

Vitor Luiz Viana Figueiredo

**O DESACORDO MORAL DA MODERNIDADE SEGUNDO ALASDAIR
MACINTYRE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte

FAJE- Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

2022

Vitor Luiz Viana Figueiredo

**O DESACORDO MORAL DA MODERNIDADE SEGUNDO ALASDAIR
MACINTYRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte

FAJE- Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2022

Figueiredo, Vitor Luiz Viana

F475d O desacordo moral da modernidade segundo Alasdair MacIntyre / Vitor Luiz Viana Figueiredo. - Belo Horizonte, 2022.

109 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. MacIntyre . 2. Desacordo. 3. Emotivismo . 4. Iluminismo. 5. Ética das virtudes. 6. Liberalismo. I. Ribeiro, Elton Vitoriano. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 160

Dissertação de **Vitor Luiz Viana Figueiredo** defendida e aprovada, com a nota 100
(DGE) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE (Orientador)

pf Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Marcelo Perine / PUC SP

pf Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes/ UFMG

Departamento de Filosofia -- Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 29 de abril de 2022.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a tese de Alasdair MacIntyre sobre o desacordo moral da modernidade. Para tanto, parte da constatação do caráter estéril e interminável dos debates éticos contemporâneos, consequência da incorporação do emotivismo à cultura moderna. Em seguida, refere esse quadro ao abandono do esquema moral teleológico, por parte do Iluminismo, compreendido como a origem histórica dos problemas éticos atuais. Posteriormente, analisa a proposta macintyriana de um resgate da ética das virtudes, compreendida como uma tradição de pesquisa racional, como possível programa de recuperação para a moral contemporânea. Por fim, apresenta a validade deste retorno a ética das virtudes como historicamente legítimo e praticamente viável no contexto cultural da modernidade liberalista.

Palavras-chave: MacIntyre; Desacordo; Emotivismo; Iluminismo; Ética das virtudes; Liberalismo.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze Alasdair MacIntyre's thesis on the moral disagreement of modernity. For that, it starts from the observation of the sterile and interminable character of contemporary ethical debates, a consequence of the incorporation of emotivism into modern culture. Then, refers these problems to the abandonment of the teleological moral scheme, by the Enlightenment, understood as the historical source of current ethical problems. Later, analyzes the Macintyrian proposal of a rescue of the virtue ethics, understood as a tradition of rational research, as a possible program of restauration for contemporary morality. Finally, presents the validity of this return to virtue ethics as historically legitimate and practically viable in the cultural context of liberal modernity.

Key-words: MacIntyre; Disagreement; Emotivism; Enlightenment; Virtue ethics; Liberalism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1: ANÁLISE DA FRAGMENTAÇÃO	9
1.1 A "ideia inquietante"	9
1.2 Características do desacordo moral contemporâneo.....	12
1.3 O emotivismo.....	17
1.3.1 A teoria do emotivismo.....	17
1.3.2 O <i>ethos</i> emotivista da modernidade.....	21
1.3.3 Crítica de Taylor à interpretação macintyriana do <i>ethos</i> contemporâneo.....	25
CAPÍTULO 2: A HISTÓRIA DA FRAGMENTAÇÃO	30
2.1 A história e o fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade.....	31
2.2 As razões do fracasso do projeto ético iluminista.....	37
2.3 O fracasso do projeto iluminista e a dissolução dos padrões racionais do <i>ethos</i> contemporâneo.....	41
2.4 O fracasso do projeto ético iluminista e a emergência do <i>ethos</i> emotivista contemporâneo.....	44
CAPÍTULO 3: A RESPOSTA À FRAGMENTAÇÃO. O RESGATE DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES COMO RESPOSTA AOS PROBLEMAS MORAIS CONTEMPORÂNEOS	53
3.1 A encruzilhada da modernidade: Nietzsche ou Aristóteles?.....	54
3.2 Porque escolher Aristóteles?.....	57
3.3 A retomada de Aristóteles em Depois da Virtude. A inserção da ética aristotélica na tradição das concepções de virtude.....	61
3.4 A identificação do conceito unitário de virtude.....	74
CAPÍTULO 4: A SUPERIORIDADE DA TRADIÇÃO DAS VIRTUDES EM RELAÇÃO À PROPOSTA LIBERALISTA	85
4.1 A racionalidade das tradições e a questão do relativismo.....	86
4.2 A superioridade racional da tradição aristotélica das virtudes em relação à tradição individualista liberal.....	91
4.2.1 A compreensão liberalista da racionalidade prática.....	91
4.2.2 A compreensão neoaristotélica da racionalidade prática e sua superioridade em relação à proposta liberalista.....	97
CONCLUSÃO.....	104
BIBLIOGRAFIA.....	107

INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre pode ser considerado um dos filósofos morais mais influentes do século XX. Sua obra, ao abordar a teoria moral em conjunto com a pesquisa histórica e sociológica, elevou a investigação moral a um nível de discussão mais amplo, não se restringindo à academia filosófica de língua inglesa. Com efeito, a crescente produção bibliográfica sobre a filosofia de Alasdair MacIntyre comprova a atualidade da constatação de que “ele provocou uma verdadeira avalanche nos ambientes acadêmicos de língua inglesa em 1981, com a publicação de *After Virtue. A Study in Moral Theory* (2^a edição em 1985) e despertou, logo em seguida, a atenção da filosofia continental, onde tem sido cada vez mais estudado, discutido e traduzido” (PERINE, 1992, 381)¹. Esse interesse crescente pelo pensamento macintyriano se deve, entre outros motivos, ao fato de MacIntyre representar, no cenário filosófico internacional, “o movimento de reabilitação da filosofia prática contemporânea, que também se nutre da crítica neo-aristotélica da modernidade e de uma consequente retomada da ética das virtudes, que tem nele um dos maiores representantes” (ARAUJO, 2006, P. 564)².

No Brasil, a filosofia macintyriana ganhou espaço nos últimos anos, sobretudo devido ao esforço interpretativo de um dos seus principais estudiosos, Helder de Carvalho. Com efeito, o livro *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*³ se configurou como o primeiro estudo sistemático do pensamento de MacIntyre em nível nacional, no qual o autor apresentou a legitimidade da proposta macintyriana de resgate da filosofia aristotélica no atual cenário filosófico. Na esteira desta investigação se sucederam inúmeras dissertações e teses de pesquisadores brasileiros.

O presente trabalho situa-se precisamente neste contexto de pesquisa. Nossa intento, nestas páginas, será analisar a tese macintyriana do desacordo moral da modernidade, identificar as raízes deste problema e avaliar sua proposta de recuperação da ética aristotélica das virtudes como possível saída para esta crise. Para tanto, nosso trabalho se dividirá em quatro capítulos. O primeiro capítulo terá como escopo apresentar a validade do diagnóstico de MacIntyre do *ethos* contemporâneo como essencialmente emotivista. Veremos que o

¹ PERINE, M. Virtude, justiça e racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. *Síntese Nova Fase*, V. 19, N. 58 (1992) P. 391

² ARAUJO, L. MacIntyre, Alasdair. In: BARRETO, V. *Dicionário de filosofia do direito*, São Leopoldo/Rio de Janeiro, Editora Unissinos/Editora Renovar, 2006, P. 564.

³ CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2^a ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

emotivismo, não obstante ser uma teoria moral, cuja tese central é a afirmação dos juízos morais como expressões de preferências subjetivas, incorporou-se à nossa cultura de modo que está implícito em nossa forma de pensar e agir moralmente. Como resultado desta incorporação, o debate moral contemporâneo tornou-se um diálogo estéril entre pontos de vistas rivais e discordantes, uma vez que cada posicionamento é compreendido como uma escolha arbitrária dos indivíduos, revelando, assim, um amplo dissenso moral em nossa cultura.

Feita essa análise procederemos, no segundo capítulo, uma investigação histórica, por meio da qual poderemos compreender as origens destes problemas de nossa cultura. De acordo com MacIntyre, a raiz dos problemas morais da modernidade se encontra no fracasso do projeto ético iluminista. Este projeto pode ser descrito como a tentativa de fornecer uma nova justificação racional para a moralidade, substituta para o antigo e ultrapassado esquema teleológico aristotélico, na forma de princípios universalmente válidos para todos os seres racionais. Entretanto, este projeto revelou-se insustentável, uma vez que o abandono do esquema aristotélico provocou uma profunda alteração no caráter dos juízos morais, que passaram a ser interpretados como mandados racionais, que devem valer para todas as pessoas e ser respeitados independentemente da situação. Ora, na argumentação de MacIntyre, essa alteração do caráter dos juízos morais, somada ao fracasso das explicações sobre a natureza de tais princípios morais universalmente válidos, levou a uma desconfiança na capacidade da razão em arbitrar questões éticas. Para MacIntyre, Nietzsche foi o pensador que melhor retratou este descrédito na razão, ao afirmar a moralidade como uma máscara para a vontade de poder.

Uma vez realizada essa investigação histórica, por meio da qual identificamos os problemas morais contemporâneos como fruto do fracasso da cultura iluminista, MacIntyre propõe um programa de recuperação para a moralidade atual. No terceiro capítulo, nosso objetivo consistirá em mostrar a proposta de recuperação da ética aristotélica das virtudes como uma possível solução para o quadro moral de nossa época. Veremos que este resgate da filosofia de Aristóteles não se confunde com um mero retorno às obras do Estagirita. Trata-se, na verdade, de uma reapropriação criativa da ética aristotélica, por meio da mobilização de um novo modelo epistemológico, capaz de atualizar a perspectiva aristotélica e, assim, torna-la historicamente legítima. Tal modelo epistemológico é marcado pela valorização das tradições como locais indispensáveis para o surgimento e amadurecimento da racionalidade prática.

Ao reapropriar-se da filosofia aristotélica por meio deste novo modelo epistemológico, MacIntyre busca pensar as contribuições de Aristóteles como um momento particular de uma

tradição. Esta tradição, chamada de tradição das virtudes, tem os escritos de Aristóteles como seu eixo central, mas não se reduz a eles. Com efeito, a tradição das virtudes é composta por diversos estágios, compreendendo as sociedades homéricas, a Atenas clássica, a filosofia aristotélica e o período medieval. Em cada um destes estágios emerge uma determinada compreensão das virtudes, as quais servirão de suporte para a identificação de um conceito nuclear, superior a todas as definições anteriores e capaz de oferecer uma solução aos problemas morais de nossa sociedade atual.

A defesa deste conceito unitário de virtude como resposta aos problemas morais de nossa sociedade deverá, porém, receber maior atenção de nossa parte. Precisaremos provar que, além de teoricamente consistente, essa proposta é praticamente válida. Por esse motivo, no quarto capítulo, apresentaremos os motivos que podem levar um indivíduo moderno, formado e educado em uma sociedade marcada pelo liberalismo, a reconhecer a tradição das virtudes como superior, isto é, como capaz de devolver a coerência para seu agir e julgar moral. Analisaremos, neste quarto capítulo, a obra mais recente de MacIntyre, na qual o filósofo defende a perspectiva aristotélica como a alternativa mais consistente para se explicar a relação entre o raciocínio prático e o agir moral, revelando-se superior em termos práticos. Assim, por meio desta exposição, esperamos poder contribuir para a melhor compreensão da obra de MacIntyre no atual contexto de pesquisa.

CAPÍTULO 1: ANÁLISE DA FRAGMENTAÇÃO

A atual conjuntura dos debates éticos se apresenta marcada por inúmeras aporias que desafiam nossa capacidade de formar juízos racionalmente embasados e defensáveis. Para MacIntyre, o traço característico do discurso moral contemporâneo é ser ele usado para expressar desacordos, e a característica mais marcante dos debates nos quais os desacordos são expressos é seu caráter interminável. Isso quer dizer que a disputa entre modos alternativos e incompatíveis de se compreender a moral se tornou a característica especificadora da moralidade contemporânea. Tal é a situação denominada por MacIntyre de desacordo moral da modernidade.

Nesse primeiro capítulo teremos como objetivo analisar justamente esse diagnóstico macintyriano da condição problemática da moral contemporânea. Para cumprir esse propósito, nossa exposição se dividirá em três momentos. Primeiro, apresentaremos a estratégia argumentativa adotada por MacIntyre para apresentar sua tese do desacordo moral da modernidade. Veremos que o filósofo faz uso de uma parábola, criada especificamente para ilustrar a condição de desordem na linguagem e prática morais contemporâneas. Em seguida, analisaremos os principais traços dos debates éticos contemporâneos, ressaltando a situação de crônico desacordo moral de nossa cultura. Por meio dessa análise, veremos que a moral moderna se caracteriza por não dispor de um horizonte objetivo, por meio do qual podemos avaliar as pretensões de teorias e práticas morais alternativas. Consequentemente, a moral contemporânea parece se reduzir a uma questão de preferência e, portanto, ser essencialmente emotivista. Na terceira parte daremos especial atenção à teoria do emotivismo, esclarecendo como ela se incorporou em nossa cultura de modo a estar implícita em nosso modo de agir e julgar.

1.1- A “ideia inquietante”

MacIntyre, em seu livro *Depois da Virtude*¹, parte da hipótese intitulada “ideia inquietante”. De acordo com essa hipótese, a linguagem moral contemporânea se encontra em um nível de grave desordem. Segundo o filósofo, “a característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser ela utilizada para expressar discordâncias; e o traço mais marcante dos

¹ MACINTYRE, A. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. de Jussara Simões; revisão técnica de Helder de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

debates que expressam essas discordâncias é seu caráter interminável”². Essa desordem na linguagem moral de nossa cultura é, de acordo com MacIntyre, fruto da condição problemática da moralidade contemporânea, a qual pode ser compreendida como um conjunto de fragmentos mal organizados de moralidades passadas, dispostos de modo a não formar um todo coerente por meio do qual é possível embasar racionalmente juízos e ações. Na ausência desse horizonte de sentido, há uma proliferação de teorias e práticas morais conflitantes, as quais competem por nossa adesão, sem, porém, que nos seja oferecido algum padrão objetivo para se recorrer na escolha de uma ou outra. A moralidade torna-se, portanto, uma questão de preferência e instaura-se um amplo desacordo moral em nossa sociedade.

Para explicitar sua hipótese, MacIntyre faz uso de uma parábola, criada especificamente para ilustrar a situação de discordância nas discussões morais contemporâneas. Segundo a parábola, em um contexto de catástrofe, as ciências naturais são culpabilizadas pela opinião pública por vários desastres ambientais. Como consequência, inicia-se um processo de destruição de tudo o que lembra a antiga ciência. Laboratórios são incendiados, cientistas são linchados, livros e instrumentos científicos são destruídos. Nesse contexto de calamidade, um movimento político denominado “Nenhum saber” assume o poder e, sucessivamente, elimina o ensino de ciências nas escolas e universidades.

Posteriormente, surge uma reação contra esse movimento destrutivo. Pessoas cultas, dispostas a material escasso e fragmentado que ainda lhes restam, procuram reestabelecer as antigas ciências já esquecidas. Em um esforço de reconstrução, essas pessoas reúnem o pouco material disponível e restaura um conjunto de práticas científicas que recebem os nomes das antigas ciências, como física, química e biologia. Não percebem, porém, que as práticas por eles recuperadas estão longe de ser o que foram antes da fragmentação. O que agora dispõem é, na verdade, um simulacro, uma adaptação das antigas práticas, já que possuem apenas um conjunto de fragmentos das antigas ciências, reunidos da melhor maneira possível.

Em tal cultura, observa MacIntyre, ainda ocorreriam debates científicos e algumas expressões próprias da ciência, tais como “massa”, “neutrino” e “peso atômico”, ainda seriam usadas com grau maior ou menor de precisão. Porém, como a grande parte das teorias pressupostas pelo uso dessas expressões foi perdida, pareceria haver um elemento de arbitrariedade, ou mesmo de opção, em sua aplicação. Assim, haveria um grande número de premissas rivais concorrentes, todas elas reivindicando um estatuto científico, sem, porém,

² MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 21

haver um critério objetivo para avaliá-las. Consequentemente, o debate científico seria desarticulado e a linguagem da ciência se encontraria em grave desordem.

Segundo a hipótese de MacIntyre, a linguagem moral da modernidade está na mesma situação de fragmentação que a linguagem científica do mundo da parábola³. Assim como os debates científicos retratados na parábola, a atual condição dos debates éticos reflete a mesma dificuldade de se encontrar parâmetros racionais que permitam alcançar consensos autênticos em nossa cultura. Como resultado, a moral contemporânea parece ter se tornado uma grande arena de conflitos, na qual cada um é livre para aderir à teoria e postura moral que lhe for mais aprazível.

Assim, a tese de MacIntyre é que nós, modernos, vivemos em uma época de grande confusão moral sem, no entanto, sermos conscientes disso. Como salienta MacIntyre, o grande problema apresentado na parábola é que poucos dos cientistas se dão conta da situação problemática dos debates em que se envolvem. Pensam que a condição de crônico dissenso é algo natural e inerente a qualquer discussão científica. Portanto, não percebem que o desacordo científico é decorrência da catástrofe, a qual lançou a linguagem que empregam em condição precária e fragmentada. Da mesma forma, vários teóricos morais da atualidade acreditam que a dificuldade de se encontrar consensos morais não é algo específico da moral contemporânea, tal como defende MacIntyre, mas condição inerente a qualquer discussão moral, independentemente da época ou lugar.

Ainda mais, acrescenta MacIntyre, sequer as filosofias contemporâneas teriam a capacidade de ajudar, seja o cientista da parábola seja o habitante do mundo real, a perceber a natureza e a extensão da desordem de suas linguagens. Tanto a filosofia analítica como a fenomenologia e o existencialismo se revelariam incapazes de fornecer a eles os recursos para identificar a desordem. Isso ocorre porque, como vimos, o pré-requisito para a compreensão do estado confuso tanto da linguagem científica do mundo da parábola como da linguagem moral da modernidade é entender sua história⁴; e as filosofias contemporâneas seguem um método essencialmente a-histórico de abordagem dos seus temas. Nas palavras do filósofo, mesmo “se

³ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 15

⁴ Como salienta MacIntyre, essa história pode ser compreendida como uma narrativa dividida em três estágios: o primeiro é aquele no qual as ciências naturais floresceram. O segundo é aquele no qual sofreram a catástrofe. Por fim, o terceiro é aquele no qual as ciências naturais foram recuperadas, porém de forma danificada e confusa. Como podemos observar, esta história pressupõe uma clara postura valorativa, uma vez que é o relato de um declínio. Veremos adiante que a tese do desacordo moral da modernidade segue exatamente essa estrutura narrativa.

a filosofia analítica florescesse nesse mundo imaginário, jamais revelaria o fato da desordem, pois a técnicas da filosofia analítica são essencialmente descriptivas e descriptivas da linguagem do presente.”⁵ E ainda, “a fenomenologia e o existencialismo também não seriam capazes de discernir nada de errado. Todas as estruturas da intencionalidade seriam o que são no momento”.⁶

Desse modo, o grande ensinamento dessa parábola é que a compreensão do atual estágio da linguagem científica do mundo imaginário, e o mesmo vale para a compreensão do desacordo moral de nossa cultura, somente é possível através de uma nova concepção de trabalho filosófico. Uma concepção que valorize justamente a pesquisa histórica como um dos elementos chave para o entendimento dos problemas atuais. Assim, o objetivo de MacIntyre é justamente fornecer uma filosofia que integre elementos históricos e sociológicos no tratamento de seus temas, sendo então capaz de identificar os problemas próprios de nossa cultura, sobretudo no que diz respeito à moralidade. Em nosso entender, MacIntyre não apenas consegue cumprir esse objetivo, mas também nos fornece uma filosofia que apresenta uma resposta consistente aos problemas da moral contemporânea. Provar isso será o objetivo desta dissertação.

Agora, porém, é preciso apresentar a estratégia adotada por MacIntyre para tornar patente o desacordo moral de nossa cultura. Como dissemos acima, MacIntyre aposta em uma filosofia moral engajada com a história e a sociologia. Logo, uma exposição do desacordo moral da modernidade necessariamente implicará uma análise dos atuais debates morais, já que é por meio deles que se expressam as discordâncias entre teorias e posturas inconciliáveis no campo da moral. É, pois, ao apresentar e analisar efetivos dissensos morais de nossa cultura que MacIntyre procura assegurar a legitimidade de sua tese do desacordo moral da modernidade.

1.2- Características do desacordo moral contemporâneo

MacIntyre, imediatamente após anunciar a hipótese da “ideia inquietante”, introduz três exemplos de debates morais hodiernos, aos quais expressam a situação de desacordo moral de nossa cultura. A estratégia de MacIntyre ao apresentar esses exemplos é, ao nosso entender, conferir um grau de legitimidade ao seu diagnóstico da problemática situação moral contemporânea. Ora, como esclarece Helder de Carvalho⁷, a postura filosófica de Alasdair MacIntyre frente à moral contemporânea pode ser melhor compreendida se comparada com a

⁵ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 15

⁶ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 15

⁷ CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ed. Teresina: EDUFPI, 2001. P. 15

postura de um médico diante de um paciente. Tal como o médico, MacIntyre propõe inicialmente realizar um diagnóstico da moral contemporânea. Para tanto, começa sua investigação fazendo um levantamento dos sinais e sintomas que indicam os problemas da moral atual. Um importante sinal identificado é o caráter interminável dos debates éticos atuais, nos quais grupos opositos levantam argumentações incompatíveis sobre determinado tema e, assim, não conseguem alcançar um consenso. Desta forma, é analisando esses debates que poderemos compreender a natureza e a extensão do desacordo moral da modernidade.

O primeiro exemplo oferecido por MacIntyre para expressar a situação de desacordo moral da sociedade contemporânea é o debate sobre a chamada guerra justa. Segundo a definição de MacIntyre, a guerra é justa quando se satisfazem duas condições, a saber, quando o bem a ser alcançado é superior aos males inerentes à própria guerra e quando é possível distinguir os combatentes, cuja vida está em jogo, dos não combatentes inocentes. Entretanto, a partir dessa definição é possível argumentar e sustentar posturas alternativas e inconciliáveis. Para os pacifistas, como na guerra moderna o cálculo da escalada futura dos combates não é confiável e não se pode distinguir de maneira segura combatentes de não-combatentes, segue-se que nenhuma guerra moderna é justa e que devemos todos adotar uma postura pacifista. Outro grupo, porém, argumenta que a paz almejada pelos pacifistas somente pode ser garantida por meio do refreamento de possíveis agressores. Isso implica em adotar uma postura de acumulação de armamentos que deixe clara a possibilidade de se entrar em conflito. Por fim, um terceiro grupo argumenta que as guerras travadas com o objetivo de libertar povos oprimidos podem ser admitidas, já que este é o único recurso para pôr fim a uma situação de exploração, ao passo que as guerras entre as grandes potências são sempre destrutivas e, por isso, devem ser condenadas.

O segundo exemplo de MacIntyre diz respeito à controvérsia temática sobre a legalidade do aborto. Para determinado grupo, a mulher tem direitos sobre o seu próprio corpo e, como no estágio inicial da gestação o feto faz parte do corpo da mulher, o aborto deve ser algo que a mãe pode espontaneamente decidir realizar ou não. Outro grupo, em sentido contrário, alega que o abortamento deve ser proibido pois, ao reivindicar para si o direito à vida, não podem negar aos outros. Por fim, outros defendem que o aborto se enquadra como uma forma de assassinato, uma vez que o feto somente se distingue de uma criança porque está em um estágio anterior do desenvolvimento e, assim, deve ser expressamente proibido por lei.

O último exemplo citado por MacIntyre concerne às discordâncias sobre a justiça social. No cenário político atual, muitos defendem que faz parte das exigências da justiça garantir igualdade de oportunidades para todas as pessoas. Neste sentido, o governo deve se responsabilizar em oferecer educação e cuidados médicos para todos, e isto implica na extinção da educação privada e da clínica médica particular. Outros, por sua vez, apelam à consideração sobre a liberdade individual em escolher o melhor tratamento médico e a forma de educação mais adequada em cada caso para defender a manutenção da iniciativa privada na educação e saúde.

Esses exemplos, como podemos perceber, expressam bem as discordâncias morais presentes em nossa sociedade. Segundo MacIntyre, a relevância deles deriva justamente do caráter corriqueiro desses debates em nossas vidas. De fato, debates como os exemplificados acima ocorrem não somente em meios acadêmicos, mas sobretudo em escolas, programas de rádio e televisão, em rodas de conversas e igrejas. Isso nos indica que as dificuldades de se encontrar consensos morais em nossa cultura não é apenas algo sentido pelos filósofos, mas por todos aqueles que se engajam no debate moral⁸. Por conseguinte, a nossa sociedade se revela como uma comunidade de dissensos, na qual o conflito deixou de ser algo esporádico e se tornou condição habitual.

De acordo com MacIntyre, os exemplos de discussões morais apresentados acima possuem três características em comum. Em primeiro lugar, há uma *incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais*. Isso quer dizer que, apesar de cada uma das argumentações ser logicamente válida, já que as conclusões provêm validamente das premissas, os conceitos empregados nas premissas são tais que não dispomos de meios racionais para avaliá-los. São incomensuráveis, isto é, não dispõem de uma medida em comum para pesar as pretensões de cada conceito e, assim, propiciar um diálogo ordenado. Podemos ilustrar esse ponto retomando a discussão sobre a justiça social. Cada um dos grupos contendores defende uma concepção de justiça embasada em um diferente pressuposto, isto é, na igualdade ou na defesa da liberdade. Ora, é justamente por não existir uma medida em comum para avaliar esses argumentos e decidir-se

⁸ Devemos salientar, neste ponto, que essa afirmação não contradiz a constatação feita na primeira seção, segundo a qual a filosofia moderna seria incapaz de notar a desordem na linguagem moral da modernidade e, assim, tornou-se alheia ao desacordo moral. Na verdade, a filosofia moderna consegue sentir os efeitos deste desacordo moral, como por exemplo o caráter interminável das disputas morais. Entretanto, como falta a ela uma compreensão histórica, a filosofia contemporânea considera essa situação de desacordo moral algo inerente a toda discussão ética, independente de qualquer época e lugar.

entre eles que a discussão não consegue alcançar um consenso e, assim, parece necessariamente interminável. Como resultado, o debate ganha um tom cada vez mais estridente.

Essa estridência nos debates morais contemporâneos possui, porém, mais uma fonte adicional. Como salienta MacIntyre, qualquer um que entra no debate público provavelmente já resolveu, explicita ou implicitamente, a questão na própria cabeça. No entanto, se não dispomos de critérios incontestáveis ou razões irresistíveis para convencer os nossos adversários de nossa argumentação, segue-se que, ao tomar nossas próprias decisões, também carecemos desses mesmos critérios ou razões. Deste modo, na ausência de boas razões ou critérios para apoiar a nossa decisão, a argumentação moral parece embasar-se somente em uma escolha não-racional, e a discussão moral se reduz a um conjunto de afirmações e contra afirmações.

Porém, de modo contrastante a esta primeira característica, as atuais discussões éticas *aspiram a ser argumentações racionais impessoais*. Tal a segunda característica em comum desses debates. Com efeito, o contrate surge porque, com base na primeira característica, somos levados a concluir que no debate moral contemporâneo não há nada mais que um choque de vontades antagônicas, cada uma empregando conceitos normativos e valorativos diferentes. Porém, paradoxalmente, a segunda característica nos indica que os argumentos apresentados buscam a impessoalidade, na medida em que procuram se embasar em padrões objetivos de racionalidade, livres de todo vínculo institucional que poderia atestar contra a objetividade deste argumento. Esse contraste nos leva a concluir que, para nossa cultura, é importante manter ao menos a aparência de uma argumentação racional nos debates morais.

Longe de se excluírem, essas duas primeiras características dos discursos morais contemporâneos se complementam. Isto, por sua vez, é bem compreensível porque, se a decisão moral se reduz a uma questão de preferências e a discussão não é mais que um choque de vontades contrárias, a melhor forma de apelação de um debatedor para assegurar a validade de seu argumento é procurar um meio de justifica-lo racionalmente e, deste modo, vencer o debate. Assim, o disfarce de uma argumentação racional impessoal, assumido pelo discurso ético contemporâneo, pode ser compreendido como mais uma arma usada contra os debatedores rivais.

Por fim, a terceira característica do debate moral contemporâneo, intimamente conectada às outras duas, diz respeito ao fato das premissas incomensuráveis das argumentações rivais possuírem uma *diversidade de origens históricas*. Como foi possível notar, cada discurso moral

exposto embasou sua argumentação em uma premissa conceitualmente distinta de seus adversários. O problema, muitas vezes não notado, é que cada uma dessas premissas foi retirada de um conjunto maior de teorias e práticas, o qual fornecia o contexto necessário para utilização dos conceitos morais contidos nelas. Desta forma, o esquecimento das origens históricas dos argumentos leva os debatedores a uma discussão desarticulada, para a qual não há perspectivas de resolução.

De acordo com MacIntyre, é justamente esse tratamento anti-histórico das questões morais o que está na base do desacordo moral da modernidade. Ao tratar a moral como um tema que pode ser abordado independentemente da história e sociologia, a filosofia moderna assume como condição normal dos debates éticos a atual situação de desordem⁹. Isso quer dizer que o desacordo generalizado nas discussões morais da modernidade é interpretado, na filosofia contemporânea, como algo natural e inerente a qualquer discussão moral. Não é compreendido como algo específico da modernidade¹⁰. Logo, se quisermos identificar esse desacordo nas discussões éticas como característica própria da moral contemporânea, tal como exige a hipótese inicial de MacIntyre, devemos ser capazes de construir uma narrativa histórica, por meio da qual nos seja possível compreender quais foram os fatores que conduziram a essa situação problemática. Mas, então, porque não fazemos isso agora?

Segundo MacIntyre, um obstáculo de nossa cultura a essa abordagem histórico-sociológica dos conceitos morais é o *emotivismo*, uma doutrina que pretende explicar todos os juízos de valor. O emotivismo, veremos a frente, postula uma compreensão universal de todos os juízos morais, independentemente dos contextos sociais e históricos nos quais foram formulados. É, portanto, um método essencialmente anti-histórico de compreensão da moralidade. Na tese de MacIntyre, o emotivismo não se reduz a apenas uma abordagem teórica da moral, mas deve ser compreendido como forma predominante de tratamento dos assuntos éticos em nossa cultura, sejam eles práticos ou teóricos. Cabe-nos, agora, esclarecer em que consiste a teoria do emotivismo e como ela se incorporou em nossa cultura, de forma a obliterar qualquer tratamento histórico das questões morais e, assim, ocasionar o desacordo moral contemporâneo.

⁹ É, pois, por este motivo que o desacordo moral deve permanecer invisível à filosofia moderna, conforme dissemos na primeira seção.

¹⁰ Assim, o que distingue nossa cultura das outras do passado é ser ela um pluralismo moral superficial, uma mistura desarmônica de fragmentos mal organizados.

1.3- O emotivismo

1.3.1- A teoria do emotivismo

Como dissemos acima, MacIntyre identifica na teoria do emotivismo a principal forma de tratamento anti-histórico da moral contemporânea e, consequentemente, um dos principais fatores responsáveis pelo desacordo moral da modernidade. Segundo o filósofo, o emotivismo pode ser definido como

a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimentos e atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo¹¹

Ora, ao identificar os juízos morais com expressões de sentimentos e preferências subjetivas, o emotivismo destitui a moral de qualquer parâmetro racional por meio do qual é possível avaliar as pretensões de verdade dos diferentes julgamentos morais. Como resultado, o emotivismo acredita que a situação de desacordo irresolúvel das disputas morais, tal como vimos na segunda seção, não é algo específico da modernidade, mas uma condição inerente a qualquer discussão moral.

