

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thaline Luize Ribeiro Fontenele

**Os pressupostos de uma ética das virtudes na filosofia de Alasdair
MacIntyre: práticas, narrativa de vida e tradição**

João Pessoa

2012

Thaline Luize Ribeiro Fontenele

**Os pressupostos de uma ética das virtudes na filosofia de Alasdair
MacIntyre: práticas, narrativa de vida e tradição**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia política.

João Pessoa

2012

Thaline Luize Ribeiro Fontenele

**Os pressupostos de uma ética das virtudes na filosofia de Alasdair
MacIntyre: práticas, narrativa de vida e tradição**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia como pré-requisito
para a obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno
(Orientador)

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira
(Examinador -UFPB)

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho
(Examinador externo -UFPI)

JOÃO PESSOA
2012

A Minha Dindinha, a pessoa mais virtuosa que já conheci, que mesmo longe, continua a me transmitir os valores essenciais para que eu possa seguir com minha própria narrativa.

Ao meu paizinho, que nunca me fez esquecer o carinho incondicional que me proporcionou durante vida.

A meus pais e irmãos.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, pela paciência, apoio, compreensão, e principalmente, pela força incondicional, e por ter sido durante todo esse tempo, minha maior incentivadora e compartilhadora de sonhos.

Ao meu pai e aos meus irmãos Diego e Rafael, por terem sido minha fortaleza.

Ao meu Paizinho e minha Dindinha, pelo carinho eterno que durante vida souberam transmitir pelos mimos e brincadeiras constantes e que continua tão vivo na minha memória.

Aos novos amigos em João Pessoa, que pude contar com o incentivo e que me proporcionam momentos animadores: Nivea, Keite, Taíza, Tiago, Eugênio, Andeilma e Evânia.

Aos meus amigos e colegas: Ana, Bruna, Esmelinda, Iara, Lenise, Lucas, Mayara, Olegário, Prycilla, Sol e Tainah que mesmo pela distância, sempre estiverem por perto tentando amenizar a saudade e as angústias da vida.

Ao Laécio (*in memorium*), pela inspiração e companheirismo que vivemos na graduação.

À minha nova família em João Pessoa: Rosa, Juninho, Laís, Lília.

Ao professor Helder Buenos Aires de Carvalho, pelas oportunidades e pelo incentivo durante os anos da graduação.

Ao Professor Anderson D'Arc Ferreira e Narbal Marsillac Fontes, pelas valiosas colaborações na leitura do trabalho, bem como ao corpo docente do PPGFIL.

Ao Professor Marconi, por ter sido meu orientador durante esse tempo.

À Capes pelo fomento à pesquisa nesses dois anos.

E a todos os outros funcionários da UFPB, que de forma direta ou indireta, contribuíram para a realização desse trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa visa compreender e estimular o debate em torno da ética das virtudes na filosofia de Alasdair MacIntyre. Para o filósofo escocês, as sociedades contemporâneas têm vivido uma séria crise da moralidade, que reflete em grande parte nos conflitos sociais e psicológicos do sujeito contemporâneo. A existência dessa crise moral é justificada pela ausência de um caráter teleológico que possa fundamentar as ações morais desses sujeitos. Sem um *telos*, o sujeito passa a fundamentar suas ações morais nas emoções e nos desejos pessoais, deixando-se guiar pelo emotivismo. Assim, considerando o processo argumentativo de MacIntyre em obras centrais como: *Depois da virtude*(2001), *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*(1991) e *Tres versiones rivales de la etica*(1999), o trabalho tem como pretensão apresentar os pressupostos morais do seu pensamento, destacando os conceitos de *práticas, narrativa de vida e tradição*, de forma a oferecer os fundamentos necessários não só para compreender a existência dessa crise moral, mas, capaz de recuperar o caráter teleológico condizente com o contexto social das sociedades contemporâneas. Com isso, se espera concluir que a cultural liberal não é capaz de fornecer um fim último ao agir humano e que a ética das virtudes de Alasdair MacIntyre pode ser uma proposta satisfatória para resolver os conflitos morais dessa sociedade.

Palavras-chave: Filosofia. Ética. Moralidade. Alasdair MacIntyre. Racionalidade prática.

ABSTRACT

This present research aims to understand and stimulate the debate around virtue ethics in philosophy of Alasdair MacIntyre. To this Scottish philosopher, the contemporary society has been facing a serious morality crisis, which reflects majorly in social and psychological conflicts of the contemporary human being. The existence of such moral crisis is justified by an absence of a teleological character which can substantiate these subject's actions. Without a "telos", human beings start substantiating their actions in personal emotions and desires, letting themselves be driven by emotionalism. Thus, considering the argumentative process of MacIntyre in major writings as: *After virtue* (2001), *Whose Justice? Which Rationality?* (1991), *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1999), the work claims to present the moral presuppositions of his thoughts, contrasting the concepts of *practical, life narrative and tradition*, offering the necessary basis not only to understand the existence of such moral crisis, but, also able to recover the teleological character consistent with social context of contemporary society. Therewith, it's expected to conclude that the liberal culture cannot provide a last end to human act and virtue ethics of Alasdair MacIntyre can be a satisfying proposal to solve the moral conflicts of this society.

KEYWORDS: Philosophy. Ethics. Morality. Alasdair MacIntyre. Practical Racionality.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	09
I. A FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR MACINTYRE.....	14
1.1. A crise moral das sociedades contemporâneas e o emotivismo.....	14
1.2. O papel e o campo social do “eu emotivista” nas sociedades contemporâneas.....	20
1.3. A causa do colapso moral da sociedade moderna.....	25
1.4. As consequências do fracasso do projeto iluminista para as sociedades contemporâneas : as ficções morais.....	33
II. A SAÍDA PARA A CRISE MORAL: A RECUPERAÇÃO DA TRADIÇÃO ARISTOTÉLICO-TOMISTA DAS VIRTUDES.....	39
2.1. A tradição aristotélico-tomista.....	40
2.2. As práticas, a narrativa de vida e a tradição na ética das virtudes de MacIntyre.....	49
2.2.1. A definição de práticas.....	51
2.2.2. A narrativa de vida do sujeito.....	54
2.2.3. A tradição.....	58
III. A PROPOSTA DE MACINTYRE PARA AS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS.....	61
3.1. As tradições de pesquisa racional na história da filosofia moral.....	61
3.2. As concepções de racionalidade e virtude no contexto pós-iluminista.....	68
3.2.1. O perspectivismo e o relativismo.....	72
3.3. O liberalismo como tradição e a proposta de MacIntyre para a crise moral contemporânea.....	75
CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	90

INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre (1929) é reconhecido como um dos principais representantes da filosofia moral contemporânea e um dos responsáveis pelo renascimento da ética das virtudes no século XX. Com efeito, sua filosofia tem repercutido em muitas áreas de conhecimento, não só pela crítica que ele faz ao liberalismo e à sociedade contemporânea, mas também pela forma que ele tem estruturado seu pensamento e pela possível solução que ele julga ser ideal para a resolução dos conflitos morais existentes nessa sociedade. A proposta inicial de MacIntyre apresentada nas obras *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (2010); *Tres versiones rivales de la ética* (1992); *Depois da virtude* (1991) reflete o amadurecimento do seu pensamento e define uma concepção de racionalidade que oferece condições para se compreender as visões e as posturas teóricas e práticas rivais existentes no interior das sociedades contemporâneas.

Para MacIntyre, a compreensão de uma racionalidade prática e, conseqüentemente, a realização de uma pesquisa moral só pode ser conduzida se estiver guiada por tradições. Por isso, é necessária uma análise das tradições anteriores, para chegar à compreensão dos problemas morais de nossa sociedade. Então, para chegar à tradição aristotélica-tomista e apresentá-la como uma perspectiva que possa identificar os problemas morais atuais, MacIntyre estrutura um plano formado por três conceitos fundamentais na vida de um sujeito racional: as práticas, a tradição e a narrativa individual de cada sujeito.

Segundo o escocês, as sociedades contemporâneas estão diante de uma crise da moralidade. Ou seja, não existem mais fundamentos racionais para que o indivíduo moral possa justificar suas ações, já que a sociedade está desprovida de um *telos* que pudesse guiar as ações desse indivíduo. Para MacIntyre, os indivíduos contemporâneos sem paradigmas para fundamentarem suas ações, têm incorporado valores que correspondem apenas ao seu bem-estar pessoal, procurando lhe trazer algum tipo de progresso material ou ascensão social, e tornando as relações humanas e as atividades sociais meras relações de interesses. Esses sujeitos têm atuado de forma tão individualista, que passam a não se sentirem mais comprometidos com sua comunidade, colocando-se fora dos problemas de sua realidade.

A hipótese apresentada pelo teórico da existência de uma crise moral nos insere diante de outro problema: será que existe uma solução para essa crise, considerando o contexto

múltiplo e conflitante das sociedades contemporâneas? Para MacIntyre existe uma forma de reverter esse quadro, recuperando o caráter teleológico dessa sociedade, porque só assim, seus membros estariam comprometidos com os bens de sua comunidade, não se limitando a atingir os bens que só dizem respeito aos seus interesses pessoais. Dessa forma, o filósofo apresenta um plano que possa recuperar o sentido de bem comum, fazendo com que o sujeito contemporâneo busque na razão, a reflexão capaz de conscientizá-lo da existência de uma crise moral, despertando-o para os fatos cotidianos e reconhecendo sua responsabilidade diante deles, para que seja possível o resgate dessas sociedades e de cada pessoa em particular.

Assim, o trabalho se propõe a enumerar as causas que MacIntyre defende como responsáveis pelo estabelecimento dessa crise, mostrando a partir das tradições de pesquisa moral, a perda desse *telos* e apresentando as consequências dessa crise nas sociedades contemporâneas, retratada a partir, principalmente, da estrutura social e psicológica do sujeito contemporâneo. Dentre outros objetivos, o trabalho argumenta em torno do conceito de virtude da filosofia aristotélica, para em seguida, apresentar os pressupostos da ética das virtudes de MacIntyre, que se constituem por três elementos: *práticas, tradição e narrativa de vida*, que são fundamentais para compreender as finalidades das ações humanas no contexto atual.

Assim, o primeiro capítulo tem como pretensão apresentar a crítica de MacIntyre ao tipo de pesquisa racional que tem sido conduzida no contexto contemporâneo, por ser ela totalmente desvinculada de uma tradição social e intelectual e que tem rejeitado não só o *telos* último do ser humano, mas toda a natureza histórica e cultural de outros sistemas de pensamento. Iniciamos nosso percurso com uma indagação: podemos afirmar que existe uma crise moral nas sociedades contemporâneas? MacIntyre tem afirmado que não só existe tal crise, como ela tem se refletido em um contexto social dominado pelo emotivismo. Para o filósofo, o sujeito emotivista tem incorporado papéis e funções sociais que não possuem compromisso moral com o seu próprio eu e nem com a sua comunidade, já que não existe mais um *telos* para o qual esse sujeito possa direcionar suas ações.

Com um eu caracteristicamente emotivista, fica mais fácil para esse sujeito pular de um papel social a outro com o intuito de apenas realizar seus desejos e vontades pessoais, ou seja, o sujeito passa a incorporar práticas que variam de acordo com suas emoções, e cujas ações não visam alcançar um *telos* que corresponda à sua própria natureza, já que essa ideia de *telos*

foi rejeitada. Ao mostrar a crise da moralidade e a definição de eu nas sociedades contemporâneas, MacIntyre apresenta as razões que foram responsáveis por esse estado da moralidade, encontradas na modernidade, especificamente com o iluminismo.

Para MacIntyre, a rejeição pelos iluministas do esquema teleológico da tradição clássica, mais especificamente do esquema elaborado por Aristóteles, e a ausência de uma justificativa racional que pudesse fundamentar as ações humanas, trouxeram consequências para as práticas e para a linguagem moral no campo social contemporâneo. De acordo com o filósofo escocês, o debate moral das sociedades contemporâneas não passa de fragmentos de conceitos morais que mascaram a verdadeira intenção do sujeito contemporâneo, sem oferecer condições que fundamentem as suas ações.

E é assim que o primeiro capítulo está estruturado, de forma a mostrar os argumentos que justifique a hipótese levantada por MacIntyre, na qual afirma estarmos diante de uma crise moral, destacando a teoria emotivista, que ressalta o papel que o sujeito tem exercido no campo social, em seguida, enumerando os principais personagens dessa esfera emotivista, para nos dois últimos subcapítulos do trabalho, destacar as causas dessa crise moral, que teriam sua origem no projeto iluminista, e a forma que essa crise tem se manifestado na sociedade moral, evidenciando as ficções morais que na tentativa de recuperar o que se havia perdido com esse projeto, acabaram incorporadas aos discursos e práticas dos indivíduos contemporâneos, fortalecendo o estado de desordem moral.

O segundo capítulo tem por finalidade apresentar os aspectos da tradição aristotélica-tomista – especificamente o pensamento aristotélico – que foram estruturados em torno do conceito de virtude, e como este conceito se afigura relevante para compreender o seu esquema teleológico, que, segundo MacIntyre, seria capaz de superar os conflitos morais das sociedades contemporâneas. Na filosofia aristotélica, o cidadão de uma *pólis* deve estar empenhado em alcançar o melhor bem para sua sociedade. Quando este cidadão age pensando na sua cidade, seus interesses pessoais são repensados a favor do bem comum de sua comunidade, já que todos seus interesses estarão comprometidos e só farão sentido no interior de sua *pólis*. Ou seja, para Aristóteles, o homem é, por natureza, um animal social e político, então deve estar inserido em uma *pólis* e procurar viver da melhor forma possível. Dessa forma, as práticas de um cidadão devem estar voltadas a um bem maior, enquanto este bem maior implica no fato do sujeito se comprometer tanto consigo mesmo, quanto com a sua

pólis. A racionalidade prática aristotélica é buscada no interior de um contexto político, fazendo sentido para seus membros e implicando nas suas escolhas morais.

Assim como o pensamento aristotélico, a filosofia moral tomista tem um papel relevante no pensamento de MacIntyre, primeiro, porque retoma aspectos conceituais da filosofia moral aristotélica para formular sua ética das virtudes, apresentando uma noção de *telos* condizente com o seu contexto social. Segundo, porque foi capaz de elaborar um esquema moral a partir de perspectivas totalmente divergentes, como a filosofia aristotélica e a filosofia agostiniana. Ou seja, Sto. Tomás de Aquino apresenta o tipo de investigação moral que MacIntyre pretende retomar nas sociedades contemporâneas, no qual, as tradições rivais cultivadas nessa sociedade devem ser agregadas, sem desrespeitar seus textos e suas interpretações.

No segundo momento desse capítulo, serão apresentados os três elementos fundamentais na ética das virtudes de MacIntyre: o conceito de práticas, narrativa de vida e a tradição. E para encerrar este capítulo, apresentamos o plano de uma ética das virtudes em MacIntyre, que tem como fim educar o sujeito para os valores éticos numa situação concreta, considerando a tradição daquela comunidade, a vida particular de cada sujeito, e retratando que esses valores serão absorvidos no comportamento dos indivíduos, se refletindo em práticas que são socialmente estabelecidas numa comunidade, e que serão fundamentais para o exercício das virtudes. Enfim, a ética das virtudes precisa desses três conceitos para ser estabelecida: a prática, a narrativa de vida e a tradição. A prática, enquanto atividade determinada e reconhecida numa sociedade produz bens tanto para o sujeito que as exerce quanto para a sociedade que faz parte, precisando de certos padrões para ser exercida. A narrativa de vida do sujeito, na qual, este passa a reconhecer sua própria história e a responsabilidade que tem diante de seus atos. E, por último, o conceito de tradição, quando este revela a história maior de todas as práticas e narrativas de vida, fundamentadas em valores e bens transmitidos por gerações, oferecendo condições para o estabelecimento de uma vida ética e significativa.

Assim, para finalizar o trabalho, no terceiro capítulo é apresentada a posologia de MacIntyre. Se a solução para a crise das sociedades contemporâneas está na tradição aristotélico-tomista, então, como essa tradição deve ser retomada em meio a uma pluralidade de concepções e conceitos existentes nessas sociedades? Para isso, primeiro, serão mostradas as tradições de pesquisa moral que MacIntyre estruturou em suas obras, já que as mesmas são

relevantes para se compreender o esquema racional de cada uma delas com relação à moralidade.

Em seguida, são apresentadas as concepções de racionalidade que surgiram no contexto definido por MacIntyre como pós-iluminista, apontando as causas que o tornaram responsável pela emergência da cultura liberal. E, por último, são enumerados os motivos que fazem MacIntyre definir o liberalismo como uma tradição de pesquisa moral, identificando os principais aspectos que o definem como tal e destacando as saídas que ele aponta para a solução da crise moral das sociedades contemporâneas. Por isso, no último capítulo, pretende-se analisar se a proposta macintyriana pode ser vista como uma solução para resolver os problemas morais dessas sociedades.

Com isso, esse trabalho não só tem a intenção de fomentar uma discussão em torno da filosofia moral contemporânea, mas a partir de uma leitura sobre o pensamento de Alasdair MacIntyre, refletir sobre o sentido das ações humanas e do próprio indivíduo nas sociedades contemporâneas. Para MacIntyre, a sua proposta de um retorno às virtudes, se inicia com o próprio sujeito, que deve ser capaz de despertar para os fatos cotidianos, reconhecendo sua responsabilidade diante deles, para que seja possível, o resgate dessa sociedade e de cada pessoa em particular.

I. A FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR MACINTYRE

Para o filósofo escocês Alasdair MacIntyre, temos vivido uma séria crise da moralidade, que se fortalece por causa dos conflitos existentes nas sociedades contemporâneas. Conflitos estes que têm se refletido em guerras, no descaso e mesmo no enfraquecimento e na derrocada de instituições sociais que seriam responsáveis por ampliar e difundir os valores morais no mundo contemporâneo. Tomando como base as argumentações do referido filósofo, o tal estado de desordem moral tem repercutido na identidade do próprio sujeito, nas suas práticas e também nas instituições sociais. Dessa forma, MacIntyre nos apresenta algumas questões: 1) Quais as principais características que nos levam a concluir que as sociedades contemporâneas estão em um estado de crise moral? 2) Quais são as causas determinantes desse crise? 3) Qual a influência do liberalismo sobre essa situação? 4) E por último, qual a solução apontada pelo próprio MacIntyre para a saída dessa crise moral? A partir dessas quatro questões apresentaremos a filosofia moral de MacIntyre como um viés para refletir sobre a ética no contexto social contemporâneo.

1.1. A crise moral das sociedades contemporâneas e o emotivismo

A filosofia moral de MacIntyre procurou primeiro diagnosticar o problema, para, em seguida, prescrever o medicamento e sua dosagem ideal. E qual seria o diagnóstico? Bem, para ele, os problemas mais relevantes na nossa sociedade são de ordem moral, apresentando aspectos que nos levam à afirmação de que não existe mais uma ética que possa dar conta dos conflitos morais do mundo contemporâneo. De acordo com o filósofo, as sociedades contemporâneas têm se desvinculado de um *telos* que possa fornecer a justificativa necessária para as ações dos sujeitos. Sem um caráter teleológico que possa direcionar tais ações humanas com vista a um fim, o sujeito perde toda a dimensão da racionalidade prática que poderia fornecer as condições para essa fundamentação. Essa falta é entendida como o diagnóstico da crise, em que os sintomas representam o fracasso do discurso da moralidade, que vem se refletindo numa linguagem moral utilizada apenas para defender os desejos e as vontades dos sujeitos contemporâneos.

