consistiria a vida boa. Todas as tradições teriam elementos específicos que lhes são particulares, sendo responsáveis ainda por influenciar as concepções de racionalidade que surgem a partir destas (MACINTYRE, 2001, p. 361).

Assim, cada teoria moral, cada concepção de justiça e cada racionalidade por detrás desses preceitos teria uma dimensão contingencial que, operando como pano de fundo inafastável, influenciaria na elaboração e no desenvolvimento desses aspectos (CARVALHO, 2011, p. 63-64).

Segue-se, como consequência disso, que o modelo de pesquisa filosófica concebido por MacIntyre é um empreendimento essencialmente histórico e sociológico, correspondendo a sua própria abordagem de investigação. Nesse sentido, a história da filosofia moral e a história da moralidade devem ser percebidas em conjunto de modo a constituírem uma narrativa que seja capaz de conferir inteligibilidade às diversas concepções de justiça. Carvalho assim se manifesta sobre a questão:

Ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história. À multiplicidade de moralidades emergidas nos diferentes contextos sociais na história correspondem

diferentes filosofias morais que organizam tais moralidades com base em racionalidades diferentes, uma vez que ‘toda filosofia moral tem alguma sociologia como sua contrapartida’ (CARVALHO, 2011, p. 63).

Em outras palavras, o conceito de tradição de pesquisa racional permite a existência de uma multiplicidade de racionalidades distintas, cada qual com a sua lógica interna específica, sendo orientada pelos seus primeiros princípios basilares, apresentando suas formulações de justiça e de vida boa particulares, bem como os seus esquemas conceituais próprios que operam enquanto fundamento racional para cada uma dessas concepções (LINHARES, 2014, p. 31).

Destaca-se desde logo que essa concepção de racionalidade não descarta uma concepção de verdade metafísica, tendo como consequência alguma forma de relativismo. Em realidade, a tradição de pesquisa racional de MacIntyre pressupõe necessariamente essa dimensão metafísica, na medida em que a busca pela verdade ou, melhor dizendo, em direção à verdade, constitui elemento determinante para o conceito de tradição de pesquisa racional (MACINTYRE, 2006, p. 54-56).

Assim sendo, MacIntyre argumenta que cada tradição de pesquisa racional reivindicaria para si, de maneira implícita ou explícita, pretensões de verdade. Isso significa dizer que cada uma arroga para si a veracidade de sua teoria e concepção de racionalidade, que seus argumentos e afirmativas são os corretos e que aqueles de seus rivais, na medida em que se contrapõem aos seus, seriam em consequência disso falsos. MacIntyre assim afirma:

O que está sendo reivindicado em nome de cada ponto de vista moral particular em seus conflitos com seus rivais é que a sua concepção específica, seja de maneira totalmente explícita ou parcialmente implícita, da natureza, status e conteúdo da moral, bem como os seus conceitos de bem, virtude, dever e ação correta devem ser entendidos corretamente, e do que de fato são bens ou o bem, virtudes, deveres e tipos de ação correta, *é verdade* (MACINTYRE, 2006, p. 55, tradução nossa)²¹.

As racionalidades seriam, dessa forma, modos de compreensão da realidade, paradigmas de leitura e interpretação do mundo, modelos através dos quais se daria a busca pela verdade. Cada tradição de pesquisa, sendo constituída por uma narrativa que integra elementos filosóficos, históricos e sociais, seria assim uma jornada que, a cada

²¹ *What is being claimed on behalf of each particular moral standpoint in its conflicts with its rivals is that its distinctive account, whether fully explicit or partially implicit, of the nature, status, and content of morality, both of how the concepts of a good, a virtue, a duty, and right action are to be correctly understood, and of what in fact are goods or the good, virtues, duties and types of right action, is true* (MACINTYRE, 2006, p. 55).

obstáculo superado, a cada reformulação e correção de insuficiências e incoerências, estaria menos vulnerável a objeções e, conseqüentemente, daria um passo adiante nessa busca interminável (LINHARES, 2014, p. 35-38).

Não obstante essa convergência de diversos aspectos em seu cerne, MacIntyre considera que todas as racionalidades compartilhariam de elementos formais comuns, tais quais a lógica e a matemática, por exemplo, mas também seriam permeadas por elementos substantivos provenientes das particularidades históricas e sociais responsáveis por darem ensejo, moldarem e influenciarem as modificações que se operam em cada uma dessas perspectivas. Lutz assim versa:

Nos termos mais simples, uma racionalidade é uma forma de se julgar. Uma racionalidade possui elementos formais, lógica, matemática, bem como certas categorias gerais que não são dependentes das tradições, mesmo se uma dessas for mais avançada em lógica ou matemática que outra. Uma racionalidade também possui elementos substantivos, modos de julgamento sobre o que contam como boas razões ou evidência apropriada, que estão vinculados a uma determinada tradição, cultura ou esquema conceitual específico (LUTZ, 2012, p. 186-187, tradução nossa).

Desse modo, MacIntyre reputa em paralelo com aquilo que estipula para a busca pela vida boa que toda investigação filosófica só pode ser conduzida dentro de uma tradição específica e, conseqüentemente, de uma racionalidade particular, não havendo disponíveis para nós oásis de neutralidade racional a partir dos quais poderíamos tecer julgamentos sobre esta ou aquela concepção de justiça (LINHARES, 2014, p. 32).

Não haveria uma forma de proceder na pesquisa filosófica e justificação racional que não fosse por intermédio de uma tradição de pesquisa específica com uma concepção de racionalidade, justiça e vida boa particular. Sendo assim, a inserção em uma determinada tradição se apresenta como pressuposto infestável. Sintetizando a questão, assim se manifesta:

A conclusão a que a argumentação tem levado até agora é que não é apenas a partir dos debates, conflitos e da pesquisa de tradições socialmente encarnadas e historicamente contingentes, as disputas referentes à racionalidade prática e à justiça são propostas, modificadas, abandonadas ou substituídas, mas também que não haveria nenhum outro modo disponível para engajar na formulação, elaboração, justificação racional e crítica de concepções de racionalidade prática e de justiça que não seja a partir de dentro de uma tradição específica e em mediante conversação, cooperação e conflito entre aqueles que ali coexistem. Não há nenhuma base, nenhum ponto para a investigação, nenhuma forma de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentos racionais que não seja pelos

meios fornecidos por alguma tradição (MACINTYRE, 2001, p. 350, tradução nossa).

Já nascemos inseridos em uma tradição cuja racionalidade inevitavelmente herdamos e a partir da qual prosseguiremos tanto em nossa busca individual pela vida boa quanto pela investigação prática e filosófica acerca da natureza desta. Assim sendo, Linhares (2014, p. 32) afirma: “Portanto, ao engajar-se numa pesquisa o ponto do qual partimos é sempre aquele que herdamos de nossa tradição, não há um ponto de partida neutro, não social e a-histórico”.

Consequentemente, o conceito de tradição de pesquisa racional, ao vincular indissociavelmente tradição e racionalidade, aprofunda as considerações realizadas por MacIntyre em *After Virtue* quando este se debruçava sobre a questão do ponto de partida moral da investigação sobre a natureza da vida boa, tanto individual quanto coletiva, tanto no âmbito prático quanto no filosófico. Há uma ligação inerente entre a vida cotidiana pública e particular, a investigação filosófica e a condição na qual se encontra uma tradição. Linhares se manifesta no seguinte sentido:

Nisto se desvela a estreita ligação no pensamento macintyreano entre racionalidade e tradição sociocultural. O *status* da tradição como um elemento irracional é superado, a(s) tradição(s) aparece(m) agora como portadora(s) de racionalidade(s). Afirmar que a tradição é racional, assim como afirmar que a racionalidade é tradicional, significa dizer que a tradição social e intelectual determina, de certo modo, os rumos da pesquisa racional, mas, por outro lado, os resultados da pesquisa também são determinantes para os rumos da tradição (LINHARES, 2014, p. 32).

Assim sendo, a partir desse desenvolvimento em sua teoria, MacIntyre distancia ainda mais a sua noção de tradição de acusações que o conceito é permeado por um conservadorismo político latente ou um irracionalismo tradicionalista obscurantista. As tradições de pesquisa seriam, por excelência, o *locus* da racionalidade, sendo no cerne das comunidades que elas seriam forjadas. Lutz (2004, p. 56) afirma categoricamente que: *This is the fundamental insight of tradition-constituted rationality. Rationality is developed within the tradition of a community.*

Todavia, ressalta-se que essa vasta gama de racionalidades distintas não se apresenta como um cardápio à disposição dos sujeitos, os quais estariam livres e desincumbidos para escolher dentre as várias alternativas possíveis conforme seu gosto pessoal, encarnando um determinado ponto de vista em um momento específico para depois simplesmente abandoná-lo (CARVALHO, 2013, p. 198).

Desse modo, na medida em que a formação da identidade dos sujeitos é, como vimos anteriormente, um processo essencialmente narrativo cujo ponto de partida é sempre vinculado à uma tradição moral específica, a livre alternância entre os pontos de vista de tradições distintas, como alguém que trocava de relógio conforme a sua vontade, não seria passível de ser realizável (MACINTYRE, 2001, p. 364-368).

O autor, contudo, não nega a possibilidade de se alternar de um ponto de vista para outro, de uma tradição para outra, porém ressalta que esse seria um processo muito mais complexo que uma mera decisão individual, implicando em uma verdadeira guinada narrativa que alteraria radicalmente a concepção do sujeito acerca de elementos fundamentais de sua vida, tal qual a natureza daquilo que seria considerado por ele como a verdade, a justiça e a vida boa (MACINTYRE, 2001, p. 366-368).

Nesse sentido, as diversas tradições, bem como as concepções de justiça e racionalidade que delas decorrem, constituiriam em verdade uma miríade de pontos de vista em constante conflito e que dão ensejo à compromissos antagônicos a partir da adoção de noções conflitantes de vida boa e não uma gama de possibilidades para a livre escolha dos sujeitos, se tratando, portanto, de uma pluralidade dentre as quais se pode transitar, mas sim um conjunto de concepções rivais em conflito. Em consonância com o exposto, MacIntyre afirma:

À multiplicidade de tradições não corresponde uma multiplicidade de perspectivas dentre as quais podemos nos mover livremente, mas sim decorre uma multiplicidade de compromissos antagônicos onde apenas conflito, seja ele racional ou não racional, é possível (MACINTYRE, 2001, p. 368, tradução nossa).

Assim sendo, as controvérsias morais de nosso tempo podem ser percebidas sob uma ótica distinta daquela fornecida pela racionalidade Iluminista que as visualiza como uma discussão de argumentos abstratos e atemporais sobre a mesma questão universal, passando a serem compreendidas enquanto embates entre esquemas conceituais e sistemas filosóficos distintos, cada qual orientado por uma racionalidade proveniente de aspectos contingenciais particulares (LUTZ, 2004, p. 46).

Distanciando-se da concepção de racionalidade propugnada pelo Iluminismo, o modelo de tradição de pesquisa racional de MacIntyre, o qual é simultaneamente constituído e constitutivo de uma tradição e que incorpora em si elementos históricos e sociais, teria em si uma capacidade explicativa acerca da natureza das controvérsias morais contemporâneas que a alternativa Iluminista, cega pela pretensão de racionalidade universal abstrata, não possuiria. Ademais, como há de se ver

posteriormente, tal explicação ainda lançaria preceitos a serem utilizados para se possibilitar a solução dessas contendas. Sobre isso, Linhares assim argumenta:

Tal “revolução” consiste em admitir um modelo de racionalidade que reconheça a multiplicidade de racionalidades, o caráter de contingência dessas racionalidades, bem como suas particularidades. Se este modelo for capaz de explicar o “porque” de discordarmos como discordamos com relação ao que é justo, por exemplo, e como tal discordância pode ser encaminhada para um fim, ele terá se mostrado mais racional e mais útil que o modelo de racionalidades dos pensadores modernos (LINHARES, 2014, p. 31).

O autor ainda argumenta que, considerando-se o modo pelo qual sua concepção de racionalidade situa a pesquisa filosófica como sendo conduzida necessariamente a partir aspectos históricos e sociais particulares de uma tradição específica, o conceito de tradição de pesquisa racional estaria em conflito com aquele tipo de racionalidade cartesiana que pretende partir de uma racionalidade neutra e universal, não maculada por aspectos históricos e sociais particulares (MACINTYRE, 2001, p. 360-361).

Por outro lado, na medida em que sua concepção de racionalidade não prevê um término para a pesquisa racional e justificação filosófica, o seu conceito de tradição de pesquisa racional se afastaria do tipo de racionalidade hegeliana que estipularia um fechamento, isto é, uma conclusão para o constante progresso que uma determinada concepção realizaria, culminando em um estado de plenitude (MACINTYRE, 2001, p. 360-361).

Em suma, o conceito de pesquisa racional constituída e constitutiva da tradição seria reprovado no teste cartesiano, vez que o ponto de partida da investigação filosófica não seria nenhum tipo de verdade evidente e universal, mas sim elementos particulares específicos, e fracassaria também uma avaliação por critérios hegelianos, vez que não estipula um final para a investigação filosófica no qual todas as concepções inevitavelmente chegariam, postulando ao invés disso uma eterna e necessária abertura. Assim, o autor afirma:

As tradições falham o teste cartesiano que requeria que se iniciassem de verdade universais; não apenas elas têm seu início através da positivação de elementos contingenciais, mas também cada uma começa a partir de um ponto que é distinto das demais. As tradições também falham diante do teste hegeliano em demonstrar que os seus objetivos constituem na chegada em algum estado racional final em que todas elas compartilhariam da mesma conclusão. Tradições são sempre e inextrincavelmente locais até certo ponto, informadas pelas particularidades da linguagem e do ambiente natural e social na qual estão inseridas (...). (MACINTYRE, 2001, p. 361, tradução nossa).

Esses elementos, o surgimento das racionalidades a partir de elementos históricos e sociais particulares, bem como essa abertura inescapável ao questionamento histórico-dialético, isto é, a impossibilidade de uma tradição de pesquisa racional se fechar para futuras objeções a partir de um argumento de completude ou término da investigação, constituem características fundamentais no pensamento do autor.

Cumpre, então, nos voltarmos para a análise da formação e desenvolvimento de uma tradição de pesquisa, discorrendo sobre as maneiras que esses aspectos são incorporados e o papel que cada um desempenha no arcabouço teórico do autor.

4.1.2 O processo histórico-dialético de formação e desenvolvimento das tradições de pesquisa racional

MacIntyre (2001, p. 355-356) considera que uma tradição de pesquisa, conforme concebida por ele, é marcada desde os seus estágios iniciais por uma dimensão teórica subjacente, a qual objetiva conferir uma legitimidade racional ao sistema que dá ensejo. Nesses moldes, a tradição se diferenciaria de sistemas de crenças que não pressupunham ou continham em si qualquer caráter de pesquisa teoria e investigação racional. Nesse sentido, esclarece Carvalho:

Podemos resumir a concepção de MacIntyre da tradição de pesquisa racional ou sistemas filosóficos históricos como elaborações de ideais de adequação racional, tanto teóricos quanto práticos, das crenças, argumentos, asserções e práticas multifárias, cujos traços persistentes forçaram as pessoas comuns a um reconhecimento da necessidade de levantar questões filosóficas sobre aquelas crenças, argumentos asserções e práticas (CARVALHO, 2011, p. 74).

Evidencia-se aqui ainda mais a vinculação que a concepção de MacIntyre tece entre os aspectos filosóficos e os elementos históricos e sociais. A pesquisa filosófica constituiria uma forma de compreensão e justificação racional das condutas práticas dos sujeitos e dos costumes e crenças das sociedades, uma racionalização desses aspectos a fim de lhes conferir inteligibilidade e sentido (CARVALHO, 2011, p. 71).

A racionalidade de uma pesquisa constituída e constitutiva pela tradição é em grande parte relacionada ao tipo de progresso esta é capaz de fazer em relação à um número definido de estágios específicos, a partir dos quais se pode definir seu grau de sucesso ou insucesso (MACINTYRE, 2001, p. 354).

Percebe-se novamente a importância do elemento narrativo no pensamento do autor, na medida em que é a partir da história narrativa de uma determinada tradição que se avalia o seu status. Carvalho se manifesta no seguinte sentido sobre a questão:

A racionalidade de uma pesquisa constituída pela tradição e constitutiva dela é, essencialmente, uma questão do tipo de progresso que ela faz, a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constitui o dado primordial e inicial de sua formação mediante vários estágios bem definidos (CARVALHO, 2013, p. 186).

MacIntyre (2001, p. 354-356) estipula três momentos distintos, isto é, três fases pelas quais as tradições de pesquisa são constituídas. Há primeiramente um estágio inicial de surgimento das pesquisas, o qual é formado a partir de uma condição de pura contingência histórica e social, um segundo estágio onde se ocorre a contestação desse paradigma inicial, questionamento esse que pode ser provocado por diversos fatores, e, por fim, um terceiro estágio onde a incorporação de diversas mudanças a partir das quais se resolvem as problemáticas postuladas reformulam substancialmente a tradição em questão.

Assim, toda tradição de pesquisa racional teria seu início a partir de elementos historicamente contingenciais, embasada em crenças, práticas e instituições de uma comunidade específica. Nesse momento terá se conferido autoridade para determinados textos e representantes dessa sociedade, os quais receberiam o status de princípios centrais norteadores, constituindo o cerne da mesma (MACINTYRE, 2001, p. 354).

Posteriormente, conforme se dá a passagem do tempo, o estatuto de autoridade desses textos, representantes e princípios centrais passa ser submetido a diversos questionamentos, os quais podem ser deflagrados por interpretações conflitantes, incoerências internas, e a junção de duas ou mais comunidades antes separadas que causa o surgimento de novas questões que não podem ser respondidas satisfatoriamente pela autoridade atual (MACINTYRE, 2001, p. 355).

O terceiro estágio de formação de uma tradição de pesquisa racional ocorre quando, após a confrontação de seu paradigma inicial com as questões problemáticas e insuficiências que caracterizam a segunda etapa, há a reestruturação desse sistema de modo a possibilitar, em maior ou menor grau, que esses problemas postulados sejam resolvidos. Até que ponto essa mudança será bem-sucedida em responder tais objeções depende tanto do arcabouço teórico conceitual que essa tradição dispõe quanto da inventividade de seus membros em efetuar essas reformulações necessárias (MACINTYRE, 2001, p. 355-356).

Assim, a tradição se reformula e se desenvolve para melhor responder as demandas filosóficas, históricas e sociais as quais é submetida, com o grau de sucesso ou insucesso dessa alteração sendo avaliado em função da capacidade da mesma de solucionar precisamente aquilo que sua versão anterior não era capaz de fazer. Sobre esses três momentos distintos, MacIntyre assim resume:

Nos encontramos agora em uma posição em que podemos contrastar os três estágios iniciais do desenvolvimento inicial de uma tradição: um primeiro estágio no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram colocados em questão; um segundo momento onde inadequações de todos os tipos são identificadas, mas ainda não remediadas; e uma terceira etapa em que as respostas dessas inadequações resulta num conjunto de reformulações, reavaliações e novas formulações e avaliações desenvolvidas para remediar essas inadequações e superar as limitações (MACINTYRE, 2001, p. 355, tradução nossa).

Este terceiro momento implica em uma reestruturação parcial do paradigma de racionalidade que orientava essa comunidade, o qual haveria se tornado superior na medida em que fosse capaz de fornecer explicações e soluções que seu antecessor não era capaz de fazer. Em outras palavras, esse terceiro estágio permite a reavaliação dos seus momentos anteriores, oferecendo uma ótica através do qual as falhas e insuficiências destes podem ser explicadas (MACINTYRE, 2001, p. 355-356).

É a partir dessa terceira etapa, isto é, com a modificação desse paradigma inicial, que uma tradição, ao perceber suas inadequações anteriores em comparação com o seu modo de racionalidade atual reformulado, pode ser considerada como madura o suficiente de modo a constituir uma verdadeira tradição de pesquisa, momento a partir do qual a investigação racional estará vinculada indissociavelmente ao cerne da mesma e da comunidade na qual ela opera como forma de racionalidade. Linhares assim argumenta:

Uma determinada tradição cultural pode ser considerada uma tradição madura quando os seus padrões de avaliação da verdade, assim como seus valores morais-sociais, resistem ao tempo – e numa tal resistência está considerado a resignificação de tais padrões e valores, assim como o abandono de alguns destes padrões e valores e a reformulação de outros de maneira a sustentar as crenças básicas da comunidade. E quando uma tradição definida desta maneira amadurece o suficiente, tradições de pesquisa racional tornam-se partes constitutivas delas (LINHARES, 2014, p. 34).

Isto não significa, contudo, que tal tradição irá permanecer estática após essa reformulação inicial. A capacidade de perseverança de uma tradição ao longo do tempo, mantendo-se capaz de orientar os bens, valores e padrões daquela comunidade que se

ergueu ao seu entorno constitui elemento central para a definição de seu grau de sucesso. Desse modo, essa abertura interminável às reformulações ao longo do tempo, em função de novas objeções e insuficiências que se apresentam, é uma característica central do modelo de racionalidade das tradições (MACINTYRE, 2001, p. 361).