Para MacIntyre, o maior expoente da teoria emotivista é Charles Stevenson. Em sua obra *Ethics and Language*¹², Stevenson defende a distinção das orações afirmativas em três categorias. Primeiro, as orações que expressam crenças verdadeiras ou falsas e que possuem o que Stevenson chama de significado descritivo. Depois, temos as orações que expressam atitudes de aprovação ou desaprovação, e que têm significado emotivo. Por fim, temos as orações que reúnem em seu corpo um significado tanto descritivo como emotivo. Para Stevenson, as frases que exprimem juízos morais e, mais especificamente, juízos sobre o que é bom, pertencem ao último grupo.

Um exemplo, oferecido por MacIntyre, de uma frase que reúne elementos descritivos e emotivos é o juízo moral: “provocar incêndios é errado porque destrói bens”. Notemos que essa frase une o juízo factual (e seu significado descritivo) de que o incêndio criminoso destrói bens com o juízo moral (e seu significado expressivo) de que o incêndio criminoso é errado. Mas, para o emotivismo, é estritamente necessário poder distinguir com clareza o elemento descritivo

¹¹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 30. (Grifo do autor)

¹² STEVENSON, C. *Etica y Lenguaje*. Buenos Aires: Paidos, 1971.

do elemento emotivo. Assim, é imprescindível uma separação entre o juízo de fato e o juízo de valor para a teoria do emotivismo.

Para o emotivismo, os juízos factuais podem ser julgados verdadeiros ou falsos, pois no terreno dos fatos existem critérios racionais e objetivos por meio dos quais podemos chegar a um acordo quanto ao que é verdadeiro ou falso. Entretanto, os juízos morais, por serem expressões de sentimentos e atitudes, não podem ser julgados verdadeiros ou falsos. Ora, justamente por faltar critérios objetivos e racionais para avaliar a veracidade dos diferentes julgamentos morais, não se pode, por conseguinte, alcançar qualquer acordo racional em uma disputa moral. A decisão moral, para o emotivismo, é reduzida a uma mera escolha subjetiva arbitrária, para a qual não se pode oferecer razões, e a disputa moral é interpretada como um interminável embate entre posturas inconciliáveis.

Como se faz perceptível, o emotivismo é uma teoria que expressa com acerto a maneira como a linguagem moral da modernidade está sendo empregada, especialmente quando se trata do seu uso para expressar desacordos nas discussões morais. De fato, as explicações do emotivismo vão ao encontro de boa parte das características do discurso moral moderno, identificadas por MacIntyre. O problema, segundo o filósofo, é que o emotivismo pretende ser uma teoria sobre os significados da elocução moral, e não apenas sobre o seu uso. Isso quer dizer que o emotivismo almeja fornecer explicação não apenas sobre como é a atual condição de uso da linguagem moral, mas sobre o significado de todo e qualquer juízo moral, independentemente da época ou lugar.

Segundo MacIntyre, o emotivismo, enquanto teoria acerca do significado dos enunciados morais, fracassa por três motivos. Primeiro, por não fornecer uma explicação adequada dos sentimentos ou atitudes que estão envolvidos nos juízos morais. Toda tentativa realizada neste sentido acabou por recair em uma circularidade vazia, uma vez que identificam os sentimentos e atitudes envolvidos no julgamento moral simplesmente como formas de aprovação moral. Logo, ao emotivismo falta uma compreensão mais clara da natureza psicológica das posturas e sentimentos expressos nos juízos morais¹³.

O segundo motivo pelo qual o emotivismo fracassa é o fato de ter tomado como equivalente em significado expressões que extraem suas funções em nossa linguagem exatamente da contradição e diferença entre elas. Mais precisamente, por identificar expressões

¹³ MACINTYRE, A. *Etica en los conflictos de la modernidad*. Sobre el deseo, el racionamiento práctico e la narrativa. Madrid: RIALP, 2017, P.71.

de preferências e sentimentos individuais com expressões valorativas. Ora, o que o emotivismo perdeu de vista, ao estabelecer esta correlação, é que as falas do primeiro tipo dependem do contexto de elocução para fornecerem razões; já as falas do segundo tipo não dependem de tal contexto para fornecer justificação racional. Para esclarecer este ponto, consideremos o exemplo: há duas formas distintas de se justificar uma posição moral. Primeiro, alguém, valendo-se da sua posição circunstancial, como a de um mestre, amigo ou chefe, diz que espera este comportamento específico de determinada pessoa. Neste caso, o contexto de elocução é imprescindível para justificar a conformação desta pessoa à expectativa de quem emite o juízo moral. Por outro lado, quando alguém, para justificar seu juízo moral, alega que é isto o correto ou que o dever exige isto, este juízo já não depende de contextos específicos para fornecer razões para sua aceitação.

Por fim, a terceira razão pela qual o emotivismo falha enquanto teoria do significado dos juízos morais é relativa ao fato de não perceber que a expressão de sentimentos e atitudes não é função do significado das sentenças, mas de seu uso. Para explicar essa afirmação, MacIntyre recorre a um exemplo ilustrativo, fornecido por Gilbert Ryle. Segundo o exemplo, o

professor primário furioso, para usar o exemplo de Gilbert Ryle, pode dar vasão aos seus sentimentos gritando com o garotinho que acaba de cometer um erro de cálculo: “Sete vezes sete é igual a quarenta e nove!”. Mas o uso desse enunciado não tem absolutamente nada a ver com seu significado¹⁴.

Por tudo isso, o que MacIntyre propõe é que o emotivismo seja interpretado não como uma teoria do significado das elocuções morais pois, como vimos, ela está equivocada. O emotivismo será melhor compreendido, como falamos acima, como uma teoria convincente sobre o uso da linguagem moral da modernidade. Na tese de MacIntyre, a teoria do emotivismo surgiu como uma tentativa de explicação da condição da linguagem moral de uma época e lugar bem específicos, isto é, da linguagem empregada nos discursos morais da Inglaterra no início do século XX. Neste período, que compreende os anos de 1903 a 1939, floresceu na Inglaterra uma corrente de filosofia moral, a cuja refutação o emotivismo se dedicou em primeira instância. Trata-se do intuicionismo.

O intuicionismo teve como o seu principal expoente G. Moore. Segundo a tese fundamental de Moore, o predicado “bom” é uma propriedade indefinível, perceptível apenas por intuição e, portanto, não sujeita a provas ou refutações. Assim, os intuicionistas acreditavam dispor de um parâmetro objetivo, isto é, a intuição da propriedade “bom”, por meio da qual

¹⁴ MACINTYRE. *Depois da virtude*. P.33

poderiam avaliar e julgar as posturas morais. Entretanto, o que os intuicionistas conseguiram apresentar foi, de fato, uma visão empobrecida sobre o uso do termo bom e dos juízos morais. É, então, justamente sobre este ponto que versa a crítica do emotivismo.

O emotivismo surgiu, portanto, como uma forma de reação às explicações intuicionistas da moral. Segundo os teóricos do emotivismo, a tal propriedade intuitiva do uso de “bom”, defendida pelos intuicionistas, não existia efetivamente. Na verdade, este era apenas um recurso usado pelos intuicionistas para dar algum grau de legitimidade às suas atitudes e preferências subjetivas. Logo, a teoria emotivista procurou, simultaneamente, desmascarar o intuicionismo e fornecer uma explicação adequada do sentido das elocuções morais.

Entretanto, como salienta MacIntyre, a crítica e a explicação moral fornecida pelos emotivistas é claramente limitada, já que “não é implausível supor que de fato confundiram a elocução moral de Cambridge (...) depois de 1903 com a elocução moral em geral, e que, por conseguinte, apresentaram o que era em essência uma explicação correta da primeira como se fosse explicação da segunda.”¹⁵ Assim, o emotivismo falha justamente por desconsiderar a condição evolutiva da moral, isto é, o desenvolvimento e alteração da moral ao longo de épocas e locais diferentes. De fato, o grande erro do emotivismo foi pensar poder oferecer uma explicação final e última de todos os juízos morais, independentemente de qualquer contexto.

Feita essa consideração, podemos agora entender melhor a conexão entre a crítica de MacIntyre ao emotivismo e sua hipótese inicial. Na primeira seção, vimos que um dos pressupostos fundamentais para a validade da hipótese de MacIntyre é justamente poder estabelecer um contraste entre a moral contemporânea e a moral do passado. Isso implica em construir uma narrativa histórica, por meio da qual seja claro a passagem de um estado anterior de ordem nos juízos e práticas morais para um estado posterior de desordem. Ora, é justamente essa compreensão histórica da moral que o emotivismo nega. Ao se opor a qualquer abordagem histórica da moral, o emotivismo faz frente ao projeto de MacIntyre, isto é, fornecer uma explicação da moral que leve em conta seu desenvolvimento ao longo do tempo.

Como esclarece MacIntyre, a narrativa sobre o desacordo moral da modernidade é composta por três estágios distintos¹⁶. O primeiro estágio é aquele no qual se dispunha de padrões objetivos e impessoais para a justificação de normas e posturas morais. O segundo estágio, por sua vez, apresenta tentativas mal sucedidas de garantir essa impessoalidade e

¹⁵ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 40

¹⁶ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 42

objetividade dos juízos morais e, consequentemente, surge um descrédito cada vez maior na possibilidade de se oferecer padrões racionais para justificar a moral. Por fim, o terceiro estágio é aquele no qual há um reconhecimento geral implícito na prática, embora não na teoria explícita, de que não se pode garantir a objetividade e imensoalidade em nenhum juízo moral, o que ocasiona em uma ampla aceitação implícita de teorias do tipo emotivista.

Para MacIntyre, a moral da modernidade está precisamente neste terceiro estágio. Ora, o traço característico deste estágio é não apenas o surgimento de teorias emotivistas de explicação da moral, mas sua aceitação implícita na prática da maioria das pessoas. Isto quer dizer que o emotivismo tem uma força cultural notável na contemporaneidade, de modo que “muita gente agora pensa, fala e age *como se* o emotivismo fosse verdadeiro, seja qual for a perspectiva teórica adotada”.¹⁷ Por esse motivo, uma correta crítica do emotivismo não poderia deixar de lado uma consideração sobre o conteúdo e contextos sociais da modernidade, na qual o emotivismo se incorporou como modo de vida de grande parte da população.

1.3.2- O *ethos* emotivista da modernidade

Ao longo de nossa exposição, tornou-se patente o descontentamento de MacIntyre com a atual concepção de trabalho filosófico, isto é, o tratamento da filosofia, sobretudo da teoria moral, como área independente e isolável. Para o filósofo, a pesquisa moral não pode ser desvinculada dos fatos históricos-sociais, aos quais fornecem o contexto de inteligibilidade para as teorias. Isso implica que a filosofia moral sempre pressupõe uma sociologia, uma vez que, ao oferecer explicações sobre a relação do agente moral com suas crenças, razões e motivos, ela pressupõe que sua interpretação da ação moral possa estar concretizada no mundo real social. Ainda mais, tal exigência de explicitação do conteúdo social da teoria moral não é somente um pré-requisito para sua correta compreensão. Também é um teste para avaliar a sua viabilidade. De fato, na impossibilidade de se provar que o agir moral especificado por ela poderia estar concretizado socialmente, tal teoria seria certamente refutada. Portanto, se queremos realmente compreender e avaliar as pretensões do emotivismo, devemos ser capazes de explicitar a sociabilidade que é contrapartida desta teoria. Então, o que especifica o conteúdo social do emotivismo?

Para MacIntyre, a sociabilidade constituída sobre a égide do emotivismo tem como sua principal característica a obliteração da distinção entre relações sociais manipuladoras e não

¹⁷ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P.48

manipuladoras. Ora, a perda desta distinção no contexto social é bem compreensível, já que o emotivismo, por postular que todo juízo de valor é uma expressão de preferências e vontades subjetivas, acredita que não há meios racionais de se alcançar consensos em questões valorativas e, consequentemente, pensa que a linguagem moral é essencialmente usada para influenciar e manipular os outros a adotarem nossas posturas. Isso quer dizer que os outros, sob esta ótica emotivista, são tidos sempre como meios, isto é, como instrumentos para nossos fins.

Para explicar o funcionamento da ordem social tal como constituída a partir da matriz do emotivismo, MacIntyre lança mão de uma metáfora teatral. Segundo o filósofo, a obliteração da distinção entre relações manipuladoras e não-manipuladoras assume particularizações distintas na vida moderna, de acordo com o *cenário social* no qual as pessoas interagem entre si. O primeiro cenário no qual esta distinção é eliminada aparece retratado nas obras “*O sobrinho de Rameau*” de Diderot, “*Ou, ou*” de Kierkegaard e “*Retrato de uma senhora*” de Henry James. A unidade temática dessas obras consiste em apresentar uma ambientação social no qual a riqueza disponível dispensa a necessidade de trabalhar. Como consequência, surge neste contexto um *personagem* característico, o *rico esteta*, para o qual o único interesse é afastar a chatice do tédio por meio da manipulação do comportamento dos outros.

Entretanto, há ainda outro importante cenário da vida social contemporânea que reflete essa indistinção das relações de manipulação e não-manipulação. Segundo MacIntyre, o contexto das organizações burocráticas é aquele que nos fornece o melhor exemplo da obliteração emotivista. Ora, na medida em que todos os órgãos burocráticos almejam aumentar a eficiência e produtividade, devem lidar com uma definição explícita ou implícita da relação de custo-benefício. Os gerentes destes órgãos devem, portanto, dirigir e direcionar os recursos disponíveis de maneira a alcançar a maior produtividade possível. Não cabe a eles questionar os fins de seu trabalho, mas apenas garantir os meios mais eficazes de alcançar os objetivos já propostos. Para tanto, precisam controlar e manipular as circunstâncias materiais e sociais, a fim de atingir a meta de produtividade. O gerente burocrata é, então, o *personagem* característico que emerge neste contexto.

Como salienta MacIntyre, Max Weber foi o teórico que melhor expressou essa condição social moderna. Ao definir a racionalidade burocrática como aquela capaz de combinar meios a fins de modo econômico e eficaz, Weber assume em seu pensamento exatamente as dicotomias contidas no emotivismo, a saber, que “questões de fins são questões de valores, e no tocante aos valores, a razão se cala; não se consegue resolver de forma racional o conflito

entre valores rivais¹⁸". Logo, Weber retira a discussão sobre valores do âmbito racional, e o seu retrato do gerente burocrata segue uma matriz essencialmente emotivista. De fato, o gerente é aquele que não arbitra em questões de fins, pois se trata de valores. Por outro lado, é o gerente quem dispõe do conhecimento necessário para escolher e avaliar os meios mais produtivos para a consecução do fim já pré-estabelecido. Daí, portanto, provem a autoridade e o prestígio vinculado aos gerentes burocratas em nossa sociedade.

Finalmente, para MacIntyre ainda há mais um personagem que encarna a obliteração emotivista entre as relações manipuladoras e não-manipuladoras no cenário social contemporâneo. Trata-se do *terapeuta*. Tal como o gerente burocrata, o personagem do terapeuta se insere dentro de uma ambientação de produtividade e eficiência. Contudo, a novidade introduzida por este personagem é que ele representa a obliteração emotivista em um nível pessoal, e não apenas social. Sua função é transformar indivíduos neuróticos e desequilibrados em pessoas produtivas, sem, porém, entrar em uma discussão sobre valores e preferências individuais.

Por tudo o que foi dito, podemos perceber que MacIntyre, ao fazer uso da metáfora teatral, deu destaque particular ao conceito de *personagem*. Para o autor, os personagens não são meros papéis sociais dentre outros, já que incorporam crenças, doutrinas e teorias que especificam uma cultura. Portanto, este conceito não deve ser confundido com o de papel social em geral. Os personagens, podemos dizer, são um tipo especial de papel, no qual há um certo tipo de constrangimento moral da personalidade daquele que o ocupa. De fato, no caso dos papéis sociais, é possível admitir um grau de distanciamento entre as crenças subjetivas do indivíduo e as exigências de seu papel. No entanto, no caso do personagem, a personalidade se funde de maneira bem peculiar com o papel, de modo a deixar quase nenhum espaço para divergências nas crenças.

Podemos ilustrar a distinção acima apresentada recorrendo a um exemplo. O papel do líder sindical pressupõe um conjunto de crenças e compromissos que, em alguns momentos, podem divergir significativamente das crenças sustentadas pelo indivíduo que o representa. O líder sindical pode, ao mesmo tempo, agir como exige seu papel, negociando condições mais justas de trabalho e melhorias nos salários, e acreditar que o sindicato é apenas um instrumento para domesticar a classe trabalhadora, afastando-os de qualquer interesse revolucionário. Em sentido contrário, os personagens não admitem essa separação entre papel e indivíduo. Isso

¹⁸ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 55.

porque os personagens fornecem aos indivíduos um ideal moral ao qual devem se conformar. O personagem do gerente burocrata é, neste aspecto, o melhor exemplo. Nele, a personalidade é subsumida às exigências de eficiência e produtividade inerentes ao seu papel.

Dessa forma, os personagens devem ser compreendidos como os representantes morais de uma cultura, uma vez que é a partir deles que os ideais morais e metafísicos de determinada época e lugar assumem existência concreta no mundo social. Portanto, para MacIntyre, é por meio da apresentação e análise dos personagens que se pode compreender os principais traços morais da nossa cultura contemporânea. Como procuramos tornar claro ao longo da exposição, a característica unificadora de todos estes personagens- *o rico esteta, o gerente burocrata e o terapeuta*- é que eles incorporam, seja em nível pessoal ou em nível social, a obliteração emotivista entre relações manipuladoras e não-manipuladoras. Isso quer dizer que o emotivismo se incorporou em nossa cultura como *forma de vida* para grande parte da população, a qual vive e depende das estruturas econômicas, burocráticas e assistenciais characteristicamente modernas.

Contudo, MacIntyre esclarece que, mesmo admitindo que os personagens fornecem à cultura sua definição moral, isto não implica que as crenças expressas por eles garantam a aprovação universal de todos integrantes dessa cultura. Pelo contrário, é em parte porque proporcionam pontos focais para o desacordo que eles são capazes de exercerem sua atividade definidora. De acordo com MacIntyre, o caso dos gerentes burocratas é o mais exemplar. A quantidade de críticas dos autores contemporâneos à burocracia e aos seus modos de manipulação reforçam, de fato, a crença de que é nos termos de uma relação com a burocracia que o indivíduo moderno precisa se definir.

Assim, para MacIntyre, a identidade do indivíduo moderno não é definida apenas pela sua identificação com os personagens acima apresentados, mas, em grande parte, pelo conflito e oposição a eles. Isso quer dizer que o indivíduo moderno, ao pensar-se independente de qualquer vínculo e identificação social, imagina-se livre para escolher os compromissos e posturas morais a adotar. É, no sentido mais forte do termo, um indivíduo emotivista. Ora, isso tem uma implicação decisiva para o atual cenário moral, uma vez que é no próprio indivíduo que reside o conteúdo da moralidade, e não mais nas estruturas sociais que, em grande parte, determinavam os compromissos de cada um. De acordo com MacIntyre, nas sociedades pré-modernas, o conteúdo da moralidade era especificado pela pertença da pessoa à determinada

estrutura social. A novidade da modernidade é, então, proclamar o indivíduo livre como cerne e fundamento da moral, fazendo do emotivismo a doutrina predominante no meio social.

Chegado, pois, ao final desta exposição sobre a natureza essencialmente emotivista do *ethos* contemporâneo, é preciso ainda mostrar, mesmo que de maneira sucinta, como esta tese foi assimilada no atual quadro da filosofia moral. Este último passo é necessário devido a própria natureza da tese de MacIntyre, uma vez que ela questiona radicalmente *tanto* a prática moral contemporânea *quanto* a teoria que se presta ao esclarecimento desta prática. Nossa foco, deste modo, consistirá em apresentar a reação crítica de um importante filósofo contemporâneo, Charles Taylor¹⁹, ao diagnóstico macintyriano da condição moral da modernidade. Veremos como Taylor comprehende e avalia a tese de MacIntyre. Por meio desta análise poderemos, então, julgar com maior precisão a pertinência da argumentação acima apresentada.

1.3.3- Crítica de Taylor à interpretação macintyriana do *ethos* contemporâneo

Conforme anunciamos acima, nesta seção nos deteremos em apresentar a crítica de Charles Taylor à interpretação macintyriana do *ethos* contemporâneo como sendo prioritariamente emotivista. Para tanto, acompanharemos a argumentação do filósofo canadense no seu artigo *Explicação e razão prática*²⁰. Veremos que Taylor, apesar de concordar com boa parte da descrição do *ethos* contemporâneo feito por MacIntyre, propõe uma interpretação diferente destes mesmos fenômenos morais da atualidade, desvinculando-os do emotivismo.

Segundo Taylor, uma característica proeminente da moralidade contemporânea é o lugar de destaque atribuído ao ceticismo moral. Essa forma de ceticismo se caracteriza não somente pela desconfiança em relação à moralidade, mas também pela crença disseminada segundo a qual as diferenças morais não podem ser arbitradas pela razão. Para o ceticismo moral, não existe nenhum critério racional para embasar nossa escolha entre valores alternativos e incompatíveis. Como consequência, a razão parece tornar-se impotente para avaliar e julgar as questões morais, e estas, por sua vez, ficam relegadas ao âmbito da escolha privada.

Em uma primeira aproximação, é possível notar uma clara semelhança deste argumento de Taylor com o diagnóstico da condição moral contemporânea proposto por MacIntyre. Como vimos, para MacIntyre, a moral moderna se caracteriza justamente por não apresentar um

¹⁹ Charles Taylor é um filósofo contemporâneo, expoente da corrente comunitarista. É autor de várias obras relevantes em filosofia, tais como *As fontes do self*, *Uma era secular* e *Hegel*.

²⁰ In: TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. Pp. 47-72.

padrão objetivo e racional, por meio do qual é possível embasar e avaliar os diferentes juízos morais. Na ausência de tal padrão, as disputas morais não podem ser solucionadas racionalmente. A conclusão alcançada por MacIntyre é, então, que o *ethos* contemporâneo é essencialmente emotivista. Isso quer dizer que, na modernidade, a moral é compreendida como uma questão de preferência individual, para a qual não há critérios racionais para embasar sejam as escolhas dos valores adotados, seja a avaliação entre posturas éticas incompatíveis.

Contrariamente a esta conclusão, Taylor afirma que a identificação macintyriana do *ethos* contemporâneo com o emotivismo não se impõe com necessidade lógica. De fato, o filósofo concorda com a análise de MacIntyre sobre a ausência de critérios racionais objetivos em nossa cultura, por meio dos quais é possível resolver disputas éticas. No entanto, isso não basta para concluir que o *ethos* da modernidade seja essencialmente emotivista. Uma conclusão como esta implicaria em um abandono de toda possibilidade de se alcançar consensos morais racionais no atual quadro de nossa cultura, o que por sua vez equivaleria a uma radicalização do ceticismo moral. A argumentação de Taylor, então, procura mostrar que é possível solucionar racionalmente as disputas morais em nossa cultura, não obstante a ausência de critérios racionais.

Antes, porém, de avançarmos na exposição do argumento de Taylor, convém recordar que questão da falta de critérios racionais é central para o diagnóstico macintyriano do desacordo moral da modernidade. Como vimos, para MacIntyre, as discordâncias morais da atualidade não podem ser racionalmente solucionadas, uma vez que os grupos apoiam suas argumentações em premissas incompatíveis e incomensuráveis. De fato, diante de um oponente que está claramente convencido de sua posição, a única maneira racional de deslocá-lo de sua crença seria apresentar uma argumentação que atinja os fundamentos de sua posição, revelando as premissas e, finalmente, mostrando que tais premissas estão erradas. No entanto, justamente por não dispormos de critérios objetivos racionais, não se pode avaliar as premissas e, consequentemente, é impossível solucionar racionalmente uma disputa moral em nossa cultura.

Em sentido diverso, Taylor acredita que a tarefa do raciocínio prático não consiste em desautorizar alguma premissa adversária e, desta forma, solucionar a disputa moral. Para o filósofo, a discordância moral não está situada no nível dos princípios argumentativos, como sustentou MacIntyre, mas no nível das justificativas. Dito de forma mais clara, Taylor acredita haver em nossa cultura acordos fundamentais quanto ao que é bom e certo fazer. Estes acordos devem atuar como primeiras premissas de toda argumentação moral. O problema surge, então,

não da aceitação ou refutação destas premissas, mas das justificativas utilizadas para apoiar políticas distintas derivadas delas. Um exemplo nos ajudará a compreender melhor este ponto. Parece consensual em nossa cultura a aceitação da premissa que afirma a inviolabilidade da vida humana. O problema, então, é que sem refutar essa premissa, algumas pessoas defendem políticas que, ao princípio, parecem contrariá-la. Tal é o caso do nazismo²¹. Os partidários desta posição nunca atacam de frente a proibição do assassinato de seres da mesma espécie. Eles, na verdade, utilizam justificativas especiais para sustentar sua política, como o argumento de que seus alvos não eram propriamente da mesma espécie.

Como podemos notar, esse argumento é claramente defeituoso e incapaz de justificar racionalmente a postura deste grupo. Mais uma vez, o problema parece residir nas justificativas, não nas premissas. Assim, sustenta Taylor que, para provar que uma determinada posição moral está errada, como inequivocadamente é o caso acima, basta mostrar que a política sustentada por este grupo é racionalmente injustificável com base nas premissas aceitas por ambos os lados. Para tanto, cabe mostrar que a justificativa aduzida por tal grupo não se enquadra propriamente no âmbito da razão ou é claramente inferior se comparada às demais alternativas. Como, então, poderíamos fazer isso?

Para responder satisfatoriamente esta pergunta devemos, porém, adiantar uma possível objeção à nossa argumentação. Pressupor um acordo universal que serve como pano de fundo para a formulação dos diferentes juízos morais parece ir contra todos os princípios de avaliação racional aceitos em nossa cultura. De fato, o apelo a um compromisso universalmente partilhado parece apenas um recurso a preconceitos comuns, não servindo de base para nenhuma argumentação racional do ponto de vista moderno. Na modernidade, o modelo predominante de conhecimento é o apodítico. Segundo este modelo, nosso conhecimento deve ser verificado da maneira mais aprofundada possível, não podendo ser aceito nenhuma crença não avaliada. Logo, a forma apodítica de razão descarta toda tentativa de apelo a crenças comuns partilhadas.

Para Taylor, o ceticismo moral contemporâneo tem sua base justamente nessa forma de se compreender a justificação racional, baseada apenas no modelo apodítico. Para este modelo, é imprescindível a apresentação de critérios objetivos para avaliar e eleger qual postura moral é mais adequada. No entanto, como a moral contemporânea carece justamente desses critérios,

²¹ Cf. TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. P. 48.

não há recursos racionais para se resolver uma disputa moral. A conclusão, então, é a afirmação do ceticismo moral.

A fim de resgatar os parâmetros racionais para a avaliação moral, Taylor propõe uma maneira alternativa de se compreender a razão. Trata-se, mais especificamente, do resgate do modelo *Ad hominem* de racionalidade. Segundo este modelo, a argumentação racional começa com aquilo com que os interlocutores já estão comprometidos. Algumas crenças são fundamentais para todo convívio humano e não podem ser refutadas sem algum tipo de prejuízo. A argumentação racional deve, portanto, começar com base nessas crenças.

Entretanto, essa argumentação deixa em aberto um problema. Será que só poderíamos argumentar moralmente com base nessas premissas compartilhadas? Isso não significaria um estreitamento muito significativo tanto do âmbito da moral como do âmbito da racionalidade? Para resolver este problema, Taylor argumenta que há uma maneira de levar adiante o debate moral em via racional, mesmo na ausência deste terreno comum de crenças. Trata-se de avaliar as alternativas morais em termos de *transições*. De acordo com esta forma de avaliação, os argumentos são comparados entre si, de forma a mostrar qual é aquele com maior poder explicativo. Para tanto, devemos analisar não somente a correção das explicações com os fatos ou sua coerência argumentativa, mas também o modo como cada teoria rival caracteriza a outra, revelando-se mais ou menos capaz de explicar os defeitos e as incoerências de sua concorrente. Assim, torna-se claro qual justificativa moral deve ser preferível e aceita no âmbito racional.

Uma vez chegado ao final desta exposição, podemos apresentar agora em quais aspectos a argumentação de Taylor nos ajuda a compreender melhor a tese de MacIntyre. Ao questionar a respeito da conclusão alcançada por MacIntyre, a qual afirmava o *ethos* contemporâneo como essencialmente emotivista, Taylor propôs uma nova interpretação do atual quadro moral da modernidade. Sua argumentação parte de uma constatação muito similar à realizada por MacIntyre, a saber, que a moral contemporânea carece de padrões racionais objetivos para formulação de juízos e avaliações morais. No entanto, enquanto MacIntyre, com base nesta constatação, conclui que a moral contemporânea é essencialmente emotivista, Taylor procura resguardar algumas formas racionais de avaliação e juízo moral em nossa cultura. Assim, o objeto principal da crítica de Taylor é a ênfase dada por MacIntyre na identificação dos problemas morais da atualidade com o emotivismo.

Contudo, devemos lembrar que, segundo a hipótese de MacIntyre, a emergência do emotivismo como doutrina implicitamente aceita e assimilada em nossa cultura é o estágio final

de uma evolução. Conforme falamos anteriormente, é absolutamente fundamental para a compreensão da tese do desacordo moral da modernidade, tal como proposta por MacIntyre, poder situar a atual condição de desordem moral em uma narrativa histórica. Por meio desta narrativa poderemos compreender quais foram os fatores que conduziram à aparente dissolução dos parâmetros racionais do *ethos* contemporâneo e, igualmente, como o emotivismo foi assimilado ao nosso modo de julgar e avaliar as questões morais. Isso quer dizer que apenas poderemos avaliar com exatidão a tese de MacIntyre se apresentarmos essa história, tarefa a qual nos dirigiremos no segundo capítulo.

CAPÍTULO 2: A HISTÓRIA DA FRAGMENTAÇÃO

No primeiro capítulo acompanhamos o diagnóstico macintyriano da condição moral da modernidade. Segundo esse diagnóstico, a moral contemporânea encontra-se em um grave nível de desordem. Tal desordem pode ser percebida tanto no nível teórico como no nível prático da nossa moralidade. No nível teórico, a ausência de critérios racionais em nossa cultura impede a avaliação objetiva de teorias morais alternativas. Consequentemente, a moral torna-se uma questão de escolha subjetiva e o debate ético configura-se como uma interminável disputa entre pontos de vista discordantes. No nível prático, a falta de parâmetros racionais para guiar nossas ações e escolhas morais tem como consequência o surgimento do eu emotivista, caracterizado por sustentar formas manipuladoras de relação interpessoal.

De acordo com a interpretação de MacIntyre, a raiz destes problemas morais da modernidade, sejam práticos ou teóricos, reside na assimilação do emotivismo à nossa cultura. Para o filósofo, o *ethos* contemporâneo se caracteriza por ser essencialmente emotivista. A influência do emotivismo em nossa cultura é percebida, de um lado, pela natureza dos juízos morais hodiernos, aos quais não parecem expressar nada mais que preferências subjetivas e, por outro lado, pela obliteração da distinção entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras, característica da socialização configurada pelo emotivismo. Entretanto, como foi possível ver na última seção do primeiro capítulo, esse diagnóstico de MacIntyre não é isento de dificuldades. De fato, a tese deixa ainda em aberto a validade da identificação dos problemas morais contemporâneos com o emotivismo. A crítica de Charles Taylor deixou este ponto em evidência.