No início de sua obra *Depois da virtude* (2001), a crise da moralidade é apresentada apenas como uma hipótese, que, nem todos são capazes de identificar como tal. Segundo o filósofo, a referida crise não pode ser perceptível por todos, porque a linguagem empregada pelos sujeitos nas sociedades contemporâneas disfarça essa crise. Para MacIntyre, a moralidade vem se fragmentando de tal forma que nos deixou apenas os simulacros de uma linguagem moral. A moralidade, portanto, perdeu seu significado, nos deixando sem um contexto que dê fundamento a tais teorias, ou que possa fornecer um caráter inteligível e coerente à sua aplicação prática. Para MacIntyre, “temos, na verdade, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas de suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade.”(MACINTYRE, 2001, p. 15)¹

Se a moralidade tem fracassado por conta dessa crise, a linguagem moral tem servido apenas para defender posturas pessoais, sem com isso chegar a uma solução dos problemas morais dessas sociedades. Para MacIntyre, as sociedades contemporâneas têm sido guiadas pela perspectiva emotivista, que se propaga na cultura atual como uma teoria do uso dos enunciados, se referindo à linguagem moral do sujeito, ou seja, ao uso que ele faz das premissas para defender seus interesses e suas convicções pessoais. Podemos definir o emotivismo como uma corrente meta-ética que concebe os juízos morais como expressões de atitudes determinadas pelas emoções. O emotivismo surgiu no século XX, tendo como principais precursores: Alfred Ayer e C. L. Stevenson, cuja base teórica sofreu as influências da filosofia moral de David Hume e do intuicionismo de G. E. Moore.

Para os emotivistas, nos sentimentos humanos achamos as explicações para os valores morais, sendo esses mesmos sentimentos que podem levar um sujeito a convencer o outro que a sua atitude é a melhor. Utilizando o elemento emocional como base de convencimento, um sujeito é capaz de modificar o sentido conceitual das premissas da linguagem moral, de forma a convencer o outro sujeito de que essa atitude é a mais conveniente. No emotivismo encontramos várias vertentes e perspectivas teóricas. Assim, podemos destacar como elementos comuns entre essas vertentes: a crítica ao cognitivismo moral, a preservação da

¹MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Um estudo em teoria moral. Trad. Jussara Simões. Rev. Téc. Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001. (Coleção Filosofia e Política). Algumas das obras centrais de Alasdair MacIntyre utilizadas aqui, foram trabalhadas a partir de suas traduções, como no caso de *Depois da virtude* (2001) e *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*(1991), na língua portuguesa, ou no caso de obras como *Tres versiones rivales de la ética* (1992), *Primeros principios, fines ultimos y cuestiones filosóficas contemporáneas* (2003), *Animales racionales y dependientes* (2001) e *Historia de la ética* (1994), no espanhol.

clivagem entre fatos e valores e claro, a relação entre emoções, atitudes e linguagem moral. Mas antes de chegar a tratar dessa teoria nas sociedades contemporâneas, MacIntyre indica a forma como a linguagem moral tem sido utilizada no discurso moral contemporâneo, já que esta, de acordo com ele, tem encontrado amparo na doutrina emotivista.

Para MacIntyre, a linguagem moral do sujeito contemporâneo tem servido apenas para expressar discordâncias e fortalecer os conflitos morais, considerando que as pessoas que participam de um debate já possuem uma ideia ou atitude pré-estabelecida, tendo o intuito apenas de defendê-la. Assim, no contexto social contemporâneo, questões como guerra, aborto, eutanásia, as quais estão também relacionadas à educação, à política e à saúde pública, fazem parte de debates constantes, mas sem que haja um acordo plausível e condizente com os interesses da maioria dos membros da sociedade. Nesses debates, os argumentos morais utilizados são marcados por incoerências e incompatibilidades teóricas, fazendo sentido apenas para o sujeito que os emitiu.

Levando em conta esses aspectos, MacIntyre enumerou as três características da linguagem moral nos debates morais contemporâneos: a primeira característica diz respeito à incomensurabilidade conceitual dos argumentos; o que implica dizer que num debate sobre aborto, por exemplo, geralmente, são emitidos conceitos valorativos divergentes dos argumentos adversários. Tais conceitos se firmam numa premissa e só fazem sentido para o sujeito que os emite, sendo usada apenas para dar ênfase ao seu próprio ponto de vista. A segunda característica do debate moral contemporâneo afirma que as premissas se fazem passar por critérios impessoais e objetivos, quando, na verdade os pronunciamentos só são compreensíveis quando se respeita o contexto pessoal em que foi declarado. Ou seja, a característica dessas premissas diz respeito ao disfarce usado pela linguagem para esconder as reais intenções do sujeito. E a terceira característica consiste na reafirmação de que os conceitos declarados num mesmo discurso são provenientes de contextos históricos anteriores e divergentes entre si. Ou seja, numa mesma declaração um sujeito pode expressar conceitos fora de seu horizonte histórico, tomando um novo rumo no que diz respeito aos seus significados, o que equivale a dizer que se existe algum tipo de desordem moral na sociedade, grande parte disso decorre do conflito de significados desses conceitos.

Segundo MacIntyre, toda tentativa hoje de se justificar as ações morais não passa de apelos dos seres humanos para praticar e manter seus desejos e suas vontades pessoais. Os fragmentos desses conceitos presentes em outras culturas e tradições não são mais capazes de

forjar uma moralidade prática e teórica. E a linguagem moral, que poderia fornecer as bases dessa justificação, passa a ser caracterizada como incomensurável, impessoal e adquire significados que não correspondem mais ao seu sentido original, o que, conseqüentemente, tem contribuído para a fragmentação não só do discurso moral, mas de toda a vida pública e privada do sujeito contemporâneo. Para o autor:

Essa fragmentação aparece em atitudes morais divididas, expressas em princípios morais e políticos inconsistentes, na tolerância de racionalidades diferentes em meios diferentes, na compartimentalização defensiva do eu e nos usos da língua que vão dos fragmentos de uma língua-em-uso, através das expressões da modernidade internacionalizada, aos fragmentos de outra. (MACINTYRE, 2010, p. 426)

Para MacIntyre, em meio a esses fragmentos conceituais, fica difícil para o sujeito estabelecer uma justificativa racional para suas ações e de estabelecer razões ou motivos para agir de um modo ou de outro. Esse sujeito, diz ele, passa a agir desvinculado de qualquer racionalidade prática que possa fundamentar seus atos, já que suas ações são amparadas em seus sentimentos e emoções, vivendo, assim, a falsa ilusão de ainda agir racionalmente. Por isso, para MacIntyre, a linguagem moral contemporânea encontrou seu amparo no emotivismo, definido por ele como uma “doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressão de sentimento ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo. (MACINTYRE, 2001, p. 30)”.

Com o emotivismo, perde-se toda a tentativa de se justificar objetivamente as ações do sujeito, já que a análise do uso dos seus juízos morais parte da perspectiva subjetiva e emocional de cada ser humano. No emotivismo, quando um sujeito emite a expressão “isto é bom” significa o mesmo que dizer “eu faço isso, faça você também!”. Ou seja, não existe uma verdade moral, mas apenas um pronunciamento pessoal do que seria bom para o sujeito, e isso implica declarar expressões de sentimentos. Mas isto nos leva a investigar quais seriam esses sentimentos que nos levariam a uma circularidade vazia, já que conceitos morais, como *bom*, podem ser identificados na perspectiva de vida de cada um desses sujeitos, mas isso não nos permite chegar a uma definição de *bom* para um maior número de pessoas. Em resumo, toda a responsabilidade de fundamentar esses juízos é repassada para o indivíduo, que formula seus próprios princípios morais com a intenção apenas de fornecer justificativas para suas escolhas.

Com efeito, um indivíduo que utiliza da racionalidade apenas para realizar seus desejos, não pode se constituir como um sujeito moral, já que suas ações não estarão voltadas para o bem comum de sua comunidade, e sim para a realização de seus interesses pessoais, que nem sempre são compatíveis com as necessidades dos demais seres humanos. Diante disso, MacIntyre apresenta três razões que impedem a teoria emotivista de se constituir como fundamento das ações humanas: A primeira razão afirma que o emotivismo não conseguiu caracterizar quais sentimentos ou atitudes estão envolvidas nos juízos morais. Assim, toda tentativa empreendida com essa finalidade resultou numa circularidade vazia.

A segunda causa afirma que a teoria emotivista estabeleceu como equivalentes em significado dois tipos de expressões que possuem funções totalmente diferentes entre elas, como as expressões de preferências e sentimentos e as expressões valorativas. Por exemplo, se eu afirmo que é horrível fumar em público, eu estarei mostrando minha opinião, que revela meu sentimento com relação a essa prática; porém, se eu emitir outro juízo no qual afirmo que é errado fumar em locais fechados, então eu estou emitindo uma opinião, mas que pode valer independentemente das minhas preferências ou do meu estado emocional. Para MacIntyre, o uso moral das expressões valorativas difere de uma expressão de sentimento.

A terceira razão que impede o uso dessa teoria afirma que o enunciado não passa de uma expressão de uso, ou seja, no emotivismo², emitir um juízo de preferência já consiste em torná-lo valorativo, por isso o terceiro aspecto do seu fracasso é tornar sua teoria uma teoria de significado, quando, na verdade, o enunciado emitido por um sujeito não passa de tentativa de convencer a outro de que sua ação é a melhor, ou de influenciá-lo através dos seus sentimentos, disfarçando a real intenção de uso desses juízos. Com efeito, a teoria emotivista se torna uma teoria de uso desses enunciados.

Quando a razão passa a ser utilizada como ponte para a realização desses desejos, a moralidade fracassa e, com ela, toda perspectiva de se chegar a um consenso moral também. Se para o emotivismo não existem justificativas racionais verdadeiras, então não existem

² Para MacIntyre, os sujeitos da sociedade contemporânea perderam qualquer noção de critérios ou princípios morais que pudessem oferecer alguma objetividade e impessoalidade na justificativa de suas ações. Na verdade, os critérios que poderiam ser impessoais não são mais capazes de serem identificados dessa forma, já que são formulados baseados na relação do sujeito com o meio em que vive, resultando nas percepções que tem diante dele, é isso que vem repercutindo na disposição para agir desse sujeito. Dessa maneira, “o emotivismo assim compreendido resulta estar, como uma teoria convincente do uso em vez de uma falsa teoria dos significados, conectada com um estágio específico da evolução ou do declínio moral, um estágio no qual nossa cultura ingressou no início deste século” (MACINTYRE, 2001, p.41).

padrões morais objetivos e impessoais. Sob a égide do emotivismo, o sujeito deixa de atribuir à razão o seu verdadeiro papel, que seria o de formular os princípios morais para o agir humano. O uso das emoções para fundamentar as ações desse sujeito pode levar a sociedade ao caos moral, haja visto que as emoções em si possuem um caráter difuso e, às vezes, divergente. Então, as emoções podem levar à sociedade a viver conflitos sem possibilidades de soluções, já que são mascarados por relações de interesses e manipulações.

Para MacIntyre, então, é preciso se ocupar da tarefa que o emotivismo deixou de realizar e procurar formular uma filosofia moral que possa oferecer um esquema teleológico capaz de fundamentar as ações desses sujeitos, a fim de conscientizá-los do seu papel social e de sua responsabilidade no interior da comunidade em que vive. MacIntyre estabelece como seu principal objetivo identificar o comportamento do sujeito contemporâneo, reconstituir os aspectos históricos que levaram a essa desordem moral e apontar as consequências dessa no âmbito social desse sujeito, para, com o diagnóstico em mãos, apresentar as possíveis soluções para a saída do que ele considera ser uma grave crise moral.

Sendo assim, para essa primeira parte, vamos procurar esclarecer aspectos do comportamento social e psicológico desse sujeito contemporâneo, que intensifica a teoria do filósofo escocês de estarmos vivendo uma crise da moralidade. Se o contexto social contemporâneo está dominado pelo emotivismo, então, devemos reconhecer as características que passam a denominá-lo como um eu emotivista e, assim, identificar o campo social no qual tem atuado, destacando os principais papéis sociais e personagens que não só representam as ânsias da cultura liberal, como tem mantido esse estado de desordem moral.

1.2.O papel e o campo social do eu emotivista nas sociedades contemporâneas

Com o advento do emotivismo no século XX, todo o contexto social é modificado pela adoção de uma forma de vida baseada nas reações emotivas. De acordo com MacIntyre, os papéis sociais e os personagens de nossa cultura passam a ser estabelecidos visando novas práticas e bens que estejam em total harmonia com seus sentimentos e desejos pessoais. Ou seja, o sujeito contemporâneo passa a alinhar suas atitudes às emoções, assumindo a responsabilidade de formular sua própria concepção de bem. Estando desamparados da perspectiva da tradição, esses personagens do mundo contemporâneo passam a representar um tipo de sujeito que deseja e toma esses desejos como paradigma para suas ações no campo social.

Para o sujeito contemporâneo, o campo moral torna-se uma arena para a realização de suas vontades, e o outro indivíduo entra nessa arena para ser seu objeto de manipulação e um meio para atingir seus objetivos. Um sujeito que passa a ter como meta seu próprio bem, torna-se regido por um *eu emotivista*³, primeiro porque sua forma de agir moral estará relacionada ao seu eu individual, e suas formulações são concebidas a partir de sua perspectiva pessoal; segundo, porque esse *eu* será influenciado e conduzido por suas emoções. Assim, para MacIntyre, o eu que ele descreve como emotivista pode ser entendido como um sujeito que não possui mais critérios de avaliação moral, porque lhe privaram da base que poderia constituir tais critérios. Então, se não existem mais critérios impessoais, mas apenas a ilusão de que existem tais critérios, todo compromisso moral que o sujeito tem passa a ser direcionado para si mesmo, para seu próprio prazer pessoal. Afirma MacIntyre:

Não posso genuinamente apelar a critérios impessoais, pois critérios impessoais não existem. Posso pensar que apelo e outras pessoas também podem pensar que eu apelo, mas essas idéias serão sempre equívocos. A única realidade do discurso distintamente moral é a tentativa da vontade de alinhar as atitudes, sentimentos, preferências e opções do outro com as suas. O outro é sempre o meio, e não o fim. (MACINTYRE, 2001, p. 53)

³ Arriola indica em sua obra *Tradición, Universidad y Virtud* (2000) o quanto a falta de constrições morais ou paradigmas objetivos, que seriam fundamentais para a ação desse sujeito poder desencadear problemas psicológicos e, claro, refletir nos problemas públicos. Para Arriola, o sujeito com a intenção de agir livremente e sob suas próprias condições para alcançar a felicidade autônoma acaba criando seus próprios problemas, que aparentemente ficam sem condições de serem identificados por eles. A infelicidade desse sujeito nasce da busca frustrada por essa felicidade, que, muitas vezes, não lhe garante todos os bens materiais que tanto deseja, nem o fim que realmente lhe seria satisfatório.

O indivíduo que MacIntyre descreve como *eu emotivista* não possui mais uma história que o defina socialmente, já que todas as condições que lhe tornariam apto a entendê-la e defini-la foram rejeitadas com o advento do projeto iluminista. Ou seja, esse sujeito assume essa condição, porque, para MacIntyre, o emotivismo tem se incorporado às práticas da vida cotidiana desses sujeitos, os fazendo adotar posturas fundamentadas apenas nas suas emoções. Como foi dito antes, um sujeito que age levado pelas emoções considerará sempre seus desejos em detrimento de uma concepção de bem comum, já que seus sentimentos são dominados pela busca incansável de prazer e realizações pessoais, isso significa dizer uma vida que tenha em vista apenas os bens externos.

Por isso, esse *eu emotivista* tem se constituído como um sujeito que pode assumir facilmente qualquer papel social, já que lhe falta um caráter racional que forneça os parâmetros morais necessários ao seu comportamento. Para MacIntyre (2001, p. 66), “esse eu democratizado que não tem conteúdo social necessário nem identidade social necessária pode ser, então, qualquer coisa, pode assumir qualquer papel ou adotar qualquer opinião, porque não é em si e para si, nada.”. Assim, de acordo com MacIntyre, a teoria emotivista tem sido adotada não só como teoria dos significados dos juízos morais, mas também como teoria de uso dos enunciados morais nas práticas dos seres humanos. Com efeito, ao emitir um juízo de valor, o sujeito declara uma opinião pessoal que se reflete nos seus atos, já que estará emitindo o desejo de que o outro realize ou se disponha a concordar com tal declaração.

No último século, a teoria emotivista ganhou mais força porque passou a se expressar no interior das instituições públicas e privadas, já que os problemas mais graves das sociedades contemporâneas têm se originado na vida do sujeito em particular e repercutido na vida pública. Assim, no palco social da vida pública, três personagens, segundo MacIntyre, têm sido determinantes para essa época: o esteta rico, o administrador burocrata e o terapeuta. Mas antes de explicar a função destes três personagens nas sociedades contemporâneas, é preciso compreender a definição que MacIntyre oferece a tais personagens⁴ e seus papéis sociais.

⁴ Na filosofia moral de MacIntyre, a definição de *personagem* e *papel social* é fundamental para a compreensão da crise da moralidade na sociedade contemporânea, já que, nessa definição, ele passa a caracterizar o sujeito contemporâneo, mostrando a forma como esse sujeito tem vivido, assim como os tipos de crenças e costumes que ele tem se proposto a seguir. Para exemplificar, MacIntyre cita personagens importantes na história, como o diretor da escola pública na Inglaterra vitoriana e o professor na Alemanha Guilhermina, que foram importantes na sua sociedade por representarem os valores desejados pelos membros de sua sociedade naquele momento. A partir de personagens como estes, a estrutura moral e os principais valores são constituídos em vista de suas representações sociais, ou seja, eles passam a ter a responsabilidade de não apenas exercerem suas funções, mas

Os personagens existem desde as sociedades antigas e representam a forma como a cultura de cada época ou contexto histórico tem se estruturado. São eles que nos oferecem o subsídio moral para as ações humanas, personagens que, assim como numa peça teatral, numa novela ou num livro, são facilmente identificados por seus espectadores ou leitores, e reconhecidos em seus papéis por serem fundamentais para a compreensão do núcleo central do texto de uma peça, novela ou livro. Com o comportamento desses personagens, é possível definirmos todas as possíveis práticas que serão usadas ou representadas pelos papéis sociais incorporados pelos sujeitos. Mas o que realmente seriam esses personagens macintyrianos?