Desta feita, esta forma de desenvolvimento que se dá através da contraposição de questionamentos e insuficiências fundamentais ao paradigma atual, promovendo a sua eventual reformulação para que se torne mais adequado e forneça as respostas necessárias, constitui precisamente o modo pelo qual se daria a investigação filosófica conduzida no cerne de uma tradição de pesquisa racional. Sobre essa forma de racionalidade, Carvalho se manifesta no seguinte sentido:

As tradições de pesquisa racional são, mais precisamente, sistemas filosóficos históricos constituídos em resposta às questões pré-filosóficas emitidas pelos participantes de uma determinada comunidade histórica de práticas que estão encontrando algum tipo particular de dificuldade ou problema peculiarmente instável ou algum tipo de desacordo fundamental obstinadamente não solúvel. São posicionamentos filosóficos sistemáticos dentro dos quais tais problemas e desacordos podem ser reformulados de um modo que os tornam pelo menos suscetíveis de uma solução racional (CARVALHO, 2011, p. 71).

Na medida em que toda tradição de pesquisa racional surge a partir de um estado de pura contingência histórica e social, no qual são positivados certos princípios basilares que irão constituir o seu cerne, os desenvolvimentos teóricos posteriores, incluindo todas as reformulações necessárias se dão ao longo do tempo, apresentam-se como uma maneira de justificar racionalmente esses primeiros princípios centrais (CARVALHO, 2013, p. 180).

Assim, a avaliação dos desenvolvimentos ou retrocessos, méritos ou deméritos de cada etapa da justificação não tem como padrão algum tipo de critério de racionalidade universal, mas sim ocorre através da verificação da superioridade do paradigma atual em relação ao seu antecessor, verificando-se de que maneiras este é superior, quais lacunas preenche, contra quais objeções não é mais vulnerável, que questões passa a explicar satisfatoriamente, etc. Resumidamente, avaliam-se quais os ganhos que a estruturação atual obteve em relação a construção passada. Sobre isso, Carvalho versa da seguinte forma:

A justificação racional, por sua própria natureza, vai ser assim sempre um empreendimento narrativo forjado no interior de uma tradição particular de pesquisa, nunca uma elaboração que se coloca universalmente para toda e qualquer pessoa racional fora das tradições (CARVALHO, 2011, p. 68).

Em outras palavras, é precisamente na tentativa justificção desse cerne em que consiste a empreitada de uma tradição de pesquisa racional. Seja desenvolvendo, reestruturando, reformando ou até mesmo inventando artefatos conceituais que contribuem para a manutenção desses primeiros princípios, a investigação conduzida no seio de uma tradição se volta para a conservação da mesma, sustentando-a diante dos desafios filosóficos, históricos e sociais que se apresentam para a mesma (MACINTYRE, 2001, p. 360).

Todavia, essa avaliação não tem o seu escopo limitado ao âmbito interno, isto é, voltada para a forma na qual se deu a progressão desse paradigma em relação ao seu momento anterior, estendendo-se também à averiguação das maneiras que o momento atual da pesquisa racional consegue fornecer respostas às objeções externas, provenientes de outras tradições, que seu predecessor não era capaz (CARVALHO, 2013, p. 180).

Contrasta-se, portanto, o status atual e passado com as tradições rivais, verificando-se qual dos momentos é capaz de fazer frente de forma mais robusta. Carvalho, em resumo, aduz o seguinte sobre a temática:

Numa tradição de pesquisa e justificção racionais, as teorias são construídas de tal maneira que certas teses tem o estatuto de primeiros princípios, a partir dos quais todos os outros elementos teóricos vão ser justificados por derivação deles. Tais primeiros princípios e, por conseguinte, toda a estrutura da teoria do qual fazem parte, são justificados não por meio de sua aceitação universal e absoluta por toda e qualquer pessoa presumivelmente racional com base em critérios neutros, mas sim por meio da superioridade racional da estrutura atual em relação a todas as outras tentativas anteriores de formular tais princípios e teorias no interior dessa tradição particular, como também em relação ao confronto com os inimigos externos à essa tradição que rejeitam seus acordos internos fundamentais (CARVALHO, 2013, p. 180).

Desta feita, a forma de justificção racional de uma tradição de pesquisa é um empreendimento essencialmente narrativo que envolve a comparação e verificação do paradigma atual tanto como o seu momento anterior, de modo a se demonstrar de que maneira se apresenta como superior em relação ao desenvolvimento interno, quanto com as tradições antagônicas com as quais estaria em conflito, averiguando de que maneira este constitui um núcleo mais robusto capaz de suportar os golpes de suas adversárias e, portanto, um avanço no que consiste a dimensão externa dessa tradição (LINHARES, 2014, p. 64-69).

Nesses moldes, uma tradição de pesquisa racional bem-sucedida é aquela que consegue superar os obstáculos que enfrenta a partir do desenvolvimento, aprofundamento e enriquecimento do seu arcabouço conceitual, permanecendo capaz de justificar racionalmente o seu conjunto de primeiros princípios centrais que são responsáveis por fornecerem os preceitos que orientam a comunidade. Carvalho argumenta no seguinte sentido:

É no enfrentamento de conflitos com o nível de complexidade e de mutação envolvido em transições de um tipo de ordem social e cultural para outro, de uma linguagem para outra, que os maiores desafios são postos para a sobrevivência das tradições de pesquisa. O amadurecimento e, por esse motivo, a consistência de uma tradição de pesquisa aparece justamente na sua trajetória de enfrentamentos bem-sucedidos com os problemas que emergem com a incomensurabilidade em todos os seus níveis, na medida em que é capaz de proceder a um enriquecimento de seu esquema conceitual e de seus padrões de racionalidade (CARVALHO, 2013, p. 185).

Assim sendo, a tradição de pesquisa racional, portanto, compreende em si simultaneamente uma narrativa acerca dos debates e desenvolvimentos que se dão necessariamente no seio dessa mesma tradição, com o enfrentamento de contradições e postulações internas, bem como abrange também a narrativa acerca da relação desta com as demais tradições de pesquisa rivais, abrangendo aqueles conflitos que são oriundos de embates com conceitos externos (MACINTYRE, 2001, p. 350).

Conforme esse desenvolvimento narrativo ocorre, isto é, na medida em que se dá a superação dessas objeções e questionamentos, dessas incoerências e insuficiências apontadas, a tradição de pesquisa racional vai se tornando cada vez mais robusta e, por consequência, menos vulnerável, de modo que a cada confronto bem-sucedido com um conjunto específico de críticas implicaria, na medida em que estas fossem superadas, em prevenir das mesmas objeções serem empregadas no futuro (MACINTYRE, 2001, p. 359).

Em outras palavras, esse enfrentamento possibilita que a tradição, ao se defrontar com aquelas insuficiências apontadas, possa remediá-las e com isso se blindar contra inquirições futuras acerca desses pontos já corrigidos. Cada embate, portanto, na medida em que é superado com sucesso, constitui um mais um passo daquela tradição de pesquisa em direção ao alcance de um entendimento cada vez mais adequado da realidade. Nesse sentido, MacIntyre afirma:

A identificação de uma incoerência no cerne de uma crença estabelecida irá sempre fornecer uma razão para prosseguir na investigação, mas não consistirá em si mesma um fundamento

conclusivo para a rejeição dessa crença estabelecida até o surgimento de uma compreensão mais adequada por conter em si menos incoerências. Em todos os estágios as crenças e os julgamentos do presente serão justificados tendo como referência as crenças e julgamentos do momento anterior e, na medida em que uma tradição tenha se estabelecido como uma forma bem-sucedida de pesquisa, as reivindicações de verdade por parte desta tradição sempre serão, de uma maneira específica, menos vulneráveis ao questionamento dialético e às objeções do que foram as compreensões anteriores foram (MACINTYRE, 2001, p. 359, tradução nossa).

Assim, a afirmação de que a noção de tradição de pesquisa racional não descarta a compreensão de uma verdade ou racionalidade enquanto tal, apenas situa a busca por estas no âmbito histórico, toma contornos mais definidos. Enquanto a única forma de racionalidade disponível para nós, seres necessariamente históricos, a confrontação dialética pela qual uma tradição de pesquisa é necessariamente submetida acaba por mostrar gradativamente em que pontos essa compreensão está equivocada, possibilitando assim a sua correção e melhor adequação (LINHARES, 65-69).

Segundo MacIntyre (2001, p. 358), a forma de se avaliar a reivindicação de verdade de cada tradição consistiria no enfrentamento das objeções mais poderosas ao seu programa de pesquisa atual, com a superação destes obstáculos promovendo a reformulação do paradigma atual, tornando-o mais robusto e menos vulnerável em virtude disso.

O objeto da análise, isto é, a realidade, permanece o mesmo, sendo apenas a nossa compreensão acerca dele que se altera, tornando-se uma percepção mais acertada conforme se dá a confrontação e conseqüente remediação de falhas e incoerências em nossa tradição de pesquisa racional (LUTZ, 2004, p. 51).

A constante reformulação do paradigma permite, então, que se mova em direção de um entendimento mais aclarado da realidade, e quanto mais objeções forem superadas mais credibilidade há para a reivindicação de verdade por parte dessa tradição. Lutz assim discorre sobre a questão:

A nossa experiência não é tornada falsa; apenas a narrativa que informa o nosso entendimento que é. O objeto de observação permanece o mesmo, mas as observações mudam porque o novo paradigma de pesquisa ou programa de investigação redireciona nossa atenção de modo que detalhes diferentes tomam procedência. A diferença que fornece nova informação é mudanças nas pressuposições da análise; é uma mudança na racionalidade. (...) O que mudam são os princípios substantivos de racionalidade. Essa mudança é ocasionada a partir das críticas que o programa de pesquisa atual recebe (LUTZ, 2004, p. 51, tradução nossa).

Versou-se até o presente momento apenas daqueles confrontos em termos de oposição leve ou moderada ao paradigma atual, isto é, em que esta não se depara com questões radicalmente problemáticas, e em que há a superação desse conjunto de obstáculos apresentados à tradição de maneira relativamente tranquila, a qual se torna mais rica e consistente por conta desse triunfo sobre esses desafios (LINHARES, 2014, p. 40-41).

Contudo, MacIntyre (2001, p. 361-362) aduz que nem sempre será o caso, havendo ocasiões em que uma tradição de pesquisa irá se deparar com questionamentos radicais externos, provenientes de tradições rivais, ou se encontre uma situação de incoerência interna que não seja capaz de solucionar satisfatoriamente de maneira tão simples, constituindo então aquilo que MacIntyre denomina de crise epistemológica.

Uma crise epistemológica, conforme descrita pelo autor, consiste na dissolução de crenças e certezas historicamente fundadas mediante a impossibilidade destas de lidar com as problemáticas com as quais se defrontam. Em outras palavras, se trataria do questionamento radical do paradigma de racionalidade atual de uma tradição de pesquisa em razão da sua incapacidade de responder satisfatoriamente aos questionamentos, problemas e críticas com os quais se defronta (MACINTYRE, 2001, p. 362).

Desse modo, o que uma crise epistemológica representa é um momento de falha ou insuficiência de um paradigma de racionalidade e, conseqüentemente, da tradição de pesquisa racional ao qual se vincula. Nessas situações, precisamente em função desse confronto malsucedido com algum obstáculo, o programa de pesquisa atual daquela comunidade se vê posto em questão pois não se mostra mais capaz de fornecer uma explicação racional adequada daquelas práticas sociais (LINHARES, 2014, p. 37).

Todavia, ainda que constitua um momento crítico para uma tradição de pesquisa racional, uma crise epistemológica pode vir a ser superada com sucesso pelos protagonistas dessa tradição. Tratando-se de uma situação de questionamento radical do paradigma, que se vê confrontado com um obstáculo que não consegue transpor por meios comuns, a solução satisfatória para essa problemática requer a invenção ou descoberta de novos conceitos ou teorias que antes não existiam e que promovem uma reformulação considerável naquela tradição de pesquisa (MACINTYRE, 2001, p. 362).

Esses novos aspectos descobertos ou inventados devem cumprir com três exigências rigorosas a fim de sanarem adequadamente o problema. Primeiramente, esses elementos radicalmente novos devem ser capazes de solucionar esse problema que até

então, sob as lentes do paradigma anterior, se mostrava insolúvel; em segundo lugar, devem ser capazes de explicar adequadamente as razões pelas quais o paradigma anterior não conseguia lidar com essa questão, bem como evidenciar o porquê desse novo momento ser capaz de fazê-lo; por fim, ainda que constituam, por necessidade, elementos radicalmente novos, os novos desenvolvimentos devem conservar vínculo com aqueles elementos centrais que constituem o núcleo daquela tradição de pesquisa. Sobre isso, MacIntyre resume:

A solução para uma verdadeira crise epistemológica requer a invenção ou a descoberta de algum tipo ou tipos novos de teoria que atendam a três requisitos altamente exigentes. Em primeiro lugar, esse quema conceitual radicalmente novo e enriquecido, se for para eliminar a crise epistemológica, deve fornecer uma solução para o problema que anteriormente se revelou intratável e fazer isso de um forma sistêmica e coerente. Em segundo lugar, também deve fornecer uma explicação sobre o que foi o que fez com que essa tradição, antes de ter adquirido esses novos recursos, tivesse se tornado estéril ou incoerente. E em terceiro lugar, essas duas primeiras tarefas devem ser levadas a cabo de uma forma que exiba alguma continuidade fundamental das novas estruturas conceituais e teóricas com as crenças compartilhadas em termos das quais a tradição de investigação foi definida até este ponto (MACINTYRE, 2001, p. 362, tradução nossa).

O autor destaca essa dimensão de inventividade, essa necessidade de um desenvolvimento ou criação de elementos novos como um pressuposto essencial para a superação da crise epistemológica vez que, por se tratar de um obstáculo que impossibilitava a solução por parte do paradigma anterior, seria necessária a adição de elementos que não fossem derivados ou provenientes desse para a solução da problemática em questão (MACINTYRE, 2001, p. 362).

Assim, na medida em que o paradigma anterior não fora capaz de apresentar mecanismos para a superação do problema, o novo programa de pesquisa deve fornecer inovações que não sejam derivadas deste momento passado para que possa cumprir com sucesso sua tarefa (MACINTYRE, 2006, p. 5).

Em suma, os elementos responsáveis por essa transposição devem ser radicalmente novos, provenientes do exercício imaginativo filosófico ou moral, porque aqueles que fossem estritamente derivados daquela concepção agora ultrapassada não seriam capazes, de forma algum, de fornecer uma saída para a questão. Nesse sentido, MacIntyre afirma:

Assim, mesmo que toda forma de racionalidade precise começar das limitações de um ponto de vista moral particular, aceitando-as em princípio, os recursos fornecidos por uma concepção adequada da verdade, pela lógica, e pelo exercício da inventividade filosófica e

moral são capazes, ocasionalmente, de possibilitar uma pesquisa a identificar o que nessas limitações lhe dificulta o seu progresso ou torna-o nulo (MACINTYRE, 2006, p. 73, tradução nossa).

Mediante a superação bem-sucedida de uma crise epistemológica se tornaria possível para os integrantes dessa tradição de pesquisa racional a reconsideração e reinterpretação de alguns elementos da história narrativa dessa tradição, evidenciando sob a luz desse novo programa de pesquisa, de que insuficiências e contradições as etapas anteriores de desenvolvimento padeciam (LINHARES, 2014, p. 62).

MacIntyre utiliza como exemplo alguns momentos históricos como exemplo de superação de uma crise epistemológica por parte dos protagonistas de uma tradição racional de pesquisa. Dentre estes, destaca-se a articulação bem-sucedida que Tomás de Aquino haveria realizado entre as tradições de pesquisa aristotélica e agostiniana, mesclando ambas em uma teoria mais completa e robusta que viria a ser, para MacIntyre, o tomismo (MACINTYRE, 2001, p. 362-363).

A integração entre essas duas tradições de pesquisa antagônicas e aparentemente incompatíveis por parte de Tomás de Aquino consistiria no feito que representaria a forma mais adequada de síntese dialética e de solução de uma crise epistemológica, sendo considerada, portanto, como o modelo ideal para tal empreendimento e o exemplo mais perfeito do mesmo (KNIGHT, 1998, p. 19). Essa consideração, como será explorado posteriormente, desempenha um papel muito importante na conversão intelectual autor em direção ao tomismo.

Contudo, MacIntyre (2001, p. 365) aduz que podem haver casos em que as crises epistemológicas não sejam passíveis de serem solucionadas por uma tradição de pesquisa racional. Assim, tal tradição não teria os mecanismos para solução do problema e tampouco seria capaz de realizar aquela formulação de elementos radicalmente novos para a superação dessa crise, rendendo tanto o paradigma de pesquisa atual quanto a própria tradição de pesquisa estéreis.

Diante desse fracasso, isto é, da impossibilidade de superação de uma crise epistemológica, as reivindicações de verdade por parte dessa tradição de pesquisa se tornam insustentáveis, de modo que se torna evidente pelos critérios daquela própria tradição a sua inadequação racional, o seu estado de esterilidade e estagnação inescapável. Assim sendo, essa tradição teria sua pretensão de verdade frustrada pelos seus próprios critérios internos, na medida em que a insustentabilidade destes consistira no testemunho de seu fracasso. Sobre isso, MacIntyre afirma:

É importante nesse ponto lembrar que nem todas as crises

epistemológicas são resolvidas de maneira tão bem-sucedida. Algumas não são resolvidas, e essa falta de resolução derrota a tradição que se encontra nessa crise sem, ao mesmo tempo, conferir validade às reivindicações de qualquer outra tradição. Assim, uma tradição pode ser racionalmente desacreditada a partir e sob a luz de seus próprios padrões de racionalidade em mais de uma maneira (MACINTYRE, 2001, p. 365, tradução nossa).

No advento de uma situação tal qual a descrita, onde uma tradição constata o seu fracasso a partir de seus próprios critérios internos, o diálogo com tradições de pesquisa antagônicas pode evidenciar, sob a luz dos critérios internos característicos daquela tradição em estado de falência, que alguma daquelas tradições rivais possuem elaborações teóricas e um paradigma de racionalidade que fornece uma explicação e, quiçá, uma eventual solução para as suas próprias insuficiências (LINHARES, 2014, p. 48-49).

Essa verificação teria como consequência a constatação de que tais tradições rivais, na medida em que são capazes de explicar e solucionar esses problemas que a tradição em questão se vê incapaz de resolver, encontram-se em condição de superioridade racional (LINHARES, 2014, p. 48-49).

Assim, na medida em que é tão somente através da percepção fornecida por um programa de pesquisa distinto do seu que os protagonistas dessa tradição de pesquisa em estado de falência são capazes de explicar e solucionar suas problemáticas internas, decorre-se disso que esta tradição estrangeira se apresenta como superior. Linhares se manifesta no seguinte sentido:

O adepto de uma tradição rival pode atacar justamente a narrativa a partir da qual a tradição tem sentido, ou seja, pode afirmar que a inovação conceitual não mantém as crenças básicas daquela tradição e assim mostrar que essa tradição falhou por seus próprios padrões. Tal rival pode ainda mostrar que os recursos conceituais necessários já estavam disponíveis em outra tradição e, por este motivo, esta é superior àquela (LINHARES, 2014, p. 49).

Nesse sentido, diante da constatação de superioridade racional de uma ou mais tradições, tornar-se-ia claro para os integrantes da que se encontra em estado de fracasso que a pretensão e reivindicação de verdade por parte desta tradição de pesquisa é falsa, tendo sido declarada como tal os seus próprios critérios internos. MacIntyre discorre no seguinte sentido:

Nesse tipo de situação a racionalidade das tradições requer um reconhecimento por parte daqueles que até aquele momento habitaram e se vincularam aquela tradição em crise que a tradição estrangeira é superior em termos de racionalidade e em relação as reivindicações de verdade. O que explicação fornecida por intermédio da tradição

estrangeira demonstra é a falta de correspondência entre as crenças dominantes dessa tradição em crise e a realidade evidenciada pela explicação mais bem-sucedida, podendo ser inclusive a única explicação bem-sucedida que pode ser apresentada. Assim, a reivindicação de verdade daquela que havia sido até então a crença da tradição em crise restaria derrotada (MACINTYRE, 2001, p. 365, tradução nossa).

Isto é, na medida em que a formulação mais robusta e potente de reivindicação de verdade para si falhou e ao se considerar que as tradições rivais não padecem destas mesmas insuficiências e contradições em suas empreitadas de busca e reivindicação pela verdade, resta ao programa de pesquisa falido aceitar sua derrota e a superioridade daquelas concepções alternativas que são capazes de realizar aquilo que a sua não foi (CARVALHO, 2013, p. 195-196).