Com o intuito de legitimar sua análise da moral contemporânea, MacIntyre propõe, então, situá-la dentro de uma perspectiva histórica, por meio da qual se torne evidente a ligação do atual estado de desordem moral com a emergência do emotivismo. Mais precisamente, MacIntyre propõe apresentar-nos a narrativa da fragmentação, através da qual se torne compreensível os fatores que levaram à dissolução dos parâmetros racionais de nossa cultura e à emergência do *ethos* emotivista contemporâneo. Assim, é por meio da análise desta narrativa que poderemos estabelecer a validade do diagnóstico macintyriano da condição moral contemporânea.

Neste segundo capítulo teremos como objetivo apresentar justamente essa narrativa histórica da fragmentação. Veremos que o principal fator responsável pela dissolução dos princípios racionais de nossa cultura foi o fracasso do projeto iluminista de conferir uma justificação racional para a moralidade. Nossa primeira tarefa será, portanto, apresentar o que foi esse projeto e por quais motivos fracassou. Em seguida veremos como esse fracasso em propor uma explicação racional para a moral conduziu à perda dos padrões objetivos de avaliação e juízos morais, ocasionando a emergência do *ethos* contemporâneo marcado pelo emotivismo.

2.1-A história e o fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade

Como falamos anteriormente, é condição imprescindível para a compreensão adequada do desacordo moral da modernidade poder situá-lo dentro de uma narrativa histórica. Essa narrativa deverá esclarecer quais foram os principais fatores que levaram à fragmentação dos princípios morais e à consequente assimilação do emotivismo à nossa cultura. Ora, na hipótese de MacIntyre, os principais episódios da história social que transformaram, fragmentaram e deslocaram a moralidade, foram episódios da história da Filosofia, e é unicamente à luz dessa história que nos será permitido compreender a atual condição moral de nossa cultura. Isso quer dizer que, para o filósofo, não é possível estabelecer uma linha divisória entre a história das ações morais, de um lado, e a história da teoria moral, de outro. Uma vez que todo ato humano é portador e expressão de crenças e conceitos morais, e toda crença ou teoria moral exerce influência nas ações, não se pode separá-las sem que isso implique em prejuízos de compreensão. É preciso, portanto, identificar quais foram estes episódios filosófico-sociais que modificaram a moralidade e que legaram a forma dos nossos atuais problemas éticos.

Segundo a hipótese de MacIntyre, a atual situação de desordem moral é fruto da cultura iluminista e de seu fracassado projeto ético de conferir uma justificação racional para a moral. Por cultura iluminista MacIntyre se refere especialmente à cultura do norte europeu do século XVIII. Trata-se de uma cultura que, por propiciar grandes alterações no entendimento da moralidade, sobretudo devido à separação da esfera moral dos âmbitos religiosos, legais e estéticos, consequentemente reclamava uma nova forma de justificação para a moralidade. Tal justificação deveria ser capaz de explicar racionalmente a conduta humana, sem recorrer, no entanto, a preceitos teológicos, jurídicos ou estéticos.

O projeto moral do iluminismo pode ser descrito, desta maneira, como a tentativa de conferir uma explicação racional para a moral na forma de princípios universalmente válidos¹. Tais princípios deveriam ser capazes de justificar a ação moral de todo e qualquer sujeito ético, não importando suas particularidades históricas, sociais e culturais. Assim, o projeto do Iluminismo também pode ser identificado como a tentativa de se fundar uma moral universal, válida para todo ser humano e acessível por meio de um exame racional.

Contudo, segundo a argumentação de MacIntyre, este projeto do Iluminismo não poderia alcançar êxito. A tarefa assumida pelos pensadores iluministas, isto é, estabelecer as bases para uma fundamentação da moral na razão, era um empreendimento mal sucedido desde sua formulação, pois não se atentava às particularidades do momento histórico em que foi proposto. Para MacIntyre, essa falta de atenção histórica dos pensadores iluministas se traduz na recusa do esquema moral até então vigente, o esquema teleológico da *Ética a Nicômaco*. Este esquema, na interpretação de MacIntyre, era responsável por conferir ordem às crenças, juízos e ações morais, atuando, deste modo, como um horizonte de coerência para a moral. Sua recusa, por parte dos pensadores iluministas, provocou uma profunda mudança no campo da moralidade, expressa na tentativa de se conferir uma nova forma de justificação racional para os princípios morais, agora compreendidos não como injunções teleológicas, mas como preceitos universalmente válidos para a conduta humana.

Entretanto, o que os pensadores da Ilustração não foram capazes de perceber é que o abandono do esquema teleológico lançaria a moral em um estado de incoerência. Nas próximas seções explicaremos como a recusa deste esquema teleológico está ligada à fragmentação dos princípios morais e à degradação moral de nossa cultura. Por ora, basta-nos dizer que o projeto iluminista de estabelecer uma fundamentação racional para a moralidade seria, dentro da ótica de MacIntyre, uma frustrada tentativa de se estabelecer um novo horizonte coeso para a moral. Deste modo, podemos desde já salientar que tema do fracasso do projeto ético iluminista é fundamental para a compreensão tanto da atual situação de desordem moral da modernidade como para o entendimento da proposta de MacIntyre de retomada da filosofia de Aristóteles como programa de recuperação para a moral moderna. Por isso, esse tema deverá receber um tratamento mais detalhado em nossa pesquisa.

Com efeito, a forma mais elucidativa de apresentar como este fracasso se delineou é seguir a narrativa histórica deste projeto, destacando as dificuldades em que se enredou. Como

¹ Cf. CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. P 36.

nos ensina MacIntyre, “a maneira mais esclarecedora de contar essa história é fazê-lo de trás para a frente, começando do ponto em que surge, pela primeira vez, a perspectiva distintamente moderna em forma amadurecida². ” Vimos que esta perspectiva moderna da moral se caracteriza por encarar o debate ético como o embate entre premissas alternativas e incomensuráveis e por pensar o compromisso moral como uma escolha sem critérios entre essas premissas. O surgimento desta forma de entendimento da moralidade deverá, portanto, assinalar o resultado e o fracasso do empreendimento iluminista de conferir uma justificativa racional para a moral.

De acordo com MacIntyre, essa compreensão moderna da moral fez sua primeira aparição, antes de se tornar um lugar-comum em nossa cultura, em uma obra filosófica. Ela foi apresentada na obra *Ou, ou*, de Kierkegaard, como uma descoberta inovadora no âmbito da moralidade. Nesta obra, o autor apresenta a situação de uma escolha radical como explicação última da adoção do modo ético ou estético de vida. Esse recurso à escolha arbitrária como explicação final da decisão moral decorre do fato de que cada um destes dois modos de vida fundamenta-se em conceitos, posturas e premissas incompatíveis e discrepantes. O modo estético de viver recomenda a valorização da experiência presente. Seu paradigma é o amor romântico. Já o modo ético de vida valoriza o estado de compromisso que liga o presente ao passado e ao futuro. Seu paradigma é o casamento.

A argumentação de Kierkegaard vai no sentido de provar que, diante da hipotética situação de alguém não haver ainda optado pelo modo ético ou estético de viver, não há razões para se apelar ou recomendar a um ou outro modo. Toda razão aduzida em favor de determinado modo de vida só poderá ter força depois de adotada uma postura moral. Ou seja, quem ainda não se decidiu entre o ético e o estético “ainda precisa escolher seus primeiros princípios, e só por serem primeiros princípios, anteriores a quaisquer outros na cadeia do raciocínio, não se pode alegar razões fundamentais para lhe dar apoio.”³ Deste modo, Kierkegaard acredita descobrir o fundamento da moral como sendo esta escolha arbitrária, para a qual não existem razões para legitimá-la.

Como podemos perceber, essa conclusão alcançada por Kierkegaard nega toda a tentativa de se justificar racionalmente a moral. Ainda mais, ela coloca em xeque toda a tradição ética da cultura ocidental, para a qual é preciso submeter a moral ao crivo da razão. Com efeito, a obra *Ou, ou* marca simultaneamente o fracasso do projeto iluminista e a consolidação da

² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P.78

³ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. p. 80

perspectiva characteristicamente moderna de se compreender a moral. É uma obra de transição e, como tal, deve apresentar um misto de novidade e tradição. Entretanto, muitas vezes esta combinação do novo e do herdado leva à incoerência na argumentação.

Segundo MacIntyre, a argumentação de Kierkegaard é claramente incoerente, uma vez que combina uma compreensão tradicional do ético com a noção de uma escolha arbitrária. De fato, enquanto Kierkegaard apresenta o ético como o campo no qual os princípios devem ter autoridade sobre o sujeito, independentemente de suas escolhas e preferências, sua argumentação o leva a concluir que no fundamento da moralidade não há nada mais que uma escolha subjetiva e arbitrária. Isso implica que a opção pelo modo ético de vida está assentada, em última instância, em uma decisão desprovida de critérios. Logo, os preceitos éticos só poderão ter autoridade sobre alguém que já realizou a escolha por este modo de vida.

A conclusão alcançada por MacIntyre é, portanto, de que esta incoerência argumentativa de Kierkegaard se deve sobretudo ao fracasso do projeto ético iluminista. Com efeito, ao falhar no intento de propiciar uma justificativa racionalmente embasada para a moral, os pensadores iluministas provocaram um descrédito na possibilidade de se levar a cabo este projeto. É, pois, neste cenário de descrença na capacidade da razão em fundamentar a moral que a filosofia de Kierkegaard se situa e propõe suas explicações. Ora, para MacIntyre, este cenário filosófico foi, em grande parte, definido pelo pensamento de Kant. Assim, é preciso retroceder a Kant para entendermos como se constituiu este fracasso, ao qual deu o ponto de partida para a filosofia kierkegaardiana.

Segundo MacIntyre, a reflexão moral de Kant pode ser tomada como a principal referência do projeto ético iluminista, uma vez que seu esforço representa, até mesmo na atualidade, uma das mais completas tentativas de se encontrar uma base racional para a moral. A filosofia moral kantiana contém duas teses principais que sustentam todo seu projeto. Primeiro, dado que as normas da moralidade são fundadas na razão, elas devem valer igualmente para todos os seres racionais. Segundo, como essas normas são obrigatórias, o que deve importar a uma reflexão moral não é a capacidade contingente do sujeito obedecê-las, mas sua vontade de obedecer. Resumidamente, Kant procurava provar que o fundamento da moralidade residia na capacidade da razão em determinar a vontade humana. A ação moral, para Kant, é aquela na qual a razão comanda a vontade à sua consecução.

Como, então, a razão pode comandar a vontade humana? Segundo Kant, a razão deve determinar a vontade humana por meio de princípios práticos. Tais princípios podem constituir

tanto máximas, se são subjetivos ou válidos para a vontade do sujeito, como leis, se são objetivos ou válidos para a vontade de todo ser racional. Ora, sabendo que o homem não possui uma vontade santa, ou seja, que a vontade humana não se conforma de imediato com a razão, mas se encontra sujeita às interferências da sensibilidade, há um conflito entre a razão e as inclinações na determinação da vontade. Para a vontade obedecer à razão, ela precisa ser constrangida a cumprir seus preceitos. Neste sentido, os preceitos da moralidade são apresentados como imperativos categóricos, isto é, como princípios que ordenam ao cumprimento de uma ação independentemente das consequências ou fins visados, e que devem ser válidos para todos os seres racionais. Assim, os imperativos da moralidade apresentam-se como mandamentos ou leis morais. A tarefa de Kant, portanto, é propor um exame racional que permita discriminar as máximas que apresentam esta necessidade e universalidade e, deste modo, configuram-se como expressões da lei moral, daquelas máximas que não são tal expressão.

Entretanto, segundo MacIntyre, Kant já possuía uma clara noção de quais máximas são expressões da lei moral e que, por conseguinte, deveriam ser validadas por um exame racional. A formação cristã de Kant o forneceu um amplo estoque de máximas morais que ele reconhecia como válidas e, portanto, deveria justificar racionalmente. Essa justificação racional, porém, era de uma espécie muito diferente dos exames até então realizados. Duas formas de exame, até então vigentes, das máximas morais era perguntar se o cumprimento destes preceitos conduziria o sujeito à felicidade, por um lado, e se poderíamos encontrar respaldo para tais preceitos na revelação divina, por outro. Para Kant, no entanto, a moralidade não poderia amparar-se na fé religiosa nem nos desejos do indivíduo. Ela deveria ser alicerçada unicamente em um princípio racional, válido para todos os seres dotados de razão, independente das condições particulares.

O exame racional proposto por Kant, desta maneira, consistia em avaliar se poderíamos desejar consistentemente que as máximas de nossas ações pudessem valer como lei universal. Segundo a argumentação de Kant, máximas como “sempre dizer a verdade”, “cumprir sempre as promessas” e “ser benéfico com os necessitados” passariam no teste. Já máximas, como por exemplo “cumprir as promessas somente quando for conveniente”, não passaria na avaliação, uma vez que a universalização deste preceito moral seria certamente incoerente e prejudicial ao convívio humano. Logo, o critério de avaliação das máximas é a coerência de sua universalização.

MacIntyre, porém, aponta uma falha nesta avaliação moral kantiana. Esse critério de possibilidade de universalização da máxima deixa passar, muitas vezes, algumas máximas imorais e trivialmente amorais. Tal é o caso das máximas “persiga todos os que professam falsas crenças religiosas” e “sempre coma mexilhões nas segundas-feiras de março”. Como se pode perceber, a universalização destas máximas não apresenta nenhuma inconsistência lógica. No entanto, parece-nos pouco provável que Kant não tenha se atentado a essa dificuldade em sua filosofia.

Uma possível objeção a esta crítica, já adiantada pela própria argumentação de MacIntyre, é que o exame kantiano de discriminação das máximas parece possuir um conteúdo moral claro. Para Kant, as formulações do imperativo categórico deveriam corresponder a uma forma precisa, a saber, “aja sempre de modo a tratar a humanidade, seja em sua pessoa ou na de outrem, como um fim e não como um meio”⁴. Essa formulação deverá ser capaz de excluir as máximas triviais e imorais do exame racional. Porém, para MacIntyre, a despeito desta formulação possuir um conteúdo moral claro, ela não é precisa. É necessário definir o que se comprehende por meio e por fim para que essa formula possa alcançar sentido.

Além disso, essa formulação do imperativo categórico apresenta uma fragilidade, já que poderíamos desobedecê-la sem que isto gere incoerência alguma. Nas palavras de MacIntyre, “‘que todos, menos eu, sejam tratados como meios’ pode ser imoral, mas não há incoerência nenhuma em desejar um universo de egoístas, todos vivendo segundo esta máxima”⁵. De fato, pode ser inconveniente se todos vivessem de acordo com esta máxima. Mas não é algo impossível desde um ponto estritamente argumentativo. Poderíamos imaginar perfeitamente uma sociedade na qual todos, procurando resguardar seus próprios interesses, preocupassem-se com o estabelecimento de relações de reciprocidade. Talvez seria uma forma inconveniente de se viver em comunidade, mas não é algo impossível. E apelar a considerações de conveniência para refutar esta máxima não seria nada além de fazer uso da menção à felicidade, a qual Kant pretende eliminar da moral.

Por tudo isso, MacIntyre conclui que o projeto kantiano de fundar a moral na razão fracassa. É, pois, este fracasso que dará a Kierkegaard o ponto de partida para sua filosofia. Ora, reconhecendo o fracasso de Kant em oferecer uma fundamentação racional para a moral, Kierkegaard propõe encontrar este fundamento no ato de escolha arbitrária do sujeito. Portanto,

⁴ KANT. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. P. 69

⁵ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 90

Kierkegaard percebeu que “era preciso convocar o ato de escolha para realizar a tarefa que a razão não conseguiu realizar”⁶. No entanto, se a proposta de kierkegaardiana de fundamentar a moral na opção do sujeito deve ser compreendida como uma resposta ao fracasso de Kant, não podemos nos esquecer que a filosofia moral kantiana também era a resposta para o fracasso de outra teoria moral anterior, a tentativa de fundamentar a moralidade nas paixões, levada a cabo por Hume e Diderot.

Desta forma, para MacIntyre, os argumentos de Kant, aos quais procuravam uma fundamentação racional para a moralidade, devem ser lidos como resposta à falha de Hume e Diderot no intento de fundamentar a moral nas paixões. Igualmente, os argumentos de Kierkegaard são respostas à falha de Kant em oferecer uma base racional para a moral. Isso implica que “a argumentação de cada postura foi feita para se apoiar, em partes fundamentais, no fracasso das outras duas”⁷. Logo, quando avaliamos de uma maneira geral as críticas de cada postura às outras, temos a evidência do fracasso em conjunto de todas as argumentações. Portanto, parece-nos seguro afirmar que projeto do Iluminismo de conferir explicação racional para a moral não conseguiu cumprir seus objetivos.

2.2- As razões do fracasso do projeto ético iluminista

Com base na narrativa apresentada acima, ficou claro que o projeto iluminista de conferir uma justificação racional para a moralidade falhou. Este fracasso tornou-se patente ao analisarmos as argumentações particulares de cada filósofo apresentado. Vimos que o fracasso das argumentações de Diderot e Hume deram a Kant o ponto de partida para seu projeto de encontrar uma base racional para a moral. No entanto, as explicações de Kant também falharam. O fracasso da filosofia moral kantiana foi, então, apresentado como o ponto de partida para a filosofia de Kierkegaard e para o surgimento da compreensão caracteristicamente moderna da moral como fundada em uma escolha arbitrária entre premissas incompatíveis e incomensuráveis.

Diante desta exposição, poderíamos ser levados a entender o insucesso do projeto ético iluminista como um “mero fracasso de uma sucessão de argumentações particulares”⁸. Pareceria que o problema se resumiria a apenas uma falta de habilidade de Kant e seus contemporâneos em construir argumentos poderosos no campo da moral. Entretanto, para

⁶ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P.91

⁷ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 95

⁸ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P.97

MacIntyre, o fracasso das argumentações destes filósofos possui uma explicação totalmente diferente. A principal causa da falha nas argumentações destes filósofos não se deve a inconsistências lógicas ou a imprecisões conceituais, mas decorre de algumas características em comum derivadas das suas circunstâncias históricas. A primeira destas características é que os filósofos iluministas possuíam, como herança do passado cristão, uma ideia bem clara do conteúdo e do caráter dos preceitos que uma ética deveria apresentar. Igualmente, todos concordavam no fundamental sobre o que deveria valer como uma justificação racional para a moralidade, isto é, as normas da moralidade deveriam ser explicadas com base em um entendimento sobre a natureza humana, tematizada nas premissas de seus raciocínios. Logo, todos esses autores tem como pretensão construir argumentos válidos que passem das premissas relativas à natureza humana às conclusões sobre a autoridade das normas e preceitos morais.

No entanto, MacIntyre adverte que todo projeto desse formato estava fadado ao fracasso. Isso porque há uma discrepância ineradicável entre o conceito de natureza humana, proposto por cada um destes pensadores, por um lado, e a concepção de normas e preceitos morais defendida por eles, por outro lado. Essa discrepancia surge, de acordo com MacIntyre, a partir da recusa do esquema moral teleológico⁹, uma vez que este esquema, por derivar a autoridade dos preceitos éticos de sua função mediadora na transição da natureza humana não instruída para o estado de realização do *telos* humano, garantia uma estreita conexão entre os preceitos morais e os fatos da natureza humana. A recusa deste esquema implicou, portanto, em uma grave mudança na compreensão das normas da moralidade, pois agora, sem a noção de um fim para a vida humana, elas não poderiam mais desempenhar este papel mediador. O resultado, então, não poderia ser senão uma discrepancia entre a concepção de natureza humana pensada não teleologicamente e os preceitos morais.

Desta maneira, o esquema teleológico, cuja estrutura fundamental deve-se a *Ética a Nicômaco*, pode ser interpretado como um fundo histórico comum, por meio do qual as argumentações morais eram construídas de modo coerente. Podemos identificar três elementos centrais a este esquema, aos quais garantiam a sua organização. São eles: uma concepção da

⁹ Para MacIntyre, o abandono do esquema teleológico ocasionou uma profunda remodelação do caráter dos preceitos e normas morais. Sem a ideia de uma essência humana, por meio da qual o *telos* do homem é definido, os preceitos da moralidade se tornam estranhos a qualquer definição de natureza humana. Surge, deste modo, uma discrepancia entre a concepção antropológica que está na base da reflexão moral dos pensadores iluministas e suas compreensões das prescrições da moralidade.

natureza humana em estado bruto; uma concepção de preceitos de uma ética racional; uma concepção do homem como poderia ser se realizasse seu *telos*.

Neste esquema, há um contraste fundamental entre a natureza humana em estado não-instruído e a natureza humana-tal-como-seria-se-realizasse-seu-*telos*. A ética se configura como a ciência que capacita o homem a operar a transição do primeiro ao segundo estado. Para tanto, ela apresenta preceitos racionais que devem conduzir o homem nesta transição. Estes preceitos são formulados a partir de uma avaliação racional. Ora, a razão, conhecendo a essência humana, conhece também o fim (*telos*) específico do homem e, portanto, é capaz de orientar o homem quanto a como alcançar este fim. Assim, a função da ética neste esquema teleológico pode ser descrita como uma tarefa de sistemática educação e aprimoramento da natureza humana (dos desejos e paixões, inicialmente discrepantes das normas éticas) segundo a norma do que é melhor, definida pelo conhecimento do *telos* do homem.

O esquema teleológico revela-se, deste modo, como um esquema triplo, no qual

a ‘natureza humana’ como é (a natureza humana em seu estado sem instrução), é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos da ética e precisa ser transformada pela instrução da razão prática e da experiência em ‘natureza humana como poderia ser se realizasse seu *telos*’¹⁰.

Como é possível notar, este esquema pressupõe uma precisa articulação de seus três elementos (o conceito de natureza humana em estado bruto, os preceitos éticos e a concepção de fim para o homem) para funcionar corretamente. Cada um destes elementos requer menção aos outros para que sua função se torne inteligível.

Este esquema teleológico, ao ser assimilado a uma estrutura de crenças teístas, sofreu algumas alterações, como por exemplo a identificação dos preceitos éticos com os mandamentos divinos e a compreensão do fim humano como não realizável (perfeitamente) na vida. Porém, essas alterações não comprometiam o funcionamento deste esquema, já que não atentavam contra sua estrutura tripla. Por ainda haver uma noção de *telos* para a vida humana, a ética continuava realizando seu papel mediador na transição do estado humano de natureza bruta para o estado no qual o homem realiza sua natureza essencial, isto é, alcança seu *telos*.

Segundo MacIntyre, a grande alteração sofrida pelo esquema teleológico ocorreu em virtude do advento do protestantismo e do catolicismo jansenista. Essas duas correntes postulavam uma nova compreensão da razão humana, segundo a qual as essências não poderiam

¹⁰ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P.100.

ser conhecidas. A razão, do ponto de vista destas novas correntes, não pode mais compreender essências ou transições da potência ao ato, uma vez que essas noções pertencem ao desprezado esquema conceitual aristotélico. Essa mudança na concepção de razão trouxe consigo uma inevitável alteração no caráter da moralidade. Ora, se a razão está agora impossibilitada em compreender as essências, segue-se que ela não poderá fornecer nenhuma compreensão genuína do verdadeiro fim do homem. Agora, a razão é pensada apenas como calculadora, ou seja, ocupa-se apenas de avaliar questões de fato e relações matemáticas. Portanto, no campo moral, esta razão deverá se ocupar somente de meios. Deve-se calar no tocante aos fins.

Para MacIntyre, essa recusa do elemento teleológico é um fator de primeira importância para a compreensão do fracasso do projeto iluminista. Os pensadores do Iluminismo, ao rejeitarem qualquer noção de um *telos* humano, provocaram uma profunda alteração no esquema moral do qual eram herdeiros. Como falamos acima, este esquema possuía uma estrutura composta por três elementos interrelacionados de forma bem precisa. Ora, cada um destes elementos dependia dos outros para atuar de maneira apropriada. No entanto, ao excluir um destes elementos, a noção de um *telos* humano, os autores iluministas deixaram para trás um esquema composto de dois elementos remanescentes do antigo esquema, mas cujas relações agora se tornaram incoerentes. Assim, eles possuíam, por um lado, um certo conteúdo para a moralidade, isto é, um conjunto de mandamentos privados de seu contexto teleológico. Por outro lado, possuíam uma certa visão do que é a “natureza humana no estado sem instrução”.

O problema, então, é que na ausência de uma compreensão do fim para o homem, os preceitos éticos não poderiam exercer seu papel mediador na passagem do estado humano sem instrução para o estado de realização. Como consequência, a forma destes preceitos deverá ser significativamente alterada. Agora, os mandados da moralidade não servirão à educação e aprimoramento da natureza humana. Deverão, em sentido contrário, impor um código de conduta que contradiz a natureza humana tal como a compreendem. Para MacIntyre, isso quer dizer que

os filósofos morais do século XVIII empenharam-se no que foi um projeto inevitavelmente fracassado, pois tentaram, de fato, descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, tendo herdado um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro.¹¹

¹¹ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. P. 104

Por tudo isso, podemos perceber que o fracasso do projeto ético iluminista se deve, em última instância, à recusa do esquema moral teleológico. Tal recusa trouxe como consequência uma radical alteração do caráter das normas e preceitos morais, responsável por lançar a moral subsequente à cultura iluminista em estado de desordem. Mas, em que precisamente consistiu essa modificação no caráter dos preceitos da moralidade? Por que considerar essa alteração uma perda ou um prejuízo em termos de coerência para a moral? Essas perguntas devem ser satisfatoriamente respondidas para que nossa tese, a qual afirma a raiz da desordem moral da modernidade no fracasso da cultura iluminista, tenha validade.

2.3- O fracasso do projeto iluminista e a dissolução dos padrões racionais do *ethos contemporâneo*

Como vimos acima, o projeto ético iluminista ocasionou uma grande alteração no âmbito da moralidade, uma vez que sua recusa do esquema teleológico modificou o caráter dos preceitos e normas morais. Agora, estes preceitos são formulados de modo discordante e conflitante a qualquer concepção de natureza humana, pois já não servem à tarefa de aprimoração da natureza humana em vista de um fim (*telos*). Isso implica que, no campo da moral, a única forma de conexão ainda existente entre os preceitos morais e a natureza humana concebida não teleologicamente é a relação de contraposição.

Essa ruptura entre as normas morais e as concepções de natureza humana, defendida pelos pensadores da Ilustração, recebeu sua expressão máxima na formulação da “falácia naturalista”. Esta falácia diz respeito ao voto de toda tentativa válida de se extrair conclusões morais ou normativas a partir de premissas factuais. Segundo MacIntyre, a falácia naturalista está fundada no princípio de que em nenhum argumento válido se pode passar de premissas totalmente factuais a conclusões valorativas. Tal princípio, por sua vez, deriva-se de um princípio lógico ainda mais geral, a saber, que em um argumento válido nada pode aparecer na conclusão que já não esteja presente nas premissas. Ora, em argumentos que procuram deduzir conclusões normativas de premissas factuais, algo que não está nas premissas, justamente o elemento moral ou normativo, aparece na conclusão.

Entretanto, para MacIntyre, este princípio lógico geral, que sustenta toda a tese da falácia naturalista, é falso. Há, de fato, um tipo especial de argumentos logicamente válidos nos quais a conclusão pode apresentar elementos que não estejam imediatamente dados nas premissas. Tais argumentos são válidos porque fazem uso de uma espécie conceitos, denominados “conceitos funcionais”, aos quais permitem uma transição válida das premissas

factuais à conclusão valorativa. Vejamos alguns exemplos destes argumentos que fazem uso de conceitos funcionais.

O primeiro exemplo, apresentado por MacIntyre, é que de premissas factuais como “Este relógio de pulso é grosseiro e não tem precisão nenhuma” e “Este relógio de pulso é pesado demais e desconfortável”, a conclusão normativa válida é “Este relógio de pulso é ruim”. Do mesmo modo, das premissas factuais “Ele tem a melhor produção por hectare nesta plantação do que qualquer outro agricultor” e “O gado leiteiro dele ganha todos os prêmios das exposições de agropecuária” a conclusão normativa válida é “Ele é um bom agropecuarista”. Como podemos notar, todas as duas argumentações são válidas, e isto se deve ao caráter especial dos conceitos de relógio de pulso e de agropecuarista, pois se tratam de conceitos funcionais. Isso quer dizer que os conceitos de relógio de pulso e agropecuarista são definidos, nestas argumentações, em termos da finalidade ou função que se espera deles.

Nestes dois exemplos, o critério utilizado para definir o que é um relógio de pulso ou um agropecuarista é a função que se espera que cada um deles desempenhem. O predicado “bom” ou “ruim” é atribuído a eles, deste modo, a partir de um juízo sobre o desempenho melhor ou pior deste relógio ou agropecuarista particular em relação a esta função esperada. Compreendido deste modo, o conceito de relógio de pulso não pode ser definido independentemente do conceito de bom relógio de pulso, dado que o critério definidor do que é um relógio de pulso (objeto portátil que serve para marcar o tempo) também se aplica à avaliação se este é ou não um bom relógio de pulso, e o mesmo vale para o conceito de agropecuarista. Portanto, a passagem das premissas factuais às conclusões valorativas apresenta-se como válida neste tipo de argumentos que envolvem o uso de conceitos funcionais. A objeção de que a conclusão comportaria um elemento estranho às premissas não se aplica a este caso, porque tanto os critérios definidores do objeto como os critérios que determinam sua predicação moral são factuais.

Assim, para MacIntyre, qualquer defesa do princípio segundo o qual conclusões valorativas não podem ser deduzidas de premissas factuais deve ter como pressuposto a exclusão de todo conceito funcional. Aderir à tese segundo a qual fato e valor são campos não intercambiáveis implica, desta forma, a eliminação de qualquer noção de conceito funcional. Contudo, o problema apontado por MacIntyre é que os autores do Iluminismo não se deram conta das transformações provocadas no campo da moralidade a partir deste abandono do uso de conceitos funcionais.

Segundo MacIntyre, o esquema moral da tradição clássica embasava suas argumentações no uso de conceitos funcionais, sobretudo em um conceito funcional específico, a saber, o conceito de homem. Na tradição aristotélica, temos o uso de “homem” como um conceito funcional, definido como possuindo uma natureza essencial e um propósito ou função específica (*ergon*). Dentro desta tradição, o homem é definido a partir de sua função específica, determinada pelo conhecimento de sua natureza de ser racional. Ser homem é desempenhar a tarefa de utilizar a razão, seja para contemplação ou para guiar suas ações. Um bom homem, por sua vez, é aquele que faz bom uso desta capacidade racional, isto é, aquele que sabe utilizar bem a razão tanto em sua atividade contemplativa como em sua atividade prática.

É preciso notar que, dentro da tradição aristotélica, emitir o juízo sobre algo ser bom-inclusive juízos sobre pessoas e atitudes- é fazer uma declaração factual, a qual pode ser avaliada como verdadeira ou falsa. A utilização de conceitos funcionais permitia, desse modo, estabelecer um vínculo entre os fatos da natureza humana e os preceitos da moralidade. Isso quer dizer que, dentro desta tradição, os juízos sobre as atitudes e comportamentos humanos poderiam ser avaliados com objetividade, uma vez que eram formulados a partir de um conceito funcional de homem¹².