Na verdade, os personagens não deixam de ser papéis sociais. E esses papéis sociais se definem como um ofício, uma atividade profissional, na qual o sujeito exerce atos ou tem certas posturas com base em sua posição social e na atividade que assume no interior de uma comunidade. Porém, um papel social se torna personagem quando incorporado à personalidade do indivíduo, dessa maneira, as obrigações e deveres assumidos pelo seu papel é tomado como fundamento em toda a sua vida, seja no âmbito familiar, pessoal ou profissional, e mesmo, sendo controlado por outros papéis sociais de sua comunidade, já que o fato de ser personagem de sua cultura foi determinado e definido por esses outros papéis sociais, com a intenção de guiá-los a um parâmetro moral. MacIntyre nos esclarece,

Os personagens têm uma dimensão digna de nota. São, por assim dizer, os representantes morais de sua cultura, e o são devido ao modo como as idéias e as teorias morais e metafísicas assumem, por intermédio deles, uma existência incorporada ao mundo social. Os personagens são as máscaras usadas pelas filosofias morais. Tais teorias, tais filosofias, entram, naturalmente, na vida social de inúmeras maneiras: a mais óbvia talvez seja na forma de idéias explícitas em livros, sermões ou conversas, ou como temas simbólicos em quadros, peças de teatro ou sonhos. Mas podemos esclarecer a maneira característica como dão forma à vida dos personagens levando em conta como os personagens fundem o que em geral se acredita pertencer ao indivíduo e o que normalmente se pensa pertencer a papéis sociais. (MACINTYRE, 2001, p. 59)

Nas sociedades contemporâneas são os papéis dos administradores, dos estetas ricos e dos terapeutas que têm definido toda a nossa estrutura moral, mas nenhum dos três personagens tem se envolvido em debates morais. Como personagens, esse três papeis sociais da nossa cultura têm se preocupado em tratar dos fatos apenas no presente, sem levar em

de fornecerem o subsídio moral que influenciará no comportamento de toda sua cultura, repercutindo na conduta de outros sujeitos sociais. Dessa forma, assumir um personagem num certo contexto social, não é assumir apenas um código de postura condizente com sua função, mas é definir a direção de comportamento dos outros papeis sociais, porque representa a necessidade de representação moral desses sujeitos.

conta o passado histórico. Desconsiderando os aspectos relacionados à sua própria tradição, eles não têm conseguido remediar os conflitos que vão se estabelecendo no interior de sua comunidade. Assim, com esses personagens são mantidas as principais máscaras morais usadas pela sociedade, destacando suas preocupações de se adequarem às necessidades do mercado liberal, suas inquietações pelo consumo, o que implica na ilusão de que estão construindo um estilo de vida autêntico, quando, na verdade, estão presos às manipulações capitalistas e seduzidos por um estilo de vida efêmera⁵.

Esses personagens só podem surgir por conta da transformação do próprio eu e, claro, da linguagem moral, já que toda a história desses sujeitos está ligada à própria história da linguagem moral. Se a linguagem é formulada por esse eu, será esse mesmo eu que fundamentará suas ações baseadas nessa linguagem. Assim, tendo estes personagens como representantes de suas crenças morais e padrões comportamentais, o *eu emotivista* passa a se definir no interior desse campo, pois é nele que o sujeito encontrará espaço para realizar seus desejos e vontades pessoais.

E como poderíamos caracterizar cada um desses personagens e suas atitudes no contexto atual? Bem, o administrador burocrata é, dentre eles, o principal personagem dessa sociedade, primeiro porque é na esfera burocrática que as relações humanas têm sido conduzidas e determinadas; segundo, porque a função desse burocrata tem sido a de conduzir as relações humanas, sob a regência de sua autonomia e poder, procurando recursos que possam lhe fazer chegar aos fins eficientes e econômicos. Ademais, "A racionalidade burocrática é a racionalidade de combinar meios e fins de maneira econômica e eficaz." (MACINTYRE, 2001, p. 55).

Já o esteta rico seria um personagem que cultua o lazer, o prazer com a intenção de ficar o mais distante possível do ócio, ou de qualquer coisa que lhe traga sofrimento ou dor. Para este personagem, o outro é sempre um meio para a satisfação dos seus desejos. Assim, os outros, para ele, são manipuláveis. Eis por que o espaço burocrático controlado pelo

⁵ O sociólogo polonês Zygmunt Bauman designou como líquida, a forma que esses personagens e papéis sociais têm se revelado no contexto contemporâneo. Em sua obra *Vida líquida* (2009), Bauman afirma que a Modernidade tem adquirido um caráter de liquidez, podendo assumir diversas formas assim como a água, sempre se modificando diante das exigências da Modernidade. Essa vida se transformou literalmente numa vida de consumo. Dessa forma, nada hoje se mantém por muito tempo; as ações dos sujeitos têm sido imprevisíveis, porque assim como os personagens citados por MacIntyre, o sujeito moderno de Bauman pode construir e desconstruir sua identidade quando assim achar necessário, e fazer do campo social o seu palco para se permitir transformar em quem ele quiser. Cf. em BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

administrador é onde ele melhor se realiza e pode manipular as pessoas para realizar suas vontades. MacIntyre apresenta alguns personagens da literatura e da filosofia que representam a personificação desse sujeito: como o jovem Rameau, na obra *O sobrinho de Rameau* de Diderot e o Ralph Touchett, da obra *Retrato de uma senhora*, de Henry James, que

veêm no mundo social nada além de um ponto de encontro para os seus desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer e para quem o pior inimigo é o tédio. (MACINTYRE, 2001, p.54)

E, por último, esse *eu emotivista* se vê na figura do terapeuta, que tem a função de conduzir um sujeito cheio de neuroses a uma forma de vida mais saudável. A busca por um terapeuta nas sociedades contemporâneas está relacionada à procura por um modo de vida distante da dor e do ócio e que busca insaciavelmente o prazer. Nesse mundo, o esteta rico pode ser facilmente definido como um sujeito sem identidade, enquanto sua vida passa a ser conduzida por seus desejos, mesmo que, para mantê-los, ele se esconda atrás de máscaras que possam saciar suas vontades. Ao terapeuta, então, é atribuído o papel de fazer com que este sujeito encontre sua identidade, assumindo a função de conduzir o sujeito, tratado nessa esfera como um instrumento para manutenção da sua sociedade, a fim de que este possa contribuir para a sua esfera social, ou produtiva (fim), tornando-se um sujeito eficaz e capaz de contribuir para a economia burocrata.

A existência de um sujeito definido por personagens como os citados acima, que só se realizam numa esfera burocrática, e a existência de uma linguagem que pode ser caracterizada como fragmentada, nos leva a acreditar na existência de uma cultura que foi responsável pelo estabelecimento desse *eu emotivista*. Assim, só é possível compreender a causa da origem dos problemas morais dessa sociedade se seguirmos o traçado da história da filosofia moral, a qual, para MacIntyre, nos oferece todas as condições para compreendermos as origens dos nossos comportamentos e dos conflitos morais que caracterizam essa crise. MacIntyre acredita que essa tal crise moral começou na Modernidade, especificamente com o projeto iluminista. Vejamos como o filósofo em pauta descreve tais elementos.

1.3.A causa do colapso moral das sociedades contemporâneas

Vimos que, para compreender a origem dos conflitos morais presentes nas teorias éticas e nas práticas incorporadas pelo *eu emotivista*, é necessário retomar a história da filosofia moral. De acordo com MacIntyre, nessa história podemos encontrar as causas que contribuíram para o surgimento dessa crise da moral. Em suas obras *Depois da virtude* (1981) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1991), MacIntyre afirma que a origem dos problemas morais é uma consequência do Projeto Iluminista, que fracassou em sua tentativa de resolver muitos problemas filosóficos, entre estes se destaca a falta de um entendimento sobre a natureza humana, já que cada iluminista orientava seu pensamento tomando como base uma concepção particular de natureza. Para MacIntyre, as divergências internas existentes nesse projeto contribuíram para o seu fracasso.

O projeto iluminista⁶ compreende historicamente o período que vai de 1630 a 1850, e entre os seus representantes, podemos destacar Kant, David Hume, Diderot e Adam Smith. Dentre as preocupações desse período encontra-se a necessidade de uma justificação moral das crenças humanas. Portanto, a partir do Iluminismo, todos os princípios morais deveriam ser formulados pelo indivíduo e serem válidos para todos os outros, independentemente do seu contexto histórico-social. Só que, para MacIntyre, esse projeto tentou fazer isso sem um *telos* que pudesse dar sustentação aos seus fundamentos morais, ou seja, rejeitando qualquer noção ou conceito que estivesse fundamentado em um esquema teleológico.

Hume e Diderot, por exemplo, tornam as emoções e sentimentos como responsáveis por conduzir a vida moral do indivíduo. Por exemplo, Diderot apresenta seu pensamento através do personagem Rameau, do seu manuscrito *O sobrinho de Rameau*, o qual utiliza o contexto social como arena para a realização dos seus desejos, separando os conceitos necessários e bons para nossas ações dos desejos que deveriam ser reprimidos ou educados.

⁶ MacIntyre esclarece, em *Depois da Virtude*, que a cultura iluminista ficou reconhecida ao longo do tempo como uma cultura de origem francesa, que passou a ser vista assim principalmente a partir de Revolução Francesa. Mas as maiores contribuições à cultura vêm de Kant e Mozart e de alguns ingleses como Adam Smith, abrangendo então todo o norte da Europa. Nas obras de MacIntyre, os pensadores acima citados, como Kant, Hume, Diderot e Smith são os principais representantes dessa cultura. Por isso, MacIntyre apresenta sua crítica ao Iluminismo fundamentando-se no pensamento desses teóricos.

Porém, Diderot fracassou porque a sua proposta moral se resumia em dividir os desejos que devem conduzir à ação, e os desejos que devem ser reeducados. Ele procurou enumerar esses desejos sem a ajuda da razão, tendo como critério os próprios desejos, considerando que muitos desses são incompatíveis ou adversários entre si. Para MacIntyre, é impossível uma educação dos desejos, tendo como critério de avaliação outros desejos, o que, conseqüentemente, impossibilita a formulação de normas morais baseadas nesses critérios. No fim, o próprio Diderot não foi capaz de fundamentar uma forma de organizar nossas emoções e impulsos a partir de outros desejos, precisando, por isso, recorrer a outras formas de julgamento.

Da mesma forma que Diderot não foi capaz de apontar os desejos necessários para justificar a moralidade, Hume, em sua obra *Tratado da Natureza Humana* (2001), não foi capaz de apresentar uma justificativa à moralidade. Hume afirma que as paixões estão na base do nosso comportamento moral, e que são essas mesmas paixões que nos dispõem a agir de uma forma ou de outra. Assim como Diderot, Hume apresenta uma filosofia moral que procura separar a razão das paixões, porém, acaba procurando outras formas de justificação além dos próprios desejos. Para MacIntyre, ao afirmar que a moralidade só pode ser obra das paixões, Hume acaba negando a ideia do homem como um ser que possui uma essência que defina seu verdadeiro fim. E, assim como Diderot, Hume fracassa por não apresentar um *telos* plausível para fundamentar as ações humanas.

Todavia, dentre os pensadores iluministas, Kant foi o primeiro a determinar princípios universais e incondicionais apresentados sob o viés de uma *ética do dever*. Para Kant, o sujeito deve ser guiado por leis morais, que seriam usadas como parâmetro para o comportamento humano. No pensamento kantiano, tais máximas morais devem ser válidas para qualquer sujeito, independentemente de suas circunstâncias históricas. Por isso, ele determina que essas máximas morais devem ser puramente racionais e desvinculadas de qualquer motivação externa ou de interesses pessoais. De acordo com Kant, o fundamento do agir humano está na razão, enquanto a razão é capaz de provar se uma máxima moral é boa ou necessária para a vida, tornando, assim, uma lei universal capaz de guiar a conduta desse indivíduo.

As máximas kantianas, por serem válidas universalmente, devem ser puramente racionais e livres de qualquer princípio heterônomo ou de interesses pessoais. Para Kant, máximas como: “Dizer sempre a verdade”, “Sempre cumprir as promessas”, “Ser bondoso

com os necessitados” e “Não cometer suicídio” podem ser racionalmente validadas. Ao contrário de máximas como “só cumpra as promessas quando for conveniente para você”, ou “cometer suicídio em razão de uma total infelicidade” que são irracionais, por serem regidas pelos interesses particulares de um indivíduo. Segundo ele, se uma máxima for aprovada após o seu julgamento racional, ela pode ser adotada universalmente, caso contrário, se ela não estiver dentro das condições desse exame racional, ela não poderá ser adotada como máxima.

O exame racional kantiano afirma que a razão deve estabelecer os princípios universais e categóricos que regem os atos humanos em qualquer momento, desconsiderando as condições históricas e sociais, já que para ele, a razão deve rejeitar qualquer princípio que não esteja fundamentado nela mesmo. Usando esse argumento, Kant pode muito bem defender máximas imorais ou amorais como coerentes, quando essa máxima puder ser justificada racionalmente, por exemplo, máximas como “persiga todos aqueles que professam falsas religiões” ou “cumpra todas as suas promessas a vida inteira, menos uma” podem ser adotadas por qualquer pessoa, porque não está fundamentada a nenhum critério exterior, a não ser a própria razão.

Para Kant, contrariando o emotivismo, o sujeito deve ser livre para agir, não se deixando levar por influências externas ou interesses pessoais, guiando-se no agir pelo dever em si. Porém, segundo MacIntyre, Kant não foi capaz de fortalecer essa posição, porque mesmo não defendendo máximas imorais, elas são facilmente aprovadas no seu exame racional. Para MacIntyre, o projeto moral kantiano fracassou, porque, apesar de querer fundamentar o agir humano na razão, sua concepção de razão não foi capaz de julgar todo o conteúdo moral como bom para a vida humana.

Dessa forma, ele não foi capaz de formular uma filosofia moral condizente com a essência humana, já que não havia mais uma ideia de natureza humana e nem uma concepção de bem último. De acordo com MacIntyre, a natureza humana tratada por Kant, por exemplo, não era a natureza do ser humano em sua essência, mas sim a natureza fisiológica, e essa não é capaz de oferecer fundamentos morais para a ação, já que está relacionada aos aspectos biológicos da espécie humana. Esses princípios universais de Kant não passam de uma resposta à filosofia anterior de Hume e Diderot, porém, pela perspectiva macintyriana, todas essas tentativas fracassaram. Vejamos:

Assim, todos esses escritores têm em comum o projeto de construir argumentos válidos que passem de premissas relativas à natureza humana, conforme a entendem, às conclusões sobre a autoridade das normas e dos

preceitos morais. Quero argumentar que qualquer projeto dessa forma estava fadado ao fracasso, devido a uma discrepância inerradicável entre seu conceito em comum de normas e preceitos morais, por um lado, e o que tinham em comum - apesar de divergências muito maiores - em seu conceito de natureza humana, por outro lado. (MACINTYRE, 2001, p. 99)

Como consequência deste fracasso, outros pensadores da tradição filosófica, na tentativa frustrada de detectá-lo, formularam uma filosofia que repercutiu como uma continuação desse projeto. Dentre estas perspectivas, MacIntyre destacou a obra *Ou, Ou* do filósofo S. Kierkegaard⁷. Na referida obra, o autor apresenta dois modos de vida: o ético e o estético, que não são definidos nem como bem, nem como mal. Kierkegaard apresenta esses dois modos de vida como escolhas, considerando que, ao assumir um deles, o sujeito estará comprometido com um padrão de vida correspondente a tais princípios de vida. O modo estético se caracteriza por um sujeito que se deixa levar por suas paixões; sendo representado pela figura de um amante apaixonado, que se deixa facilmente conduzir por seus desejos, sem se prender a obrigações que o desviem da realização dessas paixões. Enquanto o sujeito ético é representado pela figura de um homem que está sempre comprometido com seus princípios morais, expresso nas ações de um marido envolvido com as obrigações do seu casamento e que não se deixa levar facilmente por seus impulsos e desejos, colocando suas obrigações em primeiro lugar.

Como indica MacIntyre na obra *Ou, Ou* de Kierkegaard, o eu passa a ser abordado a partir dessas duas escolhas, que são escolhas totalmente diferentes e incompatíveis entre si. As ações de um modo de vida ético são totalmente contrárias às escolhas de um modo de vida estético. Por isso, são destacadas três características principais na referida obra. A primeira característica diz respeito à forma como a teoria de Kierkegaard é apresentada e a relação mantida com a sua tese principal. Assim, mesmo apresentando duas opções de modos de vida, dando ao sujeito, a possibilidade de fazer uso das máscaras sociais quando assim achar necessário, o autor se anula da escolha. Porém, segundo MacIntyre, Kierkegaard acaba admitindo, pela via do personagem central Victor Eremita, que qualquer pessoa que esteja

⁷ Kierkegaard é reconhecido na tradição filosófica como percussor do existencialismo. Kierkegaard é posterior ao apogeu da cultura iluminista, porém, MacIntyre detectou em seu pensamento, o modo como se deu o fracasso do projeto, assim como a consequência desse projeto na vida do sujeito moderno. Em *Depois da virtude* (2001), MacIntyre inicia sua crítica ao Iluminismo, como ele mesmo escreve, de trás para frente, a partir da filosofia de Kierkegaard, porque, para ele, a obra *Ou, ou* representa uma formulação do pensamento iluminista mais maduro ao mostrar, por meio de escolhas morais, que os indivíduos contemporâneos não possuem qualquer critério de justificativa para defender a escolha pela qual queira seguir.

diante de uma escolha entre o modo de vida ético ou estético, acabará adotando uma postura ética, já que escolher algo, se tomado com seriedade, remete ao modo de vida ético.

A segunda característica da obra enfatiza a primeira, mostrando a incompatibilidade entre o conceito de escolha radical e o conceito de modo de vida ético. Para Kierkegaard, a escolha por um modo de vida estético pressupõe que o sujeito assuma o compromisso com essa escolha, porém, assumir compromissos, é característica de um modo de vida ético, o que faz Kierkegaard propor uma escolha radical por tal modo de vida. Assim, a ética na sua filosofia é abordada como autoridade maior a ser considerada numa conduta. Quando a ética passa a ser a autoridade máxima na ação do sujeito, o indivíduo se propõe a agir de forma ética, porém, não racional, ou seja, o sentido de razão é convertido numa forma de vida ética. Como a escolha por tal modo de vida partiu de razões pessoais, então, qualquer princípio que for adotado pode simplesmente ser abandonado, já que foi adotado sem nenhum preceito racional.

A terceira característica da obra compreende as definições tradicionais acerca do que significa “ser ético” e a contradição com a escolha radical. A concepção de ético retratada por Kierkegaard consiste em escolher princípios que possam ser tratados como autoridade ética, sendo determinados pelo próprio sujeito, definindo boas razões para agir de um modo e não de outro. Mas, ao mesmo tempo, o autor define que o ético quando faz uma primeira escolha, fica limitado este caminho, sem se questionar a respeito dos princípios adotados. Dessa forma, se conclui que não há razões que fundamentem os princípios adotados pelo modo de vida ético, se sob este pretexto, ele pode continuar a usar de diversas máscaras. Assim, “a contradição da doutrina de Kierkegaard é clara. A isso alguém responderia que é característica nossa apelar à autoridade quando não temos motivo nenhum; podemos, ademais, apelar à autoridade dos guardiões da revelação cristã, por exemplo, exatamente no ponto em que a razão fracassa.” (MACINTYRE, 2001, p.83).