Nisto consistiria a tradição de pesquisa racional de MacIntyre. Uma concepção de racionalidade que situa os aspectos racionais dentro de contextos históricos e sociais de fundo, os quais seriam responsáveis por lhes conferir inteligibilidade. Sintetizando a racionalidade das tradições de MacIntyre, isto é, seu conceito de tradição de pesquisa racional, Knight assim resume:

MacIntyre resume sua meta-teoria na concepção de “racionalidade das tradições”. Esquemas conceituais nunca são sem pressuposições próprias. Essas pressuposições são elas mesmas racionais na medida em que se desenvolveram ao longo do tempo através do enfrentamento de dificuldades, de erros e correções. Desse modo, ainda que constituam pressupostos constitutivos da razão, essas pressuposições também são suscetíveis ao escrutínio externo. As pressuposições são colocadas em questão quando as tradições que elas informam são confrontadas com críticas e problemas importantes e inescapáveis que elas não conseguem resolver. Se, nesse ponto, os protagonistas de uma outra tradição são capazes de explicar para aqueles imersos em uma crise epistemológica o porquê ela se deu, porque as pressuposições que orientam aquela tradição não são capazes de solucioná-la, bem como de que maneira os recursos dessa segunda tradição tornam possíveis a solução dessa crise sem se deparar com outro problema de natureza incomensurável, então seria racional, nos próprios termos daquela tradição em crise, que os seus membros abandonem suas crenças nela e adotem concepção rival (KNIGHT, 1998, p. 17, tradução nossa).

Desse modo, não haveria a possibilidade de se falar em racionalidade enquanto tal disponível para nós, seres necessariamente históricos, mas apenas de racionalidades particulares, provenientes de contextos históricos e sociais contingenciais (LINHARES, 2014, p. 42).

Essa necessária inserção dentro da narrativa histórica também não causaria o isolamento das racionalidades e si mesmas, tornando-as infalíveis na medida em que

seria julgada tão somente a partir de seus próprios critérios, estes agindo como os responsáveis pela avaliação e julgamento dessa tradição. A inexistência de critérios de avaliação exteriores, neutros e universais, não teria como consequência que uma tradição não possa ser considerada racionalmente superior a outra. Sobre isso, Carvalho discorre:

Esse recurso a uma racionalidade “interna”, baseada na abordagem histórica das diferentes teorias rivais, resulta da impossibilidade de obtermos um critério ou padrão de argumentação neutro, por não podermos apelar a dados independentes e neutros aportados pela observação, como também porque quais dados nós vamos considerar relevantes dependerá de qual dos paradigmas rivais adotarmos primeiro. Com isso, podemos formular uma concepção da racionalidade das tradições sem, contudo, cair no relativismo, na medida em que a inteligibilidade do mundo vai ser sempre construída a partir dos parâmetros internos de cada tradição e sua superioridade racional em relação às rivais vai ser construída nos seus embates históricos com os problemas que se propõe a resolver e no enfrentamento das objeções que lhes são postas nos períodos de crise, fazendo com que uma narrativa histórica adquira uma posição fundamental na conceituação do que será considerado como progresso ou degradação teórica (CARVALHO, 2013, p. 191-192).

Como vimos, a eventual ocorrência de uma crise epistemológica para a qual uma tradição de pesquisa racional não possa encontrar solução e o contato com outras tradições de pesquisa em condições racionais superiores, que possam avaliar adequadamente e até mesmo solucionar essas problemáticas, demonstraria que o argumento de infalibilidade pelos critérios internos e de impossibilidade de determinação de superioridade de uma tradição sobre a outra (LINHARES, 2014, p. 49).

Desse modo, a concepção de racionalidade de MacIntyre, ainda que situe toda racionalidade dentro da história na forma de uma tradição de pesquisa racional, e ainda que argumente que não existem critérios que sejam exteriores ao *locus* das tradições para a avaliação e julgamento de cada concepção de racionalidade, justiça e vida boa, não se fecha para o embate dialético com outras concepções, tendo com central para si esse constante embate e desenvolvimento, seja ele através dos questionamentos internos ou provenientes de tradições antagônicas. Carvalho se manifesta no seguinte sentido:

Noutras palavras, uma racionalidade que encontra seu sentido e funcionalidade no interior de uma tradição particular, mas que também é capaz de enfrentar e se abrir às posições de suas rivais, não se fechando engessadamente nos seus próprios termos, nem paralisando o debate que o seu encontro com essas alternativas rivais gera como necessário para a afirmação de seu próprio progresso e crescimento – encontro esse que pode mesmo resultar em sua própria destruição (CARVALHO, 2013, p. 179-180).

Tendo sido realizada a exposição da concepção de racionalidade de MacIntyre cumpre nos voltarmos então, conforme indicado no começo do capítulo, para a problemática que envolve as objeções e acusações de relativismo que a sua concepção das virtudes foi alvo e que esse desenvolvimento posterior acerca da racionalidade das tradições objetivou remediar, demonstrando que tais afirmações não encontram guarida.

4.1.3 Verdade, ausência de verdade ou pluralidade de verdades: uma, nenhuma ou cem mil?

Dispondo do conhecimento necessário para tanto, faz-se necessário agora, já tendo sido realizada a necessária exposição dos elementos centrais do conceito de tradição de pesquisa racional propugnado por MacIntyre, que finalmente nos debrucemos sobre as acusações de relativismo que pairam sobre a ética das virtudes do autor. Cumpre averiguar, portanto, de que maneiras o seu desenvolvimento de uma racionalidade das tradições pretende refutar tais objeções, bem como se obtém sucesso nessa empreitada.

Conforme já se asseverou, o distanciamento da concepção de racionalidade de MacIntyre daquela versão que é originária do Projeto Iluminista não tem como consequência a negação de uma verdade de esteio metafísico por parte da tradição racional de pesquisa de MacIntyre.

O autor não se move no sentido diametricamente oposto, invertendo essa proposição da racionalidade de corte Iluminista em direção à uma desconsideração dos aspectos racionais enquanto solução para o fracasso desse projeto filosófico, mas sim almeja fornecer uma concepção de racionalidade cujo intento é precisamente possibilitar a solução das controvérsias morais por meios racionais (LINHARES, 2014, p. 29).

Assim, como já foi outrora mencionado, o autor concebe sua racionalidade das tradições precisamente com arguições dessa natureza em mente, tendo como objetivo se distanciar desse tipo de associação e classificação na medida em que, como já vimos, pretende contribuir para a restauração de uma dimensão de objetividade moral enquanto remédio para a cacofonia e desordem de moral moderna (MACINTYRE, 2007, p. 276-278).

A própria indagação contida no título da obra, qual seja, “Justiça de quem? Qual Racionalidade?” já demonstra que o autor não almeja com essa construção abraçar uma perspectiva relativista ou perspectivista, pretendendo na verdade conceber uma forma de racionalidade que seja apta para tornar possível a resolução de tais

questionamentos acerca de qual, dentre as diversas concepções de justiça e racionalidade, deve ser aquela escolhida como superior. Lutz assim argumenta:

A questão do título “Justiça de quem? Qual racionalidade” já sugere uma resposta ao desafio do relativismo: há apenas uma verdade, mas as diferentes racionalidades podem fazer reivindicações que parecem ser verdadeiras a partir de seus esquemas conceituais particulares (LUTZ, 2012, p. 186-187, tradução nossa).

Assim sendo, o autor estipula que sua concepção de racionalidade deve ser capaz de resistir aos argumentos e acusações provenientes desse tipo de concepção para que seja apta a cumprir com a aquele que é o seu objetivo, qual seja, oferecer meios através dos quais se possa encaminhar as controvérsias morais contemporâneas em direção de uma solução objetiva, resgatando a moralidade daquele estado de cacofonia e incomensurabilidade que é característico do paradigma moderno (MACINTYRE, 2001, p. 354).

Desse modo, cumpre enfrentar tais questionamentos. MacIntyre (2001, p. 352-353) caracteriza as objeções mais pungentes como sendo aquelas denominadas por ele como sendo as de tipo “relativista” e “perspectivista”. Não obstante serem com frequência apresentadas em conjunto, inclusive por vezes enquadradas como constituindo uma mesma e única problemática, o autor diferencia entre as duas, demonstrando de que maneira a sua teoria supera esses obstáculos.

Segundo o autor, a objeção relativista repousaria sob a negação de se haver a possibilidade de existência de um debate ou de uma escolha racional entre diferentes racionalidades e suas concepções de justiça, de modo que cada uma delas restaria isolada e incomunicável com as demais, inexistindo mecanismos racionais que fossem capazes de proporcionar o diálogo e comensurabilidade entre tradições distintas (MACINTYRE, 2001, p. 352).

Por esse viés, todas as teorias seriam capazes de fornecer justificção racional e argumentos em favor da adesão de sua concepção de verdade e racionalidade apenas para aqueles sujeitos que já comungassem dos seus princípios centrais, não havendo critérios externos a partir dos quais as tradições pudessem ser avaliadas. Como consequência, sendo validada apenas por critérios internos, uma tradição seria sempre considerada como verdadeira pelos seus próprios critérios e não seria capaz de fornecer argumentos para o convencimento de sua superioridade frente a outras tradições (MACINTYRE, 2006, p. 69).

Sendo assim, o relativismo moral se apresentaria usualmente como uma resposta à constatação da existência de uma vasta gama de concepções distintas de

justiça, as quais estariam travadas em situação de conflitos constantes e incomensuráveis onde cada concepção rival clamaria para si a razão sobre as demais a partir dos seus preceitos e pressupostos internos, com nenhuma das envolvidas sendo capaz de refutar com sucesso as argumentações de seus rivais (MACINTYRE, 2001, p. 352).

No que tange à objeção perspectivista, por sua vez, essa consistiria no questionamento acerca da possibilidade de se realizar afirmações e reivindicações de verdade em favor de qualquer tradição. Considerando-se a existência de uma multiplicidade de racionalidades distintas e conflitantes, cada qual com seu modo de compreensão da realidade, não seria possível para uma tradição fornecer para ninguém além de seus próprios membros, os quais já comungariam de seus pressupostos essenciais, razões para a exclusão das demais concepções alternativas (MACINTYRE, 2001, p. 352).

Portanto, na ausência de legitimidade para a desconsideração de seus concorrentes, nenhuma tradição poderia arrogar para si a titularidade de verdadeira, vez que não seria capaz de demonstrar a falsidade daquelas concepções que se colocam enquanto suas adversárias e por conta disso, na ausência de prevalência racional de uma sobre as demais, restaria demonstrada a impossibilidade que qualquer uma delas reivindicar sua superioridade (MACINTYRE, 2001, p. 352).

Nesse sentido, tal afirmativa pressupõe que a obtenção do rótulo de verdade por parte de uma tradição específica renderia as argumentações e preceitos de todas as demais como inverídicas, isto é, comprovaria que estão são falsas e incorretas. Em outras palavras, a ascensão de uma tradição ao status de verdade teria como consequência o descarte de todas as rivais e, na medida em que nenhuma concepção seria capaz de fornecer argumentos definitivos para a desconsideração das outras alternativas, seria impossível que qualquer uma delas reivindique o caráter de verdadeira para si (CARVALHO, 196-197).

Em suma, a formulação relativista negaria a possibilidade de debate e solução racional entre tradições de pesquisa racional rivais, cada qual com a sua concepção própria de justiça validada tão somente pelos seus padrões internos, enquanto que a argumentação perspectivista estaria renegando a possibilidade de se reivindicar a verdade por parte qualquer uma das tradições em conflitos, na medida em que nenhuma seria capaz de demonstrar que as suas adversárias seriam falsas e, portanto, deveriam ser descartadas. Nesse sentido, Linhares afirma:

O relativismo não nega que haja uma verdade, e sim afirma que tal verdade depende dos critérios de justificação racional que são internos às diversas tradições. O problema do relativismo é que a partir desta tese ele conclui que o debate entre dois conjuntos de critérios de justificação racional rivais não tem como ser resolvido de maneira racional. Já o perspectivismo afirma que não existe verdade alguma, mas tão somente perspectivas. A ênfase do relativismo é sobre a insolubilidade dos desacordos racionais; a do perspectivismo é sobre a ausência de qualquer verdade (LINHARES, 2014, p. 47).

O que cada uma dessas duas concepções avança, cada qual a sua própria maneira, são argumentos em favor de uma desconsideração da possibilidade de se haver um debate, diálogo e solução racional entre as controvérsias envolvendo uma ou mais tradições de pesquisa conflitantes e incompatíveis. Estaria para além do possível a solução racional satisfatória, isto é, o apontamento de superioridade de uma concepção sobre a outra no embate entre duas tradições de pesquisa rivais, dois projetos de pesquisa antagônicos (LUTZ, 2004, p. 63-73).

Assim, seja pela necessária vinculação dos critérios de verdade no cerne de cada tradição, como afirma a objeção relativista, seja pela impossibilidade de se fazer quaisquer reivindicações de verdade por parte de qualquer tradição, como afirma a argumentação perspectivista, a superioridade racional de uma tradição não poderia ser determinada (LINHARES, 2014, p. 46-47).

O autor aduz que o aparente poder e atratividade dessas alternativas seriam derivados precisamente pelo fato de elas sim, diferentemente dele próprio, realizarem uma inversão da proposta de racionalidade do Iluminismo, considerando que o fracasso dessa empreitada filosófica conferiria crédito para concepções que se lançassem na direção diametricamente oposta (MACINTYRE, 2001, p. 352-353).

Desse modo, essa contraversão de racionalidade proposta por alguns pensadores pós-Iluministas, como Nietzsche e seus asseclas, retiraria sua força do fracasso da proposta da proposta antagonista, argumentando que a impossibilidade de sucesso desse projeto conferiria legitimidade e superioridade à sua própria concepção, na medida em que restaria como a única alternativa disponível. Neste sentido, o autor assim discorre:

O aparente poder dessas concepções deriva, segundo argumento, da realização de uma inversão de certas concepções centrais do Iluminismo no que tange à verdade e racionalidade. Enquanto os pensadores do Iluminismo insistiam em um tipo particular de verdade e racionalidade no qual a verdade é garantida por um método racional que apela à princípios inegáveis a qualquer indivíduo racional, os protagonistas do relativismo e perspectivismo pós-iluminista afirmam que, na medida em que a concepção Iluminista de verdade e

racionalidade não pode ser sustentada, a sua concepção se apresenta como a única alternativa. O relativismo e perspectivismo pós-Iluminista consistem na contraparte do Iluminismo, a sua imagem espelhada invertida. Enquanto que o Iluminismo invocava as argumentações de Kant e Bentham, os protagonistas do pós-Iluminismo invocam os ataques de Nietzsche contra esses autores (MACINTYRE, 2001, p. 353, tradução nossa)

MacIntyre (2001, p. 353-354) argumenta ainda que ambas as concepções Iluministas e Pós-Iluministas, precisamente por consistirem em imagens invertidas uma da outra, são incapazes de compreender a existência de uma alternativa que não esteja localizada necessariamente em um desses polos extremos, antagônicos e incompatíveis, mas que resida entre ambos e, portanto, restaria isenta de uma grande parcela das vulnerabilidades e insuficiência que cada um desses modelos apresenta.

Percebe-se aqui uma reminiscência do argumento apresentado em *After Virtue* acerca do fracasso do Projeto Iluminista, o subsequente advento da concepção fornecida por Nietzsche em função desse fracasso e a reabilitação da perspectiva aristotélica enquanto uma alternativa que seja capaz tanto de remediar as mazelas causadas pelo Iluminismo quanto escapar das acusações e críticas desferidas por Nietzsche contra essa vertente de pensamento.

Assim, em consonância com o exposto anteriormente acerca dessa reverberação do argumento, MacIntyre almeja postular uma concepção de racionalidade que se situe entre aquilo que ele considera como sendo esses dois extremos antagônicos das perspectivas Iluminista e Pós-Iluminista, de modo que considere aspectos racionais, mas sem se entregar a pretensões de universalidade e neutralidade, e que incorpore em si elementos históricos e sociais, mas sem recair em um historicismo ou particularismo. Carvalho versa no seguinte sentido:

A proposta de MacIntyre é articular e justificar uma teoria ética vinculada à tradição, por meio de uma concepção de racionalidade prática também vinculada à tradição, mas que ao mesmo tempo essa racionalidade não seja relativa, isto é, que não é *a priori* incomensurável com concepções de racionalidade alternativas de outras tradições (CARVALHO, 2013, p. 179-180).

Essa alternativa seria precisamente aquela por nós exposta, qual seja, da pesquisa racional constituída e constitutiva da tradição, onde a racionalidade estaria necessariamente inserida em uma tradição de pesquisa e, portanto, conseqüentemente imersa na história; onde cada projeto de pesquisa seria uma formulação particular que, através de um contínuo e inesgotável processo dialético, se aproximaria cada vez mais

da verdade sem, no entanto nunca alcançá-la em sua totalidade, sem nunca encerrar a busca pela mesma.

O autor aduz que a racionalidade das tradições, para que possa enfrentar com sucesso as concepções de tipo relativista e perspectivista, deve, portanto, ser capaz de demonstrar que essas argumentações não se mantêm diante de sua formulação própria, ou seja, demonstrar que essas críticas não acertam a sua marca (MACINTYRE, 2001, p. 354-355).

Em outras palavras, deve escapar das objeções de que toda racionalidade é validada tão somente pelos seus próprios padrões, não podendo falhar pelos seus próprios critérios e por conta disso só pode fornecer razões para aqueles que já comungassem de seus preceitos essenciais, bem como deve demonstrar que asserções sobre a superioridade racional ou maior adequação em termos de proximidade com a verdade são passíveis de serem realizadas (LINHARES, 2014, p. 47-49).

Pode-se perceber em retrospecto, a partir da exposição dos elementos centrais e das formas de surgimento e desenvolvimento de uma tradição de pesquisa racional, que a concepção de racionalidade postulada por MacIntyre consegue fornecer argumentos em favor da desconsideração dessas duas objeções, vez que seria capaz de responder seus pontos principais.

No que tange aos argumentos da objeção relativista, na medida em que o advento de uma crise epistemológica pode render uma tradição estéril e infrutífera, frustrando seu projeto de pesquisa e de justificação racional, torna-se então possível que uma tradição falhe a partir de seus próprios critérios, não sendo capaz de manter suas asserções de verdade e superioridade a partir de uma perspectiva interna. Sobre isso, Carvalho se manifesta no seguinte sentido:

A objeção relativista e, conseqüentemente, a acusação de relativismo a MacIntyre, só valeria se as tradições como concebidas por ele não pudessem sofrer crises epistemológicas, fossem uma espécie de sistemas de pensamento autocontidos, que não se desenvolvessem e que não tivessem um padrão de fracasso como um elemento de sua arquitetura teórica. As tradições não são constituídas e nem constituem concepções de pesquisa racional que sejam infalíveis e fechadas sobre si mesmas, mas têm uma abertura para o fracasso, elas têm internamente padrões de avaliação tanto do fracasso como do sucesso, de progresso como de ruptura (CARVALHO, 2013, p. 197)

Do mesmo modo, a verificação de que outra tradição de pesquisa racional possui uma elaboração teórica superior, isto é, mais robusta e coerente, torna possível que ocorra a comparação e determinação de superioridade de uma concepção sobre outra, mesmo que não se chegue ao tipo de verdade excludente pressuposta pela objeção

perspectivista, uma concepção de verdade que quando alcançada excluiria todas as demais alternativas.

Situando as tradições de pesquisa como projetos de justificação racional e, necessariamente, de reivindicação de verdade a partir dos seus próprios paradigmas internos, a concepção de racionalidade das tradições de MacIntyre permite que cada concepção de justiça e racionalidade faça afirmações sobre a verdade de suas proposições sem, no entanto, eliminar as reivindicações rivais. Essa concepção possibilitaria ainda, através da averiguação da coerência interna e robustez dessas tradições, que se verificasse qual delas estaria melhor organizada para fazer tais reivindicações. Nesse sentido, Linhares afirma:

De acordo com MacIntyre, as teorias relativistas e perspectivistas não estão corretas no que se refere à impossibilidade de se resolver os desacordos de maneira racional. Os relativistas falham porque uma tradição pode ser derrotada a partir de seus próprios padrões. E os perspectivistas porque existe uma verdade a qual nossa mente pode estar mais ou menos adequada, para além de toda perspectiva, apesar de só poder ser acessada a partir de um ou outro ponto de vista particular (LINHARES, 2014, p. 49, tradução nossa)

Reitera-se que a concepção postulada por MacIntyre não descarta a noção de uma racionalidade enquanto tal ou de verdade, apenas situa o modo de desenvolvimento racional e a busca pela verdade enquanto elementos necessária e indissociavelmente inseridos no cerne de uma tradição específica, a qual é composta por aspectos históricos e sociais particulares que constituem e, até certo ponto, configuram e delimitam os preceitos racionais que cada uma dessas concepções dá ensejo. Lutz argumenta:

Na sua concepção, MacIntyre se esforça para fazer justiça ao caráter vinculativo à tradição da racionalidade subjetiva, mas ele também se empenha em demonstrar como a verdade objetiva das coisas pode incidir sobre formas falsas de racionalidade, dando ensejo a questões que provocam mudanças (LUTZ, 2004, p. 59, tradução nossa).