Este uso de homem como conceito funcional é, na verdade, ainda mais antigo que o apresentado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Segundo MacIntyre, o conceito funcional de homem teve suas origens na forma de vida social da tradição clássica. Ser homem, para tal tradição, era desempenhar um conjunto de papéis, cada qual com sua função e propósito: membro de uma família, servo de Deus, soldado, filósofo, cidadão. É, então, somente quando o homem começa a ser compreendido anteriormente a todos esses papéis, que o conceito de homem deixa de ser funcional. O abandono desta compreensão de homem como um conceito funcional assinala o surgimento do *indivíduo* como a forma caracteristicamente moderna de compreensão do homem.

Ora, para MacIntyre, essa recusa da compreensão de homem como um conceito funcional representa o rompimento final da cultura iluminista com a tradição clássica. Tal

¹² Dentro desta perspectiva, compreender uma determinada ação humana implica também em valorá-la. Isso porque o uso de “homem” como conceito funcional estabelece um determinado fim (*telos*) apropriado ao homem, por meio do qual se possa julgar suas ações. Tal fim é interpretado como o *bem* para o homem. Por isso, o movimento em direção a este fim, ou o movimento para longe dele, são explicados em termos de virtudes ou vícios que capacitam ou incapacitam o homem de alcançá-lo. Logo, ao emitir o juízo sobre determinado ato, qualificando-o como virtuoso ou viciado, estamos na verdade fazendo uma declaração factual, isto é, declarando este ato como condutor ou não ao fim (*telos*) humano.

tradição, como tivemos a oportunidade de ver, vigorou com base em um esquema teleológico, para o qual a utilização de conceitos funcionais é central. É, então, “somente quando a tradição clássica em sua integridade foi substancialmente rejeitada que os argumentos morais mudam de caráter e recaem dentro do escopo de alguma versão do princípio da conclusão ‘sem deve’ de premissas ‘é’”¹³. Assim, a tese da falácia naturalista, acompanhada de sua radical separação entre o âmbito dos fatos e o âmbito dos valores, constitui, simultaneamente, o produto da rejeição iluminista da tradição clássica e o epítáfio do projeto de justificar racionalmente a moralidade.

De fato, a adoção do princípio segundo o qual fatos e valores são campos distintos e não relacionáveis entre si representa, em última instância, um grande prejuízo para a avaliação racional da moral. A razão, entendida agora como fundamentalmente calculadora, deverá se limitar a julgar e avaliar questões de fato, uma vez que no âmbito dos fatos dispomos de critérios objetivos para embasar os diferentes juízos. Por sua vez, como no âmbito dos valores estes critérios objetivos não estão mais disponíveis, resultado do abandono dos conceitos funcionais, a razão torna-se incapaz de proferir juízos e avaliações. Como consequência, a moralidade é relegada à esfera da subjetividade. Deste modo, fica claro a ligação entre o fracasso projeto iluminista de justificar a moralidade e a fragmentação dos parâmetros racionais do *ethos* contemporâneo.

2.4- O fracasso do projeto do iluminismo e a emergência do *ethos* emotivista contemporâneo

Pelas argumentações acima apresentadas, tornou-se possível perceber que a ausência de parâmetros racionais para embasar as avaliações e juízos morais, característica da moral contemporânea, é consequência da falha do projeto iluminista de conferir uma justificação racional para a moral. Porém, ainda é necessário esclarecer como esta dissolução dos parâmetros racionais do *ethos* da modernidade está ligada à emergência do emotivismo, não só compreendido como teoria moral, mas também como uma importante forma de socialização de nossa cultura.

Como vimos acima, a recusa do esquema moral teleológico, por parte dos pensadores da Ilustração, provocou uma profunda alteração no entendimento da moralidade. Esta alteração é caracterizada *tanto* pela emergência de uma nova conceção de agente moral como um

¹³ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*, p. 109.

indivíduo autônomo, liberto da teleologia e dos vínculos sociais que impunham a ele suas obrigações, *como* pela nova configuração das regras e preceitos morais. Estas regras são pensadas, agora, destituídas de seu antigo caráter teleológico e de sua correspondente função mediadora da passagem do estado não instruído para o estado no qual o homem realiza seu *telos*. Por conseguinte, elas perdem seu caráter factual e categórico, uma vez que não servem mais ao aprimoramento da natureza humana em vista de um fim. O recurso a elas passa, então, a ser compreendido como mero instrumento do desejo e vontade individuais e, consequentemente, deixa de ser pensado como algo racionalmente válido.

Diante deste quadro, surgiu uma pressão para encontrar um novo *status* para essas regras e preceitos morais, de modo que o recurso a elas se tornasse novamente racional e, assim, se restituísse a coerência para o esquema moral pós-iluminista. Com efeito, todo o esforço da filosofia moral imediatamente posterior ao Iluminismo pode ser descrito como a tentativa de se reestabelecer a validade racional para a moralidade, sem, no entanto, negar a autonomia e a liberdade do agente moral individual. Segundo MacIntyre, foram realizados dois intentos neste sentido. O primeiro consiste em criar uma nova teleologia para a ação moral. O segundo, por sua vez, caracteriza-se por procurar na razão um novo *status* categórico para as regras da moralidade. O intento do primeiro tipo encontra sua expressão máxima na filosofia utilitarista. Já o segundo projeto é levado a cabo pela filosofia analítica. Para MacIntyre, todas essas duas tentativas de resgatar o horizonte de coerência para a moral falharam. No entanto, durante a tentativa de torná-las bem sucedidas, importantes transformações sociais e intelectuais foram realizadas. Por este motivo, devemos analisar cada uma destas tentativas, a fim de compreendermos a ligação entre o fracasso do projeto iluminista e a emergência do *ethos* emotivista contemporâneo.

Na interpretação de MacIntyre, é a história do utilitarismo, compreendido não somente como teoria filosófica, mas também como uma importante força de transformação social, que vincula historicamente o projeto do século XVIII de justificar a moralidade ao declínio para o emotivismo do século XX. Para MacIntyre, o utilitarismo surgiu, desde um ponto de vista histórico, exatamente como uma tentativa de se recuperar o horizonte de coerência para a moral, perdido após a rejeição iluminista do esquema teleológico da ética clássica. Para tanto, o utilitarismo procurou fornecer um novo esquema teleológico para a moral, por meio do qual se tornasse novamente possível uma apreciação racional da moralidade.

Bentham, o fundador do utilitarismo, buscou restituir a validade racional das regras morais por meio da apresentação uma nova teleologia, fundamentada em um alicerce psicológico, segundo a qual postulava como o fim (*telos*) para a vida humana a maximização do prazer e a redução da dor. Ora, para o utilitarista, essa nova teleologia teria o mérito de resgatar os parâmetros racionais para a avaliação moral, uma vez que forneceria, ao mesmo tempo, uma explicação e um critério para as decisões morais. A explicação decorre da identificação dos dois únicos princípios do agir, a saber, a busca pelo prazer e a aversão ao sofrimento. O critério, por sua vez, postula que devemos sempre escolher a ação ou a norma moral mais apta a promover a maior felicidade, compreendida como maior quantidade de prazer e menor quantidade de dor possível, para o maior número de pessoas.

O que está subentendido neste critério apresentado por Bentham, é que a busca individual pela própria felicidade deveria estar em conformidade com a busca coletiva da felicidade. Tal coincidência proveria, então, os parâmetros para a escolha das normas e das ações que o indivíduo deveria adotar. Entretanto, o próprio Bentham reconhece que essa coincidência entre a busca individual e a busca coletiva pela felicidade não é um dado imediato, acessível de modo claro a todas as pessoas. Muitas vezes, o interesse particular vai de encontro aos interesses coletivos. Nestes casos, é somente por meio da educação que o indivíduo pode reordenar sua busca pela felicidade ao princípio da busca coletiva pela felicidade geral. Com o propósito de garantir esta educação, Bentham, assim como John Stuart Mill e outros utilitaristas, encabeçaram inúmeras reformas sociais, cujo escopo não era outro senão a de reconstruir a ordem social para que a busca não esclarecida da felicidade individual produza a maior felicidade possível para o maior número de pessoas, conformando-se, assim, com o princípio da felicidade geral.

Bentham acreditava, deste modo, que estava recuperando o horizonte de coerência para a moral, tanto em um nível teórico como em um nível prático. O critério da perspectiva da futura felicidade, calculada em termos de expectativas de prazer, deveria fornecer parâmetros racionais para as escolhas morais. Contudo, este critério revelou-se altamente problemático. De fato, a concepção benthamiana de prazer e de felicidade era demasiado estreita, uma vez que pensava ser possível comparar e escolher entre os diferentes prazeres da vida humana a partir de uma medida meramente quantitativa. Para Bentham, os prazeres e as dores são sensações que se distinguem apenas em termos de intensidade e duração. Em nosso entendimento, esse ponto é digno de nota, uma vez que esta concepção de prazer foi considerada pelos utilitaristas sucessores de Bentham como a principal causa das incompreensões do utilitarismo.

É dentro desse contexto que surge, então, um dos mais brilhantes filósofos utilitaristas de todos os tempos, John Stuart Mill. Em sua filosofia, Mill concluiu que o conceito de felicidade benthamista não poderia se constituir como um autêntico *telos* para a vida humana e, portanto, precisava de uma reforma. Era preciso distinguir cuidadosamente entre prazeres inferiores e prazeres superiores. Para Mill, os prazeres superiores são qualitativamente melhores e, portanto, preferíveis em relação aos prazeres inferiores. Mesmo uma quantidade maior de prazeres inferiores não se torna preferível a uma quantidade menor de prazeres superiores, tão somente devido a sua natureza. Desse modo, ao estabelecer essa distinção, Mill complexifica significativamente o conceito de felicidade proposto por Bentham.

Contudo, o resultado dessa complexificação foi afirmar, paradoxalmente, que a noção de felicidade pautada na maximização do prazer e minimização da dor não pode nos proporcionar um critério objetivo para nossas escolhas fundamentais. Ora, como pode ser possível orientar futuras escolhas tendo como base a perspectiva do futuro prazer ou da futura felicidade se há uma pluralidade de prazeres e modos de alcançar a felicidade? Por exemplo, a felicidade característica do modo de vida da clausura não é a mesma felicidade que pertence tipicamente a vida militar. Os prazeres inerentes a essas duas formas de vida igualmente devem ser tratados como bem diversos um do outro. Assim, podemos dizer que prazeres diferentes e felicidades distintas são, em grande parte, incomensuráveis, isto é, não existem escalas de quantidade ou qualidade para avaliá-los. Consequentemente, apelar aos critérios do prazer e da felicidade não nos auxiliará na tomada de decisão nessas situações de escolha.

Desse modo, para MacIntyre, os conceitos de prazer e felicidade propostos pelo utilitarismo não podem resolver o problema da ação no caso de cada indivíduo e, consequentemente, são incapazes de fornecer critérios objetivos para a decisão moral. Por conseguinte, a ideia da maior felicidade para o maior número de pessoas é uma ideia sem nenhum conteúdo claro, aberta para uma série de usos ideológicos. É, em suma, uma ficção conceitual. Apesar de MacIntyre reconhecer que, de um ponto de vista histórico, muitos dos usos ideológicos desta ficção foram postos a serviço de causas socialmente benéficas, tais como a ampliação do sufrágio e a igualdade entre os sexos, isto não torna o seu uso menos problemático. É sempre preciso, diante de tais usos, perguntar quais interesses ou finalidades estão sendo ocultados pelo apelo ao conceito de utilidade ou de maior felicidade.

Pelo que foi apresentado, podemos perceber que o intento utilitarista de fornecer uma nova teleologia para a moral falhou. De acordo com MacIntyre, este fracasso foi reconhecido

de maneira definitiva no interior do próprio pensamento utilitarista, a partir das contribuições de Sidgwick. Com grande acuidade, Sidgwick percebeu que as injunções morais do utilitarismo não poderiam provir de nenhum alicerce psicológico pois, como vimos, o caráter polimorfo do prazer impede a estipulação de critérios objetivos para a ação. Igualmente, o filósofo percebeu que há uma clara independência lógica entre os preceitos que nos ordenam a buscar a felicidade geral e os preceitos que nos impelem a buscar a felicidade própria. A conclusão, alcançada por Sidgwick, é que o pensamento moral é formado por um conjunto de crenças marcadas por duas características: elas são independentes, isto é, não compõe uma unidade; e a aceitação destas crenças deve ser inquestionável, ou seja, não se pode oferecer razões adicionais a elas. A tais crenças Sidgwick dá o nome de intuições. Logo, o filósofo conclui que no fundamento do pensamento moral há apenas intuições ou crenças que não podem ser justificadas.

Esta conclusão, alcançada por Sidgwick, será assumida e apresentada, sem os devidos créditos, pela filosofia intuicionista de Moore. Entretanto, há uma diferença importante entre o tratamento dado por estes dois autores a esta conclusão: enquanto Sidgwick a apresenta como a prova da falha da filosofia utilitarista, Moore apresentará como uma descoberta libertadora e esclarecedora. Assim, o fracasso do projeto utilitarista de conferir uma nova teleologia para a moral está intimamente vinculada ao surgimento da corrente intuicionista que, como vimos no primeiro capítulo, configura-se como o preâmbulo do surgimento do emotivismo.

Mas essa história do utilitarismo nos fornece apenas uma parte da história maior na qual o fracasso do projeto ético do século XVIII está ligado ao surgimento do emotivismo. Ainda é preciso analisar como a falha do intento da filosofia analítica, acima descrito como o segundo projeto de resgatar a validade racional para as regras morais, está associada ao aparecimento das teorias de cunho emotivista. Segundo MacIntyre, o projeto da filosofia analítica consistia em uma reabilitação da teoria moral de Kant, caracterizada pela tentativa de se provar que qualquer agente racional está comprometido com as regras da moralidade em virtude de sua racionalidade.

No entanto, para MacIntyre, este projeto também não poderia alcançar êxito. Para provar este ponto, MacIntyre recorre ao livro de Alan Gewirth, *Reason and Morality*, como o principal exemplo da iniciativa da filosofia analítica de se recuperar a validade racional para as regras da moralidade. A escolha deste livro como exemplo máximo do projeto da filosofia analítica se justifica, segundo MacIntyre, pelo fato de ser ele a mais recente realização deste intento e por apresentar uma resposta às críticas e objeções feitas aos autores que antecederam Gewirth.

De acordo com a tese principal do livro de Gewirth, todo agente se vê obrigado a admitir a liberdade e o bem-estar como bens necessários, uma vez que se constituem como pré-requisitos para o exercício da ação racional. Desse reconhecimento deveria se seguir uma afirmação e uma reivindicação dos direitos a estes bens. Assim, Gewirth acreditava existir um vínculo lógico entre o reconhecimento dos bens necessários à ação e a afirmação dos direitos a estes bens. Entretanto, aponta MacIntyre, existe um claro problema nesta argumentação, resultado da introdução não justificada do conceito de direito. Isso porque há uma diferença evidente entre a pretensão de possuir o direito à alguma coisa e a pretensão de que eu preciso ou quero alguma coisa. Com efeito, o conceito de direito pressupõe, para sua aplicação, a existência de um conjunto de normas socialmente definidas, ao passo que o conceito de bens necessários não pressupõe. A reivindicação do direito a algo somente é possível, portanto, dentro de um quadro social específico e, consequentemente, não pertence a uma caracterização genérica e universal da ação humana racional. O erro de Gewirth, então, foi introduzir em sua argumentação um conceito que claramente não pertence à caracterização básica do agir racional e, por este motivo, não é capaz de fundamentar as regras morais na razão. Logo, o projeto da filosofia analítica de restituir a racionalidade para a moral também falhou.

Na interpretação de MacIntyre, ao se associar esta falha da filosofia analítica com a falha do projeto do utilitarismo, temos como consequência o surgimento do ambiente propício à emergência do emotivismo. Dito de modo mais detalhado, para MacIntyre tanto a filosofia analítica como o utilitarismo se configuraram como tentativas mal sucedidas de se responder aos problemas deixados em aberto pelo fracasso do projeto iluminista, caracterizados pela dificuldade de se resgatar a validade racional para as regras e preceitos morais sem, contudo, negar a autonomia do agente moral individual. A falha destas duas iniciativas será, então, responsável por estabelecer a ligação entre o fracasso do projeto ético da Ilustração e a emergência do emotivismo. De fato, se alguma destas duas iniciativas tivesse alcançado êxito, a validade racional das normas e preceitos morais seria restaurada e o emotivismo não teria surgido. Mas não foi isso que aconteceu. Do fracasso destas duas tentativas se segue, como consequência, a explicação emotivista do uso da linguagem moral como sendo apenas uma expressão de preferências e atitudes subjetivas.

Mas, como vimos no primeiro capítulo, o emotivismo não é apenas uma teoria sobre o uso da linguagem moral. É também uma importante forma de socialização. Deste modo, o fracasso do projeto do utilitarismo e da filosofia analítica assinala o aparecimento do emotivismo também como uma nova configuração para a prática moral da modernidade. Ora,

dissemos no primeiro capítulo que a socialização configurada pelo emotivismo se caracteriza pelo obscurecimento da distinção entre relações sociais manipuladoras e não manipuladoras. Essa característica, ao ser combinada com a valorização da autonomia do agente moral individual, confere um ar paradoxal para a experiência moral contemporânea. Isso porque cada um de nós, ao passo que preza a própria autonomia e, portanto, deseja não ser manipulado pelos outros, aprende que somente poderá fazer valer seus fins e desejos na sociedade se estabelecer formas de relação manipuladoras com os outros. Assim, a incoerência de nossas atitudes provem, em grande parte, do esquema conceitual incoerente que herdamos do fracasso do utilitarismo e da filosofia analítica.

Segundo MacIntyre, este esquema incoerente, herdado pela modernidade, possui outra importante característica, a qual influenciará decisivamente na situação de crônico desacordo moral de nossa cultura. Para o autor, a moral moderna é povoada por ficções conceituais. Estas ficções conceituais, tais como as noções de utilidade e de direitos humanos, procuram oferecer um critério objetivo e impessoal para as decisões morais. Entretanto, o que elas de fato fornecem é uma máscara para as diferentes finalidades e vontades de determinadas pessoas ou grupos sociais específicos. O conceito de utilidade, por exemplo, pode ser empregado para justificar as mais diversas decisões morais ou políticas. Por isso, dissemos acima, é sempre preciso perguntar quais interesses estão sendo ocultados pelo apelo ao conceito de utilidade. E o mesmo ocorre com a noção de direitos humanos. Com efeito, esta noção carece de um conteúdo claro, pois, diferentemente dos direitos positivos, não encontra respaldo em uma instituição legitimadora. Consequentemente, o apelo a tais direitos não se apresenta como um critério objetivo para a prescrição ou veto de determinadas ações. Mesmo assim, esta noção continua sendo empregada largamente no discurso moral contemporâneo.

O uso de ficções conceituais revela, deste modo, a situação problemática da linguagem moral contemporânea. De fato, estas ficções conceituais foram criadas para atender diferentes propósitos e finalidades. Por este motivo, toda vez que encontramos no diálogo moral o embate entre apelos a estas ficções morais, torna-se impossível solucionar racionalmente a discussão. Como salienta MacIntyre,

Quando as declarações que invocam direitos são comparadas a declarações que apelam à utilidade, ou quando uma ou ambas são comparadas a declarações que se baseiam em algum conceito tradicional de justiça, não é de se

surpreender que não haja meio racional de decidir a qual tipo de declaração se deva dar a prioridade ou como comparar uma à outra.¹⁴

Daí, segundo MacIntyre, provém uma das principais fontes do fenômeno da incomensurabilidade conceitual das premissas adversárias, analisada no primeiro capítulo.

Há ainda uma outra importante ficção conceitual na modernidade, julgada por MacIntyre a mais importante de todas: a noção de eficácia gerencial. A importância desta ficção decorre do seu impacto na forma de vida social de nossa cultura. Os gerentes burocráticos, personagem tipicamente moderno, são vistos e se veem como os possuidores de um saber especializado, caracterizado pela sua capacidade preditiva e explicativa, por meio das quais podem influenciar e manipular o meio social. Entretanto, para MacIntyre, tal saber especializado não existe concretamente. É, na verdade, um recurso fictício utilizado pelos administradores burocráticos para legitimar sua intervenção e manipulação social. Ou seja, trata-se de mais uma forma escusa para a validação da autoridade dos gerentes burocratas.

MacIntyre, no entanto, esclarece que mesmo não existindo concretamente esse saber especializado, por meio do qual os gerentes justificam sua autoridade, a noção de eficácia gerencial possui uma força significativa em nossa cultura. Tal força decorre da vinculação de uma noção ampla de controle social com a figura dos gerentes burocratas¹⁵. A pretensão de eficácia baseia-se no pressuposto de que o gerente possui um estoque de generalizações a títulos de leis, por meio das quais ele pode moldar e dirigir as estruturas e organizações sociais. Com efeito, os administradores burocratas levantam dois tipos de pretensões para justificar esse controle e manipulação social: primeiro, que existe um domínio de fatos moralmente neutros, dos quais ele é um perito, isto é, um convededor; segundo, que existam um conjunto de leis gerais que se apliquem a este domínio com capacidade preditiva e explicativa. É, então, recorrendo ao conhecimento destas leis que o gerente burocrata busca validade para sua intervenção e manipulação nas estruturas sociais.

Essas leis teriam como função fornecer parâmetros para a ação organizacional dos administradores burocráticos. Para tanto, elas deveriam explicar e prever os fatos que regem a vida social. Ora, esta noção de fato como domínio moralmente neutro a ser conhecido e explicado por meio de leis gerais, que está na base da afirmação da autoridade dos gerentes burocratas, tem sua raiz exatamente naquela separação entre os domínios dos fatos e dos

¹⁴ MACINTYRE, A. *Depois da virtude*, p. 129.

¹⁵ CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. P. 50

valores, discutida nas seções anteriores deste capítulo. Por isso, a reflexão sobre a rejeição iluminista do esquema moral teleológico, fator determinante para a ruptura entre os âmbitos dos fatos e dos valores, revela-se mais uma vez importante para a compreensão da atual situação moral de nossa cultura. Nas palavras de MacIntyre,

A vida social do século XX revela-se a reconfirmação concreta e impressionante da filosofia do século XVIII. E a legitimação das formas institucionais características da vida social do século XX conta com a convicção de que algumas afirmações fundamentais da filosofia anterior foram justificadas.¹⁶

Por tudo o que foi apresentado, podemos perceber que o surgimento do emotivismo, compreendido tanto como uma teoria moral como uma forma de socialização, está diretamente ligado ao fracasso do projeto ético Iluminista e das tentativas posteriores de resgatar a coerência para a moral. Isso quer dizer que a tese de MacIntyre, a qual afirma a preponderância do emotivismo no *ethos* contemporâneo, encontra sua legitimação histórica, respondendo, deste modo, as objeções apresentadas por Charles Taylor na seção final do primeiro capítulo.

¹⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 153

CAPÍTULO 3: A RESPOSTA À FRAGMENTAÇÃO. O RESGATE DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES COMO RESPOSTA AOS PROBLEMAS MORAIS CONTEMPORÂNEOS

Pelas argumentações do primeiro e do segundo capítulos deste trabalho, foi possível acompanhar a tese de Alasdair MacIntyre sobre a grave condição de desordem moral de nossa cultura. Analisamos, no primeiro capítulo, as principais características do *ethos* contemporâneo. Vimos que, na hipótese de MacIntyre, a nossa cultura se caracteriza por não mais compor um todo homogêneo, capaz de oferecer parâmetros racionais para a formulação de juízos claros e avaliações objetivas no campo da moral. Na ausência de tais parâmetros, a moralidade passa a ser compreendida como questão de preferências subjetivas. Daí, segundo MacIntyre, provém a predominância das explicações emotivistas da moral em nossa cultura.

De posse desta análise do *ethos* contemporâneo, procuramos, no segundo capítulo, empreender uma investigação de natureza histórica, cujo objetivo consistiu em apresentar quais foram os fatores que conduziram a esta situação de desordem moral. Vimos que a raiz da dissolução dos parâmetros racionais do *ethos* contemporâneo se encontra no fracasso do projeto ético do Iluminismo. Tal projeto caracterizava-se pela tentativa de fornecer uma explicação racional para a moral sem, porém, recorrer ao esquema teleológico. Entretanto, na hipótese de MacIntyre, era justamente este esquema que conferia coerência e sustentação para todo o edifício teórico da ética clássica. O abandono do esquema teleológico por parte dos pensadores iluministas provocou, deste modo, uma profunda alteração no caráter dos preceitos e juízos morais, sendo então compreendido como o principal fator responsável por lançar a moral subsequente em estado de fragmentação.

Feita esta análise, seria desanimador concluir que não há nada a ser realizado para se resgatar os padrões racionais do *ethos* contemporâneo e, assim, devolver a coerência para nossa teoria e prática morais. Com efeito, toda a análise de MacIntyre dos problemas morais contemporâneos, apresentados no primeiro e segundo capítulo de nosso trabalho, é realizada em vista de uma resposta positiva. Para o filósofo, é por meio de uma retomada da tradição aristotélica das virtudes que poderemos restituir a coerência para a moral contemporânea. Esse resgate da ética de Aristóteles como uma possível resposta aos problemas morais da atualidade deve, porém, ser justificado quanto a sua pertinência, já que há um nítido contraste entre o

contexto de escrita da ética aristotélica com o nosso contexto moral. Veremos que MacIntyre reapropria-se da filosofia moral de Aristóteles de uma maneira criativa, reinterpretando-a segundo as exigências do tempo presente.

Nossa argumentação, neste terceiro capítulo, focará em apresentar os passos dados por MacIntyre para o estabelecimento desta proposta de resgate da ética aristotélica das virtudes. Para tanto, apresentaremos inicialmente a pertinência de sua retomada da filosofia aristotélica. Em seguida, veremos as etapas desta reapropriação de Aristóteles pela filosofia de MacIntyre. Com base nesta exposição, poderemos ver a coerência da proposta macintyriana de reapropriação da ética das virtudes frente aos desafios morais contemporâneos, sejam eles práticos ou teóricos.

3.1- A encruzilhada da modernidade: Nietzsche ou Aristóteles?

Após percorrer o caminho traçado por MacIntyre na apresentação da tese sobre o desacordo moral da modernidade, chegamos, finalmente, ao desfecho do seu diagnóstico da condição moral contemporânea. Este desfecho pode ser compreendido como o momento *crítico* do diagnóstico¹ de MacIntyre. O termo *crise*, como esclarece Giorgio Agamben em seu artigo “*a medicina como religião*”², possui sua raiz etimológica no vocábulo grego “*krisis*”, que designava, no corpus hipocrático, o momento em que o médico decidia se o paciente seria capaz ou não de se recuperar da doença. Quer dizer, ao entrar em estado crítico, o paciente deveria encontrar um desfecho para sua situação clínica, isto é, caminhar para a recuperação ou para o perecimento. Ao aplicar esta metáfora médica à condição moral da modernidade, podemos perceber que MacIntyre nos situa diante de duas alternativas, a saber, a recuperação dos parâmetros racionais e a devolução da coerência à moral, ou a radicalização e a conformação com o estado de incoerência da moralidade contemporânea. Segundo MacIntyre, a encruzilhada final com a qual nos deparamos é escolher entre Nietzsche ou Aristóteles. É preciso, portanto, escolher entre compreender e radicalizar o fracasso iluminista de se propor uma justificação racional para a moral, seguindo Nietzsche em sua crítica moral, ou retomar a perspectiva da

¹ A metáfora médica, utilizada por Helder de Carvalho em *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*, é altamente elucidativa para a compreensão da postura filosófica de MacIntyre diante da modernidade. Por isso, como falamos no primeiro capítulo, essa metáfora será constantemente retomada em nossa exposição sobre a tese do desacordo moral da modernidade. Ver: CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ed. Teresina: EDUFPI, 2011. P. 15.

² AGAMBEN. A medicina como religião. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598583-a-medicina-como-religiao-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em 03/08/2021.

ética das virtudes, recuperando a filosofia moral de Aristóteles como possível alternativa à desordem moral contemporânea.

De acordo com MacIntyre, essa escolha entre Nietzsche ou Aristóteles tem uma importância capital para a definição dos rumos da moral contemporânea. Portanto, é necessário analisar cada alternativa. Vejamos, primeiramente, quais são os pontos a favor da escolha de seguir a filosofia nietzscheana. Ora, para MacIntyre, Nietzsche é o filósofo que nos fornece a melhor análise do estado de fragmentação da linguagem moral da modernidade, uma vez que foi ele quem compreendeu primeiro e com maior precisão o caráter de disponibilidade da linguagem moral moderna para qualquer uso arbitrário. Nietzsche, com grande acuidade, notou que a elocução moral da modernidade havia se tornado uma possível máscara para qualquer vontade subjetiva. Também percebeu que os apelos à objetividade e à racionalidade, característicos do período iluminista, não eram nada mais que dissimulações. A conclusão, alcançada por Nietzsche, foi então que “o sujeito moral autônomo racional e rationalmente justificado do Iluminismo é uma ficção, uma ilusão”³.

A partir deste veredito, Nietzsche direcionou uma crítica radical a toda pretensão de fundamentar a moralidade na razão. MacIntyre, neste ponto, cita o parágrafo 335 de *A Gaia Ciência*⁴, no qual Nietzsche zomba da ideia de uma fundamentação da moral em sentimentos morais íntimos ou na consciência, de um lado, e no imperativo categórico, de outro. Como esclarece MacIntyre,

“em cinco parágrafos curtos e convincentes, ele [Nietzsche] descarta o que chamei de projeto do Iluminismo de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva e a confiança do agente moral comum na cultura pós-iluminista de que seus métodos e seu discurso moral estão em ordem”⁵.

Segundo MacIntyre, a filosofia nietzscheana, a partir deste ato de repúdio à fundamentação da moral na razão, procurou uma alternativa para a explicação da moral. Com efeito, se a moralidade não possui uma justificação racional última, como afirmou Nietzsche, o que deve estar no cerne da moral é, então, o fenômeno da vontade, muitas vezes mascarado por falsas pretensões de racionalidade. Portanto, a solução proposta por Nietzsche foi substituir a razão pela vontade na fundamentação da moral. Essa vontade, núcleo da filosofia moral

³ CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ed. Teresina: EDUFPI, 2011. P. 54

⁴ NIETZSCHE. *El gay saber*. Obras completas, Tomo VI. Buenos Aires: Aguilar, 1959. P. 113.

⁵ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 196

nietzscheana, é gigantesca e heroica, capaz de criar novos valores. É, em suma, uma vontade criativa, por meio da qual a autonomia do sujeito moral é alcançada e sustentada.

Essa concepção da vontade como cerne da moral lança, porém, um desafio para a filosofia nietzscheana, a saber, o problema de como construir de uma maneira totalmente original uma nova tabela do que é bom. Cada indivíduo, dentro da ótica de Nietzsche, é chamado a construir uma nova tábua de valores por meio de um ato supremo da vontade. Entretanto, Nietzsche não nos oferece uma clara explicação sobre como se dá este processo. De fato, apesar de Nietzsche apresentar a figura do *Übermensch*, o super-homem, compreendido como a encarnação desta vontade criadora de valores ou como aquele que “dita sua própria nova lei e sua própria nova tabela de virtudes”⁶, ainda permanece uma penumbra em sua argumentação sobre como cada um poderia desenvolver e exercitar tal nova tabela de valores.