Para MacIntyre, a ideia de escolha radical não fundamenta o modo de vida ético, já que toda autoridade que é dada ao sujeito é escolhida com base em seus interesses pessoais. Por conta disso, o fracasso de Kierkegaard se justifica ao fundamentar nossas ações morais numa escolha radical. MacIntyre quer, com isso, mostrar que o fracasso do Iluminismo foi detectado por outros pensadores da tradição filosófica, como o próprio Kierkegaard. Mas, assim como os Iluministas, esses não foram capazes de apresentar uma filosofia moral que pudesse dar conta da natureza humana e de estruturar um “fim último” para orientar a direção

das ações humanas. Além de rejeitarem a ideia de natureza teleológica, a própria definição de razão⁸, para Kant, Hume e Diderot passa a assumir funções diferentes, ou seja, se desvincula da função atribuída pela filosofia aristotélica, que seria a de conduzir o ser humano do seu estado natural ao seu estado instruído. Sem uma determinação de fim último a ser alcançado pelo homem, qualquer atividade prática assumida por ele é impossibilitada de receber um valor moral, seja este bom ou mau. Em suas palavras:

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 mandatos morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro. (MACINTYRE, 2001, p. 103-104)

Para MacIntyre, com a rejeição de um *telos* na Modernidade, é preciso voltar até a formulação histórica dos conceitos, que foram elaborados na Antiguidade. De acordo com ele, com a estrutura teleológica formulada por Aristóteles, baseada em três etapas (o homem como realmente é; os preceitos da ética racional como transição de uma etapa para a outra; e o homem como deveria ser caso realizasse seu *telos*), todo juízo e premissa que possa dizer ao sujeito o que fazer ou não para chegar ao seu fim último, seria considerado um juízo de valor, sendo classificado como verdadeiro ou falso.

Com o advento do Iluminismo, as premissas e os juízos factuais não são mais valorativos, porque não são mais capazes de dizer o que o homem é e como ele deveria fazer para chegar à sua finalidade. Para MacIntyre, os iluministas não só rejeitaram o caráter teleológico, como também mostraram que os juízos morais não teriam mais relação com a essência humana. Para exemplificar, MacIntyre apresenta o exemplo do relógio e do fazendeiro: quando se parte de uma premissa como “Este relógio é muito impreciso e irregular na marcação do tempo” e “Este relógio é pesado demais para ser carregado confortavelmente”, o que se pode concluir é que “Este relógio é ruim”. Da mesma forma, as premissas factuais como “Ele obtém melhor produção de grãos por ano que qualquer outro

⁸ Em *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre cita a conceito de razão de Pascal, porque, para ele, essa noção influenciou na concepção de razão dos filósofos iluministas. Assim, a concepção de razão adquirida nas tradições anteriores perde seu papel fundamental para o filósofo francês Blaise Pascal. Para este, a razão não é mais capaz de compreender as essências ou transições entre potencial e ato, assim como não é mais capaz de falar ou pronunciar algo a respeito dos atos que conduziriam o homem ao seu verdadeiro fim, até porque não é mais da razão a função de tratar desse fim humano. O papel da razão seria o de apenas avaliar as verdades de fato e as relações matemáticas. Os filósofos iluministas não souberam chegar a uma definição precisa sobre a natureza humana, mas, ao mesmo tempo em que formularam cada um sua própria noção, não souberam definir uma essência que pudesse dar conta do verdadeiro fim do sujeito.

fazendeiro no Estado” e “Ele tem o programa de renovação do solo mais eficiente que se conhece”, nos levam a conclusão que “Ele é um bom fazendeiro”.

Partindo de outros exemplos, da mesma forma que alguém afirma que “Aquele macieira só dá maçãs podres, logo ela é um macieira ruim”, ou afirmar que “Aquele cantor nunca desafina ao cantar” e “Ele sempre emociona a todos com a sua voz”, pode ser o mesmo que dizer que “Ele é um bom cantor”. Todos esses enunciados emitem conceitos funcionais como relógio, fazendeiro, macieira e cantor. Ao definirmos a essência desses conceitos, podemos definir o seu papel. No Iluminismo, a questão é que não há mais essa noção de essência relacionada a um conceito funcional, se não existe essa noção, não existe mais uma finalidade a ser atingida.

Com os iluministas, deixou de existir a noção de que uma premissa factual pudesse adquirir um valor moral. Assim, é eliminada a passagem do *é* (natureza como ela é), para o *que deve ser* (como deveria ser, caso a razão aqui exercesse seu papel). Como consequência, é eliminado o conceito do homem como elemento funcional, ou seja, não existe mais uma definição de essência humana e, consequentemente, de sua função e finalidade na própria vida. E classificar algo como bom ou mau fica simplesmente impossível se não forem definidas as funções ou as finalidades do que se classifica. Na tradição clássica, definir uma coisa como boa ou uma ação como justa significava pressupor que tal sujeito iria exercê-la. Com o projeto iluminista não há mais sentido em se falar nisso, já que tais noções se tornaram difusas e imprecisas. A esse respeito assevera MacIntyre:

Não obstante, os argumentos morais dentro da tradição aristotélica clássica – tanto em sua versão grega quanto na medieval – envolvem pelo menos um conceito funcional central, o conceito de homem compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial; e é quando, e 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”. Isto é, “homem” está para “homem bom” assim como “relógio de pulso” está para “relógio bom” ou “agropecuário” está para “bom agropecuarista” dentro da tradição clássica. (MACINTYRE, 2001, p. 109)

Quando MacIntyre enumera os elementos desse esquema moral, ele afirma, fundamentado na tradição aristotélica, que a ética, seja como disciplina prática ou teórica, teria a função de capacitar esse sujeito a passar do seu estado atual para a realização do seu verdadeiro fim. Apesar disso, Kant, dentre os iluministas, foi ainda capaz de perceber, em seu segundo livro da *Crítica da Razão Prática*, que tal projeto poderia sofrer um colapso,

admitindo que, sem uma estrutura teleológica, ficaria impossível realizar a moralidade, já que o *telos* seria um pressuposto para a ação humana. Dentre os iluministas, Hume foi o que menos reconheceu a possibilidade desse fracasso. Para ele, havia possibilidades de uma justificativa para as ações humanas a partir das paixões, considerando que, até aquele momento, todo tipo de justificativa da moralidade tinha uma fundamentação religiosa ou não passavam de declarações sobre a natureza humana que tomavam suas formas nos juízos morais, porém, sem corresponderem, de fato, ao caráter do sujeito.

Para MacIntyre, a cultura iluminista forjou não só uma nova concepção de ética, mas também estruturou novas possibilidades e um campo social que fosse condizente com essa forma de agir desse novo sujeito. Para os iluministas, o indivíduo deve atuar numa estrutura social que reflita suas necessidades e aspirações. Dessa forma, para esse novo eu, estipulado por essa nova cultura, precisava-se de novas transformações sociais. Ele afirma: “Quando o eu caracteristicamente moderno foi inventado, sua invenção não exigiu somente uma estrutura social praticamente nova, mas uma estrutura social definida por uma diversidade de crenças e conceitos nem sempre coerentes” (MACINTYRE, 2001, p. 114). É pensando nessa nova estrutura social que os teóricos dos séculos posteriores como Bentham, Stuart Mill e Gewirth procuraram reformular um *telos* que fosse condizente com esse sujeito moderno. Tentativas essas que contribuíram ou tem contribuído para o fortalecimento da crise da moralidade, estabelecendo ficções morais que vem se refletindo em práticas determinantes para manter os papéis e personagens sociais que veem se estabelecendo na cultura contemporânea.

As ficções morais formuladas no contexto posterior ao Iluminismo são tratadas por MacIntyre como mais uma consequência desse projeto. Dessa forma, as ficções são abordadas a seguir com o propósito de mostrar as suas principais falhas na tentativa de oferecer um caráter teleológico à moralidade. Dentre essas ficções morais, MacIntyre destaca a noção de utilidade, apresentada por Bentham e Mill e a noção de direito, num retorno à perspectiva kantiana, e por último, enfatiza uma outra ficção característica desse novo contexto social: a noção de eficácia, que fundamenta a postura dos personagens apresentados anteriormente. Com isso, MacIntyre procura enfatizar mais uma vez seus argumentos sobre o Iluminismo como causa dessa desordem moral.

1.4. As consequências do fracasso do projeto iluminista para as sociedades contemporâneas: as ficções morais

Ao abordar as causas do fracasso do projeto iluminista, que, para ele, é iniciado com a recusa pelos iluministas do esquema teleológico aristotélico, MacIntyre apresenta as consequências dessa recusa no campo social contemporâneo, que, tempos depois, serão expressos nas práticas e discursos dos personagens e do indivíduo emotivista. Com o abandono desse esquema teleológico, e necessitando justificar os juízos desse sujeito autônomo, a fim de não cair no campo dos desejos e das vontades individuais, são elaborados projetos que visam recuperar esse *telos* humano. Assim, no século XIX, surgem novas tentativas de fornecer um *telos* à moralidade. O utilitarismo é a primeira dessas alternativas, seguida logo depois por um retorno kantiano à razão prática, fundamentado na noção de direito.

A primeira tentativa é atribuída a Jeremy Bentham e a Stuart Mill⁹. Ambos procuraram dar um novo significado aos conceitos morais fundamentados na noção de utilidade. Para Bentham, deve-se ficar atento ao fato de que as motivações humanas envolvem o prazer e a aversão ao sofrimento, por isso o fim último humano deve buscar a maior quantidade de prazer e procurar se afastar ao máximo do sofrimento. Porém, deve-se também refletir se esse prazer irá satisfazer ao maior número de pessoas, ou seja, o sujeito deve procurar perceber se essa busca pelo prazer pode trazer felicidade para a maioria. Neste aspecto, o prazer buscado deve procurar também satisfazer o maior número de pessoas. Com isso, Stuart Mill procurou uma nova formulação para o que se poderia entender como felicidade na visão de Bentham.

Para Mill, a base do projeto de Bentham para uma nova teleologia estava fundada na origem psicológica da moralidade. Então, na mesma linha de pensamento de Bentham, Mill ampliou esse conceito de felicidade, que está ligado ao prazer, classificando e diferenciando os prazeres entre os mais altos e os mais baixos. Só que, por mais que tenha tentado identificá-los, tal tentativa suscitou muitas questões que acabaram ficando sem respostas,

⁹ MacIntyre esclarece que por conta dos filósofos utilitaristas, principalmente de Stuart Mill, que é visto como um dos principais autores do utilitarismo, muita coisa foi feita em benefício de uma maioria, como a ampliação ao sufrágio ou o fim da subjugação feminina, que foram realizadas tendo como fundo esse pensamento. Mas, como *telos*, ele continua a ser um esquema inacabado que pode ser usado como justificativa para realizar um bom ato, mas nem por isso chega a se constituir como fundamento para um agir moral.

como por exemplo: o que seria o prazer? Qual a quantidade ou com que intensidade se deve sentir esse prazer? Que prazer devemos escolher para agirmos de uma forma ou de outra?. Considerando que os prazeres são incomensuráveis entre si, como saber qual irá satisfazer o maior número de pessoas? Assim, as concepções de prazer e felicidade como *telos* em Bentham e Mill não foram suficientes para servir de fundamento ao agir humano.

A segunda tentativa de formular um novo *telos* é iniciada pelos filósofos analíticos, que acreditavam na autoridade e na objetividade da razão. MacIntyre apresenta esse segundo fracasso referente a restauração do *telos* tomando como base a obra *Reason and Morality* (1978) de Alan Gewirth. Para Gewirth, todo agente racional deve estar comprometido com as normas da moral, de modo que assumir o papel de agente racional implica o reconhecimento da liberdade e do bem-estar desse agente. Trata-se de uma necessidade que deve ser desejada por todos no âmbito dessa ação. Da mesma forma, ele argumenta que se esses pré-requisitos são afirmados por um agente racional como bens necessários, então este deve ter direito a tais bens.

Com essa declaração, Gewirth apresenta dois conceitos totalmente diferentes entre si: *desejo* e *direito*. O conceito que Gewirth atribuiu ao direito, corresponde ao fato de o indivíduo legitimar seu desejo, porém sem lhe oferecer as justificativas para fundamentar suas ações morais. Ou seja, o direito passa a ter a função de permitir que o desejo desse suposto agente racional – que precisa estar de acordo apenas com a sua racionalidade – seja realizado no campo social. Esta ideia está presente na noção de direito elaborada desde o século XVIII: o direito como legitimador de bens, nos quais os próprios indivíduos definem tais bens como necessários e desejáveis para suas vidas, importando-se apenas com o que possa ser garantido para todos eles, independentemente de sexo, raça, religião.

De acordo com MacIntyre, esses direitos que têm se apresentado como direitos humanos não podem garantir essa legitimação proposta por essa noção, porque no contexto social contemporâneo foram rejeitadas todas as condições que pudessem identificar esses bens necessários. Acreditar na existência dos direitos humanos, para MacIntyre, é o mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios, ou seja, não passa de uma ilusão, já que tais direitos não existem uma vez que lhes foi tirada a base para o seu surgimento¹⁰. Dessa forma, assim como

¹⁰ Para MacIntyre, só se pode pensar na idéia de direito quando for restaurado o *telos*, porque não se pode pensar em direitos que se acreditam pertencerem aos seres humanos, se não houver uma natureza humana definida e um fim último a ser alcançado por uma comunidade. Ou seja, para MacIntyre, a noção de direito deve se constituir

ocorreu com o conceito de utilidade de Bentham e de seus sucessores, o conceito de direito de Gewirth não passou de uma ficção no campo da moral. Com efeito, fica reconhecido que “uma característica fundamental das ficções morais que se evidencia quando justapomos o conceito de utilidade ao dos direitos se torna agora identificável: elas pretendem oferecer um critério objetivo e impessoal, mas não nos oferecem.” (MACINTYRE, 2001, p. 128)

Com a apresentação dessas duas tentativas fracassadas de restaurar o caráter teleológico da moral, é possível compreender como se deu a passagem da linguagem moral para a linguagem emotivista, que tem sido a característica principal dos embates morais nas sociedades contemporâneas. O problema visto por MacIntyre consiste em que, mesmo em face desses projetos fracassando, o público, tanto de filósofos como não-filósofos, continua a usar essas teorias como se realmente esses projetos tivessem obtido êxito. Com o fracasso dessas teorias e a ruptura entre seu uso e o seu significado, os sujeitos passaram a adotar modos de ação que provocam a manipulação do próximo, já que, no emotivismo, precisamos estar sempre convencendo o outro das vantagens das nossas atitudes ou posturas.

Essa manipulação se revela em debates morais intermináveis, como consequência da teoria emotivista do juízo moral. O fato é que, mais uma vez, o emotivismo é difundido nesses debates por meio dos três personagens que já foram citados anteriormente como os principais representantes do comportamento moral das sociedades contemporâneas: o esteta rico, o terapeuta e o administrador. MacIntyre volta a tratar desses três personagens para demonstrar a arbitrariedade e as ficções conceituais que têm sido usadas por eles:

Procurando proteger a autonomia que aprendemos a prezar, aspiramos não ser manipulados por outrem; procurando personificar nossos próprios princípios e ponto de vista no mundo prático, não encontramos via aberta para fazê-lo, a não ser dirigindo a outrem aqueles modos bem manipuladores de relacionamento aos quais cada um de nós pretende rejeitar para si mesmo. (MACINTYRE, 2001, p. 125).

Segundo MacIntyre, o esteta rico é o que tem a menor chance de ser enganado pelas ficções morais, por causa de seu jeito pretensioso e insolente que o impede até mesmo de se reconhecer como tal. Isso não elimina sua capacidade de desmascarar tal ficção moral, como o fazem na maioria das vezes, mesmo não sendo algo totalmente proveniente de sua vontade, já que permanecer em tal ficção, pelo status social no qual está inserido, lhe permite conduzir essas relações de manipulações, sendo ele, muitas vezes, o manipulador. Mas, ao desmascarar

essa ficção, ele evita ser reconhecido ou descoberto, e, assim, é privado de fazer do campo social o palco para a realização de suas vontades. Mas, quando tal esteta se deixa enganar por essas máscaras morais, isso ocorre pelo fato de não mais saber reconhecer quem realmente é, trazendo como consequência para si o vazio e o tédio.

A personificação desse esteta rico, que não tem reconhecido seu papel, e a máscara que tem sido usada por ele podem ser vistos na prática de muitos sujeitos no contexto contemporâneo, em que o tédio da vida os fazem buscar a ajuda do terapeuta. O terapeuta é dentre os três personagens, o mais facilmente enganado por essas ficções morais, mas ele também engana aos outros, mesmo sem a intenção de fazê-lo. E, por último, o administrador burocrata, que é, dentre tais personagens, o mais cultuado em nossa sociedade, pois tem encarnado não só as duas ficções apresentadas, mas também uma outra: a da eficácia, que se resumiria em ter controle de certos aspectos da realidade social. Ou seja, como se trata de uma característica voltada para a administração, ter eficiência sistemática significaria ter o controle das situações.

Mas como MacIntyre tem detectado essa terceira ficção? Bem, o termo eficácia tem se mostrado sempre presente na linguagem dos administradores, enquanto eles próprios se mostram determinados a encontrar os meios eficazes para chegar a qualquer fim que seja estabelecido. É por meio da eficácia que o administrador tem exercido sua autoridade, sobretudo por um tipo de comportamento que reproduz este caráter neutro como a melhor forma de se manter no interior de uma comunidade. Contudo, para nosso autor:

Os próprios gerentes e a maioria dos autores de textos de administração se veem como personagens moralmente neutros, cuja experiência lhes permite criar os meios mais eficientes de alcançar qualquer que seja o fim proposto. Se determinado administrador é eficiente ou não é, na tese predominante, questão bem diferente daquela da moralidade dos fins a que sua eficiência serve ou deixa de servir. Não obstante, há fortes bases para a rejeição da afirmação de que a eficiência, valor moralmente neutro, pois o conceito de eficiência é, como salientei antes, inseparável de um modo de existência humana no qual o estratagema dos meios está no âmago da manipulação dos seres humanos para transformá-los em padrões obedientes de comportamento; e é ao apelar a sua própria eficiência nesse aspecto que o administrador reivindica autoridade dentro da modalidade manipuladora. (MACINTYRE, 2001, p. 135)

Essa eficácia gerencial que tem sido incorporada pelos administradores acaba caindo no mesmo erro dos conceitos de *utilidade* e *direito*. Porém, o conceito de eficácia surge com a intenção de controle social estabelecida pelas instituições e corporações, que buscam manter assim o controle sobre as ações dos seus manipulados. Mas para MacIntyre, o termo eficácia

ou pelo menos seu uso, tem se resumido à ideia de “especialidade”, já que o poder desse gerente consiste em ter o domínio de conhecimento em certos fatos e de saber aplicá-los no momento adequado ou em situações particulares, tornando-o um “expert” no assunto, e eficaz no que realiza. Por isso, a eficácia acaba sendo vista como uma ficção moral, já que pode ser utilizada para expressar a vontade pessoal desse administrador, sendo usada também como máscara para acobertar essas reais intenções do burocrata. De forma conclusiva, MacIntyre enfatiza que, assim como os outros dois conceitos, a eficácia possui uma falha entre o uso e o significado de suas premissas.