Assim, diante do exposto, o que essa consideração de MacIntyre sobre a proposta Iluminista implica, em realidade, é a consciência de que mesmo ao se considerar a existência de um tipo de verdade metafísica, como o próprio autor passa a fazer a partir da obra em questão em função da sua adesão ao tomismo, ainda assim as tradições, imersas na história, consistem no único meio através do qual podemos prosseguir na busca em direção a ela. Lutz (2004, p. 37) afirma então que: *There may be timeless truths in ethics, and MacIntyre certainly believes that there are, but human rationality is nonetheless unable to consider such truths in any way that is not conditioned by history.*

Não se trata, portanto, de uma negação da verdade ou, melhor dizendo, da possibilidade de se buscar a verdade. Se trata, em realidade, de uma consideração acerca da maneira através da qual essa busca será conduzida, isto é, sempre por intermédio de uma racionalidade historicamente situada, encarnada em paradigmas de racionalidade que são as tradições de pesquisa racional (MACINTYRE, 2001, p. 389).

É, enfim, uma concepção que presume a existência de uma verdade que servirá como o horizonte a ser perseguido, porém situa a busca por esta verdade historicamente, no cerne das tradições de pesquisa (MACINTYRE, 2001, p. 360). Sobre isso, Amaya e Sánchez-Migallón argumentam:

Ademais, MacIntyre relembra a distinção entre a verdade (em si mesmo considerada) e as diferentes várias formas e capacidades, nas diferentes tradições, que permitem construir os diversos sistemas de racionalização para a percepção da verdade (AMAYA, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, 2011, p. 205, tradução nossa)

Consequentemente, cada concepção de justiça, partindo de aspectos particulares contingenciais, estaria reivindicando uma pretensão de verdade a partir de seu ponto de vista interno, com base nos argumentos provenientes de seus esquemas conceituais próprios, situação que não resultaria na incomensurabilidade entre essas compreensões antagônicas (MACINTYRE, 2006, p. 54-55).

Percebe-se, desse modo, que MacIntyre almeja articular duas concepções filosóficas compreendidas geralmente como antagônicas e incompatíveis, quais sejam, a de que não existem critérios neutros, universais e acessíveis igualmente para todos os seres humanos dotados de racionalidade que sejam independentes de aspectos históricos e sociais particulares; e de que, não obstante isso, ainda assim haveriam mecanismos racionais aptos para nos possibilitar a resolução de controvérsias entre duas concepções distintas, elencando-se uma como racionalmente superior. Carvalho assim argumenta:

Agora, então, podemos entender como em MacIntyre, na formulação de seu conceito de tradição de pesquisa racional ou sistemas filosóficos históricos, duas teses, que muito frequentemente são postas como incompatíveis se ambas forem verdadeiras, tornam-se fundamentais. A primeira é a de que não existem padrões ou critérios racionais de avaliação que sejam independentes da teoria e da pesquisa, neutros entre pontos de vista teóricos rivais, sejam filosóficos, científicos, naturais, morais ou qualquer outro. Quer dizer, não há um terreno único da racionalidade, no qual existam critérios universais aceitos por qualquer indivíduo inteligente e independente das tradições de pesquisa racional a que estão filiados e inseridos. A segunda é de que é possível, apesar de tudo, que ocasionalmente se consiga decidir racionalmente entre as pretensões de dois esquemas rivais de pensamento e prática competindo entre si, de tal forma que

seja igualmente racionalmente convincente aos adeptos de ambos (CARVALHO, 2011, p. 73).

O conceito de uma pesquisa racional constitutiva e constituída pela tradição é, desse modo, uma concepção sobre a dinâmica da jornada narrativa em busca pela verdade, seja ela no âmbito filosófico e envolvendo toda uma comunidade ao longo de gerações, seja referente à busca individual de um único sujeito por aquilo em que consistiria a verdade e a vida boa. Constitui, dessa forma, uma investigação que, partindo de aspectos contingenciais particulares, se move gradual e infundavelmente em direção a uma concepção verdadeira de justiça e racionalidade (MACINTYRE, 2001, p. 389).

É, enfim, uma teoria que versa sobre a postulação de teorias e paradigmas que servem como pressupostos para a reivindicação da verdade por parte dessas tradições, bem como do processo histórico-dialético de embate e superação das objeções que essas tradições enfrentam ao longo de suas histórias, cada superação constituindo mais um passo na jornada infundável em direção à verdade. Sobre isso, Lutz afirma:

A teoria de MacIntyre é uma concepção acerca da dinâmica narrativa da jornada em busca da verdade. A história da filosofia é uma história acerca da busca humana pela verdade (...). É uma concepção da busca pela verdade objetiva. Sua teoria tem a ver com a confirmação, correção e rejeição de teorias sobre a justiça e a moralidade, mas todos esses desenvolvimentos são sem sentido a não ser que estejam dirigidos para a descoberta da verdade sobre a vida e ação humana (LUTZ, 2004, p. 59, tradução nossa).

A concepção de tradição de pesquisa racional situa as racionalidades em aspectos contingenciais históricos e sociais, mas com isso não inviabiliza a busca das tradições e, conseqüentemente, dos indivíduos pelo bem e pela verdade. Nesse sentido, Lutz (2004, p. 58). afirma eloquentemente que: *This is what his theory is really about: It is an account of the subjective condition of the narrative quest for objective truth.*

Assim sendo, o que a concepção de MacIntyre demonstraria é que essas objeções são mal direcionadas; do fracasso atual de se identificar a verdade sobre esta ou aquela controvérsia moral não se segue necessariamente que isto restaria impossível e a impossibilidade de atualmente uma ou outra tradição demonstrar sua superioridade racional sobre suas adversárias não tem como consequência que isso nunca será possível de se ocorrer. Nesse sentido, afirma Knight:

Simplesmente não se segue do fracasso atual em se encontrar a verdade sobre uma determinada concepção que o alcance dessa verdade está permanentemente fora de alcance. Nem decorre da inabilidade atual de uma concepção de racionalidade de demonstrar

sua superioridade racional sobre as demais que tal demonstração não possa ser possível (KNIGHT, 1998, p. 18, tradução nossa).

Nesse sentido, o conceito de tradição de pesquisa racional demonstraria que esta porta para a possibilidade de verdade, justificação racional e demonstração de superioridade de uma tradição sobre as demais não está, como poderia ser depreendido a partir das objeções já mencionadas, fechada, mas sim deve permanecer aberta indefinidamente, constituindo o *télos* de todas as tradições de pesquisa. Knight afirma o seguinte:

A verdade, em contraste, não é relativa a algum ponto de vista, mas é o *télos*, a finalidade de todas as versões de pesquisa verdadeiras, de modo que “o progresso na investigação consiste em transcender as limitações desses pontos de vista particulares e parciais em uma movimentação constante em direção à verdade” (KNIGHT, 1998, p. 17, tradução nossa)

Em outras palavras, MacIntyre não está postulando sua concepção de racionalidade das tradições como a ferramenta pela qual necessariamente serão superadas as controvérsias e desacordos entre tradições de pesquisa rival, mas aduz que ela é suficiente para demonstrar que as objeções de natureza relativista e perspectivista são infundadas, na medida em que apresentam problemas que são, em verdade, a princípio solúveis (KNIGHT, 1998, p. 16).

O autor também reconhece que sua concepção de racionalidade não pode, por ela própria, apontar qual teoria é superior as outras. Ela apenas determina que a solução de uma controvérsia moral pode vir a ser alcançada, que uma tradição de pesquisa racional pode demonstrar ser superior as suas rivais, mas que caberia precisamente para esta tradição, através de seu próprio mérito, coerência e superioridade argumentativa frente as objeções que enfrenta, assegurar seu triunfo. Sobre a questão, Knight afirma:

MacIntyre está bem ciente de que sua meta-teoria não pode constituir uma solução para o problema dos paradigmas concorrentes mais do que, digamos, a meta-teoria das revoluções científicas de Kuhn pode resolver qualquer disputa na ciência natural. Tudo o que a teoria de segundo ordem de MacIntyre pode estabelecer é que o que pode ser chamado de problema do relativismo ou do perspectivismo é, em princípio, solúvel, uma reivindicação já implícita na sua teoria da primeira ordem. Somente uma teoria substantiva poderia, de acordo com a meta-teoria das tradições de MacIntyre, resolver o problema demonstrando sua superioridade sobre seus rivais (KNIGHT, 1998, p. 16, tradução nossa).

Todavia, cumpre destacar que isso não quer dizer, nem MacIntyre pretende afirmar, que essas controvérsias serão necessariamente solucionadas adequadamente,

chegando-se a um estado de uniformidade de pesquisa filosófica e concepção de moralidade. Como já foi asseverado, o que a concepção de racionalidade do autor demonstra é tão somente que a possibilidade de solução subsiste, de modo que as objeções de viés relativista e perspectivista não encontrariam guarida (MACINTYRE, 2006, p. 72-73).

Mesmo um debate racional entre os protagonistas mais ilustres de duas tradições distintas e antagônicas, no qual se forneçam argumentos contundentes para que uma delas reconheça a superioridade da alternativa pode, como com frequência ocorre, não render esses frutos desejados. Isso, contudo, não significa que não haveriam recursos racionais disponíveis para nós para a resolução de tal problemática (MACINTYRE, 2006, p. 73).

Desse modo, em síntese, a existência de controvérsias contínuas acerca de argumentos morais e filosóficos não implica na impossibilidade de solução racional dessas contendas. MacIntyre afirma:

Mas os termos em que essa explicação está elencada podem permanecer inacessíveis para a maioria e talvez para todos os seguidores que continuam nesse ponto de vista rival. Assim, em questões fundamentais, morais ou filosóficas, a existência de discordâncias contínuas, mesmo entre pessoas altamente inteligentes, não deve nos levar a supor que não existem recursos adequados disponíveis para a resolução racional de tais desacordos (MACINTYRE, 2006, p. 73, tradução nossa).

MacIntyre (2001, p. 365) está ciente também que ainda que reste demonstrado a superioridade uma tradição de pesquisa sobre outra em estado de falência ou esterilidade, a qual haveria falhado diante de uma crise epistemológica, isso não significa que os aderentes e protagonistas dessa tradição em estado precário irão necessariamente reconhecer tal situação, permanecendo obstinadamente naquele programa de pesquisa falido.

Ademais, cumpre ressaltar que o autor não é ingênuo a ponto de creditar à investigação filosófica e à justificação racional a dimensão de suporte principal das estruturas sociais e políticas responsáveis pela manutenção do *éthos* emotivista moderno. Feroz crítico do capitalismo e da lógica a qual esse dá ensejo, MacIntyre está ciente de que os diversos interesses políticos e econômicos daqueles que indivíduos que retém o poder, bem como no próprio modo pelo qual esse sistema sempre defende a si próprio, constituem uma grande parcela na manutenção do status quo atual. Nesse sentido, Knight argumenta:

Agora percebendo que não vivemos após a fragmentação da tradição per se, mas depois do deslocamento do domínio de uma tradição socialmente incorporada para outra, MacIntyre reconhece que expor a incoerência da ética liberal e das ciências sociais pouco contribui para minar o controle substancial que os capitalistas, gerentes, políticos e burocratas realmente exercem sobre as práticas de pessoas comuns (KNIGHT, 1998, p. 21, tradução nossa).

Todavia, não obstante essa constatação acerca da realidade do nosso modelo de organização social contemporâneo, MacIntyre compreende que ainda assim, mesmo que não seja algo que por si só causaria a derrocada do modelo dominante de racionalidade e da estruturação social que dele decorre, o debate filosófico e racional e a exposição das incoerências, insuficiências e contradições desse modelo se apresentam como pré-requisitos para tanto, sendo, portanto, indispensáveis nessa empreitada. Nisto consistiria um dos objetivos do autor em sua empreitada filosófica pessoal, como assevera Knight:

O que pode ser dito é que, embora a exposição da incoerência em uma tradição rival seja insuficiente para provocar a queda das manifestações sociais e institucionais desse rival, isso ainda é uma condição prévia para realizar tal feito. É por isso que o MacIntyre pratica a filosofia (KNIGHT, 1998, p. 24, tradução nossa).

Está é, em suma, a resposta que a concepção de racionalidade de uma pesquisa racional constitutiva e constituída pela tradição de MacIntyre oferece aos desafios provenientes das perspectivas relativista e perspectivista. Consiste mais em um argumento sobre a possibilidade de se alcançar a verdade, a justificação e solução racional das controvérsias, do que um mecanismo pelo qual isso necessariamente irá ocorrer. Almeja, em outras palavras, a possibilitar a manutenção dessa jornada narrativa em busca da verdade e não delimitar o seu fim.

4.1.4 Uma conclusão tomista emergente: a conversão intelectual de Alasdair MacIntyre.

Como já se mencionou anteriormente, esse desenvolvimento no pensamento do autor, além de fornecer tal complemento necessário à ética das virtudes por ele postulada, promove algumas mudanças no seu pensamento, dando ensejo à sua reconsideração sobre o pensamento de Tomás de Aquino, conduzindo-o à sua conversão intelectual em direção pensamento tomista (MACINTYRE, 2007, p. X).

MacIntyre (2001, p. 402-403) encerra a obra *Whose Justice? Which Rationality?* com aquilo que constata ser uma “conclusão tomista emergente” por sua parte. O autor, em função do desenvolvimento da concepção de tradição de pesquisa

racional, altera sua compreensão da tradição clássica que fora outrora denominada em *After Virtue* como aristotélica e cujo maior representante seria precisamente Aristóteles, postulando agora que esta tradição deveria ser referida como a tradição aristotélico-tomista de pensamento, elencando Tomás de Aquino como o seu representante máximo²².

O autor estipula que Aquino seria o ápice dessa tradição em função de ter revisado e melhorado os argumentos provenientes do esquema aristotélico, integrando-o ainda a concepções provenientes da tradição cristã, em especial aqueles provenientes do pensamento de Santo Agostinho (KNIGHT, 1998, p. 19).

Seria precisamente esse junção bem-sucedida em uma composição única das duas maiores tradições de pesquisa que existiam na Europa na época que tornaria o pensamento de Aquino tão robusto, de modo que seria superior tanto aos seus antecessores quanto aqueles que o sucederam. Knight versa da seguinte maneira:

Agora, em *Whose Justice? Which Rationality?* ele afirma, em vez disso, que a abordagem de Aquino sobre ética e racionalidade é superior a de Aristóteles. Esta superioridade foi alcançada mediante a construção e revisão dos argumentos de Aristóteles, mas também foi conquistada a partir de argumentos de outros lugares, da tradição cristã e, em particular, de Agostinho. Ao combinar de forma coerente as duas principais tradições da investigação filosófica que existiam na Europa, Tomás de Aquino produziu uma concepção de racionalidade e de justiça superior a de qualquer predecessor, e também a de qualquer um de seus sucessores, assim MacIntyre afirma (KNIGHT, 1998, p. 19, tradução nossa).

Percebe-se, assim, conforme já havia sido brevemente aduzido anteriormente, que a interpretação de MacIntyre sobre a integração bem-sucedida de Tomás de Aquino das tradições aristotélica e agostiniana em um único programa de pesquisa racional, dando ensejo à tradição aristotélico tomista de pensamento, desempenha um papel significativo na trajetória intelectual do autor, convertendo-o intelectualmente para essa tradição (LINHARES, 2014, p. 83).

Ao estipular esse feito de Tomás de Aquino como o modelo ideal de solução para uma crise epistemológica, mediante a junção de dois programas de pesquisa antagônicos em uma única tradição de pesquisa racional superior, MacIntyre também destaca a importância histórica e filosófica desse evento, elencando-o como o mais alto padrão de investigação dialética que foi alcançado.

²² Já me referi a uma maneira pela qual o MacIntyre recharacterizou significativamente seu próprio ponto de vista desde *After Virtue*. Uma segunda e mais óbvia maneira se deu ao especificá-lo como aristotelianismo tomista (KNIGHT, 1998, p. 19, tradução nossa).

Nisso se evidenciaria a dimensão e a grandeza da tradição tomista cujo nascimento se deu com esse gesto de unificação das duas concepções de racionalidade mais poderosas da época. Nessa linha, Knight argumenta:

MacIntyre pretende que sua meta-teoria esclareça a importância dessa conquista, tanto historicamente e a partir da consideração como o padrão mais alto de pesquisa dialética que foi alcançado até hoje. É este padrão que os filósofos devem emular agora (KNIGHT, 1998, p.19, tradução nossa).

Desse modo, em *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre já elabora sua concepção de racionalidade tendo como ponto de partida essa concepção revisada sobre a tradição das virtudes, agora já apta a ser denominada de tradição aristotélico-tomista de pensamento, revisão esta que promove a substituição de Aristóteles por Tomás de Aquino no lugar de destaque da mesma, desempenhando o papel de seu maior representante (LINHARES, 2014, p. 74).

Os argumentos e proposições de *Whose Justice? Which Rationality?* já são avançados a partir dessa concepção de uma tradição aristotélico-tomista de pensamento, isto é, já carregam em si as marcas dessa mudança no pensamento do autor, influenciando o desenvolvimento de sua concepção de tradição de pesquisa racional, bem como sua adoção de uma dimensão de verdade metafísica como o horizonte para o qual essas pesquisas devem se dirigir mediante o constante embate histórico-dialético, de modo a constituir o seu *télos*, o objetivo final da investigação filosófica conforme estipulado por Aristóteles²³. Sobre a questão, Knight argumenta:

Ao se tornar um tomista MacIntyre também tornou-se um realista completo, concebendo o *télos* da pesquisa filosófica como um entendimento aperfeiçoado, como a adequação de um intelecto ao seu objeto. Tal conhecimento é perseguido e construído em práticas de investigação cooperativas e contínuas. Isto foi entendido por Platão em desenvolver sua concepção a partir do trabalho de Sócrates, por Aristóteles, ao modificar Platão, por Aquino em combinar duas tradições, e por muitos na tradição aristotélico-tomista. Também é entendido por quase todos os cientistas, mas é negado de uma forma por epistemólogos liberais e em outro por perspectivistas nietzscheanos (KNIGHT, 1998, p. 19, tradução nossa).

²³ A verdade não é algo que possa ser encapsulada em alguma teoria epistemológica, mas é o objetivo final da investigação, dando sentido à teorização de esquemas de justificação racional. Este é o primeiro princípio da tradição aristotélica de investigação, e como tal, será a maior explicação que MacIntyre dará aos filósofos acadêmicos que exigiram dele ainda mais uma teoria epistemológica (KNIGHT, 1998, p.18, tradução nossa).

Essa mudança no pensamento do autor, isto é, essa conversão intelectual para o tomismo, é considerada pelo mesmo não como um abandono de suas proposições iniciais, avançadas a partir de uma concepção aristotélica, mas sim como um desenvolvimento natural mediante o aprofundamento de sua investigação filosófica, de modo que Tomás de Aquino se apresentaria como o passo seguinte e necessário aquele dado por Aristóteles (MACINTYRE, 2013, p. 30).

O autor considera que o tomismo seria, em realidade, ele mesmo um aprofundamento daquelas proposições centrais do aristotelismo, de modo que a investigação e desenvolvimento do pensamento de Aristóteles desembocaria necessariamente na concepção tomista, a qual seria, por consequência, uma versão melhorada e mais robusta do original, escapando daquelas limitações que havia considerado em *After Virtue* como sendo paroquiais, oriundas das circunstâncias históricas do pensador grego. Nesse sentido, assim afirma:

(...), assim como a teoria moral e política aristotélica nos fornece recursos para interpretar e redirecionar nossas vidas práticas, nossa experiência prática também nos proporciona motivos para criticar e às vezes rejeitar alguns dos próprios conceitos, teses e argumentos de Aristóteles. Aprendemos a identificar aquilo em Aristóteles que deriva das limitações e preconceitos das elites atenienses e macedônias. Então, desenvolvemos Aristóteles para além de Aristóteles e, ao fazê-lo, pode-se descobrir - como eu descobri - que nosso aristotelismo teve que se tornar aquele de Tomás de Aquino. (MACINTYRE, 2013, p. 30, tradução nossa)

Assim, MacIntyre não se entende como reformulando substancialmente a sua concepção de virtudes ou abandonando aqueles pressupostos essenciais fornecidos pela perspectiva aristotélica, mas sim reforçando-os, tornando-se mais aristotélico em consequência disso através do aprofundamento desses insights fundamentais provenientes do pensador grego (MACINTYRE, 2013, p. 30).

Isso, como já se mencionou, influencia diretamente na elaboração de sua concepção da racionalidade das tradições, qual seja, o modelo de tradição de pesquisa racional, avançada já a partir do cerne da já reformulada tradição aristotélico-tomista de pensamento, mas também implica na reconsideração de algumas de suas proposições iniciais no que tange a sua elaboração de uma ética das virtudes, mais notadamente no que concerne à rejeição da dimensão metafísica como fundamentação da mesma (MACINTYRE, 2007, p. XI).

Assim, na medida em que se torna um pensador tomista, a ética das virtudes do autor se torna também mais aristotélica em consequência disso, na medida em que essa alteração permite que MacIntyre adote agora elementos essenciais do pensamento de

Aristóteles que outrora havia se distanciado. Disso decorre que tanto a sua concepção de racionalidade como sua ética das virtudes são erguidas a partir dessa dimensão metafísica que opera como primeiro princípio na tradição aristotélico-tomista de pensamento. Nesse sentido, assim argumenta Knight:

Ao se tornar um tomista MacIntyre também se tornou mais um aristotélico. A teoria substantiva de MacIntyre da racionalidade prática e sua meta-teoria da racionalidade das tradições são ambas construídas sobre os primeiros princípios aristotélicos. Ou melhor, ao elaborar essas teorias, MacIntyre passou a compreender o que antes haviam sido seus próprios pressupostos inadequadamente examinados, permitindo então que ele fundasse coerentemente suas teorias nas premissas da tradição aristotélica (KNIGHT, 1998, p. 19, tradução nossa).