De acordo com MacIntyre, esta obscuridade da argumentação nietzscheana decorre da ineficácia do conceito do *Übermensch* para a explicação do processo de formação dos valores. Com efeito, a figura do super-homem nietzscheano deve ser compreendida sobre o pano de fundo da tese segundo a qual a moral se reduz a uma série de disfarces da vontade de poder. Ora, para Nietzsche, o super-homem não pode entrar em relacionamentos mediados por modelos morais ou por uma noção de bens e virtudes sociais, já que essas noções são máscaras utilizadas para ocultar a vontade de poder. O *Übermensch* deve encontrar, por conta própria, seu próprio bem. Quer dizer, ele está alicerçado em um solipsismo moral. A conclusão, alcançada por MacIntyre, é então que o super-homem de Nietzsche não é capaz de explicar com consistência como se deve dar esta nova formação dos valores, dado que, como veremos adiante, as concepções de bem e as noções de valor não podem ser abstraídos coerentemente dos contextos histórico-sociais dos quais provêm. Segundo MacIntyre, o super-homem nietzscheano representa, em última análise, o ápice do individualismo liberal, uma vez que “a solidão do super-homem faz com que ele só possa fundar a moral em si mesmo, na sua própria vontade, de ser sua própria autoridade moral [...]”⁷.

Por tudo que foi dito, podemos notar que Nietzsche é apresentado por MacIntyre como uma figura ambivalente, pois simultaneamente é tratado como o denunciador e o radicalizador

⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 431.

⁷ CARVALHO, H. Alasdair MacIntyre e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica. *Revista Dissertatio de Filosofia*, V.32, 2010, P. 282

do fracasso do projeto iluminista de justificar racionalmente a moral⁸. Por um lado, Nietzsche é compreendido como aquele que nos oferece a melhor análise do fracasso deste projeto do Iluminismo, pois é ele quem explicita todas as suas consequências. Por outro lado, MacIntyre identifica Nietzsche como o responsável por radicalizar este fracasso a ponto de rejeitar toda e qualquer tentativa de se buscar uma fundamentação racional para a moralidade. Assim, para MacIntyre, valor de Nietzsche se encontra em sua aguda percepção dos problemas da moral moderna, não nas soluções que oferece. De fato, o grande erro de Nietzsche consistiu em ter ele “generalizado ilegitimamente a condição do juízo moral de sua época para a natureza da moralidade enquanto tal”⁹. Neste sentido, MacIntyre associa diretamente Nietzsche ao declínio da cultura pós-iluminista para o emotivismo. Nas palavras de MacIntyre,

“Agora, porém, percebemos que, no fim, a postura nietzscheana é apenas mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche acreditava ser um crítico implacável.”¹⁰

Mas, se a opção de seguir Nietzsche em sua crítica radical da moralidade se revela problemática, ainda temos a segunda alternativa, isto é, optar pela retomada da tradição aristotélica das virtudes. De acordo com MacIntyre, essa opção revela-se muito mais coerente e promissora, uma vez que da posição aristotélica somos capazes de, simultaneamente, melhor entender os erros contidos no cerne da posição nietzschiana¹¹, bem como em toda filosofia moral pós-iluminista, e oferecer uma resposta positiva aos problemas morais da modernidade. Dirijamos, portanto, nossa atenção a esta escolha de retomar a ética aristotélica das virtudes.

3.2- Por que escolher Aristóteles?

Conforme vimos na seção anterior, diante da encruzilhada entre seguir a crítica moral nietzscheana ou retomar a tradição aristotélica das virtudes, MacIntyre faz a segunda opção. Para o filósofo, a perspectiva aristotélica é aquela mais apta a identificar e explicar os problemas da moralidade contemporânea, bem como propor uma solução a eles. No entanto, essa opção de resgatar Aristóteles precisa ser justificada quanto sua pertinência histórica e filosófica, a fim de se constituir como uma alternativa legítima e inteligível ao atual quadro da moralidade

⁸ Para uma compreensão mais detalhada desta leitura macintyriana de Nietzsche, recomendamos o artigo de Helder de Carvalho: Alasdair MacIntyre e a ética nietzscheana: apontamentos para uma reflexão crítica. *Revista Dissertatio de Filosofia*, V.32, 2010, P. 277-318

⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 196.

¹⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 434.

¹¹ É preciso recordar que a análise de MacIntyre da filosofia nietzscheana é feita a partir de um ponto de vista neooristotélico. Ver: MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 433.

contemporânea. Nosso foco, neste ponto, consiste em mostrar as bases desta reapropriação da filosofia moral aristotélica por parte de MacIntyre, revelando sua validade.

O primeiro passo para compreendermos a forma desta reapropriação da filosofia moral aristotélica por MacIntyre é remover alguns possíveis empecilhos a este projeto. Com efeito, poderíamos pensar em dois principais impedimentos a este retorno contemporâneo à ética de Aristóteles. Em primeiro lugar, vale destacar que existe um grande contraste entre o contexto de elaboração da filosofia moral aristotélica e o atual contexto moral. Tal contraste impediria, por si só, um resgate imediato da ética de Aristóteles, já que o conjunto de problemas que Aristóteles tinha em vista ao elaborar sua ética difere-se completamente do conjunto de problemas elencados por MacIntyre ao analisar a moral contemporânea. Além disto, o modelo epistemológico que está no alicerce da ética aristotélica também difere-se significativamente do modelo adotado pelas filosofias morais da modernidade. Isto, por sua vez, lança o desafio de se pensar a pertinência dos escritos aristotélicos para se constituir como uma resposta inteligível aos problemas morais da atualidade. É preciso, então, responder estas objeções para justificar a pertinência da reapropriação de Aristóteles no contexto moral contemporâneo.

Sobre a primeira objeção, devemos dizer que em momento algum MacIntyre perde de vista este enorme contraste entre o contexto cultural de Aristóteles e o da modernidade. A proposta de MacIntyre não é, claramente, de retornar a Aristóteles tal como é encontrado em seus textos básicos, de fixar-se em uma discussão meramente textual, mas de repensar a filosofia aristotélica segundo as exigências da modernidade. Para isso, MacIntyre mobiliza uma grande parte das inovações teóricas da filosofia contemporânea, sobretudo no que diz respeito ao campo da teoria do conhecimento. Ao se apropriar das conquistas de Gadamer¹² em sua hermenêutica valorizadora das tradições e das conquistas da filosofia da ciência de Thomas Kuhn¹³, MacIntyre busca compreender a ética de Aristóteles em uma nova chave interpretativa, não redutível aos elementos teóricos da filosofia clássica.

O que caracteriza a reapropriação de MacIntyre da filosofia moral de Aristóteles é sua iniciativa de repensá-la inserida em um modelo de conhecimento marcado pela valorização das tradições. Este modelo de conhecimento é substancialmente distinto daquele presente na filosofia clássica, cujo foco era essencialmente voltado à esfera metafísica. De fato, a valorização das tradições em seu componente epistemológico, isto é, o reconhecimento das

¹² CARVALHO, H. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: CRV, 2013.

¹³ Para um aprofundamento nesta reapropriação de MacIntyre da filosofia de Thomas Khun ver: CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. Teresina: EDUFPI, 2012. Pp. 103-166.

tradições como lugares indispensáveis ao surgimento e amadurecimento da racionalidade humana, traz consigo uma nova compreensão historicizada do conhecimento¹⁴, no qual o contexto histórico-social é um dado que não pode ser desprezado. Por este motivo, a segunda objeção apresentada acima também não se aplica à filosofia de MacIntyre, dado que seu propósito não é o de fazer valer a filosofia moral de Aristóteles na atualidade sob o mesmo arsenal conceptual que vigorou na antiguidade, mas de propor a ética aristotélica segundo um novo modelo de pesquisa racional.

Em que consiste, então, este novo modelo de pesquisa racional, capaz de atualizar a perspectiva de Aristóteles de modo a torná-la uma alternativa lícita aos problemas morais contemporâneos? Como dissemos acima, MacIntyre busca uma compreensão de pesquisa racional em que as tradições são pensadas como o contexto indispensável para o surgimento e o desenvolvimento das teorias morais. Tal compreensão é denominada “tradição de pesquisa racional”¹⁵. Para MacIntyre, como há um nexo indissolúvel entre as tradições e as formas de racionalidade prática, a pesquisa racional não pode ser abstraída da tradição social e intelectual em que encontra sua origem e sustentação, sob pena de cair em uma forma estéril e desengajada de conhecimento¹⁶. Isso quer dizer que as teorias e práticas morais devem ser compreendidas sobre o pano de fundo das tradições em que emergem e fazem parte. Logo, a filosofia moral, enquanto um esforço teórico de compreensão da prática moral, apresenta-se, seguindo esta concepção de pesquisa racional, como uma elaboração e uma resposta racional para as questões pré-filosóficas que desafiam a vida em comum da comunidade ética.

Portanto, a filosofia moral sistemática surge quando este conjunto de dificuldades se torna tão grande que exige ser pensada à luz da mais integrada e unificada teoria racionalmente adequada possuída até então¹⁷. Para MacIntyre, a teoria mais adequada não precisa ser necessariamente a mais atual, uma vez que as tradições podem deixar de progredir e até mesmo se degenerar. No entanto, quando uma tradição está em bom estado, há sempre algum elemento

¹⁴ Esta compreensão historicizada do conhecimento se caracteriza por ser aquela em que os próprios padrões de justificação racional avulsem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e forneçam soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história desta mesma tradição.

¹⁵ Este conceito de tradição de pesquisa racional será retomado e explicitado no quarto capítulo.

¹⁶ Nas palavras de MacIntyre, “é estéril a ideia de que o filósofo moral pode estudar os conceitos de moralidade por meio de mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e os que o cercam dizem e fazem”. In: MACINTYRE. *Depois da Virtude*. P. 9.

¹⁷ Nas palavras de Helder de Carvalho: “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”. In: CARVALHO, Helder: *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. P.70.

cumulativo em seu progresso. Como saber, então, quando uma tradição está em bom estado e quando uma tradição já se encontra em processo de degeneração? Para responder esta pergunta devemos esclarecer, primeiramente, o conceito de tradição assumido por MacIntyre. Apesar deste conceito ter recebido uma conotação negativa por parte dos pensadores Iluministas e, sobretudo, pelos teóricos posteriores, aos quais contrapunham a estabilidade da tradição ao progresso do conhecimento, MacIntyre procura uma nova compreensão de tradição, por meio da qual evidencia-se o necessário vínculo entre a racionalidade prática e os contextos histórico-sociais. Para MacIntyre a tradição deve ser pensada como

uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, no qual os acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída.¹⁸

Compreendida nestes termos, a tradição não pode ser identificada como algo definitivo, imutável, que é repassado de modo irrefletido e incorporado na *práxis* social de seus membros. Ao contrário. O que constitui uma tradição é justamente sua dinâmica interna, isto é, sua capacidade de dialogar com interlocutores internos e externos e, assim, reconhecer e superar os conflitos que lhe são propostos. Os conflitos, longe de significar algo ruim, são os motores do desenvolvimento da tradição. Por este motivo, MacIntyre afirma que uma tradição está em bom estado quando ela é capaz de identificar e superar os conflitos com os quais se defronta. Já as tradições em estado de degeneração são aquelas que, ao contrário das primeiras, são incapazes de superar os conflitos que lhe são propostos ou, o que é ainda mais grave, são incapazes de reconhecer as próprias dificuldades e, assim, identificar os conflitos que devem ser superados.

Ora, segundo a hipótese de MacIntyre, a tradição das virtudes se constitui exatamente como uma tradição em bom estado, isto é, como uma tradição capaz de reconhecer os conflitos que lhe são apresentados e, igualmente, propor soluções a tais dificuldades. Para o filósofo, é do ponto de vista da tradição das virtudes, na qual a filosofia de Aristóteles assume papel central, que a análise do desacordo moral contemporâneo, apresentado no primeiro capítulo de nosso trabalho, pode ser realizada. Do mesmo modo, é esta tradição que será capaz de propor uma solução a estes problemas da nossa moral. Com efeito, veremos adiante que a ética de Aristóteles, ao ser incorporada em uma tradição maior de pesquisa racional, a tradição das concepções de virtude, oferece-se precisamente como a alternativa mais adequada e coerente

¹⁸ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 23.

que as demais concorrentes, em especial em relação à tradição do individualismo liberal¹⁹, para a explicação e solução dos problemas morais contemporâneos. Voltemo-nos, agora, a esta reapropriação de Aristóteles como o epicentro da tradição ética das virtudes, a fim de compreendermos seu poder explicativo e sua possível resposta aos problemas morais da modernidade.

3.3- A retomada de Aristóteles em *Depois da Virtude*. A inserção da ética aristotélica na tradição das concepções de virtude.

Como vimos na seção acima, a proposta filosófica de MacIntyre consiste em fazer uma reapropriação criativa da ética aristotélica, não se restringindo a um mero retorno aos textos do filósofo de Estagira. Para tanto, MacIntyre procura um novo modelo epistemológico para a sua reapropriação da filosofia aristotélica, de modo a tornar esta recuperação pertinente e historicamente legítima. A solução foi, então, inserir a filosofia de Aristóteles em uma narrativa histórica das concepções de virtude, lendo-a como parte constitutiva e fundamental de uma tradição.

Essa proposta de inserção da filosofia aristotélica em uma tradição de pesquisa racional é, no entanto, uma abordagem significativamente distinta daquela feita pelo próprio Aristóteles. Com efeito, Aristóteles não se pensava como membro de uma tradição²⁰, e sequer tinha os recursos teóricos necessários para compreender a existência da tradição das virtudes. De fato, ainda que Aristóteles reconhecesse a existência de predecessores, ele concebia a relação de seu pensamento para com o deles em termos de uma correção, isto é, uma substituição dos erros deles por meio de sua teoria abrangente e correta. Para Aristóteles, depois de feito seu trabalho, o de seus predecessores poderia ser descartado sem prejuízos. Como podemos notar, o modelo epistemológico que está na base da filosofia aristotélica é fundamentalmente distinto daquele contido na ideia de tradição, uma vez que Aristóteles não possui uma compreensão historicamente organizada do progresso do conhecimento²¹. Distintamente de Aristóteles, a perspectiva das tradições afirma que o passado não pode ser algo descartável, mas é, ao

¹⁹ Esta tradição, indicamos acima, surge como decorrência do fracasso do projeto ético iluminista e da crítica Nietzscheana da moralidade.

²⁰ Com efeito, reconhecer a existência de uma tradição implica em adotar uma postura interpretativa valorizadora da história, isto é, em reconhecer uma continuidade histórica fundamental da pesquisa atual com as predecessoras.

²¹ Melhor entendido, o que diferencia a perspectiva de Aristóteles da perspectiva da tradição das virtudes não é a ausência de uma abordagem histórica, mas a postura interpretativa frente à história. Quer dizer, para Aristóteles, a história é compreendida como preparação para sua teoria, enquanto que para a tradição das virtudes é condição de possibilidade para o conhecimento.

contrário, condição indispensável para a compreensão do presente, já que este somente se torna inteligível como uma reação e crítica ao passado.

Desta maneira, o modelo de progresso do conhecimento contido na ideia de tradição é intimamente vinculado à história. Dentro desta ótica, cada argumentação particular somente tem sentido enquanto membro de uma série histórica. Ora, ao inserir as argumentações de Aristóteles em uma tradição, MacIntyre busca compreender historicamente as contribuições da filosofia aristotélica para essa tradição. Segundo MacIntyre, é de Aristóteles a teoria das virtudes que constituiu decisivamente a tradição das virtudes como tradição de pesquisa racional, estabelecendo com firmeza o que seus predecessores apenas conseguiram insinuar e lançando as bases para os futuros desdobramentos. Essa tradição das virtudes tomará a *Ética a Nicômaco* como seu texto canônico, isto é, assumirá este texto como o marco teórico principal para a definição das virtudes.

Mas, devemos frisar, colocar Aristóteles nesta posição central não é tomá-lo como inquestionável, pois ele mesmo é apenas uma parte desta tradição, a qual deve ser revista e reproposta no contexto da modernidade. É preciso, portanto, esclarecer o que MacIntyre comprehende por esta tradição das virtudes, a fim de compreendermos sua pertinência para se constituir como uma alternativa aos problemas morais contemporâneos. Esta tradição das virtudes, também denominada de tradição clássica, é composta por vários estágios, cada um trazendo uma contribuição para a definição de virtude. Estes estágios compreendem as sociedades heroicas, a Atenas clássica, a filosofia aristotélica e a compreensão medieval das virtudes. A iniciativa de MacIntyre é analisar cada um destes estágios, com o objetivo de recolher os elementos necessários para uma compreensão mais completa e unificada do que é a virtude e, assim, propor uma concepção de virtude capaz de repor a racionalidade da moral contemporânea.

O primeiro passo dado por MacIntyre na análise desta tradição é retornar às sociedades heroicas. A despeito da controvérsia da existência ou não destas sociedades, MacIntyre toma-as como ponto de partida de sua análise da tradição clássica porque elas apresentam uma noção de virtude que, mais tarde, servirá de base para a compreensão das concepções de virtude presentes na Atenas clássica. O que caracteriza a concepção de virtude das sociedades heroicas é o seu vínculo indissolúvel com a estrutura social. Nestas sociedades, ser virtuoso é fazer o que o papel social exige²². As virtudes, nesta aproximação, podem ser compreendidas como

²² Cf. MacIntyre. Depois da Virtude. P. 210

aqueelas qualidades de caráter que possibilitam ao indivíduo realizar bem os compromissos inerentes ao seu posto social. Neste sentido, nas sociedades heroicas não existe aquela separação moderna entre a esfera da moralidade e a estrutura social. As questões valorativas são também questões de fato social nas sociedades heroicas.

De acordo com MacIntyre, as sociedades heroicas são importantes porque elas nos fornecem dois ensinamentos sobre as virtudes:

Primeiro, que toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos (...).²³

Como podemos notar, a sociedade heroica apresenta-nos uma noção coesa das virtudes, ainda que muito limitada. Essa compreensão é, no entanto, bem diferente daquela que iremos observar na Atenas dos séculos V e IV a.C. Neste contexto, havia uma controvérsia acerca das virtudes, na qual grupos rivais de virtudes se contrapunham, bem como concepções rivais da mesma virtude. Tal controvérsia é explicitada de maneira mais contundente nos escritos de Sófocles, no qual aparece retratado o drama trágico daquele que vive a dificuldade de escolher entre concepções alternativas de uma ou mais virtudes. A tragédia decorre precisamente da autoridade que cada uma destas concepções alternativas das virtudes reclama para si, e que o sujeito deve reconhecer.

De onde provém, então, estas concepções alternativas e discordantes das virtudes? Segundo MacIntyre, uma das origens deste desacordo quanto as virtudes reside no deslocamento da comunidade moral primária, que deixa de ser o grupo familiar e se torna a Cidade-Estado. Este novo contexto da compreensão das virtudes provoca um descolamento entre a concepção de virtude e os papéis sociais, gerando novas formas diferentes de se conceber as virtudes. Isso, porém, não implica em afirmar que na sociedade ateniense do período clássico a noção de virtude é completamente abstraída das questões sociais. Na verdade, o que MacIntyre quer chamar atenção é que, neste contexto, o agente moral já possuía recursos para avaliar a própria concepção de virtudes proposta por sua *pólis*, situando-se em uma perspectiva externa²⁴. Com efeito, os gregos reconheciam a diversidade dos costumes entre as diversas

²³ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 218

²⁴ De fato, na perspectiva das sociedades homéricas, este descolamento entre a estrutura social e as concepções de virtudes não era possível. Já na Atenas clássica, o cidadão possuía recursos para se situar além da perspectiva da própria *pólis* para julgar e compreender as virtudes. Nas palavras de MacIntyre, “para o homem homérico não podia haver padrão externo aos contidos nas estruturas de sua própria comunidade aos quais se pudesse apelar;

Cidades-Estados e, mais especialmente, entre eles e os não-gregos. Mas, salienta MacIntyre, mesmo em meio a esta compreensão da diversidade dos costumes, há um ponto de consenso geral sobre as virtudes. Todos aceitam que o meio onde as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é a *pólis*. A Cidade-Estado emerge, portanto, como pano de fundo fundamental para o surgimento, desenvolvimento e exercício das virtudes.

Nas Cidades-Estados, o conflito (*agôn*) assume um lugar central para o processo de formação e de definição das virtudes. Segundo MacIntyre, o *agôn* é uma instituição multiforme fundamental para a identidade grega. Entre as formas que o conflito assume na *pólis*, estão as Olimpíadas, os debates nas assembleias, os conflitos nos âmagos das tragédias e a argumentação filosófica na forma de diálogo. Ao compreender cada uma destas formas como manifestações do *agôn*, devemos reconhecer que as categorias política, dramática e filosófica tinham uma relação muito mais estreita na sociedade ateniense que na nossa. Em Atenas, “a política e a filosofia eram moldadas pela forma dramática, as preocupações das peças de teatro eram filosóficas e políticas, a filosofia tinha de fazer valer suas pretensões nas áreas políticas e dramáticas”.²⁵

Para MacIntyre esta ligação entre forma dramática e a compreensão filosófica e política é de capital importância para a concepção das virtudes na Atenas dos séculos V e IV a.C. De fato, o que os escritos de Sófocles mostram da maneira mais evidente é que, na Atenas clássica, as virtudes, bem como a unidade da vida humana, eram compreendidas em termos de uma forma narrativa dramática. É nos termos de um drama trágico que o homem é chamado a conhecer e a exercitar as virtudes. Assim, podemos recolher dois ensinamentos deste estágio para nossa compreensão das virtudes. Primeiro, que a definição das virtudes pressupõe uma determinada compreensão narrativa da vida humana e, segundo, que a *pólis* se oferece como o lugar primordial para o surgimento e desenvolvimento das virtudes.

Uma vez exposta a compreensão das virtudes nas sociedades heroicas e na Atenas clássica, podemos passar para o terceiro estágio de nossa investigação, isto é, para a concepção aristotélica das virtudes. De acordo com MacIntyre, é na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles que encontramos a expressão discursiva mais completa das virtudes, a qual constituirá o núcleo de toda a tradição clássica. Com efeito, o texto da *Ética a Nicômaco* articula em seu corpo a possibilidade de estabelecer toda uma série de debates com as concepções de virtudes de seus

para o ateniense, a questão é mais complexa. Seu entendimento das virtudes lhe oferece padrões pelos quais ele pode questionar a vida de sua própria comunidade (...).” In: MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 228

²⁵ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 236

antecessores e de seus sucessores. Por este motivo, é analisando este texto que poderemos compreender mais profundamente a tradição das virtudes e, assim, verificar se esta tradição realmente é capaz de oferecer uma resposta satisfatória à atual condição moral da modernidade.

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos oferece uma compreensão das virtudes que, no juízo de MacIntyre, fornecerá as bases necessárias para se consolidar a tradição das virtudes como uma tradição de pesquisa racional. Mais precisamente, Aristóteles nos apresentará uma compreensão das virtudes fundamentada em uma estrutura racionalmente justificada, a saber, no esquema teleológico da vida e da ação humana. Segundo este esquema, o ser humano, assim como todos os membros de outras espécies, possui uma natureza essencial. Tal natureza lhe apresenta certos objetivos e metas, de modo que ele se movimenta pela natureza rumo a um fim (*telos*) específico. Justamente por este fim específico se constituir como o polo intencional de todo o movimento de realização do homem, ele também pode ser compreendido como o bem para o homem.

Segundo Aristóteles, este bem humano não pode ser identificado com o dinheiro, com as honras ou com o prazer. Todos esses bens são contingenciais, isto é, são desejáveis somente em vistas de outras coisas. O bem humano, ao contrário, deve ser desejável somente por si mesmo. Tal bem é denominado de *eudaimonia*, isto é, o “estado de estar bem e fazer bem ao estar bem, do homem estar bem em relação a si mesmo e ao divino”²⁶. Quer dizer, é o estado de realização, no qual o homem desenvolve e atualiza todas as suas potencialidades. As virtudes, nesta aproximação, são as qualidades de caráter cuja posse permitem ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e sua falta impede ou ao menos dificulta o progresso em direção a este fim.

Entretanto, desta primeira definição não se segue a interpretação das virtudes como um mero meio para se alcançar a *eudaimonia*. Ainda que não totalmente incorreta, esta interpretação é insuficiente. Ora, o que constitui o bem para o homem, isto é, a *eudaimonia*, é uma vida humana completa, vivida da melhor forma possível, na qual o exercício das virtudes é uma parte constitutiva e fundamental para tal vida, e não apenas um exercício preparatório. Logo, as virtudes compõem a *eudaimonia*, não sendo assim possível caracterizar adequadamente o bem para o homem sem mencionar as virtudes. É preciso, então, investigar o que Aristóteles comprehende por virtude, a fim de sabermos sua ligação com a *eudaimonia*. E a

²⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 253

melhor forma de iniciarmos esta investigação é partir da análise das consequências do exercício das virtudes.

Para Aristóteles, o exercício de uma virtude tem como consequência imediata a escolha que acarreta em um ato correto. Neste sentido, podemos afirmar que o produto das virtudes é a correção da ação. No entanto, disso não se deduz que na falta de uma virtude correspondente não é possível realizar o ato correto. Isso porque alguns indivíduos possuem uma disposição natural de fazer, em certas ocasiões, o que a virtude ordena. Podemos pensar no caso de um indivíduo que possui a disposição de agir corajosamente em determinadas situações. Sua ação corajosa se diferencia do exercício da virtude da coragem na medida em que este indivíduo não age em função de uma escolha ou juízo racional, mas simplesmente em função de sua disposição natural. Ao agir somente pela disposição inata, esse indivíduo estará mais propenso a falhar praticamente, uma vez que

faltaria a estes indivíduos os meios de organizar suas emoções e desejos, de decidir racionalmente quais cultivar e incentivar, quais inibir e reduzir; em determinadas ocasiões, faltariam aquelas disposições que inibem o desejo por algo que não seja o próprio bem.²⁷

Agir em função da virtude, por sua vez, implica não somente em performar o ato correto, mas também em saber dar razões da escolha deste ato. Para tanto, a ação moral realizada por um agente virtuoso exige uma unidade das suas emoções e sentimentos com a razão²⁸, de modo que seu ato tenha como princípio motor os desejos moldados e instruídos pelo exercício da virtude. Por isso, MacIntyre afirma que

agir virtuosamente não é, como mais tarde pensaria Kant, agir contra a inclinação; é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. A educação moral é uma ‘*éducation sentimentale*’.²⁹

Na medida em que o indivíduo recebe a educação nas virtudes, ele se torna cada vez mais apto a avaliar corretamente a situação em que se encontra e na qual deve agir. Esta avaliação é precisamente o exercício do juízo racional indispensável para a realização do ato virtuoso. Porém, o exercício de tal juízo não se confunde com uma aplicação de normas, uma vez que ele já não está pronto de antemão, mas deve ser desenvolvido e aprimorado ao longo da vida do agente moral.

²⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P.255

²⁸ Cf. CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. P. 81

²⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 255

Neste ponto, segundo MacIntyre, encontramos um dos principais contrastes da ética aristotélica com a moral contemporânea, a saber, escassez de menções às normas. Com efeito, as menções existentes na filosofia de Aristóteles encontram-se majoritariamente nas considerações sobre as leis da *pólis*. Isso, por sua vez, nos permite concluir que o domínio da moral e da legalidade ainda permaneciam unidos na visão de Aristóteles. De fato, o que as leis prescrevem, na concepção aristotélica, são os atos que o agente virtuoso praticaria. Já as proibições giram em torno dos atos que o virtuoso não praticaria ou ainda que são próprios do agir vicioso. Logo, há uma relação importante entre as virtudes e as leis na teoria de Aristóteles.

Esta relação se torna ainda mais evidente ao analisarmos a estrutura da comunidade política no pensamento aristotélico. Para Aristóteles, a *pólis* é uma instituição edificada em torno de um projeto comum, cujo objetivo consiste em organizar a vida pública de seus cidadãos da maneira mais adequada possível. Para isso, ela oferece uma determinada concepção de bem que deve orientar e direcionar a vida e o agir de cada um de seus membros. É, pois, por meio desta concepção de bem que os costumes normativos dos membros desta comunidade serão elaborados. Os integrantes destas comunidades deverão, desta forma, valorizar as qualidades do espírito e do caráter que contribuem para a realização do bem comum de sua *pólis*. Isto é, deverão reconhecer como virtudes este conjunto de qualidades. Porém, eles também deverão reconhecer como vícios o conjunto de defeitos correspondentes. As leis ou normas morais se constituirão, portanto, como uma expressão institucionalizada deste conjunto de virtudes ou vícios.

Ao refletir sobre os vícios que dificultam ou impedem a realização do bem comum da *pólis*, devemos diferenciá-los em duas categorias. Primeiro, o indivíduo pode se tornar vicioso por simplesmente deixar de ser bom, isto é, por ser deficiente em alguma virtude e, por isso, pouco contribuir na realização do bem comum. Mas também pode ocorrer a situação em que o indivíduo não apenas deixa de ser bom, mas cometa um delito contra a lei da *pólis*. Esse segundo tipo de falha se distingue da primeira na medida em que o atentado contra a lei não é apenas a não realização do bem comum da comunidade, mas é, na verdade, a realização de um ato reconhecidamente prejudicial ao projeto comum e, por isso, intolerável. Como esclarece MacIntyre, ambas as falhas são más na medida em que privam a comunidade do bem; porém o tipo de privação é bem diferente em cada uma delas. A conclusão de MacIntyre, então, é que “uma explicação das virtudes enquanto parte essencial de uma teoria da vida moral de tal

comunidade jamais poderia ser completa por si mesma”³⁰. Portanto, para uma correta explicação das virtudes é necessária a reflexão sobre a moralidade das leis.

Porém, para MacIntyre, há ainda outro elo fundamental entre as virtudes e o direito. Ora, saber aplicar a lei requer a posse e o exercício de uma importante virtude, a saber, a virtude da justiça. Esta virtude é que permitirá ao indivíduo interpretar e praticar a lei. Além disso, podem ocorrer situações em que as prescrições da lei, por serem muito genéricas, exigem o discernimento do agente moral para sua aplicação a uma determinada questão. Neste caso, a devemos julgar “segundo a reta razão”. Este juízo consiste em uma ponderação sobre o mais e o menos, isto é, consiste no discernimento sobre qual opção é mais moderada ou prudente. Tal juízo é produto da virtude da *phronesis* (sabedoria ou inteligência prática); e isto nos permite concluir que, para Aristóteles, há uma continuidade fundamental entre a virtude da justiça e a sabedoria prática.

Aristóteles apresenta a *phronesis* como uma virtude intelectual. Mas se trata de uma virtude intelectual indispensável para o exercício de todas as virtudes do caráter. É pelo exercício da sabedoria prática que o agente racional sabe qual a ação correta a ser praticada, dada as circunstâncias em que se encontra. Com efeito, em diferentes ocasiões o mesmo ato pode possuir valores distintos, e é a *phronesis* a virtude responsável por avaliar a situação e prescrever o comportamento mais adequado. Portanto, o juízo da *phronesis* é indispensável ao agir virtuoso. Não se pode ser virtuoso sem o exercício da sabedoria prática. Porém, a recíproca é verdadeira, uma vez que o exercício da inteligência prática somente é completo e eficaz quando desempenhado por um sujeito virtuoso.

Ao tratar da relação entre as virtudes e a inteligência prática, MacIntyre relembra que, para Aristóteles, não obstante a diferenciação da forma de aprendizado das virtudes morais e intelectuais, há uma íntima relação no processo de educação nas duas virtudes. Quando transformamos nossas disposições naturais em virtudes do caráter, fazemos isso por meio do exercício gradual dessas disposições *conforme a reta razão*. Inversamente, o exercício da inteligência prática requer a presença das virtudes do caráter, já que sem as virtudes, tal exercício se reduziria a uma mera capacidade engenhosa de ligar meios a fins, em vez de ligá-los a fins que sejam bem genuínos para o homem.

³⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P 259

Assim, para Aristóteles, a excelência do caráter e a inteligência não podem se separar. Isso quer dizer que a verdadeira inteligência requer tanto o conhecimento do bem como uma espécie de bondade em seu possuidor. Desta forma, para MacIntyre, Aristóteles expressa uma opinião characteristicamente contrária àquela que será dominante na modernidade, segundo a qual a razão prática é um domínio específico, distinto da esfera das virtudes. Tal opinião encontra seu maior respaldo teórico na filosofia de Kant, na qual a razão prática é concebida como pura.

Há ainda outra conexão entre inteligência prática e virtudes de caráter no pensamento aristotélico. Ao propor a tese da unidade das virtudes, Aristóteles afirma a existência de uma sintonia não somente entre as diversas virtudes de caráter, mas também entre essas virtudes e as virtudes intelectuais. Essa tese, na interpretação de MacIntyre, tem grande importância para a compreensão da filosofia aristotélica, sobretudo no que diz respeito ao lugar do conflito na vida humana. Para Aristóteles, o conflito é algo a ser evitado. Não deve haver conflitos nem na vida individual, nem na *pólis*. Ora, ao afirmar que as virtudes estão todas em harmonia mútua e, consequentemente, que esta harmonia se reproduz na vida da comunidade, Aristóteles expressa uma repulsa ao conflito como um mal a ser evitado. O conflito, nesta ótica, é visto tão somente como o resultado das falhas de caráter dos indivíduos ou de acordos políticos irracionais³¹.

Chagado, pois, ao final desta exposição, podemos reconhecer que Aristóteles nos fornece uma compreensão unificada e racionalmente justificada das virtudes. Tal compreensão, como dissemos anteriormente, constituirá o núcleo da tradição clássica. Afirmar isso não é, porém, deixar de reconhecer que a teoria das virtudes de Aristóteles possui vários pontos passíveis de questionamento. Para MacIntyre, há alguns pontos que podem ser refutados na filosofia aristotélica sem que isso traga grandes consequências para o esquema geral. Tal é o caso, por exemplo, da tensão entre a visão aristotélica do homem como essencialmente político e o homem como essencialmente metafísico, bem como da concepção de Aristóteles da incapacidade dos bárbaros e dos escravos estabelecerem relações políticas. Outros pontos, porém, não podem ser rejeitados sem que isso gere dificuldades. O primeiro é o modo como a teleologia de Aristóteles pressupõe sua biologia metafísica. Em segundo lugar, também é

³¹ Justamente por compreender o conflito nestes termos, Aristóteles apresentará uma compreensão da tragédia bem distinta daquela proposta por Sófocles. Como vimos, no drama trágico de Sófocles o conflito tinha um lugar central. Este surgia do reconhecimento da existência de duas concepções alternativas de virtudes que reclamavam autoridade sobre o herói. Porém, para Aristóteles, o herói entra em conflito por conta de suas próprias falhas. Logo, seu fracasso decorre de suas próprias escolhas, e não por ser a condição humana irremediavelmente trágica.

possível questionar a relação da ética aristotélica com a *pólis*. Ora, se grande parte da explicação das virtudes pressupõe o contexto da *pólis*, é preciso colocar em questão a pertinência da moral aristotélica em um mundo onde não existe mais a *pólis*. Por fim, é também preciso questionar a crença aristotélica na unidade das virtudes, a qual exclui as reflexões sobre o conflito da filosofia de Aristóteles.

Não obstante a estas dificuldades, não podemos negar que a teoria das virtudes de Aristóteles representa um grande ganho para a tradição clássica. Por isso, a sua investigação permanece legítima e necessária. Ainda mais, segundo a tese fundamental de MacIntyre, a teoria aristotélica oferece uma grande contribuição para os debates morais atuais, revelando-se, então, profundamente atual. A pertinência da teoria aristotélica para os debates contemporâneos pode ser evidenciada por meio da consideração sobre a interrelação entre a inteligência prática e as virtudes. De fato, muitas correntes morais da modernidade, ao rechaçarem esta ligação, incorreram em problemas de difícil solução. Este é o caso, por exemplo, da filosofia moral kantiana. Ao estabelecer a razão prática como pura, Kant afirmou o ato moral como aquele realizado contra a inclinação. O resultado foi, então, estabelecer um formalismo moral em sua teoria. Consequentemente, tornou-se obscura a relação entre os mandados da razão e as exigências particulares das distintas situações.

Também as filosofias utilitaristas perderam de vista esta importante relação da inteligência prática com as virtudes. Ao estabelecerem o prazer como finalidade (*telos*) do ato deliberado, a teoria utilitarista assume o prazer como critério de escolha das ações. Entretanto, como demonstramos anteriormente, o prazer não é um bom critério de escolha, visto que possui um caráter genérico. De fato, o que vai agradar uma pessoa vai depender do tipo de pessoa que ela é, e isso, por sua vez, é uma questão relativa às virtudes ou aos vícios que ela possui. Logo, o que consideramos agradável ou útil depende de quais virtudes possuímos ou cultivamos em nossa sociedade; e isso implica em afirmar que o critério do prazer é ineficiente para fornecer uma orientação moral genuína.

Contra isso, os utilitaristas certamente responderiam que é possível afirmar a existência de certas qualidades úteis ou agradáveis aos seres humanos enquanto membros de uma espécie biológica. Este modelo de utilidade é definido pelo homem como animal, o homem antes e fora de qualquer cultura. Mas, a este respeito, MacIntyre adverte que

o homem sem cultura é um mito. Nossa natureza biológica certamente impõe restrições a nossas possibilidades culturais; mas o homem que não tem nada além da natureza biológica é uma criatura sobre a qual nada sabemos.³²

Para MacIntyre, é apenas o homem dotado de inteligência prática, isto é, a inteligência instruída pelas virtudes, que encontramos ativamente na história. E é exatamente neste ponto que as reflexões de Aristóteles sobre a ligação da inteligência prática com as virtudes revelam sua importância.

Na interpretação de MacIntyre, Aristóteles apresenta-nos uma estrutura do raciocínio prático composta por quatro elementos essenciais. O primeiro elemento são os desejos e metas do agente pressupostos em seu raciocínio. O segundo elemento é a premissa maior, que se constitui como uma declaração do agente sobre o que é bom ter, fazer ou ser. O terceiro elemento é a premissa menor, em que o agente afirma que esta é uma ocorrência ou situação do tipo requisitado. A conclusão, quarto elemento do raciocínio prático, é a ação propriamente dita³³. Ora, como podemos observar, essa caracterização do raciocínio prático leva em conta justamente aquela relação importante entre inteligência prática e virtudes, já que os juízos que estabelecem o que é bom alguém fazer ou ser, assim como a capacidade que o agente tem de agir segundo tais juízos, dependem de quais virtudes o agente moral possui ou deixa de possuir, isto é, de quais virtudes compõem seu caráter³⁴. Portanto, o grande ensinamento que podemos recolher da teoria aristotélica das virtudes é essa estreita ligação entre a racionalidade prática e as virtudes. Este ensinamento, falaremos adiante, será imprescindível para a resposta de MacIntyre aos problemas morais da modernidade.

Agora que esclarecida as contribuições de Aristóteles para a tradição das virtudes, podemos passar para o quarto e último momento de nossa investigação, isto é, para a concepção medieval das virtudes. Esse estágio é importante porque, para MacIntyre, o período medieval trouxe grandes inovações para o esquema das virtudes, ampliando-o para além dos limites da perspectiva aristotélica. Mas, para compreendermos como se deu esta ampliação, é preciso inicialmente descartar uma ideia enganosa sobre a cultura medieval. Ainda é lugar-comum nas pesquisas históricas pensar a Idade Média como palco de uma cultura cristã unificada. Essa concepção, no entanto, não é correta. A cultura medieval, até o ponto em que foi unitária,

³² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 273

³³ O fato da conclusão do silogismo prático ser uma ação expressa um importante ponto da teoria moral aristotélica, a saber, que as ações podem expressar crenças e, portanto, possuem um valor de verdade. Assim, entre juízos e ações há uma continuidade.

³⁴ Cf. CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. P. 87

tratava-se de um equilíbrio frágil entre uma série de elementos díspares e conflitantes, oriundos de diferentes matrizes culturais, como a cristã, a islâmica e a judaica. Assim, para entender o lugar da teoria e prática das virtudes neste contexto, é preciso destacar este elemento de pluralidade e de conflito.

De acordo com MacIntyre, a grande questão a ser enfrentada no período medieval era a dificuldade de como postular a relação entre as virtudes pagãs e as virtudes cristãs. A dificuldade desta conciliação decorria, sobretudo, do deslocamento cristão do cerne da moralidade, que deixa de ser o *caráter* e passa a ser a *vontade*. No cristianismo, tal como na teoria aristotélica, o caráter do indivíduo pode ser moldado por um conjunto de virtudes ou vícios. Este modelamento do caráter segundo a virtude ou segundo o vício orienta a vontade do agente, de modo a torná-lo mais ou menos propenso a acertar ou errar praticamente. No entanto, o que distingue a perspectiva cristã da aristotélica é o fato de sempre estar nas mãos da vontade do indivíduo concordar ou discordar destas orientações do caráter. Isso quer dizer que “o caráter, arena das virtudes e dos vícios, torna-se simplesmente uma circunstância, externa à vontade. A verdadeira arena da moralidade é a da vontade, e somente a vontade.”³⁵

Essa interiorização da moralidade na arena da vontade forneceu, na visão de MacIntyre, um importante espaço para se pensar a relação das virtudes com a moral das leis. Com efeito, o cristianismo, ao operar uma interiorização da moral na vontade, coloca o sujeito acima das prescrições das virtudes ou dos vícios, uma vez que está aberto à vontade concordar ou discordar com essas prescrições. O problema que emerge desta ênfase dada na vontade é, então, o de postular uma aparente liberdade irrestrita para o agente ético. A lei moral surge, neste contexto, como uma possível solução para este problema. Tal lei não diz respeito às leis da comunidade humana, que eram expressões codificadas das virtudes, mas à lei divina. É, pois, por meio desta lei que sujeito deve tanto guiar como julgar suas ações.

Mas como se dá, então, a relação desta lei divina com as virtudes que, como vimos anteriormente, está sempre amarrada ao socialmente local e particular? Para MacIntyre, o que está em jogo ao se questionar as relações da lei divina com as virtudes é precisamente a construção de uma ordem institucional na qual as exigências da lei divina pudessem ser vividas e assimiladas na sociedade secular política. O que a lei divina prescreve são mandamentos, que devem ser obedecidos independentemente da vontade do agente ou da comunidade política particular. As virtudes são, desta forma, pontos de apoio para o cumprimento destes

³⁵ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 284

mandamentos. Assim, a compreensão medieval das virtudes, justamente por enfatizar a relação das virtudes com a lei divina, distingue-se significativamente da compreensão aristotélica.

De acordo com MacIntyre, além desta distinção, há ainda outro importante ponto de diferenciação entre a concepção medieval e a concepção aristotélica das virtudes. Com efeito, o cristianismo alterou significativamente o esquema das virtudes ao incorporar a ele a classe das virtudes teologais. A principal destas alterações proveio a partir da inclusão da virtude da caridade. De fato, postular a caridade como uma virtude implica em assumir uma nova compreensão do bem humano. Segundo esta compreensão, a comunidade em que se alcança o bem humano deve ser uma comunidade da reconciliação. Portanto, é uma comunidade com uma história, na qual o perdão tem um papel fundamental.

Esta compreensão da importância do perdão para se alcançar o bem humano está, segundo MacIntyre, diretamente associada à compreensão da vida humana como portadora de uma estrutura narrativa. No período medieval, o gênero principal é o relato de uma busca ou jornada. Segundo esta narrativa, o homem está essencialmente *in via*. O fim que procura é algo que, se conquistado, pode redimir tudo o que havia de errado em sua vida até então. Como podemos notar, esta ideia de fim (*telos*) é distinta da aristotélica em dois pontos fundamentais. Primeiro, para Aristóteles o *telos* da vida humana é um certo tipo de vida, e não algo a ser conquistado no futuro. Por isso, a ideia de uma redenção final não está disponível no pensamento aristotélico. Em segundo lugar, o entendimento da vida humana como uma busca, na qual o homem deve enfrentar e superar um conjunto de males para alcançar seu fim, pressupõe um conceito de mal que não existe na filosofia de Aristóteles.

Para Aristóteles, o mal é compreendido fundamentalmente como uma privação. Ser viciado é deixar de ser virtuoso. Já na perspectiva cristã, o mal adquire outro caráter. Segundo MacIntyre, foi Santo Agostinho quem nos forneceu a melhor explicação desta noção de mal. Apesar de Agostinho partilhar esta compreensão do mal como privação do bem, ele compreendeu a relação do mal com a vontade. Para Agostinho,

o mal é de alguma forma tal e a vontade humana também é tal que a vontade pode deleitar-se no mal. Esse mal se expressa no desafio às leis divinas e às leis humanas enquanto reflexo das leis divinas, pois consentir ao mal é, precisamente, desejar transgredir a lei.³⁶

³⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 296

Logo, a narrativa em que a vida humana é expressa tem uma forma na qual o sujeito ou o povo recebe uma tarefa, em cuja realização está sua apropriação do bem humano. O caminho rumo a realização desta tarefa é obstruído por uma série de males. As virtudes, nesta aproximação, “são as qualidades que permitem superar os males, realizar a tarefa, concluir a jornada”³⁷. Portanto, mesmo que a concepção das virtudes continue teleológica no esquema medieval, é uma teleologia bem diferente daquela apresentada na filosofia aristotélica, sobretudo em dois aspectos. Em primeiro lugar, Aristóteles acreditava que infortúnios externos podem frustrar a *eudaimonia*. Já a perspectiva medieval afirma que nenhum mal pode nos excluir da posse do bem humano, desde que não sejamos cúmplices destes males. Em segundo lugar, a perspectiva medieval é histórica de um modo que a aristotélica não poderia ser. Ela situa a aspiração ao bem não somente em contextos específicos, tal como a *pólis* no pensamento de Aristóteles, mas em contextos com uma história. Isso quer dizer que o movimento rumo ao bem pode sofrer alterações ao longo do tempo, bem como a própria compreensão do que seja movimentar-se rumo ao bem.

Por tudo o que foi exposto, percebemos como o período medieval ampliou significativamente a compreensão aristotélica das virtudes. Porém, neste ponto, poderíamos ser questionados sobre a ausência de um importante interprete de Aristóteles no período medieval, a saber, Santo Tomás de Aquino. A exposição de MacIntyre em *Depois da Virtude* trata de modo muito sucinto e até mesmo tangencial a abordagem das virtudes proposta por Tomás de Aquino. Com efeito, neste livro MacIntyre limita-se a afirmar que a rigorosidade da leitura de Santo Tomás da ética aristotélica é um contraponto ao seu tempo. Esta compreensão das contribuições do doutor angélico para a tradição das virtudes será, no entanto, repensada por MacIntyre em suas obras futuras. Agora, porém, não cabe avançar nesta discussão.

3.4- A identificação do conceito unitário de virtude

Na seção anterior fizemos uma reconstrução histórica da tradição clássica, por meio da qual foi possível perceber a existência de formas fundamentalmente distintas de se compreender as virtudes. Como vimos, em cada um dos estágios desta tradição destacou-se uma determinada concepção de virtude, cujas características são peculiares e distintas dos demais. Nos poemas homéricos, as virtudes estavam vinculadas ao papel social, de modo que ser virtuoso era possuir

³⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 296

as qualidades necessárias para o bom desempenho de tal papel. Para Sófocles, as virtudes eram apelos, socialmente estabelecidos, que reclamavam autoridade sobre o homem. Em Aristóteles, por sua vez, as virtudes eram as qualidades necessárias para a posse e manutenção da *eudaimonia*. Por fim, para os pensadores medievais, as virtudes eram pontos de apoio para o cumprimento da lei divina e, mais especialmente, um caminho para alcançar o verdadeiro fim humano, compreendido como realizável somente após a vida terrena.

Diante destas concepções rivais e alternativas das virtudes, somos levados a questionar a existência de uma unidade nesta tradição. Com efeito, se reconhecemos a presença de tábuas completamente distintas de virtudes, a conclusão esperada seria reconhecer também a ausência de uma concepção nuclear de virtude, a qual dá a toda esta tradição uma continuidade. Porém, na ausência deste núcleo, toda a exposição feita na seção anterior se reduziria a uma mera enumeração de modelos de virtudes sucessivos e desconectados, que, em última instância, não poderiam formar uma tradição. Isto, portanto, seria um grande problema para a proposta de MacIntyre de retomar a tradição das virtudes como possível resposta aos desafios da moral contemporânea.

Tendo em vista este problema, a argumentação de MacIntyre vai no sentido de defender a existência de um conceito nuclear de virtude, capaz de dar unidade à tradição clássica e, como veremos adiante, capaz de repor a racionalidade da moralidade contemporânea. Para MacIntyre, ainda que seja realmente necessário o reconhecimento das versões alternativas de virtudes, nada nos obriga a concluir que não exista um conceito nuclear unitário. A identificação deste conceito emerge, na verdade, como consequência do reconhecimento de uma importante característica partilhada por todas as concepções de virtude expostas. Segundo o filósofo, uma das características do conceito de virtude que emergiu com clareza da exposição é que ele “sempre requer, para sua aplicação, a aceitação de alguma explicação anterior de certas características da vida social e moral segundo as quais deve ser definido e explicado”³⁸. Assim, o conceito de virtude é sempre secundário a determinados conceitos, que se oferecem como alicerce para sua aplicação. Por exemplo, em Homero, o conceito de virtude é secundário ao conceito de papel social; em Aristóteles, por sua vez, a virtude é secundária ao conceito de *eudaimonia*; por fim, para os medievais, o conceito de virtude somente se torna inteligível após uma explicação da relação entre a vontade humana e a lei divina.

³⁸ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 314

Ao destacar esta secundariedade do conceito de virtude, a proposta de MacIntyre é recolher os elementos centrais necessários para sua definição. Para o filósofo, o conceito de virtude pressupõe três estágios para sua definição:

O primeiro estágio requer uma explicação contextualizadora do que chamarei prática, o segundo, uma explicação do que já caracterizei como ordem narrativa de uma vida humana singular, e o terceiro, uma explicação muito mais completa do que elaborei até agora do que constitui uma tradição moral.³⁹

Segundo a hipótese de MacIntyre, é por meio da identificação destes estágios que seremos capazes de oferecer uma explicação das virtudes mais fundamentada que qualquer outra apresentada até o momento e, assim, fornecer uma resposta aos problemas morais contemporâneos. Cada um destes estágios fornecerá um contexto necessário para a compreensão das virtudes. Em cada estágio o conceito de virtude receberá uma definição provisória, a qual será revista e ampliada no estágio posterior. Por isso, é fundamental apresentar o desenvolvimento do conceito de virtude na ordem correta. Vejamos, agora, o primeiro destes estágios.

De acordo com MacIntyre, é no contexto de uma prática que as virtudes recebem sua primeira definição, ainda que incompleta e provisória. Por prática MacIntyre se refere a

Qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de se alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e bens envolvidos.⁴⁰

Desta forma, o que caracteriza as práticas e as distingue das demais atividades que não se configuram como tais é o fato delas envolverem estruturas e convenções socialmente estabelecidas. Para compreendermos melhor este ponto, é útil recorremos a um exemplo. Seguindo a definição acima, podemos dizer que o simples fato de bater bola com os pés não é uma prática, mas o futebol é⁴¹. Isso porque o futebol envolve regras e convenções socialmente

³⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 314-315

⁴⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 316

⁴¹ Também podemos citar outros exemplos desta distinção entre atividades e práticas. Conforme esclarece Elton Ribeiro em seu livro *Reconhecimento ético e virtudes*: “plantar árvores não é uma prática, mas a agricultura sim; empilhar tijolos não é uma prática, mas a arquitetura sim (...). Posso ainda pensar [como prática] em toda uma gama de pesquisas em ciências, na música, no trabalho do historiador, nos diversos tipos de esportes, nas artes, na política, na formação e no sustento de uma família, na vida litúrgica de uma comunidade eclesial, etc.” In: RIBEIRO, Elton. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012. P. 106. Acríscimo nosso.

estabelecidas. Também apresenta padrões históricos de excelência, aos quais atuam como parâmetros para que os iniciados nesta prática avaliem suas próprias realizações. A partir desta avaliação, os iniciados podem buscar melhorar suas atuações e, assim, alcançar os bens internos a esta prática.

Os bens internos, em distinção aos bens externos, se caracterizam por serem alcançados somente no interior de uma prática. Não podem ser obtidos por outros meios. Por outro lado, os bens externos, como o dinheiro e a fama, podem ser alcançados das mais diversas formas. Para explicitar melhor esta distinção, é oportuno retornarmos ao exemplo do futebol. A habilidade de se articular em equipe em vista de um objetivo comum, isto é, marcar o gol, somente tem sentido no interior da prática do futebol. Já o dinheiro e a fama podem ser obtidos de outras formas.

Como podemos notar, os bens internos somente são acessíveis, e até mesmo inteligíveis, para alguém já iniciado em uma prática. É, pois, por meio da experiência em uma determinada prática que alguém se torna capaz de reconhecer os padrões de excelência e os bens internos a ela. Já uma pessoa destituída de experiência revela-se, porém, incapaz de avaliar corretamente seu próprio desempenho e, igualmente, o desempenho dos demais integrantes da prática. Por este motivo, esta pessoa inexperiente deverá ser submetida à tutela de outros no início de seu aprendizado ou, em outras palavras, deverá receber uma educação no interior da prática. Esta educação, vale destacar, possui uma forte dimensão histórica. De fato, não é possível aprender uma prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões instituídos que, de certo modo, a definem. Estes padrões são estabelecidos ao longo do tempo. Logo, ao ser iniciado em uma prática, este indivíduo inexperiente entra em contato não somente com seus contemporâneos, mas também com todos aqueles que contribuíram para esta prática. O que este contato lhe propicia, então, são parâmetros para avaliar seu próprio desempenho e progresso na obtenção dos bens internos a sua prática. Estes parâmetros são importantes porque evitam toda apreciação subjetivista ou emotivista das realizações individuais ou coletivas no interior da prática.

Agora que esclarecido o que é uma prática, podemos compreender a sua relação com as virtudes. Segundo MacIntyre, a definição de prática nos oferece uma primeira aproximação à compreensão das virtudes. Ora, na medida em que toda prática é um empreendimento coletivo, ela exige um bom relacionamento entre seus participantes, de modo a tornar possível a obtenção dos bens internos. Por isso, as virtudes atuam como valores de referência para o estabelecimento das relações entre os sujeitos no interior de uma prática, com o objetivo de viabilizar a posse

dos bens internos. Nas palavras de MacIntyre, a “virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens”.⁴² Neste ponto, MacIntyre cita três virtudes, consideradas fundamentais para a manutenção de toda prática, a saber, a justiça, a coragem e a sinceridade. Estas virtudes são importantes porque, na ausência delas, os membros de uma prática podem estabelecer relações que, ao fim, podem leva-la à destruição⁴³. A manutenção de uma prática exige, portanto, o cultivo das virtudes.

No entanto, MacIntyre esclarece que apenas as virtudes ainda não são suficientes para a conservação de uma prática. Ora, na medida em que as práticas estão situadas no contexto social, no qual a busca pelos bens externos é predominante, as instituições são importantes pontos de apoio para o desenvolvimento das práticas. As instituições, em contraponto às práticas, estão essencialmente voltadas aos bens externos. Elas se organizam em termos de poder, status e rentabilidade financeira. Sua função característica é prover recursos para o exercício e conservação de uma prática. Como exemplo de instituição podemos citar, retomando nosso exemplo anterior, os clubes e as equipes de futebol. Estas instituições atuam, como sabemos, de maneira a sustentar e favorecer o desenvolvimento da prática do futebol.

Entretanto, apesar das instituições possuírem um papel essencial na manutenção das práticas, MacIntyre adverte que há sempre a possibilidade das práticas serem corrompidas por elas. As instituições, ao privilegiarem os bens externos em detrimento dos bens internos, podem levar as práticas à destruição. Isso porque a busca pelos bens externos pode, muitas vezes, excluir a busca pelos bens internos. Para evitar isso, é necessário o cultivo das virtudes no interior das práticas, uma vez que as virtudes, por estarem direcionadas aos bens internos, impedem toda sorte de deturpações no contexto de uma prática.

Desta forma, há uma interdependência entre as práticas, as virtudes e as instituições. As instituições sustentam a prática fornecendo-lhe os meios necessários para sua manutenção, tais como o dinheiro e a organização institucionalizada. As virtudes, por sua vez, emergem no contexto de uma prática e possuem como tarefa assegurar que os bens internos a esta atividade terão primazia em relação aos interesses da instituição, prevenido, deste modo, possíveis

⁴² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 321

⁴³ Estabelecer estas virtudes como fundamentais a qualquer prática não implica, porém, em negar a dimensão histórico-social das práticas. Com efeito, embora reconheçamos que cada sociedade possui um código de justiça, coragem e sinceridade diferente, ainda sim devemos afirmar que a existência destas virtudes é fundamental para toda e qualquer prática.

deturpações. Por este motivo, MacIntyre afirma que não é possível escrever uma história verdadeira das práticas e das instituições que não seja também uma história das virtudes e dos vícios, uma vez que a capacidade de cada prática manter sua integridade depende do modo como as virtudes podem e de fato são praticadas no sustento das formas institucionalizadas, que são suportes da prática.⁴⁴

Mas, como foi dito anteriormente, a definição de prática é claramente insuficiente para uma correta conceituação das virtudes. Com efeito, MacIntyre reconhece que a vida humana não se restringe ao âmbito de apenas uma prática, mas abrange um amplo conjunto de práticas, que vão desde os esportes até a pesquisa científica e as artes. Ora, se admitirmos que cada uma dessas práticas encerra uma concepção de bem e virtude, também devemos admitir que poderá ocorrer situações em que duas ou mais práticas entrem em conflito, cada uma apresentando pretensões diferentes e reivindicando para si a adesão da pessoa. Logo, surgiriam conflitos e o indivíduo seria levado a escolher aleatoriamente entre uma ou outra prática, retornando ao contexto de desacordo moral analisado no primeiro capítulo⁴⁵.

Para resolver esta dificuldade, MacIntyre avança para o segundo estágio da conceituação de virtudes. É, pois, ao compreender a vida humana como todo, isto é, como portadora de uma unidade, que MacIntyre propõe uma solução para o problema acima identificado. O que está em jogo, neste segundo estágio, é a interpretação do conceito de eu (*self*) em uma estrutura narrativa. Trata-se, mais especificamente, de compreender um eu que não se reduz a episódios esporádicos e fragmentados, mas que se constitui como um eu cuja unidade é fornecida por uma estrutura narrativa que compreende nascimento, vida e morte, ou seja, que compreende a totalidade de sua vida. Ora, ao conceber a vida humana em termos de uma unidade narrativa, seremos capazes de fornecer um *telos* específico para tal vida, por meio do qual poderemos discernir quais práticas devemos dar prioridade em relação às demais. A partir deste discernimento, poderemos concentrar nossos esforços em buscar as virtudes que contribuirão para a realização deste *telos*.

Desta maneira, é por meio da interpretação da vida humana como dotada de uma forma narrativa que as virtudes ganham o contexto necessário para seu exercício. De fato, para

⁴⁴ Cf. MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 328

⁴⁵ Um exemplo pode nos ajudar a compreender este ponto. Não é difícil pensar na situação em que uma prática religiosa proibisse as mulheres de obter acesso a qualquer forma de educação. Neste grupo, uma mulher que desejasse estudar teria que lutar contra as normas de sua prática religiosa. Ver este exemplo em: RIBEIRO, Elton. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012. P. 109

MacIntyre, as ações e escolhas do indivíduo, sejam elas virtuosas ou não, somente podem ser compreendidas quando referidas ao conjunto narrativo desta vida. Isso porque é graças a forma narrativa que dispomos do contexto necessário para a compreensão de cada seguimento particular de ações ou escolhas do indivíduo. Assim, uma ação não pode ser compreendida destituída de uma narrativa que lhe dê sentido, isto é, que a situe em um contexto mais amplo, seja de uma única história, seja de várias histórias que se interseccionam.

Esta referência ao entrecruzamento de narrativas é importante para a explicação de MacIntyre. Com efeito, para o filósofo, somos simultaneamente autores e atores de uma narração que se entrelaça com outras narrações e que compõe a vida de outras pessoas. Cada um é o personagem principal de sua própria narrativa e personagem secundário da narrativa dos demais. Enquanto personagem principal de nosso próprio drama, temos a prorrogativa de escolher conscientemente nossas ações, a fim de realizar os objetivos e metas de nossa vida. Porém, enquanto personagem secundário do drama de outras pessoas, encontramos limites para nossas ações e escolhas. Daí, segundo MacIntyre, provém o fator de responsabilidade, tanto para nossa própria vida, como em relação à vida dos outros. Ser responsável é ter a capacidade de responder por nossas próprias ações, isto é, ser capaz de dar razões para nossas escolhas e ações, quando formos questionados.

É claro que, ao mencionar a responsabilidade, MacIntyre não deixa de reconhecer que no drama da vida humana sempre há um fator de imprevisibilidade. De fato, na vida humana, assim como em toda narrativa, não sabemos o que irá acontecer no futuro. No entanto, isso não quer dizer que nossas escolhas e ações são todas realizadas no simples acaso. Isso porque nós também possuímos uma certa imagem ou prospecção de futuro que nos orienta e direciona em nossas escolhas e ações. Nas palavras de MacIntyre,

as narrativas que vivemos possuem um caráter tanto imprevisível quanto teleológico. Se a narrativa da nossa vida individual ou social tiver de continuar inteligível- e ambos os tipos de narrativa podem cair na ininteligibilidade- sempre há restrições com relação a como a história pode continuar e dentro destas restrições existem indefinidamente muitos modos que ela pode continuar⁴⁶.

Destacar essa dimensão teleológica da vida humana é de grande importância para a conceituação das virtudes neste segundo estágio. Para MacIntyre, a vida humana, interpretada como uma narrativa, deve ser compreendida como um relato de busca. Ora, tal como as buscas,

⁴⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 363

a vida humana também pode fracassar, ser frustrada em seus objetivos iniciais ou simplesmente ser abandonada durante seu desenvolvimento. Para uma busca obter sucesso ela precisa, como pré-requisito, ao menos de uma noção parcialmente determinada de seu objetivo, isto é, de seu *telos*. No caso da vida humana, esse *telos* é a noção de *vida boa* para o homem.

A pergunta que emerge a este ponto, então, é: o que MacIntyre comprehende por vida boa para o ser humano?⁴⁷ Ora, MacIntyre não define positivamente o conteúdo de uma tal vida, uma vez que isso seria problemático no contexto da modernidade. Para o filósofo, a vida boa para o homem é uma vida gasta na busca da vida boa. Isto é, não se configura como algo já dado de antemão, mas é apenas no percurso de uma tal busca que se poderá comprehender o sentido daquilo que é buscado. Assim, é ao longo desta busca, ao se deparar e superar os diversos obstáculos, perigos, tentações e distrações que proporcionam a jornada seus episódios e incidentes, que o sujeito poderá comprehender a meta da busca. As virtudes, nesta segunda aproximação, deverão ser aquelas qualidades que nos permitem comprehender cada vez melhor o que é a vida boa para o homem e, igualmente, que nos ajudem a alcançar tal vida. Para tanto, elas deverão organizar as práticas que compõem a vida de um indivíduo ou sociedade, a fim de que elas possam ser articuladas de modo a convergir em direção da busca do bem.