Assim, com a predominância das ficções conceituais de *utilidade*, *direito* e *eficácia* no discurso moral do sujeito contemporâneo, vemos que, no interior desse debate, existe apenas um incomensurabilidade de argumentos rivais que têm sido usados para mascarar os verdadeiros motivos e critérios dos juízos defendidos no seu interior. Isso se justifica já que,

Se “direito” foi um conceito elaborado para servir a um grupo de propósitos oriundos da invenção social do agente moral autônomo, e “utilidade” foi da mesma forma inventado para outro grupo de propósitos, não é surpresa, então, que quando se invocam pretensões de direito contra pretensões calcadas na utilidade ou contra pretensões baseadas em algum conceito tradicional de justiça, não seja possível decidir racionalmente qual delas vai ter prioridade, e não se tenha disponível um critério único para pesar as pretensões de cada uma. (CARVALHO, 1999, p. 49)

Se as ficções morais podem ser apontadas como uma das principais consequências do fracasso do projeto iluminista, é possível apontar um outro importante elemento desse projeto: a transformação histórica do conceito de *fato*. Como foi indicado, os iluministas se mostraram contrários a um esquema teleológico, rejeitando as declarações fatuais como declarações que pudessem emitir algum tipo de valor moral. Da mesma forma, a teoria emotivista nega toda a intenção de formular uma moral normativa, tratando apenas do significado e do uso dos enunciados morais, já que “a análise do fenômeno moral torna-se um estudo sobre a matéria simbólica do nosso ‘ser-no-mundo-moral-pela-linguagem’”(PEQUENO, 2009, p. 53).

O emotivismo se propõe a defender que os juízos morais são expressões de atitudes de um sujeito estimulado por alguma reação emotiva. Assim, os emotivistas não estariam preocupados com as declarações fatuais¹¹, que passam a ter o significado de proposições

¹¹ Em *Depois da Virtude*, MacIntyre afirma que não só o conceito de fato foi modificado no Iluminismo, como também o conceito de razão tomou outros sentidos. No caso do emotivismo, fato e razão se manifestam numa relação quase de dependência, na qual a razão passa a ter agora a função de sintetizar racionalmente esses fatos, ou seja, a razão agora é responsável por fundamentar os postulados científicos (fatos).

declarativas, mas sim com a reação emotiva, já que seria essa a responsável pelas atitudes desse sujeito. Com o emotivismo, os valores morais, assim como seus juízos, não se vêem mais reduzidos ao conhecimento ou às descrições fatuais do mundo, mas sim aos sentimentos desses sujeitos.

No pensamento de Aristóteles, não existe essa divisão da esfera da moral com a esfera dos fatos, que passa a ser estabelecida no século XVIII, especificamente com David Hume. Para MacIntyre, o advento do mecanicismo de Descartes¹² também contribuiu para a divisão da noção de fato. Na visão cartesiana, o fato se constitui como realidade efetiva e não está relacionado à noção de *valor*. A noção de *fato* passa a ser compreendida em termos de experiências científicas ou sociais, sentido este que vem sendo utilizado na linguagem moral contemporânea. Para endossar a divisão entre *fato* e *valor*, as leis de Newton servem de exemplo para mostrar que, numa lei universal, um fato retirado de uma observação particular e específica pode ser representado de uma forma geral, servindo para explicar outros fatos. Assim, na Física e nas explicações mecânicas sobre a vida “se sabemos a verdade de um enunciado que expressa uma lei genuína, isto é, também sabemos a verdade de um conjunto de condicionais contrafactuais bem definidos.” (MACINTYRE, 2001, p. 147). Ainda segundo MacIntyre,

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

¹² De acordo com Figueiredo (1999), para MacIntyre, a filosofia cartesiana foi responsável pela conseqüente redução do papel da razão na narrativa histórica da modernidade. A filosofia cartesiana, além de não ter sido capaz de elaborar um esquema de teorias que, dialeticamente, chegassem à verdade das coisas, utilizou de um sistema de doutrinas e premissas que acabavam sendo incomensuráveis entre elas. Ou seja, em sua teoria, Descartes parte de uma dúvida descontextualizada, ou seja, parte de um questionamento metafísico, sem fundamentação no contexto histórico, para chegar a um princípio que possa fundamentar todas as outras causas ou razões. Para MacIntyre, a descrição da crise epistemológica por Descartes não pode ser considerada quando o mesmo não reconheceu sua influência da tradição aristotélica, a qual ele procurou rejeitar ao formular uma nova filosofia que tratasse racionalmente dos problemas epistemológicos do indivíduo.

O estabelecimento dessas ficções morais no interior de nossa comunidade fica comprovado, segundo MacIntyre, quando verificamos que as sociedades contemporâneas têm passado por uma crise moral, que se iniciou no Iluminismo, com a rejeição do esquema teleológico e com a divisão entre fatos e valores morais. Depois do Iluminismo, nenhuma teoria foi capaz de oferecer uma justificativa racional que pudesse fundamentar as ações humanas. Sem um *telos*, e querendo manter a “suposta” autonomia que foi defendida e alcançada pelo iluminismo, toda tentativa de refazer esse esquema moral aristotélico soa como um retrocesso, sendo vista como uma ameaça à autonomia do indivíduo defendida pela modernidade.

Com essa atual crise da moral, só há uma saída que MacIntyre acredita ser condizente com a nossa realidade, e que ele vai buscar na tradição aristotélica-tomista, já que, dentre todas as tradições passadas, só ela pode tornar possível a reformulação do *telos* que foi perdido. Mas como essa tradição pode ser retomada no contexto de uma sociedade liberal? Ou seja, de uma sociedade que vem se mantendo sob a égide de ficções morais que priorizam os bens externos frente aos bens internos? Bem, para MacIntyre, ao sermos inseridos na tradição aristotélica-tomista, entramos em contato com os aspectos que nos permitem identificar as relações de manipulação que vem se fortalecendo na cultural liberal, de forma a fundamentar sua hipótese de existência de uma crise moral.

II. A SAÍDA PARA A CRISE MORAL: A RECUPERAÇÃO DA TRADIÇÃO ARISTÓTELICO-TOMISTA DAS VIRTUDES

Se a hipótese de MacIntyre estiver certa, ou seja, se estivermos realmente vivendo uma crise moral, a tradição aristotélico-tomista é fundamental não só para identificar o caráter dessa crise, mas também para oferecer uma possível alternativa para a saída desse caos moral. De acordo com o escocês, essa tradição deve ser retomada nas sociedades contemporâneas pelas práticas individuais e sociais dos sujeitos, e reafirmadas tanto nas principais instituições, como nas tradições que a representam. Para ele, a ética das virtudes de Aristóteles deve ser reformulada a ponto de considerar as práticas, as narrativas de vida de cada sujeito e as tradições de cada um, como elementos essenciais para a restauração da racionalidade prática perdida nessa cultura moderna.

Dessa forma, é preciso chegar à sua posologia tomando como fundamento os aspectos conceituais da tradição aristotélica-tomista, como o conceito de *pólis*, *virtude* e o próprio conceito de *telos último*. Por meio desses conceitos podemos compreender a importância dessa tradição no pensamento de MacIntyre e o sentido destes termos para a reformulação de uma ética das virtudes nas sociedades contemporâneas. Vejamos, a seguir, a estrutura teórica da tradição aristotélica-tomista, para darmos prosseguimento à argumentação de MacIntyre acerca da alternativa mais viável para os conflitos morais dessas sociedades.

2.1. A tradição aristotélica-tomista

A saída para a crise moral das sociedades contemporâneas, segundo MacIntyre, encontra sustentação na tradição aristotélico-tomista, já que a filosofia moral de Aristóteles tem oferecido as condições necessárias para se pensar e conduzir o sujeito em direção ao seu fim último. Com os princípios morais da filosofia aristotélica, o sujeito estaria apto a identificar os conflitos morais que surgem no interior de sua comunidade. E como a filosofia aristotélica poderia dar conta desses conflitos? Segundo MacIntyre, o esquema teleológico da tradição aristotélica é capaz de oferecer uma finalidade para as ações humanas, de forma a desenvolver hábitos que não só tenha em vista equilibrar sua razão e suas emoções, mas de

torná-los comprometidos com os bens apropriados pela sua comunidade ao assumir sua responsabilidade por sua ação e decisão em torno de suas práticas. Para isso, é preciso entender a importância dessa tradição para o pensamento de MacIntyre e também para a filosofia contemporânea, tomando como base os princípios fundamentais da filosofia moral de Aristóteles.

A perspectiva filosófica de Aristóteles só pode ser entendida no interior de um contexto político: a *pólis*, e que nas obras de MacIntyre aparece sob a designação de *comunidade*. No primeiro capítulo da *Política*¹³, Aristóteles afirma que a cidade é uma comunidade e, como tal, se orienta em função de algum bem. As razões que fazem com que o homem esteja disposto a agir e tomar uma decisão decorre do bem que podem propiciar. Então, quando as ações humanas são pensadas com vistas a um fim último, esse fim só pode ser alcançado e passa a ter algum sentido no interior da *pólis*. Dessa maneira, Aristóteles afirma na *Ética a Nicômaco* que a ciência política é o principal instrumento para a organização da *pólis*, a qual todas as outras ciências, artes, investigações e conhecimentos estariam subordinados. Somente assim, os cidadãos estariam preocupados em tentar viver de forma harmoniosa ou de procurar alcançar a melhor excelência ou o melhor bem para a sua comunidade¹⁴. Não que toda finalidade deva ser de ordem política, mas se o cidadão age segundo os interesses da *pólis*, os seus interesses pessoais serão redimensionados a favor do bem comum. Nas palavras do Estagirita:

Consequentemente, o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado. Assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina”. (ARISTÓTELES, 2009,1094b)

Dessa forma, quando o cidadão alcança a excelência de uma prática, essa excelência não se justifica apenas em sua realização, mas também alcança uma dimensão política. Por exemplo, se a finalidade da medicina é a saúde, assim como da construção naval, os navios, a fabricação de flautas se justifica pela finalidade de tocá-la, que pode ser justificada por uma excelência artística. Ademais, tudo isso encerra numa excelência política já que se destina ao bem da *pólis*. Ou seja, se considerarmos que, para Aristóteles, a *pólis* é uma das coisas mais

¹³ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Pedro Simón Abril. Hispamerica: Buenos Aires, 1985.

¹⁴ Na *Ética a Nicômaco*, o viver bem de uma *pólis* ou o bem maior desejável por si mesmo está relacionado à *eudaimonia*. Não existe uma definição certa para a *eudaimonia*, porém deve ser considerado como o bem que é bom em si mesmo e que é a razão última para todos os outros bens.

naturais e perfeitas, pois permite ao homem viver da melhor forma possível, então, este homem deve seguir sua natureza de animal social e político. Assim, a prática de tocar uma flauta ou de promover a saúde se justificará como uma excelência política, já que, para sua realização, o homem precisa adquirir virtudes que só farão algum sentido no interior da *pólis*.

Na *Política*, Aristóteles afirma que a natureza humana corresponde a esse desejo de viver em comunidade, e quem primeiro foi capaz de organizá-la também foi capaz de formular os maiores e melhores bens a serem obtidos. Assim, quando o homem, como cidadão de uma *pólis*, atinge a excelência numa atividade, ele estará comprometido tanto com os bens dessa prática, quanto com o bem maior dessa cidade. Sendo assim, “o bem mais excelente era a finalidade da ciência política, mas que o cuidado maior dessa ciência é formar um certo caráter nos cidadãos, ou seja, torná-los virtuosos e capazes de realizar ações nobres”¹⁵ (ARISTÓTELES, 2009, 1099b).

Se a excelência é o objetivo da *pólis* aristotélica, pois permite que todos possam viver bem e de forma harmoniosa, as práticas devem estar voltadas para um bem que compreenda todos os outros. No Livro I, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que não existe uma Idéia única de Bem¹⁶, como ocorria no pensamento platônico. Porém, se o bem a ser obtido está relacionado com uma vida política, então deve existir um bem supremo, em que todas as atividades encontrariam nele seu fim maior e que seria completo e desejável por si mesmo.

Para construir uma *pólis* com indivíduos bons e que estejam empenhados em agir corretamente, os indivíduos devem estar focados em um mesmo bem. Este bem deve ser superior a todos os outros, trazendo benefícios não só para a vida desse indivíduo em particular, mas para toda a *pólis*. Para que esse bem seja atingível é preciso que as ações que visam sejam desejáveis assim como ele mesmo; e que, além de absoluto, seja auto-suficiente em relação a qualquer outro bem, e claro, que seja capaz de ser obtido pelos seres humanos

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini, 3 ed. Bauru: Edipro, 2009.

¹⁶ Para Aristóteles (2009, 1096a), não existe uma Idéia de Bem único, porque todos serão bens na medida em que forem bens, ou seja, todos os bens são atingidos no exercício da atividade, e por isso já são bens, não dividem ou compartilham da essência de um bem em si, o que ocorre entre eles é o fato de existirem bens superiores ou mais desejáveis do que um ou outro. Por isso, os bens são definidos em dois tipos: os bens em si mesmos, e os bens que são obtidos em relação aos primeiros, tornando claro que o bem de Aristóteles não poderia ser um Bem em si, porque não seria alcançado dentro das condições humanas. O Bem procurado por Aristóteles é maior entre todos os outros e reflete-se numa finalidade absoluta.

enquanto membros de uma *pólis*. Algo assim é definido por Aristóteles como *eudaimonia*. Vejamos:

Ora, a felicidade, acima de tudo o mais, parece ser absolutamente completa nesse sentido, uma vez que sempre optamos por ela mesma e jamais como um meio para algo mais, enquanto a honra, o prazer, a inteligência e a virtude sob suas várias formas, embora optemos por elas mesmas (visto que deveríamos estar contentes por possuírmos cada uma delas, ainda que nenhuma vantagem externa delas decorresse), também optamos por elas pela felicidade na crença de que constituirão um meio de assegurarmos a felicidade. Mas ninguém opta pela felicidade pela honra, pelo prazer, etc., nem tampouco como um meio para qualquer outra coisa que seja, salvo ela mesma. (ARISTÓTELES, 2009, 1097b)

Se pensarmos que, assim como a finalidade da medicina é a saúde, e assim como da construção é ver o seu objeto pronto, e, da mesma forma, que o objetivo da estratégia é chegar à vitória, concluímos que todas essas finalidades são obtidas em vista de um fim maior: ser feliz, porque só na felicidade encontramos o sentido para desejarmos todas as outras coisas. Destarte, para Aristóteles: “A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações.” (ARISTÓTELES, 2009, 1097b). Então, como é possível alcançá-la? Aristóteles afirma que, assim como os outros seres vivos, os humanos possuem uma função referente somente a eles: a atividade racional.

Os seres humanos exercem dois papéis que os diferenciam dos outros animais: o de receptor de opiniões ou conselhos, mediante o qual se tornam capazes de ser instruídos para fazer ou receber algo; e o de produtores de seus próprios pensamentos. Ambas as funções são responsáveis pelo progresso da atividade que o indivíduo realiza ou pela forma que tomam suas decisões. De acordo com Aristóteles, a vida humana não se restringe à vida sensitiva, como ocorre com as plantas e os animais. A vida ativa humana condiz com a faculdade racional, princípio ativo para o exercício das faculdades da alma. Assim, como ele afirma na *Ética a Nicômaco* (2009), a função do homem na *pólis* não se limita apenas a atingir o bem último da cidade, mas a alcançá-lo de forma correta, fundamentado em seus princípios racionais, o que o torna capaz de alcançar a excelência referente a cada atividade e, claro, a *eudaimonia*¹⁷.

¹⁷ A esse respeito cf. ARISTÓTELES, 2009.

A *eudaimonia*, como fim último das ações humanas, é uma atividade que pertence à alma¹⁸, porque é um bem que não se reduz aos prazeres ou bens corpóreos. Por isso, para ser atingível, ela deve estar conforme a virtude perfeita, já que ser feliz corresponde a viver e agir bem. O filósofo estuda a natureza da felicidade a partir da natureza da virtude. Assim, se a *eudaimonia*, como Aristóteles afirma na *Ética a Nicômaco*, é um bem a ser alcançado na prática de atos virtuosos, então, ela não é atingida por todos os seres vivos, primeiramente, porque, como os animais não possuem uma atividade racional, eles não seriam capazes de atos nobres. As ações dos animais, mesmo tendo um fim, não são guiadas por princípios racionais, que Aristóteles compreende como sendo o fundamento da decisão humana. Em segundo, as crianças também seriam excluídas¹⁹, por não serem capazes de tais atos, já que a *eudaimonia* é uma questão de prática; e por último, um indivíduo que vive só de contemplação não poderia ser um sujeito virtuoso, pois as virtudes são obtidas no exercício habitual de uma ação.

Então, o que seria a virtude? Para Aristóteles, assim como a *eudaimonia* é uma atividade que pertence à alma, a virtude também decorre dela. Porém, na alma existem três espécies de coisas: as paixões, as faculdades e as disposições de caráter. As paixões são apetites que incluem a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo e a compaixão. Em geral, são os sentimentos que acompanham os prazeres ou as dores. As faculdades são as maneiras pelas quais os seres humanos são capazes de manifestar suas emoções, como o fato de se irritar, de se magoar ou de se compadecer com algo. E por último, as disposições de caráter, que se referem à prática das virtudes.

As virtudes,²⁰ assim como os vícios, não poderão ser paixões, porque ninguém define o outro de bom ou mau pelas paixões que possui, já que não se é censurado pelas paixões e estas não podem ser escolhidas. Por isso, só se pode ser criticado pela escolha das suas

¹⁸ Dentre os inúmeros bens relativos aos diversos tipos de práticas adotadas pelo indivíduo numa *pólis*, Aristóteles (2009, 1098b), classificou em três tipos: bens externos, bens do corpo e bens da alma. Os bens externos são os bens como a riqueza, o poder político, a beleza pessoal, o prestígio social. Já os bens da alma incluem a felicidade, além de ser entre todos os bens, o maior e mais desejável, por isso, para ser atingido, o indivíduo deve exercer suas ações de acordo com as faculdades da alma. Porém, para Aristóteles, a felicidade também precisa dos bens externos e dos bens do corpo para ser atingida.