Em outras palavras, essa virada tomista no pensamento do autor oferece um enfoque a partir do qual se torna possível a percepção da inadequação de algumas das concepções esposadas por ele em *After Virtue* e, mediante tal averiguação, lhe conduz à reformulação desses elementos de modo a tornar a sua teoria mais afinada com o cerne da tradição aristotélico-tomista de pensamento (KNIGHT, 1998, p. 19).

Segue-se disso que sua ética das virtudes passa a encontrar esteio naquela dimensão metafísica que outrora havia sido rejeitada pelo autor, conferindo-lhe maior coerência e robustez por conta disso. Isso não implica do descarte do cerne do conceito de virtude estipulado anteriormente, composto por práticas, unidade narrativa da vida humana e uma tradição moral, mas uma complementação desses elementos por uma metafísica de fundo. O autor sobre a questão no seguinte sentido:

Em *After Virtue* eu tentei apresentar uma concepção aristotélica das virtudes sem recorrer ou apelar àquilo que eu chamei da metafísica biológica de Aristóteles. E eu estava, é claro, correto ao rejeitar grande parte dessa biologia. Todavia, eu aprendi através de Tomás de Aquino que a minha tentativa de fornecer uma concepção do bem humana exclusivamente em termos sociais, através das práticas, tradições e unidade narrativa da vida humana, estava fadada a ser inadequada até que eu a complementasse com uma fundamentação metafísica (MACINTYRE, 2007, p. XI, tradução nossa).

Sendo assim, MacIntyre situa uma dimensão metafísica como fundamentação para a teleologia humana e, conseqüentemente, para a sua ética das virtudes. Contudo, disso não se segue que haja a desconsideração ou abandono daqueles elementos históricos e sociais que compõem necessariamente o conceito de virtude, os quais permanecem tão centrais no arcabouço teórico do autor após a adoção desse aspecto metafísico como eram em sua ausência.

A dimensão metafísica, então, operaria como o fundo necessário para a elaboração e o desenvolvimento desses aspectos contingenciais necessários, constituindo uma espécie de arquétipos universais de justiça que delimitariam, através de padrões formais bem gerais, a forma pela qual as diversas concepções substanciais e particulares de justiça irão ser construídas (MURPHY, 2003, p. 167).

Desta feita, em consonância com a sua concepção de racionalidade, a existência de certos elementos gerais e universais serve como a estruturação mínima a partir da qual são erguidas as concepções distintas e particulares de justiça, cada qual influenciada necessariamente por aspectos históricos e singulares, possibilitando assim a existência de uma pluralidade de formulações nesse sentido. Murphy argumenta sobre a temática que:

As questões de justiça política serão, em certa medida, dependentes das condições de uma comunidade particular: o que os membros dessa comunidade merecem dependerá do ordenamento adequado das práticas dentro da comunidade e de como as práticas são devidamente ordenadas dependerá de circunstâncias contingentes. Não há garantias de que haja uma ordem de bens que seja apropriada para todas as comunidades políticas e, portanto, não há garantia de que o merecimento particular que atribua contribuições para práticas específicas seja o mesmo para todas as comunidades políticas. Mas permitir que haja alguma variabilidade na justiça política entre as comunidades políticas não implica na inexistência de padrões de justiça constantes em todas as comunidades políticas. MacIntyre identifica esses padrões universais de justiça com os preceitos da lei natural (MURPHY, 2003, p.167, tradução nossa).

Em suma, as questões sobre justiça e organização política, e conseqüentemente sobre a natureza das virtudes em uma determinada comunidade, sempre serão dependentes de aspectos particulares dessa organização social, mas haveria a existência de uma dimensão metafísica de fundo que estaria presente na elaboração particular de cada concepção de justiça das diferentes comunidades, agindo como estruturação e delimitação básica (MURPHY, 2003, p. 167).

Dessa forma, essa reconsideração da dimensão metafísica na ética das virtudes de MacIntyre mediante a promoção de Tomás de Aquino ao título de maior representante da tradição clássica, agora denominada de tradição aristotélico-tomista de pensamento, se apresenta como um complemento das proposições iniciais do autor. Enquanto o *télos* humano é necessariamente desenvolvido através de elementos históricos e sociais particulares, isso só é possível na medida em que há uma dimensão metafísica de fundo que lhe fundamenta. Sobre isso, Knight argumenta:

O que ele renunciou é a sua desconsideração anterior da concepção metafísica de Aristóteles sobre a natureza humana, agora localizando essa natureza dentro de um "universo teísta (...) teleologicamente ordenado". Os fundamentos de sua teoria de primeira ordem já não são meramente sociológicos. As práticas são simultaneamente constituintes inelimináveis de várias formas de nossa organização social e as consequências necessárias da nossa natureza política, social e racional (KNIGHT, 1998, p. 15, tradução nossa).

Essa reconciliação com a dimensão metafísica também tem consequências para a concepção de identidade humana postulada pelo autor em *After Virtue*, antes sendo composta tão somente pela narrativa do início ao fim da vida do sujeito e sem apelos à aspectos metafísicos de fundo. Alinhando-se à tradição aristotélico-tomista de pensamento, o autor vê como necessária a adequação de sua concepção à mesma, inserido assim elementos metafísicos na sua estruturação inicial (SOUSA, 2017, p. 87).

Partindo de sua reconsideração, MacIntyre (1990, p. 196-203) compreende então, em consonância com o entendimento de Tomás de Aquino sobre a questão, que a identidade dos sujeitos teria um elemento metafísico essencial em sua constituição, o qual operaria como fundamento para os desenvolvimentos que se dão no âmbito histórico e social.

Sendo assim, tal qual se daria com a questão das virtudes, essa reconciliação não produziria reconsiderações sobre a estrutura da identidade humana conforme estipulada pelo autor em *After Virtue*, apenas incluiria uma concepção metafísica no esquema retromencionado, considerando-a como aquilo que fundamenta e possibilita o desenvolvimento dos aspectos sociais desse esquema.

Desta feita, a conversão intelectual em direção ao tomismo se apresenta para o autor como o passo lógico seguinte, um avanço necessário no projeto de pesquisa da tradição aristotélica, entendimento este que, através do pensamento de Tomás de Aquino, lhe permite se reconciliar com a dimensão metafísica que opera como um dos princípios centrais da tradição clássica de pensamento, aptamente denominada por ele como aristotélico-tomista (KNIGHT, 1998, p. 19).

Assim, tendo sido expostos os contornos gerais e os aspectos centrais da conversão intelectual de MacIntyre para o tomismo, bem como as principais consequências disso para a sua ética das virtudes, faz-se necessário nos voltarmos então para os desenvolvimentos posteriores do pensamento do autor, versando sobre as influências que estes exercem sobre a sua ética das virtudes.

4.2 RACIONALIDADES RIVAIS EM CONFLITO: ENCICLOPÉDIA, GENEALOGIA E TRADIÇÃO

Realizada a exposição dos aspectos centrais de *Whose Justice? Which Rationality?* naquilo que concerne a ética das virtudes de Alasdair MacIntyre, cumpre então nos voltarmos para o desenvolvimento posterior desses aspectos que ocorrem em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), livro que sucede a exposição inicial da concepção de racionalidade das tradições do autor.

A obra em questão se volta para a delimitação, a partir daquilo exposto no trabalho anterior, de três núcleos centrais de tradições de pesquisa racional, compostas por esquemas de justificação racional particulares que são erguidos sobre os seus princípios centrais. Essas vertentes seriam diferenciadas pelos seus objetivos, pressuposições, padrões e métodos, bem como pelas circunstâncias históricas e sociais em que elas surgiram e se desenvolveram (LUTZ, 2004, p. 52).

Assim, esses programas de investigação filosófica, cada qual com a sua própria narrativa, representariam compreensões rivais e antagônicas sobre ética, a vida boa para o ser humano, as organizações sociais e a forma de racionalidade humana, sendo cada uma delas composta por um núcleo central distintivo característico e um conjunto de elaborações teóricas auxiliares que intentam fornecer uma justificação racional e fundamentação adequada para o mesmo. Em consonância com o exposto, Lutz afirma:

Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Alasdair MacIntyre identifica três programas de pesquisa sobre ética rivais. Cada uma é uma versão diferente da prática da ética; cada um emerge com uma narrativa diferente sobre a vida humana, a sociedade humana e a razão humana. Esses programas se distinguem por seus objetivos, seus pressupostos, padrões, métodos e pelos contextos históricos em que cada um surgiu. Cada um tem um núcleo central distintivo. Cada um tem um conjunto específico de teorias auxiliares (LUTZ, 2004, p. 52, tradução nossa).

MacIntyre (1990, p. 25) localiza essas três tradições de pesquisa no seio daquelas principais concepções de justiça e racionalidade que permeiam a sua abordagem desde *After Virtue*, quais sejam, o Projeto Iluminista, no pensamento Pós-Iluminista e na tradição clássica de pensamento, as quais o autor nomeia de Enciclopédia, Genealogia e Tradição, respectivamente, delimitação que encontra reverberação com aquilo arguido pelo autor ao longo de sua obra, desde o diagnóstico da modernidade até a sua concepção de racionalidade.

Essa definição em termos gerais acaba, na esteira de todas as generalizações, encapsulando diversas concepções distintas em uma única rotulação abrangente, podendo ser altamente contestável e injusta em virtude disso. Todavia, faz-se necessário ressaltar que MacIntyre não pretende aqui resumir toda a querela filosófica em termos de apenas três vertentes, são somente as identifica como o núcleo dos programas de pesquisa predominantes na modernidade (LINHARES, 2014, p. 83-84).

Essa delimitação encontra direta continuidade com aquilo exposto na obra anterior sobre a racionalidade das tradições de pesquisa, concebendo-as como programas de pesquisa rivais e antagônicas, cada qual estruturada e sustentada por um conjunto de primeiros princípios particulares centrais e um conjunto de teorias auxiliares que intentam fornecer os recursos racionais necessários para a manutenção, justificação e progresso desses programas de pesquisa (MACINTYRE, 1990, p. 13-17).

Disso decorre, como já vimos, que há uma reformulação da forma que se dá o embate entre essas concepções distintas, não mais se lançando a questão de qual é capaz de demonstrar para a outra, a partir de critérios neutros de avaliação, sua superioridade. Se trata, então, de averiguar qual delas consegue com maior sucesso justificar a sua concepção da realidade e o seu programa de pesquisa que decorre dessa percepção (MACINTYRE, 1990, p. 231).

A questão é, portanto, qual das narrativas vai ser capaz de se manter diante das problemáticas que enfrenta, sejam elas provenientes de contestações internas ou de objeções oriundas de suas adversárias, isto é, qual programa de pesquisa consegue fornecer a justificação racional mais adequada para os seus princípios centrais? Em suma, qual das tradições de pesquisa vai se mostrar mais verdadeira quando confrontada com a realidade e as questões que se apresentam? Sobre isso, Lutz afirma no seguinte sentido:

Conceber concepções conflitantes de moralidade como programas de pesquisa concorrentes fornece uma chave para superar o problema do relativismo, pois isso redefine fundamentalmente esses conflitos. Em vez de perguntar se algumas formas de comportamento devem ou não ser prescritas universalmente, podemos perguntar, em vez disso, se ou em que medida a narrativa que apóia a regra em questão é verdadeira, isto é, se ela está em conformidade com a realidade ou não. Ao invés de criticar as regras comportamentais, que em si mesmas não são verdadeiras ou falsas, criticamos as narrativas e as teorias subjacentes, que podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas, e permitimos nossa avaliação crítica das narrativas e teorias definir o nosso tratamento das regras que as compõem (LUTZ, 2004, p. 52, tradução nossa).

Desse modo, ao invés de ser uma busca por se prover argumentos aptos a demonstrar a superioridade de sua tradição a partir de critérios de avaliação neutros e universais, trata-se de uma narrativa da justificação interna de cada tradição, como cada uma delas enfrenta e supera os obstáculos e as crises epistemológicas com os quais se deparam ao longo de suas existências (CARVALHO, 2013, p. 191-192). O intento de MacIntyre é, portanto, demonstrar que as tradições Enciclopédica e Genealógica são marcadas por incoerências e inconsistências fundamentais em seus respectivos cerne.

Ao compreender cada uma dessas narrativas a partir do enfoque da racionalidade das tradições, isto é, onde cada uma estaria lançando sua reivindicação particular de verdade e suas formulações teóricas para a justificação dessa pretensão, MacIntyre (2001, p. 403) aduz que o critério de avaliação de cada uma dessas teorias deveria se dar através da averiguação de quão competentemente e com que sucesso os protagonistas dessas tradições são capazes de apresentar, pelos seus próprios critérios, argumentos em favor da manutenção de sua concepção. Nesse sentido, assim afirma o autor:

As reivindicações rivais de veracidade das tradições de investigação de pesquisa dependem tanto da justificação de sua adequação quanto do poder explicativo das histórias escritas pelos seus membros através dos recursos que cada uma dessas tradições em conflito fornecem (MACINTYRE, 2001, p. 340, tradução nossa).

Por esse viés, a empreitada filosófica do autor pode então ser compreendida como uma tentativa de se demonstrar a superioridade racional da tradição aristotélico-tomista e de sua narrativa interna sobre as concepções adversárias e suas narrativas particulares através do apontamento das problemáticas as quais estas estão sujeitas e de que maneira a sua concepção se mostra capaz de superior nesses aspectos (LUTZ, 2004, p. 52).

É precisamente nesse sentido que a obra em questão deve ser compreendida: como uma extensão dos desenvolvimentos de *Whose Justice? Which Rationality?* na qual serão contrapostas as três principais tradições de pesquisa da contemporaneidade de modo a possibilitar que MacIntyre realize, mediante essa confrontação, mais uma defesa do pensamento aristotélico-tomista ao qual se vincula (PORTER, 2003, p. 38).

Assim, a crítica do autor ao paradigma moral da modernidade consistiria em uma arguição acerca das incoerências e insuficiências internas da tradição de pesquisa dominante na contemporaneidade, e a sua postulação de uma alternativa calcada no pensamento clássico se apresentaria como uma maneira de vindicar a prevalência desta em comparação com as demais. Lutz versa da seguinte maneira:

After Virtue tenta explicar as falhas do programa de pesquisa moderno antitetafísico e antiteleológico de investigação da ação humana. *After Virtue* faz isso fornecendo uma nova narrativa sobre a ação humana e suas conexões necessárias com propósito, prática, caráter, sociedade e história. Se a ética moderna pode ser considerada como um tipo particular de programa de pesquisa filosófica, podemos avaliar objetivamente suas capacidades e limitações de acordo com seus próprios padrões. Podemos identificar e distinguir seu núcleo central de suas teorias auxiliares, e podemos considerar seus méritos relativos a programas de pesquisa concorrentes sobre ética (LUTZ, 2004, p. 52, tradução nossa).

Cumpre, então, discorrermos sobre essas tradições de pesquisa racional antagônicas, esses modos rivais de investigação filosófica e moral, versando sobre aquilo em que consistiria o núcleo central de cada uma delas e evidenciando a argumentação do autor em favor da superioridade da Tradição sobre os modelos de pesquisa da Enciclopédia e da Genealogia.

Ressalta-se ainda que muitos dos aspectos centrais das tradições Enciclopédica e Genealógica já foram abordados ao longo do trabalho ainda que não por esse viés específico, como por exemplo a lógica da racionalidade do projeto Iluminista e o espelho invertido dessa concepção avançada alguns pensadores Pós-Iluministas como Nietzsche, restando evidente uma reverberação desses elementos ao longo do pensamento do autor.

Desta feita, considerando-se o referido acima, nossa exposição se debruçará predominantemente sobre a Tradição em detrimento das demais alternativas que, já tendo sido abordadas ao longo do trabalho, receberão uma exposição mais contida em comparação com a primeira cujo tratamento será mais aprofundado. Como consequência disso, nossa abordagem não fará justiça à complexidade do argumento exposto por MacIntyre nessa obra, versando tão somente sobre aqueles elementos essenciais para nossa temática específica.

4.2.1 Kant, enciclopédia e o modelo de racionalidade universal abstrata Iluminista.

Segundo MacIntyre (1990, p.172-174), a tradição de pesquisa denominada por ele como Enciclopédia consistiria no programa de pesquisa típico da modernidade liberal individualista, isto é, precisamente naquela concepção de racionalidade proveniente do projeto Iluminista cujo fracasso haveria dado ensejo ao *éthos* emotivista contemporâneo e à incomensurabilidade moral que lhe caracteriza.

Assim sendo, o núcleo central dessa tradição seria composto por elementos derivados do pensamento de autores como Descartes, Kant e Mill, consistindo em uma rejeição da autoridade da tradição clássica e seu modo de pesquisa de especulação filosófica em favor da crença em um tipo de racionalidade humana neutra e universal, distanciando-se dos elementos históricos e sociais em favor de uma concepção abstrata. Sobre isso, Lutz afirma o seguinte:

"Enciclopédia" é o programa de pesquisa ética do individualismo liberal moderno. Seu núcleo central é derivado do pensamento de Descartes, Kant e Mill, e geralmente consiste em uma rejeição da especulação metafísica e da autoridade moral tradicional, bem como na crença de que a racionalidade humana substantiva é de apenas um tipo, de modo que a investigação da ética pode ser avançada por uma argumentação racional que ignora os fatos antropológicos e sociológicos (LUTZ, 2004, p. 52-53, tradução nossa)

Essa descrição dos elementos centrais da Enciclopédia encontra consonância com a caracterização que o autor faz do Iluminismo, a qual já versamos anteriormente. Essa tradição de pesquisa sustentaria um tipo de racionalidade universal e neutra a partir da qual seriam resolvidas satisfatoriamente as diversas controvérsias morais e filosóficas existentes (FIGUEIREDO, 1999, p. 166).

Tratar-se-ia, portanto, de alcançar esses padrões de racionalidade para então, mediante seu emprego, solucionar as querelas e controvérsias morais de uma maneira racional e objetiva (MACINTYRE, 1990, p. 172). Sobre essa concepção, com maiores detalhes, o autor afirma:

A concepção do enciclopedista é de uma única estruturação dentro da qual o conhecimento é discriminado da mera crença, onde o progresso para o conhecimento é mapeado e a verdade é entendida como a relação do nosso conhecimento com o mundo, através da aplicação desses métodos cujas regras são as regras da racionalidade como tal (MACINTYRE, 1990, p. 42, tradução nossa)

O autor, como vimos, impugna essa pretensão central da Enciclopédia, aduzindo a impossibilidade do modelo de racionalidade por ela propugnada, na medida em que situa toda a racionalidade em uma dimensão histórica e social particular, de modo que não haveria de se falar de uma racionalidade enquanto tal, mas sim de diversas racionalidades distintas, cada qual orientada por seus princípios centrais e lógica particular (PORTER, 2003, p. 44-48).

O autor reconhece a existência de elementos gerais que estariam presentes necessariamente em cada tradição de pesquisa, como a lógica, porém assevera que estes não seriam suficientes para a satisfação da pretensão da Enciclopédia em alcançar

critérios racionais universais, reconhecíveis por qualquer indivíduo racional independente de suas particularidades históricas e sociais. Nesse sentido, Linhares discorre:

As três versões de pesquisa sustentam racionalidades distintas e ao mesmo tempo exibem uma pretensão de verdade universal, isto é, assim de tal maneira que qualquer adepto de uma destas tradições considerará a sua como a tradição correta e negará valor de verdade às outras duas tradições em todos aqueles pontos em que houver incompatibilidade. O fato destas tradições atribuírem valor à lógica, por exemplo, e este ser um aspecto comum a quase todas as teorias, não ajuda muito na resolução dos desacordos. Pois as três tradições são lógica e internamente coerentes e mesmo assim o desacordo segue não resolvido. Isto mostra que a pretensão de descobrir um padrão de racionalidade que seja neutro, que é parte fundamental do projeto de pesquisa da tradição iluminista, não foi alcançado, principalmente no que diz respeito à filosofia moral (LINHARES, 2014, p. 87).

Ressalta-se novamente que o autor não descarta a importância da verdade em seu modelo de racionalidade prática, considerando-a como central para o mesmo, se afastando tão somente da concepção da Enciclopédia de uma racionalidade abstrata, neutra e universal, desvinculada das particularidades históricas e sociais que circundam as diferentes concepções (FIGUEIREDO, 1999, p. 172).

Desse modo, MacIntyre argumenta que esse tipo de racionalidade propugnada pela Enciclopédia seria impossível de ser alcançada, sendo uma pretensão fadada ao fracasso na medida em que não haveriam padrões racionais exteriores a qualquer tradição que operassem como critérios de julgamento das concepções rivais e antagônicas. Quanto ao exposto, Linhares versa no seguinte sentido:

De fato, o projeto de busca de uma racionalidade neutra e universal é um projeto Iluminista e tem como seus grandes representantes Descartes e Kant. O que MacIntyre busca evidenciar é que uma tal racionalidade é impossível. A racionalidade humana é de tal tipo que só pode reivindicar sua universalidade à medida que não é neutra (LINHARES, 2014, p. 87).