Chegamos, assim, ao final do segundo estágio da conceituação de virtude, proposto por MacIntyre. Entretanto, como falamos acima, este segundo momento também não é suficiente para uma explicação completa das virtudes. Isso porque a argumentação acima apresenta um claro problema, a saber, que ao definir a vida boa para o homem como a vida dedicada a buscar o bem, ainda carecemos justamente dos critérios para avaliar e discernir o que é o bem. É, então, avançando para o terceiro momento da conceituação da virtude, no qual nos voltamos para as tradições, que poderemos solucionar esta dificuldade.

De acordo com MacIntyre, são as tradições que nos oferecem os critérios para discernir e julgar o que é o bem. De fato, toda concepção de bem e toda compreensão de virtude pressupõe uma determinada visão de mundo e um aprendizado de valores ou, em outras palavras, pressupõe o contexto de uma tradição. afirmar isso, como podemos notar, é situar-se em uma perspectiva radicalmente distinta daquela proposta pelo individualismo moderno. Do ponto de vista do individualismo, o sujeito sempre pode ser destacado dos papéis e status sociais

⁴⁷ Com efeito, seguindo a argumentação anterior, devemos notar que é apenas por meio de identificação do bem de uma vida inteira que poderemos organizar os mais diversos bens, definidos em termos de práticas, no todo desta vida. Por isso, esta pergunta se torna incontornável a este ponto.

que constituem sua particularidade moral: “sempre posso, se quiser, questionar o que se acreditam serem as características sociais contingentes da minha existência”⁴⁸.

Para MacIntyre, pensar o sujeito desta forma é destituí-lo, em última análise, de toda forma de relação com a história. É um sujeito sem passado, para o qual o presente deve ser definido tão somente por meio de suas próprias escolhas. Ora, essa compreensão individualista se contrasta claramente com a compreensão narrativa do eu, acima apresentada. Segundo a visão narrativa, a vida do sujeito sempre está contida na história das comunidades que deram origem à sua identidade. O sujeito herda de sua comunidade um conjunto de débitos, obrigações e expectativas que conferem à sua vida uma particularidade moral.

Aceitar essa dimensão histórica da formação da identidade moral não significa, porém, assumir uma posição acrítica em relação ao passado. Para MacIntyre, essas particularidades morais são pontos de partida, isto é, podem ser revistas e até recusadas durante o processo de formação ética do indivíduo. Contudo, devemos salientar que até mesmo a rejeição, por parte do indivíduo, da história da sua comunidade é uma forma de reconhecimento desta história. Ao recusar o passado que, em grande parte, constitui sua identidade moral, o sujeito se reconhece, em um grau fundamental, parte desta história, isto é, portador de uma tradição.

Reconhecer-se membro de uma tradição não significa, portanto, limitar-se à compreensão dos bens e virtudes proposta por ela. Como tivemos a oportunidade de ver nas seções anteriores, o conceito de tradição proposto por MacIntyre prevê uma dinâmica interna, por meio da qual este processo de crítica e avaliação tem lugar. Uma tradição não é algo imutável, socialmente consolidado, mas diz respeito a um debate, continuamente renovado, sobre os bens cuja busca dá a essa tradição seu próprio sentido e finalidade. Dentro de uma tradição, a procura do bem atravessa gerações, às vezes muitas gerações. Por este motivo, a procura individual do próprio bem deve ser realizado dentro do contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte.

As virtudes, neste terceiro estágio, podem ser compreendidas como as qualidades cuja posse e exercício permitem o indivíduo identificar e buscar os bens próprios de sua tradição e, assim, colabora para a manutenção e fortalecimento desta tradição. Nas palavras de MacIntyre:

As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de uma vida

⁴⁸ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 370

individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de uma vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu necessário contexto histórico.⁴⁹

Neste contexto, MacIntyre reconhece a existência de uma virtude fundamental, isto é, a virtude de ter uma noção adequada das tradições às quais se pertence ou com as quais se depara. Por “noção adequada” MacIntyre se refere justamente à compreensão das tradições como portadoras de uma dinâmica própria, na qual o passado deve ser conhecido e reconhecido como necessário para a compreensão do presente e prospecção do futuro. No campo do raciocínio prático, a posse desta virtude se manifesta na capacidade que o agente possui de julgar quais máximas, aprendidas durante sua educação no interior da tradição, são apropriadas a um determinado contexto particular. Isto é, possuir uma noção adequada das virtudes é saber, em um contexto específico, buscar tanto o bem de sua própria tradição como o bem individual de sua vida, mesmo que haja uma incompatibilidade entre estes bens.

Este confronto entre bens, anteriormente definido como uma condição trágica da vida humana, não deve, no entanto, servir de contra-exemplo à validade do conceito de virtude. Com efeito, há uma grande diferença da escolha entre bens rivais no contexto da tradição das virtudes e a escolha moderna entre premissas incompatíveis e incomensuráveis, analisada no primeiro capítulo. Da perspectiva moderna, o agente moral é chamado a fazer uma escolha entre determinados princípios morais sem, porém, possuir critério algum para essa escolha. Uma vez feita a opção por um ou outro princípio, ele já não precisa reconhecer autoridade nenhuma do adversário. Porém, do ponto de vista da tradição das virtudes, “ambos os cursos alternativos de ação com que o indivíduo se depara devem ser reconhecidos como alternativas que levam a um bem autêntico, substancial”⁵⁰. Portanto, ao eleger um, nada faz o agente para diminuir ou depreciar a autoridade que o outro princípio goza sobre ele.

Desta forma, ainda que não haja uma escolha certa a ser feita, o que realmente importa para o agente não é tanto o bem que se escolhe, mas a forma como se escolhe: “pode haver modos melhores ou piores para os indivíduos viverem o confronto trágico do bem com o bem”⁵¹, uma vez que estes indivíduos podem se comportar de maneira heroica ou não, prudente ou não, elegante ou não. Realizar a tarefa da melhor maneira será, então, realizar simultaneamente o que é melhor para si mesmo e para seu entorno. Assim, podemos dizer que

⁴⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 374

⁵⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 376

⁵¹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 376

existem critérios para a escolha entre bens do ponto de vista do conceito de virtude acima elaborado. Ao analisar o conjunto narrativo da vida de um indivíduo, no qual a herança das tradições tem um papel fundamental, poderemos avaliar com objetividade qual seria o melhor curso de ação para este sujeito, mesmo em caso de confrontos dilemáticos entre bens.

Chegado, pois, ao fim desta exposição, podemos concluir que o conceito nuclear de virtude, identificado por MacIntyre, é capaz de oferecer-se como uma possível resposta aos problemas morais da modernidade, expostos no primeiro capítulo deste trabalho. De fato, ao definir a virtude a partir dos contextos das práticas, da unidade narrativa da vida humana e das tradições, MacIntyre consegue propor parâmetros racionais para as escolhas e juízos morais. Para MacIntyre, o sujeito moral, ao reconhecer-se como portador de uma tradição, ao compreender a própria vida como uma unidade narrativa e ao perceber-se membro de um conjunto de práticas, dispõe de um conjunto de critérios para orientá-lo em suas diversas decisões morais, sejam elas teóricas ou práticas.

No entanto, essa resposta de MacIntyre aos problemas morais contemporâneos permanece ainda muito resumida e simplificada. Apresentar as virtudes como critérios de escolha moral pode ser, realmente, uma alternativa ao atual quadro de nossa cultura, caracterizada pela ausência de padrões racionais para guiar as decisões morais. Contudo, a explicação de MacIntyre, até este ponto, não esclareceu como esse conceito nuclear de virtude oferece-se como um verdadeiro *critério racional* para o sujeito moderno guiar-se moralmente, quer dizer, ainda não foi explicitado os motivos que levariam um indivíduo moderno, formado e educado em uma sociedade liberal, a reconhecer e adotar essa apresentação das virtudes como uma alternativa lícita para a recuperação do horizonte de coerência para seus comprometimentos morais. Devemos, portanto, nos dirigir para o livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, com o intuito de complementar essa discussão.

CAPÍTULO 4: A SUPERIORIDADE DA TRADIÇÃO DAS VIRTUDES EM RELAÇÃO À PROPOSTA LIBERALISTA

No último capítulo vimos a forma pela qual MacIntyre retoma a filosofia de Aristóteles como uma possível resposta aos problemas morais da modernidade. Sua iniciativa, como procuramos provar, foi recuperar criativamente a filosofia aristotélica, inserindo-a em uma tradição de pesquisa racional, denominada tradição das virtudes. Esta tradição, da qual Aristóteles é o eixo central, é composta por diferentes estágios, cada um contendo uma definição de virtude. Ao analisar cada um destes estágios, MacIntyre identifica um conceito nuclear, capaz de oferecer uma explicação das virtudes mais consistente que qualquer outra apresentada até então e, igualmente, capaz de repor os parâmetros de racionalidade para as escolhas e juízos morais da cultura contemporânea.

Contudo, ao final da argumentação, constatamos que este conceito central de virtude, apesar de coerente, ainda precisava ser complementado. Com efeito, até o momento, MacIntyre não explicitou os motivos que levariam um indivíduo, situado no atual contexto de confusão moral, a fazer este processo de reabilitação das virtudes. Em outras palavras, como esperar que uma pessoa, formada e educada em uma sociedade liberal, para a qual as tradições são tidas como algo antiquado e inerte, reconheça a tradição clássica como racionalmente superior, isto é, como capaz de devolver a coerência para seus juízos e suas ações morais? Nossa objetivo, neste capítulo, consistirá em apresentar justamente a explicação oferecida por MacIntyre em seus livros *Justiça de quem? Qual racionalidade?*¹ e *Ética nos conflitos da modernidade*² para defender a validade da tradição das virtudes como a *alternativa mais adequada* para a reabilitação da racionalidade no âmbito moral.

Para cumprir este objetivo, nossa exposição se dividirá em dois momentos. Primeiro, recorreremos ao livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?* para apresentar o modelo de racionalidade que está na base da abordagem macintyriana das tradições. Veremos que, para MacIntyre, é possível julgar e avaliar racionalmente as pretensões de tradições diferentes e opostas, estabelecendo a superioridade racional de uma sobre a outra. Com base nesta

¹ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991

² MACINTYRE, A. *Ética en los conflictos de la modernidad*: sobre el deseo, el racionamiento práctico y la narrativa. Tradução de David Cerdá. Madrid: Rialp, 2016.

apresentação, poderemos, em um segundo momento, contrastar a tradição aristotélica das virtudes com a tradição do individualismo liberal, predominante em nossa cultura. Nossa foco, nesta seção, consistirá em mostrar como a perspectiva aristotélica é racionalmente superior à individualista liberal, a partir do livro *Ética nos conflitos da modernidade*.

4.1- A rationalidade das tradições e a questão do relativismo

Ao longo de nossa exposição, no capítulo anterior, percebemos que MacIntyre recolhe da tradição clássica os elementos necessários para a formulação de um conceito central de virtude, capaz de devolver os parâmetros racionais para a moralidade contemporânea. Este conceito nuclear de virtude foi apresentado como possuindo três estágios: o primeiro, que definiu as virtudes como qualidades necessárias para se alcançar os bens internos às práticas; o segundo, que tratou as virtudes como qualidades que contribuem para o bem de uma vida inteira; e o terceiro, que vinculou essa concepção particular de bem ao contexto de uma tradição. Ora, ao caracterizar as virtudes nestes termos, percebemos que MacIntyre destaca a importância das tradições para a formulação das virtudes. Para o filósofo, é dentro de uma determinada tradição que um indivíduo recebe sua formação moral, por meio da qual ele aprende a discernir qual é o seu próprio bem e o qual é bem de sua comunidade. Com base neste aprendizado, este indivíduo se torna capaz de buscar e exercitar as virtudes, compreendidas como caminhos para a obtenção de tais bens. A conclusão alcançada foi, então, que as virtudes se apresentam como parâmetros para as ações morais daqueles indivíduos já integrados a uma tradição.

Entretanto, não é difícil perceber que dessa conclusão pode surgir um problema que, se não solucionado, compromete toda a empreitada de nosso trabalho. Com efeito, se o contexto das tradições é afirmado como indispensável para a caracterização do bem humano e, consequentemente, para a formulação das concepções de virtude, disso se segue que haverá uma pluralidade de noções de bem e virtude, uma vez que existem diversas tradições. Como, então, poderíamos discernir entre estas concepções rivais e alternativas de virtudes, isto é, como afirmar a superioridade racional de uma determinada tradição sobre outra? A proposta de MacIntyre não estaria, a partir do reconhecimento desta pluralidade de tradições morais, relegada a cair em um relativismo cultural? Se quisermos, então, defender que a proposta de reabilitação da tradição das virtudes, apresentada no capítulo anterior, constitui-se como alternativa racionalmente válida aos problemas morais da modernidade, devemos responder a estas objeções.

Com o intuito de fornecer uma resposta consistente a essas questões é preciso, inicialmente, esclarecer o modelo de racionalidade que está na base da abordagem macintyriana das tradições³. Para isso, devemos nos dirigir para o livro *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Neste livro, MacIntyre defende uma forma de compreensão da racionalidade prática, em oposição ao modelo iluminista, que é inseparável das tradições sociais e intelectuais em que está incorporada. Para tanto, o filósofo desenvolve o conceito de “tradição de pesquisa racional”. Por meio deste conceito, MacIntyre busca explicitar um modelo de racionalidade que afirme as tradições como um constitutivo epistemológico das teorias e práticas morais sem, contudo, cair em um relativismo negador da existência de verdades ou afirmador da validade de toda e qualquer proposição ética.

Como esclarece Helder de Carvalho⁴, com o conceito de tradição de pesquisa racional, MacIntyre nos fornece uma compreensão da racionalidade ética como um nexo entre duas posições geralmente tratadas como inconciliáveis: a historicista e a sistemática. Para o filósofo, as teorias morais sempre emergem como sistematizações racionais de um conjunto de problemas oriundos de um contexto histórico-socialmente definido. Segundo esta perspectiva, para se compreender adequadamente uma teoria moral é necessário conhecer o seu contexto de elaboração, isto é, saber o conjunto de problemas e dificuldades que tal teoria se propunha a responder. Deste modo, MacIntyre defende uma forma de investigação moral que seja inseparável das tradições, quer dizer, uma concepção segundo a qual a justificação racional se apresenta como um empreendimento essencialmente histórico, como uma narrativa que busca explicar como os primeiros princípios das teorias, que emergem e compõem as tradições, foram elaborados e construídos.

Para MacIntyre, no interior de uma tradição de pesquisa racional, as teorias são elaboradas de modo que certas teses assumem o estatuto de primeiros princípios, por meio dos quais toda a argumentação seguinte deverá ser derivada. Esses princípios são justificados historicamente, por meio do reconhecimento de sua superioridade racional seja em relação às formulações anteriores, seja em relação às formulações de críticos e inimigos externos à tradição. O reconhecimento da superioridade racional de certos princípios e teses de uma tradição, convém

³ Para MacIntyre, as bases para uma resposta ao relativismo devem ser encontradas em uma teoria expressa nas práticas de pesquisa das tradições e por elas pressupostas. Tal teoria, convém dizer, já se encontrava presente na abordagem das tradições apresentada por MacIntyre em *Depois da Virtude*. No entanto, é somente em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* que essa teoria é explicitada em seus pormenores. A este respeito, é elucidativo ver o posfácio à segunda edição de *Depois da Virtude*, in: MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P. 457-465.

⁴ CARVALHO, H. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. P. 67

destacar, não é realizado com base em critérios neutros e externos às próprias tradições, mas com base em critérios internos a elas⁵. Segundo esta visão, podemos estar racionalmente justificados ao afirmar a superioridade de um conjunto de teses sobre outro, não porque dispomos de um padrão de racionalidade independente e externo às tradições, mas porque determinada tradição é capaz de identificar incoerências e resolver problemas tanto de suas formulações passadas como de tradições rivais e incompatíveis. Portanto, a estratégia adotada por MacIntyre para escapar da crítica de relativismo é provar que a mudança de perspectiva, seja no interior de uma tradição, seja entre tradições rivais e opostas, pode ser racional.

Uma vez esclarecido este ponto, devemos explicitar quais são os critérios que nos permitem avaliar e julgar um determinado conjunto de princípios e formulações superior a outro. Para isso, começaremos por analisar a forma pela qual podemos julgar asserções opostas e conflitantes no interior de uma mesma tradição. Essa explicação nos fornecerá as bases para compreendermos como é possível avaliar asserções rivais entre duas ou mais tradições diferentes. Ora, no primeiro caso, temos uma série de padrões não problemáticos para fazer a comparação. Para MacIntyre, seremos capazes de afirmar a superioridade de determinados princípios e teses sobre seus predecessores ao analisar o progresso que uma determinada tradição faz, através de estágios bem definidos. Podemos constatar três estágios no desenvolvimento de uma tradição:

um primeiro, no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionados; um segundo, no qual vários tipos de inadequações foram identificadas, mas ainda não solucionadas; e um terceiro, no qual a reação a tais inadequações resultou numa série de reformulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas, a fim de solucionar as inadequações e superar as limitações.⁶

Segundo MacIntyre, é apenas quando uma tradição alcança o terceiro estágio de desenvolvimento, no qual os seus membros se tornam capazes de contrastar suas novas crenças com as antigas, que ela se torna uma verdadeira forma de pesquisa racional. Isso porque, ao

⁵ Para MacIntyre, o recurso a critérios neutros e universais, pensados como parâmetros de avaliação entre posturas morais diferentes e incompatíveis, é necessariamente vã. De acordo com MacIntyre, tais critérios são demasiadamente estéreis para prover o necessário, uma vez que caracterizam a conduta humana em termos tão elementares que são compatíveis com muitos corpos de teorias rivais. Além disso, a história das tentativas de construir uma moralidade livre de toda referência às tradições, seja na forma iluminista do recurso a princípios morais universalmente válidos, seja por meio do recurso ao conceito de utilidade ou ao conceito de “intuições comuns”, é uma história de disputas continuamente não resolvidas, de modo que não emerge nenhuma concepção incontestável do que é a moralidade independente das tradições e, consequentemente, um critério através do qual se possa julgar as asserções de tradições opostas e conflitantes. Ver: MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. P. 359

⁶ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. P. 382

chegar a este terceiro estágio, os integrantes de uma tradição percebem uma discrepância radical entre as suas antigas crenças e o mundo tal como agora o compreendem. Como consequência desta discrepancia, os membros da tradição são capazes de reconhecer sua inadequação intelectual anterior e afirmar suas antigas crenças como falsas. Surge, assim, critérios de verdade e falsidade no interior da tradição, por meio dos quais seu progresso poderá ser avaliado.

De acordo com esta perspectiva, à medida em que uma tradição de pesquisa vai amadurecendo e sendo bem sucedida, as suas crenças serão justificadas tendo como referência as crenças de estágios anteriores. A expectativa é que as reivindicações de verdade serão progressivamente mais justificadas, isto é, as crenças atuais serão menos vulneráveis ao questionamento e à objeção que suas predecessoras.

A falsidade é reconhecida retrospectivamente como uma inadequação passada, quando a discrepancia entre as crenças de um estágio anterior de uma tradição de pesquisa é contrastada com o mundo de coisas e pessoas, tal como passou a ser compreendido num estágio posterior.⁷

Portanto, a correspondência entre as crenças e a realidade percebida torna-se, agora, um aspecto de uma complexa teoria da verdade. Quer dizer, ao reivindicar a verdade para o esquema mental de alguém, estamos alegando que as inadequações identificadas em estágios anteriores, isto é, as discrepancias entre os juízos e a realidade tal como agora é compreendida, não ocorrerá mais em nenhuma situação futura possível, independentemente de quão penetrante seja a pesquisa⁸.

Já em relação às crenças do presente, o teste da verdade será a avaliação da resistência da teoria atual ao maior número possível de objeções e questionamentos fortes. O que será considerado verdadeiro será aquela tese que resistir de modo suficiente a estas questões e objeções, segundo os padrões da própria tradição, revelando-se, portanto, a formulação mais adequada *até o momento*.

Destacar essa dimensão temporal das pretensões de verdade de uma pesquisa constituída pela tradição é de primeira importância para compreendermos o seu progresso. Para MacIntyre, por mais que uma determinada tese seja forte em uma tradição, tendo ela resistido a inúmeras objeções e vencido todas, nada exclui a possibilidade de, no futuro, ela revelar-se insuficiente para essa tradição. Esse momento de dissolução das certezas que até então orientavam a vida de uma tradição é denominado “crise epistemológica”. Em uma crise epistemológica, os

⁷ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 383

⁸ Cf. MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 384

integrantes de uma tradição reconhecem que seus métodos de pesquisa e justificação racional, até então confiáveis, não dão mais conta de responder aos problemas que despontam em seu horizonte, revelando-se, portanto, estéril. Além disto, pode ocorrer que o uso de tais métodos de pesquisa, através dos quais o progresso racional da tradição tinha se dado, comece a ter o efeito de revelar novas inadequações e problemas, para cujas soluções a tradição parece não dispor de recursos.

Logo, quando surge uma crise epistemológica, o que observamos é a ocorrência de uma ruptura da narrativa que tornava inteligível a vida intelectual e prática da tradição. Por este motivo, a única forma de se resolver a crise é construir uma nova narrativa, mais ampla e conceitualmente inovada, por meio da qual o integrante da tradição possa recuperar o horizonte de coerência para seus comprometimentos intelectuais e práticos. Para MacIntyre, a solução para uma crise epistemológica genuína requer uma inovação conceitual, isto é, a estruturação de um novo tipo de teoria que satisfaça três exigências: primeiro, o novo esquema, conceitualmente enriquecido, deverá fornecer uma solução para os problemas até então julgados como intratáveis; segundo, este esquema deve também fornecer uma explicação daquilo que tornava a tradição estéril, antes que se adquirisse os novos recursos; terceiro, deve apresentar uma continuidade fundamental das novas estruturas conceituais em relação às crenças comuns, em cujos termos a tradição de pesquisa tinha se definido até então.

Ao contemplar essas três exigências, percebemos que o novo esquema conceitual, por se tratar de uma inovação, a qual fornece uma saída para a crise epistemológica, não deve ser pensado como extraível das posições anteriores. Com efeito, para realizar essa inovação, os adeptos de uma tradição sentem a necessidade de mobilizar tanto recursos internos como recursos externos à tradição. Ou seja, no momento de crise epistemológica, os membros de uma tradição podem encontrar as asserções de uma tradição rival particular de um modo novo:

eles podem se sentir compelidos a reconhecer que, nesta outra tradição, é possível construir, a partir de conceitos e teorias peculiares a ela, aquilo que eles foram incapazes de fornecer, a partir de seus próprios recursos teóricos conceituais: uma explicação convincente e esclarecedora -pelos seus próprios padrões- de porque sua própria tradição intelectual foi incapaz de resolver seus problemas ou recuperar sua coerência.⁹

Entretanto, o recurso a estes conceitos e teorias oriundos de tradições diferentes satisfaz apenas duas das três exigências acima elencadas. Com efeito, apesar destes conceitos

⁹ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. P. 391

explicarem tanto por que a crise como tal ocorreu, como também não sofrerem dos mesmos defeitos, eles não se encontram substancialmente ligados à história da tradição em crise¹⁰. Para MacIntyre, neste tipo de situação, a racionalidade das tradições exige um tipo de reconhecimento, por parte dos habitantes da tradição em crise, de que a outra tradição é superior à sua, em racionalidade e em relação às suas pretensões de verdade.

É, então, com base no reconhecimento da superioridade racional de determinada tradição sobre outra que poderemos responder à objeção de relativismo. Tal objeção fundamentava-se no argumento de que, se a proposta de MacIntyre é defender que toda tradição tem internamente a ela seus próprios padrões de justificação racional, à medida que as tradições de pesquisa são fundamentalmente distintas entre si, não há como cada uma delas estabelecer um debate racional com qualquer outra, e nenhuma tradição pode, portanto, pretender sua superioridade racional em relação às demais.¹¹ Entretanto, este argumento é claramente defeituoso. Com efeito, a objeção relativista somente teria êxito se a concepção macintyriana de tradição se referisse a um sistema fechado de crenças e modos de vida. Mas não é esse o caso. Uma vez que as tradições estão abertas a sofrerem crises epistemológicas, isto é, estão abertas ao fracasso reconhecido por seus próprios padrões de racionalidade, elas podem ser julgadas superiores ou inferiores.

4.2- A superioridade racional da tradição aristotélica das virtudes em relação à tradição individualista liberal

4.2.1- A compreensão liberalista da racionalidade prática

Na seção anterior procuramos provar que a objeção relativista não se aplica à filosofia de MacIntyre. Vimos que a compreensão macintyriana das tradições como sistemas históricos, marcados pela contingência temporal e, por isso, abertos à possibilidade do fracasso, introduz o espaço necessário para a avaliação da superioridade racional de uma determinada tradição sobre outra. Ao compreender que uma tradição pode sofrer crises epistemológicas e, no processo desta crise, pode encontrar formulações em tradições rivais que tanto expliquem como

¹⁰ De acordo com MacIntyre, uma condição necessária para se efetivar essa apropriação de teses e conceitos oriundos de outras tradições é o aprendizado de suas línguas-em-uso. Ora, na medida em que toda tradição expressa, em formas linguísticas, um determinado corpo de crenças sobre o que é o mundo e qual o lugar do homem na natureza, o aprendizado de uma língua implica no aprofundamento na vida de uma tradição. Para MacIntyre, o processo de aprendizado envolve duas etapas: primeiro, em que adquirimos a língua da tradição rival como nossa segunda língua materna e, segundo, no qual nos damos conta de que somos incapazes de traduzir para nossa língua materna o que aprendemos em nossa segunda língua. Assim, ao aprendermos outra língua, reconhecemos as diferenças entre as tradições.

¹¹ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 392

também ofereçam soluções para seus problemas, torna-se imperativo reconhecer que dispomos de padrões para julgar uma determinada tradição racionalmente superior à outra.

Uma vez esclarecido este ponto, podemos dar um passo a mais em nossa investigação. A partir do recurso a estes padrões de avaliação da superioridade racional, podemos contrastar duas compreensões alternativas e conflitantes do que é agir racionalmente em nossa cultura. Nosso foco, nesta seção, será expor a superioridade racional da explicação aristotélica do raciocínio prático em relação à explicação própria da tradição liberal. Para tanto, apresentaremos, em primeiro lugar, a compreensão liberal da rationalidade prática. Em seguida, contrastaremos esta compreensão com a visão aristotélica. Veremos que a perspectiva aristotélica é racionalmente superior porque ela nos permite tanto identificar os problemas da explicação liberal do agir moral, como também propor soluções a estas dificuldades.

Antes, porém, de avançarmos em nossa exposição, devemos esclarecer os motivos pelos quais estamos contrapondo a tradição aristotélica à perspectiva liberal. Ora, no terceiro capítulo, vimos que MacIntyre nos situa diante de duas alternativas para o quadro da moralidade contemporânea, isto é, escolher entre seguir Nietzsche em sua crítica radical da moral ou retomar a perspectiva de Aristóteles. Vimos que a primeira opção se revelou altamente problemática, uma vez que a argumentação de Nietzsche tem como efeito promover um descrédito na capacidade da razão em arbitrar questões morais. Nietzsche, com seu conceito de “grande homem”, não conseguiu fornecer uma explicação consistente da gênese da ação moral. Mais ainda, este conceito foi identificado como a antecipação da postura individualista liberal. A conclusão alcançada foi, então, que

a postura nietzscheana revela-se, não um meio de escapar ou uma alternativa ao esquema conceitual da modernidade individualista liberal, mas, pelo contrário, um momento mais representativo em sua revelação interna.¹²

Por este motivo, podemos perceber que as críticas de Nietzsche à cultura moderna são, na verdade, apenas mais uma etapa do desenvolvimento desta mesma cultura. Logo, a oposição que se trava no quadro moral da modernidade não é entre Nietzsche e Aristóteles, mas entre o individualismo liberal, em uma ou outra versão, e o aristotelismo, em uma ou outra versão. Por isso, é fundamental mostrar, nesta altura de nossa exposição, como a posição aristotélica é superior à posição liberal, isto é, que do ponto de vista da tradição das virtudes estamos em posição de compreender os problemas da sociedade liberal e, igualmente, propor solução a eles.

¹² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. P 434

Feito este esclarecimento, podemos passar à exposição dos principais traços da cultura liberal. Para MacIntyre, a sociedade liberal se caracteriza por apresentar um projeto específico, isto é, fornecer um esquema político, legal e econômico no qual o fato de concordar com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornaria aqueles que têm concepções radicalmente distintas da boa vida para os seres humanos capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas¹³. Isso quer dizer que, de um ponto de vista liberal, o que importa não é a concepção de boa vida adotada por um indivíduo ou grupo específico, mas a capacidade de organizar as diferentes concepções que emergem no tecido social, a fim de viabilizar uma forma de vida em comum.

Na arena pública, o que é permitido é a expressão de preferências, individuais ou coletivas. Todo indivíduo é livre para propor e viver de acordo com a concepção de bem que lhe apraza. No entanto, qualquer tentativa de impugnar a outros essa visão de bem será vetada. Isso, por sua vez, revela um importante traço da sociedade liberal, a saber, a crença de que não existe um bem único e supremo para o homem. O que existe, diria o liberal, é uma pluralidade de concepções de bem. O reconhecimento desta pluralidade se faz acompanhar pelo reconhecimento de uma série de esferas compartmentalizadas, cada uma apresentando o seu próprio bem a ser perseguido: político, econômico, científico, familiar. “Deste modo, é dentro de uma série de grupos distintos que cada indivíduo persegue seu próprio bem, e as preferências que ele manifesta expressam essa variedade de relações sociais”¹⁴.

Essa compartmentalização da vida social tem como consequência o surgimento da dificuldade de se estabelecer uma ordem para os bens, tanto em nível social como em nível pessoal. Como esclarece MacIntyre:

ser educado na cultura de uma ordem social liberal significa, portanto, tornar-se o tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria esfera, sem um bem supremo que confira unidade geral à vida¹⁵.

Isso quer dizer que o indivíduo educado nesta cultura liberal, denominado “eu liberal”, apresenta-se como um sujeito fragmentado. Ele move-se de esfera em esfera, compartmentalizando suas atitudes. A importância que ele dará a cada esfera em particular dependerá de suas preferências e das negociações que está disposto a fazer. Por este motivo, é

¹³ Cf. MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 361

¹⁴ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 362

¹⁵ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 362

importante para todas as áreas da vida humana, e não somente para transações políticas e econômicas, que existam regras aceitáveis de negociação. Tais regras, neste esquema liberal, possuem uma função definida. Elas devem tanto estabelecer limites ao processo de negociação, de maneira a garantir o acesso a ele aos que, de outro modo, estariam em desvantagem, como em proteger os indivíduos para que tenham liberdade de se expressar e, dentro destes limites, implementar suas preferências¹⁶.

Assim, no domínio público liberal, os indivíduos compreendem a si e aos outros como tendo, cada um, sua própria ordenação de preferências. O que cada um deseja é implementar suas preferências, e as regras de negociação visam controlar este processo. Consequentemente, a forma do raciocínio do indivíduo que pretende agir neste quadro social deve começar pela pergunta: quais são meus desejos e como eles se ordenam? A resposta a esta pergunta fornecerá a premissa inicial para o raciocínio prático destes indivíduos, uma premissa expressa pela afirmação “quero que tal coisa ocorra”.