¹⁹ Para Aristóteles “quando nos referimos às crianças como felizes, trata-se de um comprimento pelas expectativas que alimentamos em relação a elas para o futuro. A felicidade, como afirmamos, requer tanto virtude completa quanto vida completa.” (2009, 1100a)

²⁰ De acordo com Hobuss (2011), as virtudes não são dadas naturalmente, nós é que somos dispostos naturalmente a exercer ações virtuosas, todavia, uma ação para ser virtuosa precisa da prática constante de hábitos virtuosos, ou seja, as virtudes não são inatas ao indivíduo, elas só podem ser adquiridas a partir da *práxis*. Cf. HOBUSS, João(Org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

virtudes ou vícios. Da mesma forma, as virtudes não são faculdades, porque não se pode ser censurado pela forma com que se sente as paixões, e não são as paixões e as faculdades que definem o que tornam as pessoas boas ou más. As virtudes são, portanto, disposições de caráter, porque é a partir da postura do sujeito frente às paixões, dos seus hábitos que se define sua bondade ou maldade. Se a virtude pode ser definida como a forma de melhor agirmos diante das paixões, então os vícios podem ser interpretados como a pior maneira de lidarmos com elas. Para o Estagirita:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo. (ARISTÓTELES, 2009, 1107a)

Aristóteles divide as virtudes em duas espécies: a intelectual e a moral. A virtude intelectual diz respeito ao intelecto, corresponde ao ensino, à instrução. Já as virtudes morais são as virtudes obtidas nos hábitos, e que dizem respeito às ações e às paixões, envolvendo todo o sujeito em si, já que concernem à natureza humana. É a isto que Aristóteles irá se prender, já que seus objetos estarão propícios ao excesso, à carência e ao meio-termo. A virtude consistirá em atingir o equilíbrio entre esse excesso e a falta, ou seja, a virtude será a mediania das paixões e ações, porém, uma mediania condicionada ao sujeito em si, ou seja, ao equilíbrio tendo como referência o próprio sujeito e não os objetos ou as atividades envolvidas. Assim, para ele:

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral, o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. (ARISTÓTELES, 2009, 1106b)

O contrário do meio-termo é o excesso e a falta. Assim, quando não for possível atingi-lo, Aristóteles aconselha que o melhor a fazer é se contentar com o menor dos males, procurando evitar o extremo mais contrário ao meio-termo. Por isso, Aristóteles apresenta um bem absoluto e desejável frente a todos os outros, para que todas as atividades destes indivíduos tenham em vista esse bem e não entrem em conflito com outros membros da *pólis*.

Aristóteles ressalva que há casos em que não é possível alcançar o meio-termo, porque nem todas as paixões e ações possuem um meio-termo. Há paixões e ações que já são más em si, e, por isso, não há nelas meio-termo, porque elas já implicam maldade, da mesma forma que não existe um equilíbrio ou uma mediania no excesso ou na falta. De forma geral, as virtudes morais referem-se às ações e paixões²¹, e cada uma delas proporciona prazeres ou dores nos seus agentes. Portanto, será pela forma com que se busca e ou se evita esses prazeres e essas dores que os sujeitos poderiam se tornar virtuosos.

Se toda a compreensão de virtude e de bem último é definida pelo meio-termo entre as paixões e as ações, então o justo-meio deve estar entre a maior disposição de caráter, sendo determinado pela ação de acordo com a justa razão. Segundo Aristóteles, um homem virtuoso é capaz de não só identificar a excelência a ser alcançada por suas atividades, mas de identificar se sua atividade e se os bens a serem alcançados no seu exercício podem ou não contribuir para a realização do *telos* dessa comunidade²². Um homem virtuoso estará empenhado na ordenação dos bens gerais com os seus bens particulares, e assim ele se colocará na busca tanto do bem político referente à sua cidade, como no aperfeiçoamento de sua própria alma, de forma que suas ações serão boas em si mesmas e desempenhadas da melhor forma possível. De acordo com MacIntyre, a busca pela excelência em termos aristotélicos exige o aprendizado de tal prática. Por isso,

Assim como é necessário um aprendizado em escultura ou arquitetura, a fim de se poder reconhecer o desempenho excelente nessas artes, assim como é necessário treinamento em habilidades atléticas para que se possa reconhecer adequadamente a excelência na atividade atlética, também a capacidade para identificar e ordenar os bens da vida boa, cuja realização implica a ordenação de todos esses outros conjuntos de bens, exige um treinamento de caráter em e para essas excelências, um tipo de treinamento cujo sentido emerge apenas ao longo do processo. (MACINTYRE, 1991, p. 124)

²¹ Para Aristóteles, a virtude moral está relacionada com as ações e as paixões, na medida em que essas ações e paixões estão relacionadas ao prazer e a dor que motiva o indivíduo a tomar uma atitude diante de uma circunstância. Em suas palavras: “Uma indicação de nossas disposições é fornecida pelo prazer ou dor que acompanha nossas ações. Um homem é moderado se abstém de prazeres do corpo e considera a própria abstinência prazerosa; é um desregrado se a experimenta como aborrecida; ele é corajoso se encara o perigo como prazer e, aconteça o que acontecer, sem experimentar dor; covarde, se o fizer experimentando sofrimento”. (ARISTÓTELES, 2009, 1104b)

²² Cf. PERINE, A. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006. (Leituras filosóficas). De acordo com Perine, para o sujeito saber qual bem ele deve ser conduzido na filosofia aristotélica, deve-se levar em conta cinco habilidades: a primeira, deve reconhecer quais são os principais aspectos a ser considerados para sua ação; segunda, deve averiguar se a noção de bem para ele não compromete a noção de bem geral; terceira, compreender que os bens particulares fazem sentido para a situação na qual se encontra; quarta, considerando o bem geral, deve-se identificar qual dos bens particulares está ao seu alcance no exato momento, sendo possível realizá-lo, e tudo isso, sendo realizado ao mesmo tempo, nisso consiste a quinta habilidade.

O esquema teleológico das virtudes²³ de Aristóteles é para MacIntyre, a única via capaz de oferecer um esquema racional adequado à sociedade liberal contemporânea, que torna as ações dos seres humanos, enquanto seres morais, compatíveis com as necessidades do contexto social, de forma a transcender os conflitos morais do nosso tempo. Porém, em seus escritos posteriores, como *Justiça de quem? Qual Racionalidade?* (2010), *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas* (2003) e *Tres versiones rivales de la ética* (1992), MacIntyre tem encontrado no pensamento tomista, o referencial teórico fundamental para sua filosofia, na medida em que aborda o homem como um ser histórico, aspecto este não sustentado pela filosofia moral aristotélica²⁴.

Aquino defende que o ser humano deve buscar a beatitude, mesmo que esta procura do indivíduo não ocorra de forma consciente. Porém, a obtenção desse fim último estará relacionada à prática de ações virtuosas, que também implica na relação do ser humano com Deus, ou seja, só conhecemos a beatitude como fim último, quando, como seres humanos encontramos alguma semelhança com Deus. Essa concepção de fim último em Santo Tomás representa um estado de graça divina, por isso um homem que nunca agiu de maneira virtuosa não poderá ser feliz nem na vida terrena, nem ao lado de Deus.

A beatitude é um bem a ser atingido pelas virtudes que foram obtidas durante a sua vida terrena. Trata-se de uma atividade prática a ser conduzida pela razão e pela vontade, já que este homem tem livre-arbítrio para agir de uma forma ou de outra. A filosofia moral de Aquino é também fundada na razão, enquanto o aperfeiçoamento do agente estiver relacionado a agir virtuosamente, para realizar a sua natureza, uma natureza que possui exigências sociais e políticas e está voltada também ao conhecimento da verdade. Para

²³ Como MacIntyre afirma, Aristóteles não tinha uma concepção de história e muito menos de tradição, então, no seu pensamento, a noção de virtude é apresentada como “uma teoria implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos. Ele procura ser a voz racional. Ele procura ser a voz racional da melhor cidade-estado, pois afirma que a cidade-estado é a única forma política na qual as virtudes da vida humana podem ser genuína e totalmente expostas” (MACINTYRE, 2001, p.252). Porém, como teoria, sua filosofia moral se constituiu como uma ética das virtudes, já que procurava ir além de uma explicação em torno da moral, porque deveria estar fundamentada no comportamento e nas práticas das pessoas que fazem parte de uma comunidade social e política.

²⁴ Em *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre apresenta Sto. Tomás de Aquino como leitor de Aristóteles, enquanto este realiza uma proposta de ética das virtudes formulada a partir dos princípios morais aristotélicos. Assim, MacIntyre vê em Aquino um referencial teórico para se aprofundar na filosofia moral aristotélica. Em obras posteriores, como *Primeros principios, fines últimos* (2003) e *Animales racionales y dependientes*, temos visto uma influência maior de Sto. Tomás de Aquino no seu pensamento, que tem fundamentado todas as outras concepções e argumentações apresentadas por MacIntyre, tornando-a primordial na sua filosofia moral, primeiro porque Aquino complementa a filosofia aristotélica de um modo muito mais significativo para a sua época, assim como para a contemporaneidade, segundo, porque sua concepção de virtudes parte de um reconhecimento de nossa condição animal para o reconhecimento de nossa vulnerabilidade e dependência.

MacIntyre, que considera que toda filosofia moral deve estar amparada em uma história²⁵, os princípios que fundamentam a ética tomista passam a ser uma via para se chegar a uma racionalidade prática que seja viável para as sociedades contemporâneas. Ele nos assevera:

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

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

Levando em conta essa tradição, MacIntyre foi capaz de desenvolver um esquema moral próprio para o contexto liberal, considerando as inúmeras diferenças e diversidades de tradições morais existentes nessa sociedade, inclusive, considerando o fato de vivermos sob a égide do emotivismo. Para MacIntyre, os conceitos de práticas, tradição e narrativa de vida são fundamentais na proposta de uma ética das virtudes, como forma de recuperar o sentido das ações humanas. Dessa forma, para darmos continuação à sua argumentação, vejamos a seguir como o filósofo escocês identificou esses três elementos como essenciais à recuperação do *telos último* do agir humano.

²⁵ O sentido da história na filosofia de MacIntyre recebeu uma influência muito grande de Hegel, Collingwood e principalmente, de Vico, o qual, divide com ele a mesma concepção de que a verdade sobre os homens e sobre suas comunidades só pode ser apreendida a partir da história. De acordo com Figueiredo (1999, p.32), “Macintyre, como Vico, acredita no discernimento dos homens, dos povos, enquanto sentido ou sentir comum, isto é, enquanto representa o que é sentido pela comunidade ou por uma pluralidade de comunidades”.

2.2. As práticas, a narrativa de vida e a tradição na ética das virtudes de MacIntyre

Considerando os princípios racionais abordados na tradição aristotélica-tomista, devemos propor duas questões: como a concepção de virtude aristotélica pode ser utilizada em outro contexto social diferente daquele que lhe deu origem e como a mesma poderá atender aos conflitos morais da realidade contemporânea? Para MacIntyre, a teoria das virtudes aparece em outras tradições. A primeira é a tradição homérica, que formulou um catálogo de virtudes que, de acordo com a ordem hierárquica do seu contexto histórico, colocou o guerreiro como o maior referencial de indivíduo virtuoso, capaz de praticar a maior de todas as virtudes: a coragem; já na tradição aristotélica, o homem virtuoso passa a ser representado pelo cidadão ateniense; e na tradição agostiniana-tomista, a virtude tem sua representação na figura do homem humilde, que, sem muitos bens materiais, fica mais próximo de atingir a beatitude suprema.

Se pensarmos o conceito de *virtude* no pensamento contemporâneo, as concepções de Benjamin Franklin²⁶ e Jane Austen representam as inquietudes do indivíduo contemporâneo. No caso de Franklin, que será mais destacado por MacIntyre, seu catálogo de virtudes reflete bastante uma visão utilitarista, na qual, ao invés das virtudes serem os próprios fins, estas passam a ser tratadas como meios para atingir uma meta, por isso, as virtudes devem ser úteis. Nesse caso, a felicidade a ser alcançada está relacionada ao êxito e à prosperidade a ser obtida, compreendendo apenas os bens externos às ações humanas. Já Austen formulou seu catálogo de virtudes realizando uma síntese dos elementos díspares apresentados nos catálogos anteriores, porém, destacando dois tipos de virtudes, a virtudes genuínas, que são exercidas por si mesmo, pelo seu próprio bem e as virtudes que são mero simulacros, porque são exercidas pensando nos bens externos. Para MacIntyre, cada uma das listas apresentadas por esses teóricos representa um tipo de teoria diferente de virtude, que reflete muito o contexto histórico-social no qual foram formuladas.

²⁶ Em *Depois da virtude* (2001), MacIntyre apresenta o catálogo de virtudes na visão de Jane Austen e Benjamin Franklin, para discorrer sob um tipo de catálogo de virtudes mais recente no contexto ocidental, com o intuito de mostrar que, para cada catálogo, é apresentada também uma teoria de virtudes divergentes entre elas. Porém, ao contrário de Jane Austen, que procurou fazer uma síntese das listas anteriores, como forma de dissipar as diferenças entre eles, Franklin acrescentou elementos e virtudes diferentes ao seu catálogo, e apesar de formular uma concepção de virtude teleológica, ele possui um viés mais utilitarista, por isso tem um foco mais importante ao ser abordado por MacIntyre.

Com efeito, estamos diante de quatro conceitos de virtude diferentes entre si: a virtude aparece aqui como a qualidade que capacita o indivíduo a fazer exatamente o que seu papel social define (Homero). No caso do guerreiro, ele será virtuoso quando for excelente nos seus combates; a virtude como qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se à conquista do *telos*, dentro das condições políticas de uma Cidade (Aristóteles); a virtude é dirigida a um *telos*, porém a ser obtido de forma natural e sobrenatural (Sto. Tomás de Aquino e o Novo Testamento); e, por último, a virtude como uma qualidade que visa a utilidade para alcançar o êxito na vida e chegar à prosperidade (Franklin). Para MacIntyre:

Contudo, embora eu tenha insistido no caso *prima facie* para afirmar que as diferenças e as incompatibilidades entre teorias divergentes pelo menos insinuam que não existe conceito único, fundamental, nuclear, das virtudes que possa reivindicar adesão universal, também devo assinalar que cada uma das cinco teorias da moral que esbocei tão resumidamente expressa exatamente tal reivindicação. É, de fato, exatamente essa característica dessas teorias que as torna algo de interesse mais que sociológico ou antiquário. Todas essas teorias reclamam hegemonia não só teórica, mas também institucional. (MACINTYRE, 2001, p.313)

Em meio a essas divergências acerca da noção de virtude, MacIntyre se propõe a elaborar uma ética que corresponda às exigências do contexto contemporâneo. Mas vale ressaltar que, para a reformulação desse conceito de virtude, deve-se considerar uma explicação anterior de certas características da vida moral e social, pela qual as virtudes serão explicadas, como ocorreu com a virtude homérica que só era identificável a partir dos papéis sociais estruturados na sociedade; ou em Aristóteles, o qual afirmava que o homem deveria levar consigo uma noção de vida boa, assim como em Benjamin Franklin, que acreditava que o valor de utilidade já devia ser critério hierárquico para definir uma ação.

MacIntyre demonstra que as principais teorias da virtude foram definidas a partir de pressupostos que implicavam na adoção de valores reconhecidos na sociedade de origem. O seu conceito de virtude partirá de três estágios que serão fundamentais na identificação da função das virtudes em nossa própria vida, sem desconsiderar o contexto no qual estamos inseridos. Para MacIntyre, as práticas, a narrativa de vida singular e a própria tradição serão os momentos fundamentais para a busca pelo bem comum na vida do sujeito contemporâneo.

2.2.1. A definição de práticas

De acordo com MacIntyre, o sujeito deve estar comprometido em praticar atos virtuosos, reconhecendo por meio dessas práticas não só os bens correspondentes às atividades, mas o próprio *telos* de sua comunidade. Ele afirma que uma teoria das virtudes²⁷ não se reduz apenas a um único tipo de prática. Para MacIntyre, qualquer indivíduo envolvido numa prática pode ser virtuoso, desde que ele esteja comprometido com os bens internos de sua atividade. Assim, as práticas são definidas como

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

Em resumo, podemos compreender as práticas como atividades humanas socialmente aceitas e que, no seu exercício, o sujeito é capaz de adquirir bens externos e bens internos referentes a essas atividades. Assim, a atividade de como plantar banana não pode ser considerada uma prática, porque não possui bens internos que colocariam o sujeito na direção do *telos*, mas a agricultura seria uma prática. Da mesma forma, a atividade de construir uma parede não é uma prática, mas a engenharia o é, e as atividades de pesquisa como a Física, a Biologia, a Química, além das atividades como a Música, um jogo de xadrez ou uma partida de futebol. Isso nos leva a pensar sobre qual seria o critério específico que faz com que uma atividade seja considerada uma prática, e se devemos desmerecer as atividades que não são consideradas práticas.

Para MacIntyre, as práticas não devem ser confundidas com capacitações técnicas; elas precisam das capacidades técnicas para se transformar, mas devem ir além delas, porque, ao contrário das capacidades técnicas, as práticas não têm um fim a atingir; elas são os próprios fins. Por isso, devemos dizer que as práticas se resumem aos bens que foram

²⁷ Carvalho (2011) discorre sobre a concepção de virtudes, afirmando que se deve compreender que muitos filósofos trataram de apresentar as virtudes convenientes para sua própria época. Porém, nem todos foram capazes de formular uma ética das virtudes que pudesse determinar nossa forma de ação. Para ele, enquanto a “teoria das virtudes é a área geral da pesquisa filosófica encarregada de investigar a natureza da virtude e do vício; ela inclui a ética das virtudes, um tipo de teoria ética que privilegia as virtudes como definidoras do modo como devemos agir, centralizando a reflexão no caráter do agente moral e não em ações isoladas ou normas, algumas vezes em fatores não racionais da motivação moral. O termo ‘ética das virtudes’, por sua vez, não deve ser pensado como expressão de uma forma homogênea de teoria ética, mas como um gênero que engloba várias espécies”. Cf. mais em CARVALHO. H. B.A. de. Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre. In_ HOBUSS, João (Org.). Ética das virtudes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 190.

reconhecidos ao longo do processo histórico dessa atividade no interior da comunidade na qual foi estabelecida. Segundo MacIntyre, o ensino de Filosofia, Matemática ou Biologia não é uma prática, porque não possui uma excelência a ser alcançada, mas não deve ser desmerecido, porque contribui para a realização das atividades filosóficas, matemáticas e biológicas. Ou seja, uma atividade, mesmo não sendo uma prática, está em constante interação com a outra, na medida em que contribui para a pesquisa em torno dos bens a serem obtidos no interior dessa prática. Um professor de filosofia, por exemplo, ao ensinar não está exercendo uma prática, porque não está diretamente envolvido com a busca pelos bens internos da prática filosófica, já que é na atividade filosófica que obtemos o conhecimento filosófico e nos inserimos na busca por seus melhores padrões.

De maneira geral, cada uma dessas práticas possui bens específicos, que só passam a ser reconhecidos no seu exercício. Essa característica acaba sendo própria aos bens internos, que só podem ser identificados pelo sujeito que assumiu com a realização de tal prática. Então, como definir os bens internos? Os bens internos são os bens obtidos na excelência e execução da atividade, por isso, são desejáveis por eles mesmos, e não por nenhum outro fim, trazendo resultados para toda comunidade que cultiva essa atividade. Já que correspondem ao aperfeiçoamento da atividade realizada, somente com as virtudes poderão ser alcançados numa prática. Cada prática possui padrões de excelência a serem atingidos, e os bens internos só são obtidos quando o sujeito se dispõe a competir por sua excelência. MacIntyre esclarece dessa forma,

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

Já os bens externos são descritos como poder, dinheiro, status social. São bens que só trazem benefícios para o sujeito em si, ou seja, são bens de propriedade do sujeito e não são adquiridos para a sua comunidade, ou seja, quando estes bens estão na posse de alguém, significa dizer que outra pessoa ficou com menos ou simplesmente ficou ausente de tal bem. Estes bens podem ser facilmente identificados numa instituição como um clube, uma empresa, uma universidade. É através desses bens externos que as práticas têm sido

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

E qual seria a relação que MacIntyre procurou manter entre as práticas e as virtudes?²⁸ As práticas só prosperam em sociedades na quais as virtudes têm algum valor, de maneira que só em comunidades que cultivam algum tipo de virtude é que essas práticas serão mantidas. Dessa forma, enquanto a conquista dos bens externos está relacionada aos desejos pessoais do sujeito, a conquista dos bens internos objetiva chegar à excelência da prática. Sendo assim, as virtudes terão a função de auxiliar na busca por estes bens internos que serão bens não só para o sujeito em si, mas para toda a comunidade em que vive.