Assim sendo, em consequência dessa compreensão da Enciclopédia acerca da natureza da investigação filosófica, concebendo-a como uma busca por aqueles padrões racionais universais, essa vertente não se perceberia enquanto uma tradição de pesquisa racional, isto é, enquanto uma argumentação e justificação racional de seus princípios centrais ao longo da história, restando deficiente em seu modo de proceder na busca pela reivindicação da verdade de suas assertivas.

O autor compreende assim que esta tradição estaria fadada ao fracasso desde seus primórdios, comprometida com uma empreitada quixotesca de justificação da

moralidade a partir de critérios neutros e universais e ignorando que toda racionalidade é historicamente situada, oriunda dos elementos contingenciais que compõem o contexto que lhe dá ensejo. Sobre isso, Figueiredo discorre:

O *locus* da racionalidade, reafirma MacIntyre, é a contingência histórica - suas particularidades, suas tradições, seus idiomas incomensuráveis. A racionalidade tem raízes: nas crenças e nos mitos, nas tradições e nos rituais, nas práticas, nos modos de indagação intelectual. Uma racionalidade desarraigada, antes ou depois, se torna uma racionalidade morta. A contingência histórica é o domínio próprio do exercício da razão; a partir dela, e somente a partir dela, alcança a verdade (FIGUEIREDO, 1999, p. 172).

MacIntyre (1990, p. 192) postula então que a concepção de racionalidade da Enciclopédia não seria passível de ser adequadamente justificada pelos seus protagonistas, de modo que seu núcleo principal e as concepções principais dessa tradição que dele derivam restariam privadas de uma fundamentação consistente.

Assim, na medida em que cada tradição avançaria sua reivindicação de verdade tendo como ponto de partida um ponto necessariamente particular, a narrativa central dessa tradição de pesquisa não se sustentaria por seus próprios padrões, vez que os próprios aderentes dessa vertente se mostraram incapazes de chegar em acordo acerca dos padrões racionais universais que almejavam descobrir. Argumentado nesse sentido, Linhares assevera:

Para MacIntyre, a narrativa iluminista, assim como a tradição que a encarna, fracassa a partir de seus próprios critérios, pois pretende contar uma história de progresso contínuo tanto da moralidade quanto da filosofia moral, e pelo que vimos tal progresso não se verifica realmente. Outro ponto chave no qual a tradição Enciclopédica também falha é no projeto de fornecer critérios racionais neutros e universais para resolver, ou evitar, os desacordos morais, e de outros tipos. Pois o que se evidenciou na história foi que critérios neutros não existem e nunca existiriam. Os critérios são sempre internos às diversas tradições (LINHARES, 2014, p. 94).

Assim, considerando-se o exposto não apenas neste tópico específico, mas a partir de todos os elementos sobre essa tradição filosófica que permeiam o presente trabalho, percebe-se o porquê e de que maneiras MacIntyre argumenta no sentido da incoerência e inconsistência dessa tradição de pesquisa racional, considerando-a uma pretensão insustentável em si mesma, isto é, falharia a partir de seus próprios critérios de racionalidade interna.

4.2.2 Nietzsche, genealogia e a lógica da racionalidade desconstrutivista.

Em sequência, nos voltemos então para a tradição de pesquisa racional a qual MacIntyre atribui a nomenclatura de Genealogia. Pode-se depreender, com base em todo o exposto ao longo do trabalho e a partir dessa reverberação que pode ser sentida sobre a questão no pensamento do autor, que o núcleo do presente programa de pesquisa consistiria naquela contraversão da racionalidade Iluminista avançada por Nietzsche, cujo intento era se firmar como a alternativa restante mediante o fracasso do Iluminismo (LINHARES, 2014, p. 95).

Desta feita, a concepção de racionalidade da Genealogia se localizaria no extremo oposto àquela propugnada pela Enciclopédia, consistindo em um distanciamento e inversão radical das pretensões desse modelo. Assim, o núcleo central da Genealogia consistiria precisamente na rejeição dos ideais de verdade e razão universal que compunham o cerne da sua tradição antagônica. Sobre isso, Lutz argumenta o seguinte:

A concepção Genealógica da racionalidade e da moral surgiu como uma rejeição da Enciclopédia. Enquanto os enciclopedistas tomaram a racionalidade e a verdade enquanto tais, Friedrich Nietzsche compreendeu essas duas noções como sendo meros artefatos intelectuais. A rejeição desses artefatos compreende o núcleo central da genealogia (LUTZ, 2004, p. 53, tradução nossa).

Nietzsche daria ensejo à tradição Genealógica ao se deparar com as consequências do fracasso do Projeto Iluminista de fornecer uma justificação racional neutra e universal da moralidade, identificando nessa pretensão à neutralidade o mascaramento de diversas concepções e interesses muito particulares. Como consequência disso, Nietzsche lança um diagnóstico sobre a natureza da moralidade, asseverando que consistiria em uma forma de ocultamento de pretensões particulares calcadas tão somente na vontade dos sujeitos (MACINTYRE, 1990, p. 38-40).

Consequentemente, essa tradição de pesquisa estaria comprometida com a concepção de que toda tentativa de justificação racional de uma perspectiva moral estaria fadada ao fracasso na medida em que nenhuma concepção de moralidade estaria fundada em qualquer tipo de racionalidade. Assim, crer no poder da argumentação racional seria se submeter ao jugo da racionalidade, isto é, precisamente ao tipo de compreensão que esta tradição almeja subverter (MACINTYRE, 1990, p. 41-42).

Como resultado desse entendimento, a Genealogia esposaria a pretensão de subversão de toda e qualquer reivindicação de verdade enquanto tal, admitindo apenas a

existência de uma multiplicidade de concepções distintas e antagônicas, cada qual comprometida com uma versão distinta validada tão somente pelos seus próprios preceitos internos. Sobre isso, MacIntyre:

Nietzsche, como genealogista, considera haver uma multiplicidade de perspectivas dentro de das quais a verdade-a-partir-de-um-ponto-de-vista pode ser afirmada, mas nenhuma verdade como tal, esta sendo uma noção vazia, ou sobre o mundo, outra noção igualmente vazia. Não existem regras de racionalidade como para qual podemos apelar, existem estratégias de percepção e estratégias de subversão (MACINTYRE, 1990, p. 42, tradução nossa).

A partir da concepção de MacIntyre, o que a Genealogia objetivava em suas concepções fundamentais era demonstrar que o tipo de investigação e justificação filosófica de pretensões e reivindicações da verdade e de veracidade em si deveriam ser desacreditadas e descartadas em consequência (MACINTYRE, 1990, p. 42).

Desse modo, Nietzsche não estaria procedendo em reivindicar a superioridade de sua teoria sobre as demais, mas sim pleitearia o abandono completo dessa compreensão de teorização e justificação racional contra a qual se insurge. MacIntyre (1990, p. 49), inclusive, argumenta que *Nietzsche did not advance a new theory against older theories; he proposed an abandonment of theory.*

Sendo assim, ao invés de propugnar uma forma alternativa de investigação e justificação racional das concepções filosóficas, a Genealogia avançaria a concepção de que o abandono de tais pretensões se faria necessário, restando tão somente métodos e ferramentas de desmascaramento e subversão de qualquer concepção ainda orientada por preceitos de racionalidade. Esse rompimento com concepções e modalidades estabelecidas residiria no cerne dessa tradição de pesquisa. Sobre isso, MacIntyre aduz:

Em contrapartida, uma visão genealógica exige de nós uma compreensão suficientemente apta para entender que a fidelidade a tal visão é sempre um sinal de má-fé, de rancor e ressentimento inadequadamente gerenciados. A conduta da vida exige uma ruptura, uma quebra de tais ídolos e um rompimento com os padrões fixos, de modo a surgir algo radicalmente novo (MACINTYRE, 1990, págs. 42-43).

Todavia, MacIntyre (1990, p. 53) argumenta que essa concepção central da tradição Genealógica, isto é, seu núcleo, acabaria ela mesma dando ensejo àquele tipo de narrativa de justificação racional a qual objetivava subverter e desacreditar, de modo que acabaria por se tornar precisamente aquilo contra a qual se insurgia.

Assim sendo, na medida em que pretendia demonstrar que reivindicações de verdade e teorizações racionais produzidas a fim de sustentar tais asserções eram

necessária e inequivocamente falsas, havendo apenas concepções particulares e não gerais de verdade, a Genealogia incorreria na elaboração daquele modelo que criticava, procedendo em justificar racionalmente uma pretensão de verdade universal, qual seja, a de que não há verdade universal (MACINTYRE, 1990, p. 36).

Em suma, a Genealogia, ao intentar subverter e desmascarar narrativas de justificação racional de reivindicações de verdade, acabaria ela mesma se tornando um projeto dessa natureza, isto é, ela mesma se torna o tipo de narrativa de justificação racional que deseja descreditar. A Genealogia, ao justificar seu núcleo central, procede maneira igual ou em muito semelhante àquela da Enciclopédia. Neste viés, MacIntyre argumenta:

A questão surge mais uma vez: até que ponto o genealogista, primeiro em caracterizar e explicar seu projeto, tanto para ele quanto para os outros, e depois na avaliação de seu sucesso ou fracasso nos próprios termos da Genealogia, pode evitar recair em um modo não-genealógico, acadêmico, e difícil de discriminar daquele modo enciclopedista de um acadêmico profissional cujo repúdio confere ao projeto genealógico sua gênese e sua lógica? (MACINTYRE, 1990, p. 53, tradução nossa).

Ademais, o autor argumenta que, além avançar o tipo de reivindicação de verdade universal que, em suas concepções essenciais, assevera como falsa, o projeto de desmascaramento e subversão da Genealogia ainda pressuporia o tipo de identidade narrativa que a mesma descarta, isto é, uma concepção calcada em preceitos que não os seus (MACINTYRE, 1990, p. 53-54).

Assim sendo, não obstante a constante ruptura e subversão propugnada pela tradição Genealógica se posicionar em oposição à uma concepção de identidade narrativa, esta tradição inevitavelmente presume esse tipo de concepção, na medida em que seria inteligível adequadamente tão somente mediante tal percepção. MacIntyre argumenta no seguinte sentido:

Pois, ao tornar sua própria sequência de estratégias de mascaramento e desmascaramento inteligível para si próprio, o genealogista deve atribuir ao *self* genealógico uma continuidade de propósito deliberado e um compromisso com esse propósito que só pode ser atribuído a um *self* que não é dissolvido em máscaras e momentos, um *self* que não pode senão ser concebido como mais e além de seus disfarces e dissimulações e negociações, um *self* que, na medida em que pode adotar perspectivas alternativas, não é em si mesmo em perspectiva, mas sim algo persistente e substancial. Não faça do genealogista nada além do que a genealogia faz dele, e esse *self* se dissolve até o ponto em que não existe mais um projeto genealógico contínuo (MACINTYRE, 1990, p. 54, tradução nossa).

Percebe-se, então, que MacIntyre aduz que o projeto de desmascaramento e subversão é ele mesmo inteligível tão somente quando considerado enquanto uma narrativa própria, uma concepção cuja compreensão adequada se daria através de uma percepção capaz de ir para além das máscaras e perspectivas que a Genealogia considera como características de todas as narrativas (LINHARES, 2014, p. 97-99).

Dessa forma, tanto a tradição Genealógica quanto o seu projeto de desmascaramento e subversão retirariam a sua inteligibilidade, a partir de uma perspectiva narrativa que essa própria concepção em tese descarta, necessitando, portanto, para sua compreensão adequada, de elementos e concepções de tradições concepções contra as quais se insurge para a sua manutenção. No que tange a questão, assim versa o autor.

Daí, mais uma vez, parece ser o caso em que a inteligibilidade da genealogia requer crença e fidelidade de um tipo que é renegado pela postura genealógica. (...) pode a genealogia, como um projeto sistemático, ser inteligível para o genealogista, bem como para outros, sem que pelo menos o reconhecimento tácito seja concedido justamente para aqueles padrões e lealdades que a Genealogia declara ter como objetivo interromper e subverter? (MACINTYRE, 1990, p. 55, tradução nossa).

Segue-se disso, então, que a lógica dessa tradição, bem como as suas críticas, não se aplica a si própria, não havendo a pretensão de subversão da sua própria concepção narrativa. Em outras palavras, a Genealogia almeja levantar todas as máscaras, evidenciar todos os interesses ocultos, desacreditar todas as narrativas que reivindicavam para si pretensões de verdade menos a sua própria.

Seria, assim, uma tradição de pesquisa racional cuja continuidade depende de elementos em direta contradição com o seu núcleo principal e pretensões centrais, uma tradição que não se reconhece e nem pode ser reconhecer enquanto tal, na medida em que se comprometeria tão somente com a subversão de critérios e concepções estabelecidas e não, ao menos em teoria, com a postulação de uma vertente alternativa, pretendendo dessa forma empreender um trabalho de demolição e não de construção.

Faz-se necessário ressaltar que MacIntyre, como já foi aduzido no primeiro capítulo, comunga com esta compreensão Genealógica sobre o Projeto Iluminista, isto é, de que o mesmo apresentaria uma racionalidade específica e particular sob uma máscara de universalidade que serviria para ocultar interesses e concepções específicas sob a mesma, utilizando o modo genealógico de escavação e desmascaramento das origens e das pretensões das tradições em contenda. Sobre isso, Knight argumenta:

O que MacIntyre aprova no nietszcheanismo não é o seu perspectivismo, mas o seu modo genealógico de escavar as origens, desmascarar os pressupostos e subverter os argumentos das tradições rivais. MacIntyre usou essa ferramenta em *After Virtue* para os "fins" não-nietzscheanos de demonstrar onde a filosofia moral errou, como os filósofos do Iluminismo obtiveram a consequência involuntária de subverter o uso de linguagem moral das pessoas comuns e como e por que o projeto perspectivista e voluntarista de Nietzsche surgiu a partir deste fracasso do projeto epistemológico e eticamente individualista do Iluminismo (KNIGHT, 1998, p. 17-18, tradução nossa).

Todavia, o autor não coaduna com o entendimento Genealógico acerca daquilo que necessariamente se segue ao fracasso do Projeto Iluminista, qual seja, a compreensão de que toda moralidade não constitui nada mais que a vontade e os desejos específicos transvestidos de argumentação e justificação racional para a sua melhor aceitação e imposição sobre outros sujeitos, postulando a tradição aristotélico-tomista como alternativa capaz de escapar das principais e mais poderosas críticas da Genealogia (MACINTYRE, 1990, p. 194-195).

Assim sendo, o autor considera os insights críticos fornecidos pela tradição Genealógica como esclarecedores e pertinentes, porém reputa que a narrativa central dessa vertente que se segue a partir dessas críticas é incoerente em si mesma, incapaz de sustentar adequadamente suas pretensões centrais. Sobre a questão, Lutz afirma:

No entanto, a rejeição de Nietzsche da natureza única e incondicional da narrativa moderna tem um também um caráter único e incondicional. MacIntyre argumenta que a rejeição dogmática da metafísica da por parte da genealogia implica em uma inconsistência crucial, uma vez que a própria atividade de pesquisador genealógico só é possível se o pesquisador possuir o tipo de identidade metafísica que ele rejeita. MacIntyre considera a crítica genealógica da narrativa moderna como perspicaz, mas a narrativa genealógica que resulta dessa crítica como incoerente (LUTZ, 2004, p. 54, tradução nossa).

Resta esclarecido, portanto, os motivos que levam MacIntyre a impugnar a tradição da Genealogia e a narrativa de justificação de seu núcleo central. Objetivando subverter e desmascarar todo tipo de narrativa de justificação racional de pretensões e reivindicações de verdade, a Genealogia não consegue escapar ela mesma de se tornar o próprio tipo de investigação filosófica que pretende descreditar e evidenciar como falsa, de modo que falha pelos seus próprios critérios internos na sua empreitada.

4.2.3 Tomás de Aquino, tradição e a racionalidade da pesquisa histórica e filosófica.

Chegamos, enfim, na tradição de pesquisa racional cujo cerne é o pensamento aristotélico-tomista, a vertente cujo autor chama de Tradição. O núcleo central da Tradição consistiria no precisamente no reconhecimento de que os padrões e critérios para a definição da vida boa, as práticas constitutivas da jornada em direção à vida boa, bem como as virtudes necessárias para a manutenção dessa jornada ao longo da vida do sujeito e da existência da comunidade, todos esses são elementos que só podem ser adequadamente compreendidos e desenvolvidos a partir do cerne de uma tradição. Sobre isso, Lutz argumenta:

A terceira versão de investigação moral de MacIntyre é a Tradição. O núcleo central da tradição é o reconhecimento autoconsciente de que a boa vida, os padrões da boa vida e as práticas que nos conduzem à boa vida só podem ser conhecidos e desenvolvidos através da sabedoria acumulada de uma tradição. A Tradição rejeita tanto a racionalidade una da Enciclopédia quanto o relativismo generalizado da Genealogia (LUTZ, 2004, p. 54, tradução nossa).

Essa alternativa estaria, portanto, situada entre os dois extremos que seriam a Enciclopédia e a Genealogia, rejeitando a racionalidade universal e abstrata da primeira, mas aceitando ao seu modo pretensões de verdade e justificação racional, bem como rechaçando o relativismo da segunda, mas reconhecendo o caráter necessariamente contingencial da investigação filosófica, imersa em aspectos históricos e sociais particulares (LUTZ, 2004, p. 54).

A Tradição seria, desse modo, a abordagem clássica sobre a prática da investigação filosófica, aquele o programa de pesquisa e investigação metafísica cujas origens poderiam ser traçadas até Platão e que passaria pelos maiores representantes dessa vertente como Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, este último o maior representante desta tradição. Em consonância com isso, Lutz versa:

A tradição é a abordagem clássica da investigação racional. (...) A tradição particular que o MacIntyre avança como "Tradição" em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* é o programa de pesquisa metafísica no qual constam Platão, Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino como seus principais autores (LUTZ, 2004, p. 54, tradução nossa).

A tradição clássica de esteio aristotélico-tomista, portanto, considerada por MacIntyre como a tradição de pesquisa racional denominada simplesmente de Tradição, seria o modelo de pesquisa consciente da sua condição enquanto tradição, isto é,

enquanto uma argumentação historicamente estendida entre os seus protagonistas acerca dos elementos constitutivos centrais do seu cerne (LINHARES, 2014, p. 83).

Nesse sentido, MacIntyre (1990, p. 61-67) argumenta que o pensamento aristotélico-tomista haveria incorporado em si de maneira consciente o modo de investigação característico do modelo de racionalidade das tradições de pesquisa racional, de modo que seus protagonistas estariam cientes de que faziam parte de uma narrativa contínua de desenvolvimento das premissas essenciais dessa tradição, constituindo assim a etapa atual de um argumento que remontaria até a Grécia clássica.

Desse modo, torna-se claro o porquê de MacIntyre ter denominado a vertente filosófica proveniente do pensamento aristotélico-tomista como Tradição: esta seria *a* tradição por excelência, a compreensão mais adequada do que seria o modelo de uma tradição de pesquisa racional, reconhecendo-se enquanto uma tradição de pesquisa e merecendo assim o rótulo em questão. Nesse sentido, Knight afirma:

MacIntyre coloca o aristotelismo menos como *uma* tradição de racionalidade prática e mais como *a* tradição de racionalidade prática, como a tradição que articula o tipo de raciocínio teleológico exemplificado por aqueles que atuam em busca de bens de excelência internos às práticas sociais (KNIGHT, 1998, p. 12, tradução nossa).

O que se pode depreender deste argumento de MacIntyre é que ainda que todas essas concepções rivais de pesquisa constituam necessariamente tradições de pesquisa racional, isto é um argumento contínuo e historicamente situado entre os protagonistas da mesma ao longo do tempo, apenas aquela que é proveniente do pensamento aristotélico-tomista reconhece e incorpora isso no seu modelo de investigação filosófica (LUTZ, 2004, p. 56).

Disso se segue que, ao renegarem o rótulo de tradições de pesquisa ainda que inescapavelmente o sejam, as vertentes da Enciclopédia e da Genealogia restariam, por esse viés, comprovadamente falsas. Por outro lado, o reconhecimento explícito do pensamento aristotélico-tomista sobre a sua condição inata de tradição de pesquisa racional lhe conferiria destarte uma superioridade sobre suas antagonistas. Em consonância com o exposto, Lutz argumenta:

A conclusão impressionante a ser apreendida a partir da comparação dos três programas de pesquisa ética rivais é que todos os três são tradições, mesmo que apenas um deles se compreenda como tal. Portanto, os relatos narrativos da Enciclopédia e da Genealogia são manifestamente falsos neste ponto. A influência formativa da tradição, longe de ser uma limitação antiquada e irracional sobre a racionalidade, revela-se um ponto de partida necessário e inescapável para toda investigação moral racional (LUTZ, 2004, p. 56).