Partindo desta premissa, o sujeito do raciocínio deve passar à questão sobre como o que ele quer pode ser alcançado através da ação e qual das alternativas é preferível. A resposta a essa questão fornecerá a premissa secundária. Entretanto, a conjunção destas duas premissas não é capaz de produzir a conclusão sobre o que o sujeito deve fazer, já que pode muito bem ocorrer que o curso da ação decidido desta forma frustrasse algum outro desejo do sujeito. Por isso, é preciso empregar uma premissa adicional. A forma do raciocínio prático liberal surgirá, assim, nestes termos:

Eu quero que algo ocorra; fazer isso me tornará capaz de fazer com que algo ocorra; não há nenhum outro modo, que eu prefira, de conseguir o que quero; fazer aquilo não frustrará nenhuma outra preferência igual ou mais forte que essa¹⁷.

Para MacIntyre, um dos traços característicos desta forma de raciocínio, em que as premissas são constituídas por uma expressão de desejos, é o fato de sua conclusão apresentar-se muito menos ligada às premissas que em outras formas de silogismo prático. Isso ocorre porque agir baseado em um desejo particular, implementando uma preferência, depende não somente de fatores externos, mas também que nenhum outro desejo ou preferência apresente-se de tal maneira que faça a pessoa realizar uma outra ação. Porém, no contexto da cultura liberal, em que a variedade de bens desejados é considerada irredutivelmente heterogênea e sem

¹⁶ Cf. MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 363

¹⁷ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 365

nenhuma ordenação objetiva, esses conflitos entre desejos sempre podem ocorrer. Desse modo, mesmo quando alguém ensaiou todas as premissas de um raciocínio deste tipo, a questão sobre se ele vai agir ou não de acordo com o raciocínio ainda permanece em aberto¹⁸. Portanto, entre o ensaio das premissas e a ação subsequente, deve haver uma decisão.

Mas se o conflito entre os desejos do indivíduo é uma realidade na sociedade liberal, ainda mais será a possibilidade de conflito entre as preferências de grupos e associações. Para administrar tais conflitos, é necessário possuir uma determinada compreensão de justiça. Qual é, então, a concepção de justiça defendida na ordem social liberal? De acordo com MacIntyre, para responder esta pergunta é preciso atentar a quatro níveis de debate na estrutura social liberal. O primeiro nível é aquele em que indivíduos ou grupos diferentes expressam suas visões e atitudes em seus próprios termos, independentemente de quais sejam eles. Nesse nível, o que cada ponto de vista oferece é um conjunto de premissas, a partir do qual seus proponentes argumentam para chegar a conclusões sobre o que deve ou não ser feito, conclusões que frequentemente se encontram em conflito entre si. O debate, neste primeiro nível, claramente se apresenta como estéril. A única forma de resolução racional dos conflitos seria por meio de uma pesquisa filosófica que visasse decidir qual desses conjuntos de premissas é verdadeiro. Porém, em uma sociedade liberal não há qualquer teoria geral do bem para auxiliar-nos nesta tarefa.

Diante da constatação da insolubilidade dos debates morais no primeiro nível, os participantes sentem a necessidade de avançar para um segundo nível. O que caracteriza este novo nível é a tentativa de ponderar e controlar as preferências por meio de dispositivos institucionalizados de avaliação, tais como a contabilização de votos, a reação às escolhas dos consumidores e a mobilização da opinião pública. No entanto, esse segundo nível pressupõe que os procedimentos de controle e avaliação são o resultado de um debate racional, no qual os princípios de racionalidade compartilhada foram identificados pela pesquisa filosófica. Assim, surge um novo nível de debate, ao qual busca fornecer uma espécie de sanção racional para os procedimentos adotados no momento anterior.

Mas nem mesmo neste terceiro nível é possível alcançar um consenso. Na verdade, essa natureza interminável dos debates na ordem liberal é em si fundamental para a manutenção de sua estrutura. Podemos compreender isso melhor ao avançarmos para o quarto nível, o das

¹⁸ Com efeito, as premissas deste raciocínio não desembocam em uma ação, tal como é o caso do silogismo prático aristotélico, mas em um juízo do tipo “então devo fazer isso”. A decisão de agir ou não com base neste juízo ficará a cargo da vontade do agente moral.

regras e procedimentos do sistema legal formal, no qual os apelos à justiça podem ser ouvidos numa ordem individualista liberal. A função deste sistema é impor uma ordem na qual a resolução de conflitos se faça sem a necessidade de invocar qualquer teoria geral do bem humano. A marca da ordem liberal é, então, referir a resolução de seus conflitos aos veredictos de seu sistema legal.

Por tudo isso, podemos notar que o liberalismo fornece uma concepção específica da justiça, que é intimamente ligada à concepção do raciocínio prático exigida pelas transações públicas conduzidas em uma sociedade política liberal. Logo, os princípios que informam o raciocínio prático e o exercício da justiça nesta comunidade não são neutros em relação a teorias rivais e conflitantes do bem humano. Quer dizer, estes princípios, onde são vigentes,

impõem uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate. O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos.¹⁹

Portanto, o liberalismo, apesar de inicialmente rejeitar as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa uma teoria deste tipo. Para MacIntyre, “os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais”.²⁰ Assim, o comprometimento da teorização liberal com uma visão de bem, associada a sua compreensão da justiça e do raciocínio prático, reforça a tese de que a teoria liberal é melhor compreendida, não como uma tentativa de se encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições e formas de atividade, isto é, como a voz de uma tradição.²¹

Ao interpretar o liberalismo como uma tradição percebemos que, da mesma forma que todas as outras tradições, o liberalismo tem sua própria problemática interna, suas próprias questões cujas soluções se compromete a buscar, por meio de seus próprios padrões. É, então, por meio da sua capacidade ou incapacidade de articular e resolver tais questões que poderemos avaliar a sustentação racional desta tradição. Para MacIntyre, há dois problemas fundamentais ao liberalismo: o problema do eu liberal e o problema do bem comum na ordem social liberal.

¹⁹ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 370

²⁰ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 371

²¹ Cf. MACINTYRE. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* P. 371

O primeiro surge do fato de que, na sociedade liberal, cada indivíduo deve formular e expressar, para si e para os outros, um conjunto ordenado de preferências. Mas o que ocorre, frequentemente, é a emergência de conflitos interiores, isto é, de conflitos entre os desejos e as preferências sustentadas por um indivíduo em particular. Diante deste quadro, a ordem social liberal promove uma série de ações que visam curar este eu divido. A mais importante destas ações é a promoção da terapia como uma espécie de cura interior.

O segundo problema, por sua vez, surge do fato de que, nas ordens políticas liberais, os indivíduos perseguem uma série de bens, associando-se em grupos, a fim de alcançar seus objetivos particulares. Nenhum dos bens buscados desta forma poderia, portanto, reivindicar primazia sobre os demais. No entanto, se o próprio bem do liberalismo, o bem da comunidade política liberal e não os bens de suas partes constituintes, deve ser alcançado, ele deve reivindicar uma adesão que se sobreponha e até mesmo se imponha às outras. Assim, surge a questão: que boas razões poderia um indivíduo encontrar para se por a serviço do bem público e não de outros bens?

Em nossa hipótese, a tradição liberal revela-se incapaz de fornecer uma resposta consistente a esses dois problemas. A razão desta insuficiência foi demonstrada acima, ao discutirmos a estrutura frágil e questionável da concepção liberal do raciocínio prático e da justiça. Agora, devemos apresentar como a tradição aristotélica das virtudes é capaz de fornecer uma resposta satisfatória a estes problemas, revelando-se, assim, uma tradição racionalmente superior.

4.2.2- A compreensão neoaristotélica da racionalidade prática e sua superioridade em relação à proposta liberalista.

Como vimos na primeira seção deste capítulo, a forma pela qual MacIntyre comprehende o progresso das tradições nos confere dois critérios para julgar a superioridade racional de uma tradição sobre outra. Primeiro, a tradição racionalmente superior deverá ser capaz de identificar problemas e incoerências no sistema rival. Em segundo lugar, esta tradição deverá propor, em seus próprios termos, uma solução a estas dificuldades identificadas. Em nosso juízo, ao aplicarmos estes critérios de avaliação, poderemos perceber claramente a superioridade racional da tradição aristotélica sobre a tradição liberal.

Inicialmente, convém dizer que o primeiro critério já foi parcialmente demonstrado no tópico anterior. Com efeito, é a partir de um ponto de vista aristotélico que MacIntyre identificou os problemas inerentes à compreensão liberal do eu e do bem comum. Tal

identificação somente foi possível porque, para MacIntyre, Aristóteles nos fornece uma explicação mais consistente do que é a rationalidade prática e da sua relação com a justiça; explicação esta que não recai nos mesmos problemas que aquela proposta pelo liberalismo.

Em que consiste, então, a concepção aristotélica da rationalidade prática e por que podemos considera-la superior à concepção liberal? Como tivemos a oportunidade de ver no terceiro capítulo, a compreensão aristotélica da razão prática está diretamente associada à sua estrutura teleológica da vida e da ação humana, bem como à sua teoria das virtudes. Ser racional de modo prático, para Aristóteles, é ser capaz de agir virtuosamente, isto é, agir com base na instrução dos desejos pelas virtudes. As virtudes, ao expressarem uma determinada compreensão de bem, proposta pela comunidade, guia o sujeito em seu raciocínio prático e o capacitam a atuar de acordo com ele.

Para Aristóteles, a rationalidade prática se caracteriza por ser um conhecimento voltado à ação. Este conhecimento se configura como um raciocínio dedutivo, chamado “silogismo prático”. Tal silogismo consiste em duas premissas seguidas por uma conclusão. A primeira premissa expressa o bem ao qual a ação pretende realizar. A segunda premissa é aquela na qual o agente declara sua situação e destaca os aspectos relevantes da condição em que se encontra para a realização da ação. A conclusão que se chega a partir dessas premissas é a ação exigida.

Com o intuito de compreendermos melhor a estrutura deste raciocínio, analisaremos cada parte separadamente. A premissa maior de um silogismo prático afirma o julgamento de um indivíduo acerca daquilo que é o *seu* bem. Este julgamento, para Aristóteles, somente é possível graças a educação moral que este indivíduo recebe na *pólis*. Com efeito, a *pólis* é a instituição responsável por ordenar hierarquicamente os bens, de forma a constituir um modo de vida no qual os diversos bens particulares têm lugar. É a partir desta ordenação que o sujeito sabe qual o seu bem. Assim, a premissa inicial do silogismo prático, pela qual o indivíduo determina o bem a ser realizado, somente pode ser proferida dentro do contexto de uma *pólis*. Sem a ordenação e a concepção de bem da *pólis*, o indivíduo torna-se incapaz de proferir juízos acertados sobre o que é o bem para ele.

Uma vez que o indivíduo é capaz, graças a sua inserção na vida da *pólis*, de determinar qual é o seu bem particular aqui e agora, ao qual lhe fornecerá o *telos* imediato para a ação, tal sujeito deverá ser capaz de caracterizar a situação a qual se encontra. Tal caracterização das circunstâncias relevantes para a ação é própria da virtude da *phronesis* e deve ser expressa na segunda premissa. Assim, podemos dizer que a *phronesis* (sabedoria prática) é responsável por

assegurar a passagem da universalidade dos princípios, expressos pela primeira premissa, para a singularidade da ação, expresso na conclusão do silogismo prático. A conclusão do silogismo prático consiste, desse modo, em uma ação. Não devemos entendê-la apenas como uma *decisão* de agir. De fato, se a conclusão de um silogismo for apenas um juízo teórico sobre qual ação deveria ser realizada, tal silogismo não será prático. Será um silogismo *teórico* sobre a prática. O verdadeiro silogismo prático exige como conclusão a ação efetiva.

Como podemos notar, existem grandes diferenças na estrutura da concepção aristotélica da racionalidade prática em relação à estrutura apresentada pela tradição liberal. Em primeiro lugar, o esquema aristotélico pressupõe uma ordenação de bens, realizada pela *pólis*, para orientar o juízo prático dos indivíduos. Quer dizer, dentro do esquema aristotélico, não cabe ao indivíduo ordenar os bens, tal como ocorre no esquema liberal. A ordenação já é fornecida pela comunidade política. Ao indivíduo cabe conhecer esta ordem, por meio da educação moral no interior da *pólis*. Assim, dentro da estrutura aristotélica, não surge o problema dos conflitos entre as diversas concepções de bem, tanto em nível individual, como em nível social²².

Além disto, a estrutura do silogismo prático aristotélico é tal que a conclusão se deriva imediatamente das premissas, na forma de uma ação. Isso significa que, dentro da perspectiva aristotélica, um raciocínio prático somente está completo se ele resulta em uma ação. Entretanto, para que esta sequência entre juízo e ação ocorra, é necessário que o agente detenha controle sobre seus desejos, uma vez que qualquer desordem poderia levá-lo a falhar de modo prático. Um indivíduo não educado nas virtudes não pode ser racional de modo prático justamente por não ter seus desejos moldados pela norma do que é melhor. Sem essa educação nas virtudes, torna-se impossível a efetivação das normas do bem agir em ações propriamente ditas. Portanto, uma das características fundamentais do esquema aristotélico é a ligação entre a inteligência prática e as virtudes. Tal ligação não se verifica no esquema liberal. Por este motivo, a explicação oferecida pela tradição do liberalismo não consegue alcançar o mesmo nível de coerência que o verificado na tradição aristotélica.

Contudo, nesta altura de nossa exposição poderíamos receber uma objeção, a saber, que o esquema aristotélico pressupõe a existência da *pólis* como a instituição responsável por ordenar os bens. Qual seria, então, a relevância deste esquema em uma sociedade na qual não existe

²² Isso não quer dizer que, dentro da estrutura aristotélica de pensamento, não possa ocorrer conflitos entre desejos e preferências. Tais conflitos, entretanto, são compreendidos como falhas na educação moral, isto é, no aprendizado das virtudes. Por este motivo, os conflitos são identificados como algo a ser superado.

mais a instituição da *pólis*? Ainda seria possível manter uma postura aristotélica coerente em tal contexto? Em nossa hipótese, a recuperação criativa do aristotelismo por MacIntyre conseguirá responder satisfatoriamente a esta objeção. Para provar isto, avançaremos para o livro *Ética nos conflitos da modernidade*, no qual MacIntyre defende uma forma de neoaristotelismo que lançará luz sobre esta questão.

Em sua obra *Ética nos conflitos da modernidade*, MacIntyre procura apresentar a relevância filosófica e prática da reflexão sobre os desejos. Para o filósofo, grande parte dos dilemas morais de nossa cultura encontra sua raiz na incapacidade de se compreender a relação precisa entre os desejos e o raciocínio prático. Podemos evidenciar esta afirmação ao contemplarmos a enorme quantidade de pessoas que sofrem o conflito entre seus diferentes e incompatíveis desejos em nossa cultura²³. Quais razões poderíamos dar a esta pessoa para que se identifique com um ou outro desejo? Por quais motivos ela deveria abrir mão de um desejo em vistas de outro?

Para responder estas perguntas, é necessário saber quais razões levam uma pessoa a desejar algo. De acordo com MacIntyre, ter boas razões para desejar alguma coisa é ter boas razões para agir de uma determinada maneira e não de outra²⁴. Mas, em que consiste atuar por boas razões? Agir por uma boa razão é atuar de modo a promover um bem ou evitar um mal. Portanto, para saber apreciar as ações e os desejos que as motivam, devemos compreender o que julgamos ser o bem.

Em nossa cultura, encontramos duas maneiras opostas de expressar juízos sobre o bem. Tais compreensões alternativas estão alicerçadas em concepções muito distintas do que é o raciocínio prático e como ele está ligado aos desejos. Vejamos cada uma delas. Em primeiro lugar, temos a compreensão expressivista do raciocínio prático. Expressivismo, como esclarece MacIntyre, é a forma mais atual e filosoficamente desenvolvida do emotivismo²⁵. Ora, como vimos no primeiro capítulo, o emotivismo se caracterizava por afirmar os juízos morais como expressões de preferência. Quer dizer, todo juízo que envolvia a apreciação moral de determinada realidade, isto é, toda afirmação de bondade, é interpretada como uma expressão

²³ Alguns exemplos são oferecidos por MacIntyre em seu livro. Ver. MACINTYRE, A. *Ética en los conflictos de la modernidad*. P.70

²⁴ Neste ponto, MacIntyre se aproxima de Elizabeth Ascombe: “o indício primitivo do querer é o tentar obter”. In: ASCOMBE, E. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1958, p. 67

²⁵ MACINTYRE, A. *Ética en los conflictos de la modernidad*. P. 46

de preferências subjetivas. Por este motivo, o emotivismo considerava impossível uma solução racional para discussões sobre questões morais.

O expresivismo, por sua vez, acredita ter dado um passo a mais em relação à explicação emotivista. Para os expresivistas, não estamos sempre condenados a um amplo dissenso nas questões de preferência, tal como acreditavam os emotivistas. Isso porque, dentro da visão expressivista, quando chamamos algo de bom, não estamos apenas expressando nossas preferências, uma vez que há certo caráter de impessoalidade em tais juízos. Essa impessoalidade provém do fato de todas as pessoas concordarem em ser o bem o objeto de nossas preferências. Assim, para o expressivista, em nossos juízos sobre o que faz algo ser bom, há um surpreendente consenso sobre quais são os critérios relevantes para tal juízo. O que este acordo expressa, por sua vez, é um acordo subjacente sobre o que é racional preferir. Entretanto, essa explicação ainda deixa em aberto a questão sobre como arbitrar dilemas morais caracterizados por uma polarização de opiniões contrárias.

A segunda forma de se compreender o que é o bem, em nossa cultura, é aquela caracterizada por uma reformação do aristotelismo. Tal concepção é denominada de neoaristotélica. Segundo esta visão, os juízos valorativos devem ser feitos à luz da reflexão sobre a realização humana. O que é interpretado como o bem para o homem será aquilo que contribuirá para sua realização. Inversamente, mal será tudo aquilo que dificulta ou impede o homem de realizar-se²⁶. Portanto, é preciso esclarecer o que é a realização humana, segundo a postura neoaristotélica, para caracterizar adequadamente a relação entre o raciocínio prático e os desejos com o bem.

De acordo com MacIntyre, em qualquer versão do neoaristotelismo, somente se pode entender adequadamente em que consiste a realização desenvolvendo uma exposição das estruturas da atividade humana e de como nossos usos de “bom” e termos anexos se aplicam dentro destas estruturas. Isso, por sua vez, já foi realizado no terceiro capítulo de nosso trabalho, quando tivemos a oportunidade de ver o conceito de prática. É pois, no interior das práticas que aprendemos quais bens devemos perseguir, assim como quais são as disposições de mente e caráter que nos tornam aptos a alcançar estes bens. É também no interior das práticas que aprendemos a fazer julgamentos cada vez mais acertados sobre o que é o bem e como alcançá-lo.

²⁶ MACINTYRE, A. *Ética en los conflictos de la modernidad*. P. 59

Mas, como vimos também no terceiro capítulo, a vida social é composta por uma diversidade de práticas, cada uma apresentando uma concepção de bem e um padrão de excelência. Para o indivíduo discernir a qual prática deverá dar preferência sobre as demais, ele deverá fazer duas considerações. Primeiro, que esta ordenação não pode ser feita de modo solitário. O lugar que atribuímos a esta ou aquela prática em nossas vidas dependerá, muitas vezes, do lugar que outros conferem a esta mesma prática em suas vidas. Em segundo lugar, a ordem a ser atribuída às diversas práticas dependerá da história de vida de cada um; história esta que nunca é um relato meramente individual, mas também uma narrativa das relações que o indivíduo estabeleceu ao longo de sua vida. Assim, é analisando o conjunto narrativo de sua vida, no qual as relações sociais têm capital importância, que o indivíduo poderá discernir quais práticas deverão ser priorizadas. Por meio deste discernimento, o indivíduo será capaz, segundo a perspectiva neoaristotélica, de progredir rumo à realização, bem final de suas vidas.

Portanto, a realização, dentro da perspectiva neoaristotélica, não é algo já dado de antemão. É apenas levando em conta a história pessoal de cada um que podemos determinar seu conteúdo. Ora, isso implica em afirmar que o conceito de narrativa assume centralidade nesta nova versão do aristotelismo. Tal conceito possui três características principais: primeiro, será uma narrativa que levará em conta não somente a vida do indivíduo, mas também suas relações enquanto membro de diversas práticas; segundo, essa narração deverá possuir uma estrutura teleológica, por meio da qual forneça um princípio de inteligibilidade para as escolhas do indivíduo; por fim, essa narração deverá dar conta dos fracassos individuais e coletivos, de modo que fique claro os motivos das falhas. O agente deverá reconhecer o fracasso como uma oportunidade de aprendizado sobre os bens, sobre como alcança-los ou mantê-los.

De acordo com MacIntyre, ao interpretar a vida humana como uma narrativa deste tipo, dispomos de meios para resolver os problemas dos conflitos entre os desejos, característicos de nossa sociedade liberal. Para discernir quais desejos devemos dar prioridade sobre os demais, devemos nos perguntar sobre como surgiram tais desejos e se eles estão em conformidade com a história narrativa de nossas vidas. Ao responder estas perguntas perceberemos que nossos desejos possuem também uma história, a qual faz com que eles sejam o que são agora, quer dizer, os nossos desejos são cultivados pelos hábitos que adquirimos ao longo de nossas vidas.

Assim, ao final desta exposição, esperamos ter dado razões suficientes para demonstrar a superioridade racional da perspectiva neoaristotélica sobre a tradição liberal. Vimos que de um ponto de vista aristotélico somos capazes de identificar os problemas internos à compreensão

liberal. Tais problemas giravam em torno da dificuldade de se estabelecer uma escala de bens, tanto em nível individual como em nível social, para servir de base para as decisões práticas. Da mesma forma, a perspectiva neoaristotélica nos permite uma compreensão mais consistente do que é o bem e de como alcança-lo, capaz de conferir inteligibilidade para nossos juízos morais.

CONCLUSÃO

Um dos traços mais marcantes do pensamento de MacIntyre, ao qual esperamos ter evidenciado neste trabalho, é sua abordagem da filosofia moral como uma área de pesquisa não isolável, isto é, uma área de pesquisa na qual a teoria não pode ser desvinculada da prática. Para o filósofo, a ideia moderna de que é possível estudar os conceitos da moralidade por meio de mera reflexão, prescindindo de toda referência à prática concreta, configura-se como uma das principais causas do obscurecimento e da esterilidade das investigações atuais no campo da ética.

Contra essa abordagem, MacIntyre propõe uma compreensão da pesquisa moral como um nexo entre teoria e prática. De acordo com esta visão, toda teoria moral deve encontrar sua expressão social, pois do contrário permaneceria como um mero conjunto de elaborações abstratas. Igualmente, toda ação deve ser compreendida como expressão de conceitos e crenças, mais ou menos articuladas, já que na ausência de tal referência os atos não poderiam ser inteligíveis. Logo, a pesquisa moral deve levar em conta essa relação entre teoria e prática, sob pena de cair ou em uma forma abstrata de conhecimento ou em uma forma de pragmatismo moral.

Ao empreender sua análise da moralidade contemporânea, MacIntyre busca observar esta estreita ligação entre teoria e prática. Em nível teórico, MacIntyre identifica um amplo desacordo moral em nossa cultura, decorrente da ausência de critérios racionais para avaliação das diferentes posturas éticas. Esse desacordo pode ser percebido no debate ético contemporâneo, ao qual se revela uma interminável disputa entre teorias morais rivais e incompatíveis. Em nível prático, essa falta de parâmetros racionais tem como consequência o surgimento do eu emotivista, caracterizado por sustentar formas manipuladoras de relações sociais. A conclusão, alcançada por MacIntyre, é que o emotivismo se incorporou em nossa cultura, de modo que está implícito em nossa forma de falar, agir e pensar.

Esta incorporação do emotivismo ao *ethos* contemporâneo é resultado, segundo MacIntyre, do abandono do esquema moral aristotélico por parte da cultura iluminista. Os pensadores da Ilustração, ao rejeitarem a ética aristotélica, procuraram uma nova forma de justificação racional para a moralidade. Tal justificação consistia em apresentar princípios morais com validade universal, isto é, princípios que deveriam ser capazes de justificar a ação moral de todo e qualquer sujeito ético, não importando suas particularidades históricas, sociais e culturais.

Contudo, esse projeto não obteve êxito. Nenhum dos expoentes do Iluminismo conseguiu demonstrar a existência de tais princípios. Além disso, a recusa do esquema teleológico, por parte destes pensadores, levou à criação de um fosso entre fato e valor. A partir deste momento, as questões valorativas passaram a ser compreendidas como não-factuais, isto é, como questões não objetivas. Consequentemente, a moralidade foi reduzida a uma questão de preferências subjetivas e o emotivismo encontrou o espaço necessário para florescer em nossa cultura.

Feita esta análise das causas do atual quadro de desordem moral, MacIntyre propõe uma possível solução. Para MacIntyre, é por meio do resgate da ética aristotélica que poderemos repor a racionalidade à teoria e à prática moral de nossa época, uma vez que foi o seu abandono o fator responsável pelo surgimento dos problemas atuais. Este resgate da filosofia aristotélica, no entanto, não é feito como um mero retorno aos textos básicos de Aristóteles. A iniciativa de MacIntyre, como procuramos mostrar no terceiro capítulo, consistiu em apresentar um novo modelo epistemológico, marcado pela valorização das tradições, capaz de atualizar a ética aristotélica e tornar sua retomada historicamente legítima.

Esse novo modelo de conhecimento, denominado “tradição de pesquisa racional”, afirma as tradições como os locais indispensáveis ao surgimento e amadurecimento da racionalidade teórica e prática. Segundo esta perspectiva, a pesquisa racional é parte integrante e indispensável a uma tradição, uma vez que surge em seu interior com o objetivo de explicitar e responder racionalmente o conjunto de problemas e dificuldades que despontam em seu horizonte histórico. Por este motivo, toda filosofia moral, enquanto esforço teórico de explicitação das aporias morais de uma tradição, deve apresentar uma sociologia como contrapartida.

Ao reapropriar-se da ética aristotélica segundo este novo modelo de conhecimento, MacIntyre busca situar as contribuições de Aristóteles no interior de uma narrativa histórica, isto é, no interior da tradição das virtudes. Esta tradição, como tivemos a oportunidade de ver, é composta por diversos estágios, cada um apresentando uma determinada compreensão de virtude, sendo a ética aristotélica compreendida como o ápice desta tradição. Ao recolher os ensinamentos de cada estágio, MacIntyre identifica um conceito central de virtude, superior a todos os outros apresentados em cada estágio em particular e capaz de oferecer uma resposta aos problemas morais de nossa época.

Este conceito central é apresentado em três estágios. O primeiro define as virtudes como qualidades necessárias para a obtenção dos bens internos a uma determinada prática. O segundo

trata as virtudes como as qualidades que contribuem para o bem de uma vida inteira. Por fim, o terceiro estágio refere essa busca do bem ao contexto de uma tradição. Segundo MacIntyre, o recurso a este conceito central de virtude é capaz de restituir os parâmetros racionais para as escolhas e decisões morais, oferecendo-se como uma solução aos problemas éticos de nossa cultura. Com efeito, o sujeito moral, ao reconhecer-se como portador de uma tradição, ao compreender a própria vida como uma unidade narrativa e ao perceber-se membro de um conjunto de práticas, dispõe de um conjunto de critérios para orientá-lo em suas diversas decisões morais, sejam elas teóricas ou práticas.

Entretanto, apesar desta explicação ser coerente, ela ainda deixava um problema em aberto. Tal problema dizia respeito à identificação das razões que levariam um indivíduo educado na cultura da modernidade, para a qual as tradições são algo ultrapassado, a reconhecer a tradição das virtudes como superior. Neste ponto, vimos a defesa de MacIntyre da superioridade racional da tradição das virtudes em relação à tradição liberal, compreendida como o modelo dominante de pensamento moral na modernidade. Percebemos que a tradição das virtudes é superior à tradição liberal não apenas em termos teóricos, mas também quando consideramos os aspectos práticos, sobretudo quando analisamos a relação entre o raciocínio e os desejos de um agente moral.

Por tudo o que foi apresentado, podemos perceber que a filosofia de Alasdair MacIntyre configura-se como uma proposta coerente e sólida para os desafios éticos que vivenciamos em nossa conjuntura histórica. Com efeito, apesar da iniciativa de resgatar a ética aristotélica das virtudes parecer à primeira vista algo problemático, percebemos que MacIntyre é muito cauteloso ao propor este retorno. Seu objetivo foi recolher os elementos primordiais da ética aristotélica, reestruturando-os em uma nova matriz de pensamento, capaz de oferecer uma resposta aos problemas morais de nossa época, sejam eles teóricos ou práticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DE ALASDAIR MACINTYRE

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. New York, MacMillan Company, 1966.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*: Um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões e revisão de Helder de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. *Epistemological Crisis, dramatic narrative and the philosophy of Science*. The Monist. 60, 4 (1977).

MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the Conflicts of Modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016. Tradução espanhola de David Cerdá. *Ética en los conflictos de la modernidad*: sobre el deseo, el racionamiento práctico y la narrativa. Madrid: Rialp, 2016.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame, 1988; Tradução brasileira, *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

MACINTYRE, Alasdair. *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle*: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark. Inquiry, 1983, 447-466.

MACINTYRE, Alasdair. *Nietzsche ou Aristóteles?*, entrevista com Borradori, G., A filosofia americana, São Paulo, 2003, 189-208.

MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, Notre Dame, 1990.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ARAUJO, L. MacIntyre, Alasdair. In: BARRETO, V. *Dicionário de filosofia do direito*, São Leopoldo/Rio de Janeiro, Editora Unissinos/Editora Renovar, 2006, P. 564.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III*: Filosofia prática. Tradução de Élcio Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CARVALHO, Helder B. A. Alasdair MacIntyre e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica. *Revista Dissertatio de Filosofia*, V.32, 2010, P. 282

CARVALHO, Helder B. A. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2013.

CARVALHO, Helder B. A. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2^a ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

CARVALHO, Helder B. A. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 28, n. 90 (2001) pp. 37-66.

GONÇALVES, I. *Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. Curitiba: CRV, 2018.

GONÇALVES, J.P. *O horizonte da justiça em Alasdair MacIntyre*: uma introdução ao projeto After Virtue. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2007.

LINHARES, J. C. *O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre*. Curitiba: CRV, 2014.

MOTA, F. S. *Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista*. São Paulo: Loyola, 2014.

NUSSBAUM, M. *Recoiling from Reason*, The New York Review of Books, December 1989.

O'NEILL, O. Kant after MacIntyre, *Inquire*, 1983, 387-406.

PERINE, M. Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre, *Síntese*, 1992, 391-412.

PERINE, M. Alasdair MacIntyre: Um aristotelismo revolucionário? *Síntese*, 2019, 359- 375.

PINKARD, T. MacIntyre's Critique of Modernity. In: Murphy, M. (org.). *Alasdair MacIntyre*. 178-180.

RIBEIRO, E. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012.

SOUZA, J. E. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. Uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre. Curitiba: CRV, 2017.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, C. Justice After Virtue. In: HORTON, J; MENDUS, S (org.). *After MacIntyre*. Notre Dame: Universsity of Notre Dame Press, 1994. P. 16-43.