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

A relação entre práticas e instituições se revela contraditória, ou seja, assim como não podemos reduzir as práticas a capacidades técnicas, também não devemos reduzi-las às instituições que as abrigam. Com efeito, enquanto as práticas buscam a excelência de sua atividade, e estão relacionadas também à satisfação que o sujeito possui em estar exercendo

²⁸De acordo com Carvalho, “o papel das virtudes nesse contexto é garantir a excelência na realização dos bens internos às práticas, o *telos* último de cada uma delas, que são historicamente construídos. Sem as virtudes, as práticas tendem a degenerar-se, corromper-se e devotar-se exclusivamente a bens externos, como dinheiro, poder e riqueza, submetendo-se às suas contrapartes institucionais. As virtudes são, precisamente, aquelas virtudes de caráter e do intelecto necessárias para a conquista dos bens específicos às práticas e para a sustentação de nossa busca pela boa vida, de nossa comunidade e das tradições.” Cf. HOBUSS (Org.), 2011, p. 195.

tal atividade, as instituições não almejam somente à excelência, mas também almeja os bens que garantem sucesso, riqueza e fama. Fica claro que, as instituições lidam com a distribuição de bens materiais e recompensas, não que isso possa ser uma relação negativa, já que sem as instituições nenhuma prática sobreviveria. Porém, se nessa relação não houver equilíbrio, os bens externos podem corromper as práticas e as próprias instituições, anulando virtudes como a justiça, a coragem e a sinceridade.

Com o conceito de práticas, nos inserimos no primeiro estágio da ética das virtudes macintyreana. Diante do que foi apresentado, as virtudes são necessárias nas práticas, para que em cada instituição ou na realização de uma atividade, o sujeito esteja discutindo sobre os melhores padrões a serem atingidos para chegar a sua excelência. Um sujeito que se dispõe a atingir a excelência numa prática, também está direcionado a alcançar o fim último determinado nessa sociedade. Assim, o propósito de falar nas práticas representa o sentido que as virtudes passam a assumir na vida humana, porém as virtudes não se definem apenas nas práticas.

De acordo com o filósofo, essas virtudes precisam passar por mais dois outros níveis: a narrativa de vida e a tradição. Se nas práticas, as virtudes são exercidas no interior das instituições e clubes, no caso, da narrativa de vida, as virtudes serão pensadas no contexto pessoal de cada sujeito, procurando recuperar o sentido do seu papel social e sua responsabilidade moral na comunidade. E na tradição, primeiro, porque é a base de todo nosso comportamento moral e segundo, porque na tradição identificamos nosso lugar na história, o sentido das práticas adotadas e podemos fornecer um caráter inteligível e teleológico a nossa comunidade.

2.2.2. A narrativa de vida do sujeito

Antes de tratarmos do referido termo, convém uma indagação: no exercício das práticas, fundamentados em quê faríamos as melhores escolhas para atingir esses bens internos? É a partir dessa questão que será abordado o segundo conceito fundamental na filosofia de MacIntyre: *a narrativa de vida do sujeito*²⁹. Os bens de cada atividade devem ser

²⁹ A esse respeito nos assevera CARVALHO: “Essa concepção do bem humano com tal fornece o *telos* para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, ordenando as diferentes práticas, proporcionando o eixo para a narrativa histórica própria de cada um de nós e que dá unidade a nossas vidas. E essa perspectiva da unidade da vida humana tomada no seu todo significa estabelecer um papel para as virtudes como aquelas

entendidos a partir de uma história geral, que incorpora a história particular de cada sujeito. É nessa história particular que as ações dos seus respectivos autores podem ser compreendidas, identificando os bens que os mesmos se propõem a alcançar. De acordo com o pensador escocês:

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

Para MacIntyre, o campo de ação de nossas práticas, nos força a assumir posturas diferentes em cada situação, nos levando a interpretar diferentes papéis, seja no aspecto social, profissional, pessoal e familiar. Com base nisso, como poderíamos conduzir nossas práticas a uma unidade de vida, de modo a identificar o bem, e para ele direcionar nossas ações? Ora, de acordo com MacIntyre, o eu deve ser pensado dentro de uma história narrativa, considerando todos os aspectos que fazem parte dessa história, como seus personagens, os cenários sociais e, principalmente, o próprio autor-personagem dessa história. Quando há uma narrativa de vida, todas as ações se tornam inteligíveis porque puderam encontrar em algum momento passado o sentido para que fossem exercidas. Ou seja, toda ação realizada por mim no presente tem uma proposta que só pode ser compreendida quando a associo a uma intenção maior.

Assim, não basta que uma ação faça parte de uma narrativa de vida, também é preciso que ela seja inteligível, levando em conta que certas posturas e atitudes humanas só podem ser compreendidas quando identificamos suas ações e podemos explicá-las dentro de um contexto histórico-social. Por isso, para uma ação ser inteligível é preciso encontrar seu lugar no cenário social e, sobretudo, numa narrativa. A coerência desses atos decorre da capacidade de encaixá-los nesse cenário e as intenções de longo prazo que podem ir sendo identificadas quando se remonta toda a narrativa. Com isso, pode-se conferir inteligibilidade às ideias de ação e de narrativa. Para que as ações humanas se constituam numa unidade de vida é preciso que sejam inteligíveis, mas isso somente ocorre se esta ação estiver associada a algum momento da história. Assim, a história terá um papel tão fundamental quanto o das próprias ações, já que uma implica no sentido da outra.

disposições de caráter necessárias para essa busca do bem humano tornar-se realizável no enfrentamento das dificuldades, contradições, problemas, seduções e desvios que se apresentam na vida histórica de homens e mulheres.” Cf em HOBBS, 2011, p.196.

Ao assumirmos a tarefa de conferir inteligibilidade a uma ação, devemos encaixá-la numa sequência de ações que se ligam como numa narrativa. E estas narrativas de vida devem ser compreendidas como uma história da vida pessoal de um sujeito, contada e interpretada por ele mesmo. Assim, serei responsável por uma história que é minha, mas que só é construída porque faz parte de outras histórias pessoais, formuladas por outros autores. Da mesma forma que construímos nossas histórias, deixamos nos envolver ou nos influenciar por outras narrativas. Todavia, não se deve esquecer que são nas histórias que nos são contadas que reconhecemos os papéis sociais e os padrões de comportamento e de práticas que foram alcançados até o momento. É também nessas mesmas histórias que reconhecemos o contexto no qual estamos inseridos e as ações e práticas que são aprovadas e reprovadas em nossa cultura. Ademais, somente assim podemos reconhecer as tradições, as práticas e a cultura a que pertencemos. Para MacIntyre, uma educação se faz com histórias narrativas sendo passadas de geração a geração. Caso contrário, do seu ponto de vista,

Privar as crianças dessas histórias é deixá-las sem script, ansiosas, hesitantes tanto nas ações quanto nas palavras. Por conseguinte, não há como oferecer entendimento de sociedade nenhuma, inclusive da nossa, a não ser por intermédio do estoque de histórias que constituem seus primeiros recursos dramáticos. A mitologia, em seu sentido original, está no âmago de tudo. Vico estava certo e Joyce também. E também, é claro, a tradição moral das sociedades heróicas para seus herdeiros medievais, segundo os quais contar histórias tem papel fundamental na nossa educação para as virtudes. (MACINTYRE, 2001, p.364)

Se a história do homem passa a ser contada como uma narrativa, então são reafirmados valores e padrões que foram formulados ou se identificam numa tradição que abarca esse homem, sua narrativa e suas ações. Com efeito, grande parte dessas atitudes não reflete os valores que o sujeito adquiriu durante toda sua vida pela tradição na qual foi inserido. Incluído em uma história de narrativas de vidas, o sujeito passa a assumir responsabilidade por suas ações, mas também a definir sua própria identidade enquanto ser social. A sua identidade passa a habitar o personagem de uma história que vem sendo formulada desde o seu nascimento até sua morte. Dessa forma, ao assumir uma identidade por meio de uma história, ele passa a assumir responsabilidades, sendo capaz de oferecer justificativas plausíveis para suas atitudes. Para MacIntyre, “a identidade pessoal é exatamente aquela identidade pressuposta pela unidade do personagem que a unidade da narrativa requer. Sem tal unidade, não haveria protagonistas sobre os quais se pudesse contar histórias.” (MACINTYRE, 2001, p.366).

Da mesma forma que o sujeito assume uma identidade narrativa que é reconhecida em meio a uma justificativa de suas ações, este mesmo sujeito pode cobrar explicação para outros

personagens que fazem parte de outras narrativas. Em resumo, a identidade pessoal de um sujeito é formada não só nessa narrativa de vida, enquanto ele consegue se ver como personagem e autor de sua história, mas também quando ele reconhece sua responsabilidade pelas suas ações e suas consequências para a vida de todas as outras pessoas com as quais se relaciona. Sem essa responsabilidade, o sujeito não seria capaz de conferir inteligibilidade às suas ações e, dessa forma, não seria capaz de forjar sua própria identidade pessoal.

A narrativa e a identidade pessoal implicam uma unidade de vida baseada numa narrativa que almeja, tanto na prática quanto na teoria, a melhor forma de viver bem. Esse tipo de busca é que fornece o caráter de unidade à vida moral. Mas se a unidade de vida é uma unidade de busca, a busca inicial deve partir de uma concepção inicial de bem último. Para MacIntyre, nenhuma busca se faz sem um *telos*. Quando parte de alguma concepção de bem, o sujeito, além de buscar por esse bem maior, estará também classificando outros bens e julgando o conteúdo das virtudes em vista de cada um desses bens. Por isso, necessita-se de paradigmas, ou seja, é preciso partir de uma visão particular para formular preceitos universais, e não o contrário. Convém, pois, formular leis universais levando-se em conta as particularidades de cada comunidade ou sujeito em particular.

Somente quando o sujeito se propõe a entrar nessa busca é que ele passa a reconhecer a razão da mesma. Ou seja, é na busca por uma forma de viver melhor que reconhecemos outros tipos de bens e identificamos o tipo de vida e de virtudes que devemos adotar para chegar as mesmas. Assim, aqui aparece a segunda função das virtudes: “nos sustentam no devido tipo de bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior.” (MACINTYRE, 2001, p.369). Dessa forma, um sujeito que deseja ter uma vida boa deve procurar levar uma vida virtuosa.

Se o sujeito tem uma vida dividida em papéis sociais que estão relacionados à comunidade, ao grupo de trabalho, de amigos e da família da qual ele faz parte, então sua busca não é algo individual, mas está relacionada a esses cenários sociais. Assim, sua busca deve ser pensada em vista de outras pessoas e do papel social que possui em cada uma dessas esferas. A esfera social e a identidade do sujeito não podem ser pensadas fora de todas as obrigações e de toda a história, seja esta de vida pessoal, familiar e comunitária. Se me constituí por meio de uma história, então, minha busca deve ter em vista todos esses pressupostos anteriores ao meu nascimento, que influenciaram a construção de minha identidade moral, e até mesmo a busca pelo maior e melhor bem.

Dessa forma, o sujeito descobre que não é apenas um ser individual, que o passado que herdou está presente também no seu presente. Assim, ele tomará o rumo de sua vida como algo que está relacionado não só a ele, como autor e personagem, mas à história de outras pessoas. MacIntyre acredita que adotar a unidade de vida particular como um nível para alcançar a educação pelas virtudes significa se orientar por suas próprias ações. Dessa forma, compreender como a sua vida tem sido conduzida já seria o primeiro exercício de consciência diante de sua forma de agir.

Assim, quando um sujeito se perguntar a qual bem está direcionando suas ações, ele vai estar também se perguntando o que é bom para ele mesmo e se esse bem está coerente com o bem desejado por toda a comunidade. Nessa busca por um melhor tipo de vida para o homem é apresentado mais um estágio da concepção de virtude de MacIntyre, que se encerra no terceiro nível: a tradição. Se nossas práticas fazem parte de uma história, constituímos nossa identidade a partir de nosso passado. Então, devo entender que tanto uma prática, quanto minha própria identidade está inserida em uma tradição, uma tradição que abarca a história de todas essas práticas e de todas as narrativas de vida.

2.2.3. A tradição

Para MacIntyre, o conceito de tradição pode ser compreendido como o último estágio de sua concepção acerca das virtudes, porém esta pode ser entendida como a mais importante em relação aos outros dois estágios. Primeiro, porque todas as outras fases desse esquema de MacIntyre se encerram numa história maior, numa tradição. As práticas sociais e as unidades de vida são exercidas e contadas no interior de uma tradição. Assim, a felicidade e a própria noção de bem comum só farão sentido e terão alguma compreensão no interior de uma tradição. Para MacIntyre, educar o sujeito para as virtudes já implica numa tradição. Ademais, como Arriola³⁰ salienta, “resulta claro que a educação é uma tradição e que a totalidade do processo educativo é realizada sob alguma tradição”(ARRIOLA, 2001, p.20). A tradição deve ir além das histórias passadas, de modo a não só olhar para o futuro, mas também propor formas de compreender o presente no qual o sujeito tem vivido e atuado. Assim, devemos compreender a tradição³¹ como mais um elemento para se chegar à concepção de virtude em Alasdair MacIntyre.

³⁰ Ver mais em ARRIOLA, Claudia Ruiz. *Tradición, Universidad y Virtud*. Filosofía de la Educación Superior en Alasdair MacIntyre. Pamplona: EUNSA, 2000.

³¹ Para CARVALHO: “As virtudes vão ter o papel de fazer com que essa busca individual pela realização do bem último do ser humano não se corrompa, garantindo a sustentação da tradição da qual partimos, bem como fazer

Em *Depois da Virtude, Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* e *Tres versiones rivales de la etica*, MacIntyre tem se referido às tradições como sendo primordial para a realização de uma filosofia moral e, conseqüentemente, para a condição de uma educação pelas virtudes nas sociedades contemporâneas. Uma tradição pode ser compreendida como a história de práticas, valores e padrões que foram estendidos por um longo período passando por gerações, sendo muitas vezes reformuladas, transformadas ou se desintegrando ao longo dessas gerações. Em outras palavras, MacIntyre a define do seguinte modo: “uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição” (2001, p.373).

Se a tradição pode ser compreendida dessa forma, então como sabemos se um grupo de pessoas ou uma maioria tem bens que não correspondem a essa tradição? Enfim, o que leva essas tradições a se transformarem ou a se desintegrarem? A resposta para essas perguntas depende da análise exatamente das virtudes que estão sendo praticadas numa comunidade, e se o exercício dessas virtudes é condizente com os valores que são difundidos no interior de uma tradição. Com isso, entendemos que as práticas e as virtudes possuem relação com a tradição, já que, nas palavras do pensador escocês:

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

É numa tradição, portanto, que entramos em contato com a nossa história, da nossa família e das pessoas que vivem ao nosso redor, mas também, a história das práticas e ações que são exercidas por nós. De certa forma, entrar em contato com uma tradição é buscar um *telos* que só se torna inteligível quando estamos inseridos em algum tipo de tradição. O conceito de tradição proposto por MacIntyre reflete uma compreensão de saber prático que tem como fim a capacidade de guiar a própria vida à luz de um bem objetivo apreendido no seio da família, da escola e, claro, da própria comunidade. Essa apreensão de bem deve ser

com que essa busca não perca sua dimensão histórica. Pois o que é esse bem último, esse *telos* que fornece o horizonte de ação das tradições morais, é o objeto central de debate interno e externo da tradição, um debate histórico constitutivo de toda tradição moral viva, no confronto com a diversidade das tradições rivais que se oferecem na sua existência histórica.” Cf. HOBUS(SOrg.), 2011, p.196.

passada para o sujeito desde as primeiras fases de sua vida, educando-o de forma a inserir nos seus hábitos a concepção de tradição que permitirá a esse sujeito ascender ao bem³² que foi cultuado em suas relações sociais. Se nossa história é composta por tradições, isso implica que as tradições não devem ser compreendidas apenas como relacionadas ao saber prático, mas como tradições de cunho racional.

Na história da Filosofia moral, constatamos, segundo MacIntyre, a existência de três vertentes da filosofia moral: a tradição aristotélica, a tradição medieval ou agostiniana, e o iluminismo. Por isso, a tradição compreende muito mais do que as práticas e as histórias de cada um dos seus membros. De acordo com ele, essas tradições se destacam porque não se limitaram apenas à realização de debates, ou a manifestação de paradigmas, mas, também, porque foram capazes de olhar além delas, ou seja, puderam formular discussões com outras tradições, de forma a serem capazes de refutar suas próprias crenças diante de outras perspectivas. MacIntyre afirma,

Uma tradição de pesquisa é muito mais do que um movimento coerente de pensamento. Ela é um movimento, ao longo do qual, seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas. As relações entre os indivíduos e uma tradição são muito diversificadas, indo de uma adesão não-problemática, passando por tentativas de corrigir ou redirecionar a tradição, à oposição ampla às suas alegações fundamentais até então. (MACINTYRE, p.351, 1999)

Se, para MacIntyre, essas três tradições tiveram seu papel fundamental na pesquisa moral, então devemos abordar essas três tradições no próximo capítulo, como forma de elucidar sua proposta de retomar a teoria das virtudes. De certa forma, vamos nos concentrar sobre as seguintes questões: primeiro, evidenciando em que tradição de pesquisa racional estamos inseridos? Por que só a tradição aristotélica-tomista é condizente com as sociedades contemporâneas? E, por último, qual seria a proposta a ser destacada por MacIntyre?

³² De acordo com ARRIOLA (2001), no processo educativo o sujeito é apresentado a alguma concepção de bem, a partir do qual ele passa a desejar e estabelecer numa ordem hierárquica todos os outros bens em vista dessa concepção. Para Arriola, os bens que se perseguem e que se obtêm, são bens que, sem eles, nem mesmo a sobrevivência humana seria possível. Ou seja, o conceito de tradição de MacIntyre e a participação do sujeito numa investigação moral que possa identificar o telos da sua comunidade se inicia no processo educativo, e esse seria um dos propósitos da educação: inserir no sujeito a noção de tradição e educá-lo sob os paradigmas dessa história maior.

III. A PROPOSTA DE MACINTYRE PARA AS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Se no capítulo anterior apresentamos os elementos principais da ética das virtudes de MacIntyre, então, neste capítulo vamos procurar expor a racionalidade prática nas três principais tradições de pesquisa moral discutidas em suas obras, até chegar ao liberalismo, que vem se definindo também como uma quarta tradição no seu pensamento. Para MacIntyre, cada tradição possui objetivos incorporados à própria cultura, ou seja, a ação do sujeito estará comprometida com algum tipo de princípio ou alguma concepção de bem enraizado na sua esfera social. Porém, como agir quando a noção de bem é não seguir nenhum bem, sendo capaz de formular sua própria noção de bem quando assim achar necessário? De acordo com MacIntyre é assim que a tradição liberal tem conduzido à vida moral desta sociedade.