Em outras palavras, enquanto a Enciclopédia e a Genealogia descartam a tradição e o modo de racionalidade das tradições em seus projetos filosóficos particulares, cada qual por seus motivos particulares, a Tradição incorporaria esses elementos em seu cerne ao considerar os elementos formativos das tradições como como pressupostos essenciais e inescapáveis para a investigação racional sobre a natureza da moralidade (LUTZ, 2004, p. 55-56).

Desse modo, o autor postula que essa auto compreensão do pensamento aristotélico-tomista enquanto uma tradição de pesquisa racional se apresenta como um dos grandes méritos dessa vertente, sendo ainda a sua principal distinção enquanto projeto de pesquisa filosófica sobre as suas concepções rivais que se distanciam e renegam essa percepção (FIGUEIREDO, 1999, p. 172-176).

Todavia, é importante destacar que MacIntyre não está aqui avançado um argumento no sentido de que a Tradição, isto é, o pensamento aristotélico-tomista, já se encontraria em uma posição a partir da qual seja capaz de demonstrar racionalmente a sua superioridade sobre as suas rivais, encerrando as controvérsias morais e filosóficas por conta disso.

O que o argumento implica, em realidade, é apenas que essa tradição compreende a melhor alternativa até o presente momento. Sendo a vertente que compreendeu a lógica de uma tradição de pesquisa racional, onde os seus aderentes se percebem inseridos em um debate ao longo da história sobre as questões essenciais que compõem essa tradição, a perspectiva aristotélico-tomista seria, além da tradição mais robusta, aquela que apresentaria a melhor forma de proceder na investigação filosófica. Nesse sentido, Knight argumenta:

MacIntyre não afirma que o aristotelismo já se encontra em uma posição que seja capaz de provar sua superioridade sobre seus rivais. A afirmação substantiva que ele faz na sua meta-teoria é que esses rivais são práticas ordenadas historicamente e teleologicamente, mas não se compreendem de maneira suficientemente adequada para se considerarem assim,. Como uma tradição filosófica cujos protagonistas se reconhecem como inseridos nessa perspectiva, o aristotelismo é, no relato de MacIntyre, uma prática teleologicamente ordenada, "a forma mais aperfeiçoada dessa prática" (KNIGHT, 1998, p.18, tradução nossa).

Dessa forma, como consequência dessa compreensão sobre a sua própria natureza, a tradição aristotélico-tomista de pensamento também seria capaz, além possuir extensos méritos internos provenientes de sua robustez e coerência, de articular a melhor concepção até o momento acerca daquilo que seria a melhor forma de

justificação filosófica de uma teoria. Sobre esse entendimento de MacIntyre, Knight assevera que: *Aristotelianism is, he claims accordingly, 'not only the best theory so far, but the best theory so far about what makes a particular theory the best one'* (KNIGHT, 1998, p. 25).

A partir desse viés, a tradição das virtudes, isto é, o pensamento aristotélico-tomista ao qual o autor se vincula, encontra-se ainda mais reforçada. Não apenas ela seria substancialmente mais robusta e consistente, capaz de justificar racionalmente de maneira mais adequada seus primeiros princípios e reivindicações de verdade, mas também apresentaria a melhor compreensão sobre o que faz uma teoria ser superior a outra.

Cumprir reiterar que isso não promove uma reconsideração dos elementos essenciais da ética das virtudes do autor. Em verdade, esse desenvolvimento, tal qual sua virada tomista, confere um maior grau de robustez e coerência ao seu pensamento, demonstrando ainda que a concepção aristotélico-tomista seria uma alternativa ainda mais poderosa e atrativa do que o havia inicialmente considerado. Sobre isso, Knight argumenta:

MacIntyre não renunciou a sua condenação anterior do liberalismo ou de suas expressões capitalistas, nem daquilo que foi dito em *After Virtue* sobre a incoerência do raciocínio moral contemporâneo, ou ainda o que foi argumentado sobre o nietzscheanismo como herdeiro do capitalismo. O que ele fez foi desenvolver sua concepção de práticas em uma concepção da racionalidade aristotélica encarnada socialmente que sugere que ela é mais robusta do que fora sugerido anteriormente (KNIGHT, 1998, p.15, tradução nossa).

Todavia, até que ponto o pensamento de MacIntyre se enquadra dentro dos contornos do tomismo é um tópico amplamente debatido pelos integrantes dessa tradição, os quais com frequência percebem a necessária dimensão história e social que permeia inafastavelmente o pensamento do autor como sendo incompatível com os preceitos essenciais do mesmo, de modo a arguir no sentido da inadequação do mesmo com essa vertente de pensamento²⁴.

A temática em questão, ainda que importante e consideravelmente relevante, necessitaria por si só um trabalho voltado tão somente para o seu esclarecimento, de modo que a sua abordagem extensa foge ao propósito da presente exposição, restando

²⁴Sobre a controvérsia circundando a vinculação de MacIntyre ao tomismo, conferir as objeções de Janet Coleman e John Haldane, respectivamente nos artigos *MacIntyre and Aquinas* e *MacIntyre's Thomist Revival: What Next?*, ambos contidos na coletânea de artigos *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (1994), organizada por John Horton e Susan Mendus.

apenas a possibilidade de se tecer considerações breves sobre a questão em favor da adequação do autor nessa vertente.

Assim, destaca-se que não obstante o exposto MacIntyre (2007, p. XI) se reconhece explicitamente enquanto um pensador tomista a partir de *Whose Justice? Which Rationality?*, mantendo esse posicionamento sobre sua vinculação à tradição aristotélico-tomista desde então, mesmo sob as objeções de outros protagonistas dessa vertente de pensamento, como Robert P. George, Janet Coleman e John Haldane.

O autor compreende, consciente dos aspectos históricos e particulares da filosofia contemporânea, que uma defesa adequada dos preceitos tomistas e, por consequência, da tradição aristotélico-tomista como um todo, só pode ser realizada mediante a utilização de aparatos e conceitos filosóficos que podem parecer, à primeira vista, em conflito com essa forma de pensamento. Sobre isso, assim se manifesta:

Por conseguinte, parece que, se é para defender este conceito aristotélico e tomista central, isso será realizado em grande medida através da utilização de recursos filosóficos que são eles mesmos - pelo menos à primeira vista - estranhos ou quase tão estranhos ao tomismo, como são essas teses e argumentos que são empregadas contra ele. Nós habitamos um tempo na história da filosofia em que o tomismo só pode desenvolver respostas adequadas à rejeição de suas posições centrais através daquilo que pode ser percebido inicialmente como formas não tomistas de se proceder (MACINTYRE, 2006, p. 143, tradução nossa).

Desse modo, MacIntyre conceberia um tipo particular de tomismo que, consciente da sua própria dimensão histórica e da situação atual da filosofia contemporânea, empregaria de elementos conceituais aparentemente estranhos a essa tradição em sua defesa, fortalecendo-a como consequência disso. Não se trataria, portanto, de uma desvirtuação do tomismo, mas sim de sua adequação para a contemporaneidade²⁵.

O autor considera que o emprego desses elementos, que podem a princípio parecer completamente alheios ao tomismo, como forma de defender essa vertente de pensamento não implica em uma reconsideração substancial ou desconsideração das concepções centrais do tomismo a fim de acomodá-los. Seria o caso, em realidade, de

²⁵ Sobre o tomismo particular de MacIntyre, conferir ad obras *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics* (2009), editada por Lawrence Cunningham. A obra em questão é composta por vários artigos de autores diferentes, sendo MacIntyre responsável pelo primeiro e último capítulo do livro. O trabalho em questão presta grande auxílio em esclarecer a compreensão do autor na medida em que o capítulo inicial compreende a exposição, em termos gerais, de seu entendimento particular do tomismo, sendo seguido pelos demais artigos que questionam, complementam e criticam seu posicionamento para, ao fim, no último capítulo o autor escocês responder algumas das questões levantada, lançando maior luz ainda sobre o seu pensamento; bem como *Alasdair MacIntyre on Natural Law* (2013, p. 191-210), de Rafael Ramís Barceló.

que a defesa adequada dos pontos centrais do tomismo na contemporaneidade seria melhor realizada através da crítica interna aos argumentos que se voltam contra ele. Nesse sentido, o autor se manifesta da seguinte maneira:

Reconhecer isso não é sugerir que as posições centrais de Aquino deveriam ser substancialmente retrabalhadas ou revisadas de forma a acomodar os pontos de vista dessas rejeições. Se trata, na verdade, que para resgatar e defender essas concepções em algo nos mesmos termos de sua integridade original, é necessário, no nosso tempo, abordá-las indiretamente através de uma crítica interna das teses e argumentos que os deslocaram, uma crítica ditada por fins tomistas, mas que deve ser realizada em parte, pelo menos, por meios não-tomistas (MACINTYRE, 2006, p. 143-144, tradução nossa).

Nesse sentido, pode-se compreender que MacIntyre não almeja reproduzir o tomismo tal como ele era concebido por Aquino, objetivando em realidade, tal qual haveria realizado com o aristotelismo anteriormente, fornecer uma modalidade dessa concepção de pensamento que fosse mais adequada para os tempos atuais e que, ciente da situação em que se encontra a filosofia contemporânea, fosse capaz de antecipar e se revestir contra as principais objeções que fosse alvo.

Tal compreensão é esposada por autores como Thomas Hibbs, que em seu artigo *MacIntyre Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry* assevera que a concepção tomista elaborada pelo autor consistira em uma alternativa que, ao se situar entre a Enciclopédia e a Genealogia, seria capaz de escapar dos principais defeitos dessas duas perspectivas. Sobre isso, Amaya e Sanché-Migallón discorrem:

(...) Hibbs descreve a posição de MacIntyre como um tomismo construtivista de corte pós-moderno, não sendo suscetível a crítica genealógica sobre a Enciclopédia e que evita as tendências autodestrutivas da Genealogia (AMAYA, SANCHÉZ-MIGALLÓN, 2011, p. 207, tradução nossa).

Podemos perceber então em retrospecto, a partir do viés fornecido por essa delimitação de três tradições de pesquisa rivais e antagônicas, que a busca por se situar entre o que agora podemos denominar como sendo as tradições de pesquisa racional de tipo Enciclopédica e Genealógica constitui um elemento central no pensamento de MacIntyre, permeando sua elaboração teórica desde o início da presente exposição e de seu *After Virtue Project*.

Assim, todos esses elementos, isto é, sua crítica ao Projeto Iluminista, sua aversão às consequências da incomensurabilidade moral que se seguiu e a postulação da alternativa aristotélica como possível, bem como sua elaboração de um tipo de

racionalidade que pudesse simultaneamente realizar asserções e reivindicações sobre a verdade a partir de concepções particulares, mas sem recair no relativismo ou perspectivismo, podem ser percebidos como a tentativa de encontrar um meio termo entre essas concepções antagônicas e extremadas.

Por conta disso, MacIntyre é com frequência alvo de críticas dos representantes de ambas as tradições, os quais, a partir do seu próprio ponto extremado, criticam essa pretensão e tentativa do autor em se enquadrar em um meio termo entre essas concepções que considera como polos antagônicos, cada qual em um extremo distinto (KNIGHT, 1998, p. 16).

Assim, os aderentes da Enciclopédia o consideram demasiado próximo da concepção Genealógica em função dos aspectos históricos e sociais em seu pensamento, enquanto que os protagonistas da tradição da Genealogia compreendem que seu pensamento ainda carrega elementos da vertente Enciclopédica em razão da sua concepção de uma verdade que transcenda o mero âmbito das perspectivas. Sobre a questão, Knight argumenta:

Aqueles que continuam a perseguir os objetivos do Iluminismo acusam MacIntyre de relativismo e da arbitrariedade, de afirmar falsamente que a verdade de qualquer reivindicação é relativa a um número de esquemas conceituais incomensuráveis e de que eles estão inconsistentemente afirmando a superioridade de seus planos sobre as concepções rivais. Nietzscheanos acusam-no de inconsistência por outros motivos, concordando com sua crítica genealógica do projeto Iluminismo, às vezes também com o que eles consideram como sua concepção perspectivista de rivais dessa vertente, mas atacando o seu ponto de concordância com seus defensores de que alguém deveria perseguir algo mais do que uma verdade meramente atrelada a perspectivas (KNIGHT, 1998, p.16, tradução nossa).

Não obstante essas críticas, o intento de MacIntyre em localizar sua teoria entre duas concepções que considera como sendo extremadas pode ser considerado como um mérito do autor, em consonância mesmo com a perspectiva das virtudes que almeja resgatar, as quais encarnariam precisamente um meio termo entre dois extremos viciosos.

Assim, uma concepção crítica do paradigma moral da modernidade que não recaí nos excessos de uma perspectiva inversa possui sua atratividade²⁶, sendo considerada, portanto, como uma alternativa interessante para embate entre essas duas

²⁶ É também uma crítica que soa verdadeira para muitos daqueles que se sentem desconfortáveis sobre características centrais da vida na modernidade tardia - mas que quer resistir aos excessos do pós-modernismo (SOLOMON, 2003, p.194, tradução nossa).

posições antagônicas, extremadas e incompatíveis, seria precisamente naquilo que a concepção de MacIntyre consistiria.

Dessa forma, pudemos perceber no que consistira o *After Virtue Project* de MacIntyre: uma empreitada filosófica que almeja evidenciar as mazelas do *éthos* emotivista contemporâneo, marcado pela incomensurabilidade das argumentações e concepções morais, bem como pretende fornecer alternativas para remediar tal situação através da retomada da tradição clássica, nomeada por ele como tradição aristotélico-tomista de pensamento, a qual seria capaz de nos resgatar de tal situação.

O autor argumenta ainda que essa tarefa não pode ser visualizada ou compreendida como um projeto apenas seu, individual, mas que consistiria, em realidade, em uma empreitada cooperativa conjunta, compartilhada por todos aqueles que se encontram inseridos na tradição aristotélico-tomista de pensamento. Nesse sentido específico, Knight argumenta:

MacIntyre claramente acredita que a teoria aristotélico-tomista está em bases sólidas. Ele também acredita claramente que uma força de tradição autoconsciente decorre do fato de que os argumentos elaborados dentro dela são menos aqueles de um teórico individual e mais a questão de se tratar de um projeto cooperativo. É por isso que ele conclui trabalhos recentes com apelos para outros se lancem na tarefa de realizar o trabalho futuro a ser feito. (KNIGHT, 1998, p. 27, tradução nossa).

Assim, na esteira do exposto acima, o presente trabalho almeja se situar no seio dessa tradição, conforme concebida por MacIntyre, contribuindo de alguma maneira para o seu progresso e desenvolvimento, evidenciando no que consistiriam os aspectos centrais da ética das virtudes do autor, quais sejam, sua compreensão do *éthos* moderno, a sua formulação inicial de esteio aristotélico como a primeira etapa de sua resposta, seu modelo de racionalidade das tradições complementar à essa concepção, a virada tomista no seu pensamento e algumas das reformulações e reconsiderações centrais que decorrem disso, bem como, por fim, os motivos que o levam a considerar o pensamento aristotélico-tomista como a melhor tradição de pesquisa racional.

A pretensão do presente trabalho, portanto, é antes fomentar as discussões essenciais sobre a questão do que pretender solucioná-las, esclarecendo a concepção central da ética das virtudes do autor e incitando questionamentos que irão também, futuramente, contribuir para o desenvolvimento e aprofundamento do debate, precisamente naquela maneira do teste histórico-dialético através do qual as tradições de pesquisa constantemente se aperfeiçoam.

5 CONCLUSÃO

MacIntyre apresenta uma crítica contundente da moralidade moderna, considerando-a em um estado de desordem e fragmentação cujas principais características seriam a incomensurabilidade das assertivas morais, a impossibilidade de solução racional das controvérsias envolvendo questões de moralidade e a incompreensão dos elementos históricos constitutivos dessas diferentes concepções de justiça em contenda.

O autor identifica nos debates e nas argumentações morais contemporâneas a ocorrência de um embate entre vontades arbitrárias mascaradas de argumentação racional neutra, escondendo, assim, os interesses particulares dos interlocutores envolvidos sob uma pretensa e falsa neutralidade. O discurso moral se encontraria, portanto, em um estado de desordem e cacofonia no qual não teríamos mecanismos racionais aptos para a solução objetiva das argumentações morais.

MacIntyre argumenta que o estado atual da moralidade consistiria em uma forma decaída e degenerada de um esquema conceitual coeso anterior, sendo composta apenas por fragmentos dessa ordem que, destacados daquele contexto de fundo que lhes conferia significado e inteligibilidade, restariam incapazes de adequadamente fundamentar a moralidade.

Desse modo, a compreensão do autor sobre a natureza da moralidade contemporânea, em toda sua incomensurabilidade e impossibilidade de solução racional dos debates morais, pressupõe a existência de um momento anterior que não padeceria dessas mazelas, isto é, que seria capaz de fornecer critérios objetivos para a justificação da moral.

Em função disso, MacIntyre se posiciona contra concepções que eliminam a distinção entre um estado anterior coeso e objetivo da moralidade de um estado fragmentário posterior na qual a moral é fundada nas preferências subjetivas dos sujeitos, percepções que compreendem que a moralidade em geral, e não apenas aquela que é referente ao paradigma moderno, não poderia ser justificada de maneira racional.

Sendo assim, MacIntyre se lança contra o emotivismo, teoria cuja compreensão da moralidade se daria precisamente nesses termos acima descritos, considerando-o como uma compreensão falsa sobre a natureza da moralidade e das expressões morais utilizadas para expressar juízos morais.

O emotivismo incorretamente eliminaria as distinções entre os juízos e expressões morais objetivas, que davam voz a argumentos e concepções justificadas

racionalmente, daqueles juízos e expressões que manifestariam preferência pessoais fundadas tão somente em sentimentos desejos, de modo a unificar essas duas funções distintas em uma só, compreendendo desse modo toda a moralidade como nada mais que a expressão de preferências particulares não-rationais.

Ainda que repete o emotivismo como uma teoria evidentemente falsa, MacIntyre considera que o modo de compreensão da moralidade contemporânea se dá através dos termos dispostos por essa concepção, ou seja, como se a moralidade e os discursos morais não passassem de uma forma de expressar juízos e concepções particulares, promovendo o convencimento dos interlocutores mediante o apelo a elementos não-rationais.

Assim, não obstante o emotivismo não haver triunfado na ceara filosófico, MacIntyre entende que essa teoria, bem como o seu modo de compreender a moralidade, foi incorporada de maneira implícita no paradigma moral moderno, de modo que atualmente as pessoas pensam, falam e agem como se o emotivismo fosse verdadeiro. Daí se segue a consideração do autor que o *éthos* moderno é predominantemente emotivista.

Por considerar o estado da moralidade moderna como a degeneração de um momento anterior, MacIntyre então se volta para a investigação acerca das causas responsáveis por promover a passagem de uma situação na qual a moralidade se encontrava em bons termos, capaz de oferecer justificativas racionais de maneira objetiva para os preceitos morais, para uma condição posterior onde a moralidade é composta apenas por uma fragmentação desordenada que não mais se mostra capaz de justificar a moralidade.

O autor identifica o fracasso do Projeto Iluminista de fornecer uma justificção racional para a moralidade a partir de uma concepção de racionalidade universal, neutra e abstrata como a causa da fragmentação da moralidade moderna e do estado de cacofonia e impossibilidade de resolução das controversas morais.

Tal empreitada filosófica teria almejado promover a substituição do modo tradicional e teleológico de compreensão da realidade que até então operava como fundamentação da moralidade, fornecendo mecanismos seculares e entendidos como de natureza exclusivamente racional para ocupar a função que antes pertencia ao esquema teleológico da moralidade.

MacIntyre considera que qualquer empreitada de justificção da moralidade conduzida nesses termos estava necessariamente destinada ao fracasso, na medida em que o autor compreende que é apenas através do esquema tríplice fornecido por uma

perspectiva teleológica que os preceitos morais poderiam ser adequadamente embasados e justificados, autorizando a passagem de juízos descritivos para juízos prescritivos.

O Iluminismo, portanto, teria se comprometido com um projeto que desde o seu início estaria fadado ao fracasso. Sendo assim, na medida em que não foi capaz de fornecer os mecanismos aptos para a substituição do esquema teleológico de compreensão da realidade, bem como em razão de nos ter privado do entendimento da teleologia sobre a fundamentação da moralidade, o fracasso dessa empreitada teria privado a moralidade contemporânea de mecanismos para a justificação racional da moralidade, resultando na compreensão emotivista.

Diante dessa situação, MacIntyre estipula que existem tão somente duas alternativas de como se proceder em relação a moralidade: podemos aceitar a percepção de que a moralidade não é nada mais do que expressões da vontades e desejos particulares, com as racionalizações empregadas sendo tão somente mecanismos para mascarar nossos desejos pessoais, ou compreendemos que o discurso moral contemporâneo necessita de uma reforma radical de modo a recuperar a objetividade daquele esquema teleológico de outrora.

O autor considera essas duas opções como sendo a encruzilhada moral moderna, uma escolha fundamental entre, respectivamente, Nietzsche e Aristóteles, as duas únicas alternativas possíveis diante do fracasso da pretensão Iluminista. Essas concepções se opõem não apenas substancialmente, mas também no papel histórico desempenhado por cada uma delas; foi através da recusa de Aristóteles que as críticas de Nietzsche puderam ser avançadas e é apenas mediante a impossibilidade de justificação racional dos preceitos aristotélicos que as concepções de moralidade nietzschianas podem ser defendidas.

MacIntyre opta por Aristóteles, considerando como necessária a reabilitação de uma concepção de ética das virtudes de esteio teleológico que seja capaz de fornecer o esquema conceitual adequado para a justificação racional da moralidade, resgatando-a dessa situação de incomensurabilidade e cacofonia através da instauração de critérios objetivos para a avaliação da diferentes assertivas morais. O autor concebe a sua ética das virtudes precisamente com esse objetivo em mente.

Todavia, MacIntyre não compreende como sendo possível ou mesmo desejável a retomada do pensamento aristotélico tal como ele era, sendo fundamentado em uma perspectiva metafísica que, conforme compreende, possibilitaria a validação de diversos tipos de desigualdades.

O autor almeja, então, reabilitar essa vertente de pensamento de modo a lhe adequar para os tempos atuais através da implementação de elementos certos elementos específicos e da correção e abandono daqueles aspectos que considera como sendo provenientes da visão histórica limitada, e de certo modo preconceituosa, de Aristóteles.

Desse modo, o esquema teleológico deve ser preservado, porém a partir de uma fundamentação distinta daquela que outrora operava como base. Assim, MacIntyre pretende manter o esquema tríplice que compõe a teleologia, considerando, porém, como necessário se afastar da dimensão metafísica que originalmente operava como fundamentação para a perspectiva teleológica.

Dessa forma, com o embasamento da teleologia não mais podendo ser derivado do aspecto metafísico, o autor concebe uma alternativa para a fundamentação do *télos* humano a partir de uma perspectiva exclusivamente social, através daquilo que virá denominar de o conceito central de virtude.

Esse conceito se desdobraria em um esquema tríplice no qual cada estágio posterior pressuporia o seu anterior, mas não vice-versa. Os elementos constitutivos desse esquema seriam, respectivamente, os conceitos de práticas, unidade narrativa da vida humana e de tradição moral. Tomados em conjunto, compondo esse conceito central de virtude, esses elementos operariam como substitutos da teleologia proveniente da metafísica biológica aristotélica, definindo socialmente a finalidade humana e embasando a fundamentação e justificação da moralidade.

MacIntyre estipula a noção de práticas como alicerce a partir do qual as demais etapas serão erguidas, definindo-a como qualquer forma complexa e coerente de atividade humana socialmente estabelecida, na qual os seus integrantes se comprometem com a busca e realização dos padrões internos dessa atividade, tornando-se virtuosos em função disso na medida em que se adequam aos critérios objetivos fornecidos pela prática.

As práticas, na medida em que estipulam padrões que os seus praticantes devem seguir e aos quais devem se adequar caso queiram alcançar a excelência nessa atividade, conferiria uma dimensão de objetividade ausente no *éthos* moderno, fornecendo os critérios através dos quais as condutas dos sujeitos serão avaliadas e, por intermédio disso, decidindo quais atitudes são virtuosas ou viciosas, certas ou erradas.

Por conta disso, a função primária das virtudes poderia ser compreendida como a de nos possibilitar apreender, exercitar e interiorizar as qualidades exigidas para se alcançar a excelência em uma determinada prática, de modo a nos auxiliar na tarefa de nos tornar agentes virtuosos.

Não obstante isso, o conceito de práticas isoladamente não é capaz de restituir completamente a objetividade das condutas morais, na medida em que apenas a sua consideração não nos fornece elementos para estipular adequadamente qual seria a finalidade humana, dando ensejo para a existência de práticas ruins ou perversas.

Torna-se necessário o complemento dessa primeira concepção mediante a estipulação do conceito de unidade narrativa da vida humana, segunda etapa desse esquema tríptico. Este elemento é responsável por fornecer aquela noção de um *télos* que transcenda o indivíduo, fornecendo uma concepção de identidade que integra adequadamente os diversos aspectos da vida humana em um todo coeso, o qual iria simultaneamente compor a identidade do sujeito, conferir inteligibilidade às suas ações, possibilitar que haja a imputação de responsabilidade sobre os seus atos e, por fim, determinaria o *télos* de sua existência.

MacIntyre conclui a partir disso que a vida boa para o homem, isto é, que o *télos* para a vida humana, consistiria na busca pelo que consistiria na vida boa, para si e para sua comunidade. Isso significa que o objetivo da jornada narrativa é a busca por algo não ainda inteiramente delimitando, uma concepção que só poderá tomar forma ao longo dessa mesma empreitada, de modo a conferir um caráter simultaneamente aberto e determinado para nossas buscas.

As virtudes, compreendidas por esse segundo viés, se apresentariam como aquelas qualidades necessárias para a manutenção da nossa jornada em busca da vida boa, auxiliando-nos a superar e resistir as diversas adversidades, obstáculos, tentações e desvios que necessariamente se apresentam ao longo de toda narrativa, compondo aqueles elementos episódicos que quando tomados em conjunto lhes confere o seu sentido.

Considerando-se que todas as jornadas não se iniciam de um local abstrato, com o ponto de partida constituindo um elemento essencial e determinante no modo como essa empreitada será conduzida, a busca narrativa pela vida boa parte de uma base moral específica que lhe serve de contexto de fundo para o seu desenrolar e que também vincula os sujeitos em uma mesma empreitada comum.

Esse ponto de partida seria aquilo denominado pelo autor de tradição moral, precisamente a composição de elementos que antecedem, direcionam e até certo ponto condicionam a busca pela vida boa dos sujeitos, agregando-os também em um projeto comum de busca pela vida boa para aquela comunidade que transcende a mera determinação ou interesses individuais.

Constituindo a terceira etapa no esquema tríplice de virtudes de MacIntyre, voltado para prover uma justificação social da finalidade humana, o conceito de tradição moral forneceria a complementação necessária para uma determinação adequada das virtudes. Assim, além das funções previamente mencionadas, as virtudes seriam aquelas qualidades essenciais para sustentar as tradições morais que fornecem tanto às práticas quanto às jornadas individuais e coletivas o seu necessário contexto histórico.

Conjuntamente, esses aspectos teriam como objetivo resgatar a moralidade daquela dimensão de incomensurabilidade na qual se encontraria, fornecendo critérios objetivos para a determinação não-metafísica do *télos* humano, podendo assim tornar possível de se avaliar objetivamente as assertivas da moralidade a partir da comparação desses preceitos com a finalidade humana sociologicamente definida.

Não obstante, MacIntyre compreende que sua ética das virtudes pressupõe um tipo de racionalidade distinto daquela propugnada pelo Iluminismo e ainda dominante em grande parte das discussões sobre moralidade na contemporaneidade, sendo necessário, portanto, desenvolvê-la a fim de que possa sustentar racionalmente a sua escolha pelo retorno à tradição aristotélica em detrimento da alternativa nietzschiana.

Essa modalidade de racionalidade alternativa pressuposta deve estar apta a responder as objeções de relativismo e perspectivismo que com frequência foram apresentadas à sua concepção de virtudes, de modo a elucidar de que maneira, se isso fosse mesmo possível, sua formulação teórica não acabaria por recair precisamente naquela dimensão de escolha arbitrária, fundada apenas na vontade, que o autor tanto almeja afastar.

O conceito de tradição de pesquisa racional se apresenta então como o suplemento necessário para a concepção de virtudes do autor, sendo uma elaboração teórica que compreende em si a junção de elementos filosóficos, históricos e sociológicos, fundada no entendimento de que a investigação filosófica não deve estar desassociada da análise dos elementos contingenciais que circundam, compõem e, até determinado ponto, delimitam a elaboração das diferentes concepções de justiça e de moralidade, na medida em que é somente dessa maneira que poderíamos compreender adequadamente cada estrutura moral.

Os diferentes entendimentos sobre justiça e moralidade estariam, desse modo, cada qual fundamentado em um tipo de concepção de racionalidade distinta, de modo que não se pode falar de racionalidade enquanto tal, mas somente de racionalidades em plural, oriundas de aspectos históricos e sociais específicos, cada qual sendo constituída

por um núcleo central e um conjunto de teorias auxiliares voltadas para a sua manutenção e justificação racional.

O embate entre concepções de justiça e de moralidade distintas seria, dessa forma, uma contraposição de sistemas racionais antagônicos, de paradigmas de racionalidade em contenda, não havendo disponível para nós quaisquer recursos racionais neutros para a solução dessas contendas, critérios de avaliação externos capazes de dirimir as controvérsias.

Disso não se segue, contudo, que nos encontraríamos em uma situação de absoluta indeterminação acerca da superioridade ou inferioridade das concepções de moralidade. As tradições de pesquisa racional poderiam se tornar por seus próprios critérios internos inertes e estéreis, na ocasião de serem confrontadas por críticas e incoerências radicalmente insolúveis, tornando o seu paradigma interno de pesquisa e racionalidade obsoleto.

Essa situação de crise interna radical consistiria naquilo denominado como uma crise epistemológica, situação na qual ocorre o questionamento do paradigma interno atual de uma tradição. A superação de tal crise é possível, requerendo a elaboração e invenção de novos elementos conceituais e artefatos teóricos que, justamente por seu caráter necessariamente inovador, apresentam soluções antes não disponíveis para esse projeto de pesquisa.

A avaliação do estado de cada tradição de pesquisa é, portanto, realizada mediante a verificação de quão bem-sucedida é essa vertente na empreitada de justificação racional das suas concepções centrais, de superação ou não das crises epistemológicas pelas quais acaba passando, bem como pela manutenção da coerência interna da narrativa essencial que compõe o núcleo dessa tradição de pesquisa.

Assim, ainda que os padrões de racionalidade sejam necessariamente internos às tradições de pesquisa racional, poder-se-ia averiguar quais destas se encontram em melhor condição que as demais, não sendo o caso de nos encontrarmos em uma situação de relativismo, vez que as tradições podem falhar por seus próprios critérios, nem de perspectivismo, pois poderíamos elencar qual dentre as diversas tradições é até o momento racionalmente superior que as alternativas.

Elencando o *télos* para a investigação filosófica como sendo a busca e aproximação constante e interminável da dimensão metafísica da verdade, MacIntyre reconsidera o seu distanciamento daqueles elementos metafísicos na composição da teleologia e das virtudes de outrora, implementando o elemento metafísico como o pano de fundo necessário para o desenvolvimento de todas aquelas aspectos sociais que

permanecem indispensáveis para a compreensão adequada das virtudes e do ser humano.

A ética das virtudes de MacIntyre passa a ser então, a partir desse desenvolvimento, uma junção de elementos metafísicos essenciais com elementos sociológicos constitutivos, uma elaboração que considera a dimensão metafísica como a condição de possibilidade para que os aspectos históricos e sociais das racionalidades e das virtudes possam ser desenvolvidos, cada qual a sua própria maneira a partir das contingências envolvidas.

O entendimento da existência de tradições de pesquisa racional, isto é, de paradigmas de racionalidade e de pesquisa, evidenciaria a existência de três vertentes principais de investigação filosófica e moral na contemporaneidade, cada qual com seus primeiros princípios e conjuntos de teorias auxiliares que sustentam a justificação racional desse núcleo essencial, bem como com uma narrativa particular central.

A Enciclopédia seria a vertente cujos princípios centrais, teorias auxiliares e narrativa particular derivariam da concepção do Projeto Iluminista de verdade e racionalidade neutras e universais, alcançadas a partir de um método racional compreendido e aceito por todos aqueles dotados de racionalidade.

Não obstante, esses princípios de aceite universal não teriam sido encontrados pelos seus principais protagonistas, não havendo concordância sobre a questão de quais exatamente seriam esses critérios sequer entre os próprios integrantes dessa tradição, de modo que sua narrativa restaria inválida pelas suas próprias pretensões e critérios.

A concepção Genealógica, por sua vez, consistiria na narrativa orientada pelos princípios centrais e teorias auxiliares provenientes da concepção pós-Iluminista e nietzschiana de moralidade, racionalidade e verdade, se apresentando como uma subversão dos critérios e paradigmas da Enciclopédia.

Contudo, ainda que objetivasse uma constante ruptura e subversão de narrativas, a própria Genealogia não pode evitar se tornar ela própria uma narrativa tal qual aquelas que almejava desacreditar, voltada para a justificação racional de suas pretensões e princípios centrais de uma forma que encontra consonância com aquela utilizada pelas suas adversárias, falhando em suas pretensões e partir de seus critérios internos.

Por fim, a vertente denominada de tradição seria aquela do pensamento clássico de esteio aristotélico-tomista, a qual é elencada como a concepção mais robusta e coerente dentre as três alternativas tanto de uma perspectiva substancial quanto no que

se refere a sua compreensão e vinculação ao modelo de pesquisa das tradições racionais, sendo, portanto, a alternativa defendida pelo autor.

Essa tradição de pesquisa, ciente de sua condição narrativa de justificação dos seus primeiros princípios mediante teorias auxiliares ao longo da história, consistiria na melhor forma de se proceder na investigação filosófica, provendo também os melhores resultados substanciais através de uma narrativa e estrutura coerente a partir da fundamentação e justificação de seus primeiros princípios filosóficos.

Portanto, na medida em que se apresenta como a alternativa mais bem-sucedida na manutenção de suas pretensões internas essenciais, sendo ainda capaz de responder satisfatoriamente as questões e objeções que foram sendo enfrentadas ao longo da história, a tradição de pesquisa de esteio aristotélico-tomista se encontraria em um estado racionalmente superior ao de suas rivais.

Isso não quer dizer, contudo, que as demais alternativas foram refutadas ou eliminadas, nem que a Tradição se encontraria em posição para fazer qualquer dessas coisas, significando apenas que é aquela concepção que melhor se apresenta, fundamenta e justifica a partir dos seus critérios internos, sendo ainda aquela cuja narrativa própria se mostra como a mais coerente e coesa dentre as alternativas.

Percebe-se, desse modo, que a hipótese em questão do presente trabalho, qual seja, de que a crítica de MacIntyre sobre a situação da moralidade moderna e a sua elaboração de uma compreensão alternativa de ética e de racionalidade que seja capaz de lançar uma luz esclarecedora sobre essa situação, contribuindo de maneira significativa para as temáticas da moral e política sobre as quais versa, resta comprovada.

O autor fornece uma leitura crítica poderosa da moralidade moderna, bem com um apontamento de suas causas no mínimo instigante, iluminando algumas das principais insuficiências, incoerências e contradições daquilo que determina como o paradigma moderno, de corte emotivista e individualista.

Ademais, sua compreensão de uma ética aristotélica particular, inicialmente apenas sociológica e posteriormente complementada por aspectos metafísicos de fundo, consiste em uma alternativa interessante e provocativa, reunindo os insights fornecidos pelo pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino com elementos da filosofia moderna em uma composição própria inovadora, capaz de instigar tanto aqueles que comungam dessa tradição quanto os seus antagonistas a lhe engajarem em um debate capaz de contribuir para o desenvolvimento e esclarecimento das questões abordadas.

Por fim, sua concepção de racionalidade das tradições, uma elaboração que reúne em seu cerne elementos filosóficos, históricos e sociais para a investigação e compreensão das diferentes concepções de justiça e moralidade, apresenta uma alternativa notável entre aquilo que ele considera como os excessos em polos extremados tanto da compreensão de racionalidade Enciclopédica quanto da subversão e descarte dessa racionalidade operada pela vertente Genealógica.

A teoria de MacIntyre pode ser compreendida como uma forma de evitar os vícios provenientes das concepções extremadas mencionadas acima. Nesse sentido, encontra-se em absoluta consonância com aquilo propugnado pela tradição clássica das virtudes a qual segue: busca se situar em um meio-termo virtuoso dentre dois extremos viciosos, um pecando pelo excesso e outro pela deficiência.

O pensamento de MacIntyre não encerra, e nem pretende encerrar, os debates nos quais está inserido, como a filosofia moral e política, os estudos aristotélicos e tomistas, o debate liberal-comunitário, bem como sobre aquelas questões essenciais e primordiais da filosofia. É uma concepção antes voltada para forma pela qual se dará a busca incessante pela verdade do que pela delimitação, considerada por ele como inatingível em um estado perfeito, da verdade em si.

O conhecimento e compreensão dos elementos centrais de sua concepção filosófica se apresenta, então, como algo altamente atrativo. Sua teoria é caracteristicamente provocativa e inovadora, buscando soluções para as questões filosóficas sobre as quais se debruça de maneira dedicada e genuína, contribuindo para o avanço da investigação filosófica se não pelas alternativas e respostas que almeja fornecer, pelo menos pelas inúmeras questões e problemáticas que suscita, promovendo, assim, o constante desenvolvimento dialético em busca da verdade.

REFERÊNCIAS

AMAYA, José Manuel Giménez; SANCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. **Diagnóstico de La Universidad en Alasdair MacIntyre**. Génesis y Desarrollo de un Proyecto Antropológico. Madri: Universidad de Navarra, 2011.

BARCELÓ, Rafael Ramis. **Derecho natural, historia y razones para actuar**. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico. Madri: Dykinson, 2012.

BORRADORI, Giovanna. **A Filosofia Americana: Conversações**. São Paulo: UNESP, 2003.

CONTERAS, Francisco José. **The Threads of Natural Law**. Springer Velag NY, 2012.

CUNNINGHAM, Lawrence S. **Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2009.

DA MOTA, Francisco Sasseti. **Da Catástrofe às Virtudes: A Crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Loyola, 2014.

DE CARVALHO, Helder Buenos Aires. **Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. Paraná: Editora de Universidade Federal do Paraná, 2011.

_____. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2013.

DE LA TORRE, Javier. **Alasdair MacIntyre: Um Crítico del Liberalismo?** Dykinson, 2005.

FIGUEIREDO, Lídia. **La Filosofia Narrativa de Alasdair MacIntyre**. EUNSA, 1999.

HORTON, John; MENDUS, Susan. Alasdair MacIntyre: *After Virtue* and After. In: HORTON, John; MENDUS, Susan. **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. S.l.: University of Notre Dame, 1994, p. 1-15.

J. L. A. Garcia. Modern(ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique. In: MURPHY, Mark C. (Ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 94-113.

KNIGHT, Kelvin. Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed. In: O' ROURKE, Fran. (Ed.). **What happened in and to moral philosophy in the twentieth century?** Philosophical essays in honor of Alasdair MacIntyre. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2013, p. 83-121.

_____. **Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre**. John Wiley Professio, 2007.

_____. Editor's Introduction. In: KNIGHT, Kelvin. (Ed.). **The MacIntyre Reader**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, p. 1-30.

_____. **The MacIntyre Reader.** Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, 2011.

_____. **Virtue and Politics.** Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press.

LINHARES, João Caetano. **O Teste Histórico-Dialético das Tradições de Pesquisa Moral na Filosofia de Alasdair MacIntyre.** Curitiba: CRV, 2014.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy.** Lexington Books, 2004.

_____. **Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue.** Bloomsbury Academic, 2012.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory.** Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, 1981

_____. **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues.** Open Court Publishing, 1999.

_____. **Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative.** Cambridge University Press, 2016.

_____. How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia. In: BLACKLEDGE, Paul; KNIGHT, Kelvin. (Ed.). **Virtue and politics: Alasdair MacIntyre's revolutionary Aristotelianism.** Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2011.

_____. On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century. In: O' ROURKE, Fran. (Ed.). **What happened in and to moral philosophy in the twentieth century?** Philosophical essays in honor of Alasdair MacIntyre. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2013, p. 17-37.

_____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1.** Cambridge. Cambridge University Press, 2006.

_____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 2.** Cambridge. Cambridge University Press, 2006.

_____. **The Aquinas Lecture: First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.** Wisconsin. Marquette University Press, 1990.

_____. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition: Being Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in 1988.** Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press. 1990.

_____. Précis of Whose Justice? Which Rationality? In: KNIGHT, Kelvin. (Ed.). **The MacIntyre Reader.** Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998, p. 105-108.

_____. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press, 1988.

MURPHY, Mark. MacIntyre's Political Philosophy. In: MURPHY, Mark C. (Ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 152-175.

NUSSBAUM, "Recoiling from Reason", Review of Whose Justice? Which Rationality? By MacIntyre, **The New Yorker Review of Books** 36, no. 9 (December 7, 1989); p. 36-41

O'ROURKE, Fran. Introduction. In: O'ROURKE, Fran. (Ed.). **What happened in and to moral philosophy in the twentieth century?** Philosophical essays in honor of Alasdair MacIntyre. Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2013, p. 1-16.

PORTER, Jean. Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. In: MURPHY, Mark C. (Ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 38-69.

SOLOMON, David, MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy. In: MURPHY, Mark C. (Ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 114-151.

SOUSA, José Elielton de. *As Virtudes da Responsabilidade Compartilhada: Uma Ampliação da Teoria das Virtudes de Alasdair MacIntyre*. Curitiba: CRV, 2017.

VIEIRA, Daniela Arantes. **Alasdair MacIntyre e a Crítica da Modernidade: Uma Contribuição para o debate liberais versus comunitaristas**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

WOKLER, Robert. Projecting the Enlightenment. In: HORTON, John; MENDUS, Susan. **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. S.l.: University of Notre Dame, 1994, p. 108-126.