Dessa forma, MacIntyre apresenta uma possibilidade de recuperar a racionalidade prática do agir humano, que esteja comprometida a um bem último, como já foi mostrado aqui, que traga aspectos da tradição aristotélico-tomista, já que no liberalismo seu plano não é capaz de ser exercido. Então, além do esquema racional das quatro tradições de pesquisa moral, vamos apresentar o perspectivismo de Nietzsche, que de acordo com MacIntyre, apesar de ter sido capaz de identificar assim como ele, a crise moral vivida pelas sociedades contemporâneas, não foi capaz de oferecer uma solução que pudesse recuperar esse caráter teleológico, contribuindo para que só firmasse os conflitos morais.

3.1. As tradições de pesquisa racional na história da filosofia moral

A tradição como estágio final para se aceder à virtude macintyreana é muito mais do que a história das práticas e das várias narrativas de vida pessoal. A tradição corresponde a um percurso racional e intelectual, que foi incorporado à vida moral e social, se refletindo não só nas práticas sociais, mas também nas instituições que compreendem essas práticas e atitudes. Para MacIntyre, três tradições devem ter seu papel reconhecido na história da filosofia moral, são elas: a tradição aristotélica, a tradição agostiniana, e a tradição iluminista ou escocesa, e ele aponta ainda para uma quarta tradição que vem se estabelecendo: a tradição liberal.

Com o fim da tradição homérica, duas coisas tornam-se predominantes na tradição aristotélica: a busca pela excelência nas atividades humanas e a busca por uma virtude que

seja capaz de equilibrar os desejos e emoções humanas e que esteja relacionada a essa busca pela excelência. Esses dois objetivos são fundamentais na filosofia aristotélica, pois são capazes de oferecer uma justificativa teórica para as ações humanas. Dessa maneira, a busca por um *telos* último e por uma *areté* só será possível no interior de uma *pólis*, já que nela existe a possibilidade de definir o melhor bem a ser conquistado pelo sujeito, definindo também as práticas humanas a serem incorporadas por estes em vista dessa ordem. Na filosofia aristotélica, a racionalidade prática dessa tradição estará relacionada à formação de uma *pólis*, já que o sujeito político deve contribuir para uma vida participativa no interior da mesma *pólis*. O bom cidadão é aquele comprometido com seu papel social, de forma a ser excelente em sua atividade. A relação da *pólis* com o sujeito virtuoso aristotélico pode ser compreendida nessa interpretação de MacIntyre sobre o pensamento aristotélico, para quem,

Um ser humano está para a *pólis* assim como a parte está para o todo, de um modo análogo tanto àquele no qual uma mão ou um pé estão para o corpo do qual são parte, quanto àquele no qual uma peça num jogo de tabuleiro (podemos pensar em xadrez ou damas – o jogo grego ao qual Aristóteles se refere assemelha-se ao último) está para um jogo no qual é utilizada. Separe uma mão do seu corpo: falta-lhe tanto a função específica quanto a capacidade específica de uma mão; não é mais uma mão, no mesmo sentido. Abstraia uma peça de sua utilização no jogo; ela também fica privada de função e capacidade. (MACINTYRE, p.110, 2010)

Assim, um ser humano longe de uma vida na *pólis* está privado da *dike*³³, que representa a ordenação dessa *pólis*, fazendo com que os seus membros ajam conforme sua natureza, ou seja, ajam de forma a atingir o *telos* referente à sua função. Para Aristóteles, um sujeito que faz parte de uma *pólis* passa a desejar não só a excelência de sua prática social, mas também a excelência política. A racionalidade prática na tradição aristotélica diz respeito não só à obtenção de virtudes e ao alcance da excelência numa organização política. Ademais, para o sujeito agir racionalmente é preciso que ele parta inicialmente de alguma concepção de bem. Se este sujeito estiver comprometido com o destino de sua *pólis*, este bem será igualmente um bem para sua comunidade.

Na tradição aristotélica, para saber se o bem orienta o sujeito em sua ação racional é necessário levar em conta cinco habilidades: a primeira diz respeito à capacidade de avaliação do próprio sujeito, destacando os motivos e aspectos circunstanciais que o levaram a agir de tal forma. A segunda habilidade corresponde à sua capacidade de raciocinar sobre qual é o

³³ Na obra *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* (2010), MacIntyre afirma que a *dike* aristotélica está relacionada à ordenação da *pólis*, que seria uma ordenação realizada através da justiça. Esta é a norma que conduz o ser humano a agir como deve ser sua natureza, caso contrário este sujeito estará condicionado a desenvolver seu lado mais selvagem. Por isso, a *pólis* é importante para que as virtudes sejam identificadas e para que o sujeito realize sua função social de forma a alcançar o fim último determinado no interior dessa *pólis*.

melhor bem para ele, a fim de chegar a uma concepção de bem em geral; a terceira habilidade consiste em identificar se os bens a serem desejados ou adquiridos por ele correspondem aos bens adequados para a função social que exerce. Na quarta habilidade, exige-se do sujeito uma compreensão de bem em geral, de forma a identificar os bens específicos que possam lhe conduzir a este bem maior, reconhecendo não só os bens que lhe seriam acessíveis, mas também o bem que seria o melhor e mais desejável por si próprio. E a última habilidade está relacionada ao exercício da *phronesis*³⁴, com a qual ele revela sua disposição para realizar essa virtude nas práticas adotadas no âmbito familiar e político.

Para Aristóteles, a racionalidade prática mantém relação direta com o fato de o sujeito ser virtuoso. Por isso, ele precisa não só identificar por qual bem deve se deixar guiar ao tomar certa atitude, mas também que suas ações devem ser realizadas de forma prudente. Ou seja, a racionalidade prática nada mais é que um silogismo prático – entendemos este silogismo prático³⁵ como o raciocínio dedutivo que se deve adotar antes de se exercer o ato. Esse se constitui de duas premissas: a premissa maior consiste na afirmação de que o sujeito faz acerca de qual bem está em jogo no momento de sua ação; já na premissa menor, este mesmo sujeito declara em qual situação deve-se adotar uma ação que possa alcançar tal bem³⁶. Das duas premissas, a conclusão a que se chega é a própria ação exigida. Porém, para essa ação ser realizada é preciso também que haja uma deliberação acerca dos meios a serem empregados para realizar um fim. Ou seja, a racionalidade prática aristotélica consiste em atingir ao seu bem, porém, da melhor forma possível, se deixando guiar pelas melhores ações.

Na tradição agostiniana e tomista, o catálogo das virtudes aristotélicas é reformulado, acrescentando as virtudes que estão diretamente relacionadas ao divino. Ou seja, além das virtudes propriamente humanas, são acrescentadas também as virtudes divinas que reafirmam esse caráter teleológico do homem, permitindo que sua felicidade seja expandida além do contexto terreno, de forma a atingir o campo espiritual. Com isso, a tradição agostiniana se

³⁴ A *phronesis* nas traduções das tradições posteriores assume o sentido que corresponde à virtude da prudência.

³⁵ O silogismo prático consiste na ação efetiva realizada por uma determinada pessoa numa dada situação, ou seja, o que o silogismo declara é que, para a realização de uma ação, é preciso a determinação de um bem pronunciado na primeira premissa, porém este bem deve estar relacionado a essa situação particular, para, só assim, ser alcançado pela pessoa particular que realizará tal ação. Ou seja, o que diferencia o silogismo teórico do silogismo prático aristotélico é que o último, para ser efetivado, precisa da pessoa que o pronuncia e da situação que deverá conduzir tal ação, ou seja, no silogismo prático, a premissa maior e a premissa menor são condições necessárias para que a ação seja efetivada.

³⁶ Cf. Perine, 2006, p.76: “Independentemente do esquema adotado para a análise da ação humana, a primeira condição que a doutrina aristotélica do silogismo prático impõe ao exercício da racionalidade prática é a seguinte: para agir racionalmente, uma pessoa deve ter evidência sobre o fim de sua ação e, a partir de esse fim, sobre o bem que deve ser realizado em uma circunstância particular. Essa é exatamente a função que a premissa maior do silogismo cumpre para que a ação seja virtuosa.”

diferencia da perspectiva aristotélica ao oferecer um esquema moral, com o qual os cristãos compreenderiam o mundo a partir de uma mesma visão: a justiça divina.

Na perspectiva aristotélica, uma grande parte da população é excluída e não pode participar ativamente das organizações políticas da cidade, por isso o intuito do pensamento aristotélico é fornecer um esquema moral no qual o homem possui um *telos* que precisa ser alcançado enquanto estiver na vida terrena e participar da *pólis*, já que esta oferecerá os meios para que chegue a tal *telos*. Na visão agostiniana, as leis são universais porque são leis formuladas por um ser divino, que forneceu o livre-arbítrio para todos os homens. Sendo assim, a racionalidade prática é movida pela vontade que o sujeito tem de agir de uma forma e não de outra. A vontade é anterior à razão, não havendo justificativas para que a vontade interceda dessa maneira.

Santo Agostinho apresenta uma concepção de justiça totalmente diferente da tradição clássica, na qual a reta razão é proveniente da reta vontade, para só assim ser apreendida pelo intelecto. Para ele, só a vontade divina pode bem direcionar o homem no caminho certo. Dentre as virtudes necessárias para esse direcionamento, há a humildade que, ao espelhar o amor de Deus, é capaz de salvar o homem de sua própria condição. Com a virtude da humildade, o homem é capaz de adquirir qualquer outra virtude, da mesma forma que pode se fechar em seus próprios vícios.

Se Santo Agostinho foi capaz de formular um esquema moral totalmente diferente da tradição grega, propondo um *telos* universal, mas que só pode ser adquirido numa *civitas dei* (cidade de Deus), Santo Tomás de Aquino tenta superar esse esquema agregando as duas tradições de forma sistemática. Para Santo Tomás, as tradições de pensamento devem ser concebidas no interior do contexto político em que surgem, respeitando seus textos e suas próprias interpretações, ou seja, para Aquino, não existe uma forma neutra de julgar os padrões pelos quais suas premissas devam ser avaliadas. Por isso, Tomás de Aquino elaborou uma concepção de verdade e racionalidade prática que fosse condizente com as necessidades e as exigências da época, levando em conta que tais exigências envolviam as asserções conflitantes entre as tradições aristotélica e agostiniana.

Para proceder em meio a essas posições conflitantes, Santo Tomás elaborou um esquema moral baseado em dois aspectos: 1) Já que cada tradição possui seu ponto de vista e apresenta os pontos de vista contrários ao seu, ela deve ser capaz de não só apresentar os pontos relevantes que rejeitam a tradição rival, mas procurar, a partir de sua própria visão, alternativas nas tradições rivais que possam resolver possíveis questões e problemas encontrados no seu contexto social e político. Ou seja, as tradições rivais devem ser capazes

de apontar não só os problemas e as asserções contrárias ou incoerentes à sua tradição, mas também de adotar ensinamentos nessas tradições rivais capazes de resolver questões que venham a surgir em seu interior.

Quando uma tradição reconhece por meio de seus próprios padrões de pesquisa e julgamento que suas pesquisas não estão conseguindo mais progredir, sendo capaz de reconhecer a tradição rival como uma tradição alternativa, com a possibilidade de lhe trazer ensinamentos, então essa mesma tradição se abre para a possibilidade de identificar as possíveis falhas e erros de sua pesquisa. Esse seria o segundo estágio para lidar com as posições e conflitos entre as tradições rivais. Com isso, Sto. Tomás de Aquino foi capaz de se comprometer com um esquema de racionalidade, de forma a integrar a tradição aristotélica com a tradição agostiniana, o que, posteriormente, veio a refletir na sua concepção de virtudes, principalmente na ideia de justiça.

Para Santo Tomás de Aquino, o ser humano deve compartilhar de um *telos* que seja desejado por todos na mesma comunidade. Assim, os primeiros princípios que constituem a base para a ação humana são capazes de conduzir para a atividade prática e, dessa forma, identificar o fim último da ação humana. Porém, ao mesmo tempo em que Sto. Tomás compartilha dessa visão aristotélica, ele afirma que os bens particulares adquiridos pelo sujeito não são capazes de conduzir ao *telos*, porque este *telos* está fora da vida terrena, ou seja, o verdadeiro bem só pode ser atingido no mundo divino, já que os bens particulares e restritos a essa vida humana e finita não abarcam o caráter universal e auto-suficiente do bem. Nas palavras de MacIntyre, “segundo Sto. Tomás, apenas o estado de felicidade perfeita que consiste na contemplação de Deus na visão beatífica pode ser o fim último dos seres humanos, contemplação na qual toda a natureza humana encontra sua completude.” (MACINTYRE, p.210, 2010).

Dessa forma, a tradição agostiniano-tomista complementa o caráter teleológico aristotélico, ressaltando que, para ambos, a filosofia aristotélica era insuficiente, porque só se resumia à vida política de um sujeito. Apesar disso, Santo Tomás de Aquino conseguiu desenvolver essa visão que contrapôs a autoridade de cada uma dessas pesquisas, de forma a identificar suas limitações e o porquê de cada uma delas não ser negada pelo mais rigoroso dos testes dialéticos. Outro ponto evidenciado na filosofia tomista é a importância de se reconhecer a história passada como forma de compreender e conhecer sua própria história. Porém, toda essa perspectiva histórica é rejeitada na tradição iluminista, que procura dar um novo viés e assim elaborar um novo sentido de racionalidade que represente os ideais de progresso correspondente às necessidades de sua ordem social.

Para MacIntyre, na tradição iluminista escocesa os pressupostos para a formulação de uma moral são construídos sem que haja uma tradição moral, já que, para os iluministas, a proposta inicial objetivava a adaptação dos sujeitos aos princípios morais desvinculados de qualquer tradição social e intelectual anterior. No contexto político e social do iluminismo escocês já não havia mais apelo a qualquer concepção de bem, porque o *telos* não servia mais como justificativa ao agir desses sujeitos. Agora toda concepção de bem era firmada pelo indivíduo a partir de sua concepção particular de vida. Ademais, na sociedade europeia do século XVII haviam várias concepções de bem divergentes e conflitantes entre si.

Em meio a tantas divergências, o iluminismo elaborou uma concepção de justiça que considerava três elementos: as paixões que motivam o sujeito a agir de tal forma, os princípios compreendidos pela razão humana e a ação do homem em relação à natureza e ao divino. Assim, os princípios formulados com base nesses três elementos estariam à disposição das paixões e interesses pessoais, porém procurando satisfazer o interesse de uma parte de seus membros. Isso refletiu nas relações sociais, que passaram a ser definidas pelo prazer ou consumo que o outro pode lhe proporcionar. Para o pensador escocês:

O tipo de sociedade que é compreendido pela maioria do que o integram como exemplificando, na sua ordem social e política, princípios independentes e anteriores às paixões e aos interesses dos indivíduos e dos grupos que a compõem, exige, para sua manutenção, a posse comum, em geral, de alguma compreensão do conhecimento desses princípios e um acervo de meios institucionalizados para fazer com que esses princípios incidam sobre as questões da vida prática. (MACINTYRE, p. 241, 2010)

Os primeiros princípios serão cruciais na filosofia de MacIntyre, mas são estes princípios que, no Iluminismo escocês, passam a ser tratados como evidentes e inegáveis em si mesmos, sem fundamentação dialética ou qualquer outra fundamentação racional. Ou seja, na filosofia de Hume a ordem social é formulada tendo como referência as qualidades que são objetos de orgulho e humildade, ou seja, baseada no império das paixões. Hume demonstra que a ação como causa da vontade se orienta a partir de quatro elementos: desejo, dor, alegria e aversão.

Assim, tomar certa decisão ou ter vontade de fazer algo representa o efeito da dor ou do prazer que origina as paixões. Se estas serão determinantes para a ação, então, a racionalidade prática não é responsável por nossas atitudes, e a razão não nos motivaria a agir. Ela serviria apenas para se pronunciar sobre a correspondência existente entre determinadas impressões, sendo capaz de sintetizá-las, ou mesmo, de formular verdades matemáticas, a partir do cálculo e da probabilidade. Dessa maneira, o iluminismo escocês foi capaz de eliminar toda a concepção de racionalidade prática que havia sido formulada nas tradições

passadas, e que, ademais, repercutiu no liberalismo das sociedades contemporâneas. Assevera MacIntyre:

As concepções de Aristóteles do raciocínio prático e da justiça exigem, como argumentei, um tipo específico de contexto, o de uma sociedade estruturada nos termos de formas sistemáticas de atividade, dentro das quais os bens específicos são reconhecidos e buscados, enquanto dentro da ordem social geral, a atividade da política dá aos habitantes da *pólis* modos de compreender e buscar esses fins, de uma maneira integrada, fazendo com que o bom e o melhor possam ser alcançados. As concepções de Hume, ao contrário, exigem, como sugeri, um tipo muito diferente de contexto, o de uma sociedade estruturada nos termos de modos de satisfação do desejo, na qual as transações e as trocas para benefício mútuo são organizadas, enquanto a ordem social geral cuida, formal e informalmente, para que as relações expressas em tais transações e trocas possam ser mantidas e realizadas (MACINTYRE, p. 320-321, 2010)

Porém, enquanto as concepções iluministas foram responsáveis pelo fortalecimento do liberalismo, o próprio liberalismo procurou rejeitar tal projeto, propondo uma concepção de vida que rejeitava as tradições passadas, incluindo o projeto iluminista. Dentre suas propostas, o liberalismo objetivava a formulação de um debate neutro, desvinculado de concepções morais das tradições anteriores e de quaisquer particularidades sociais. Para MacIntyre, um dos motivos que nos fazem reconhecer o liberalismo como tradição está vinculado à rejeição de um *telos* que reflete em sua própria visão de bem. Ou seja, o liberalismo, ao defender que cada sujeito deve agir de acordo com as suas convicções e preferências, sem se prender a concepções anteriores, já está declarando como os seres humanos devem fundamentar seus critérios de ação moral.

Em resumo, na tradição aristotélico-tomista, as concepções de racionalidade prática foram formuladas em meio a discussões dialéticas iniciadas por Sócrates, Platão, Aristóteles e que teve prosseguimento com Santo Agostinho e Tomás de Aquino, visando o fortalecimento do cristianismo, representado pela autoridade divina. Na tradição iluminista escocesa, a racionalidade proferida por Hume é utilizada para manter e defender o ponto de vista pessoal do indivíduo. Como reflexo dessas principais tradições, o liberalismo tem formulado suas concepções, se abstraindo da própria história³⁷, quando na verdade continua preso ao iluminismo, ainda que se mantenha sob a máscara da neutralidade, ou seja, não se envolvendo

³⁷ Em *Historia de la ética* (1994), MacIntyre realiza uma investigação filosófica fundamentado na história da moral, já que ele tem afirmado que os conceitos morais devem ser analisados com o intuito de progredirem no próprio contexto, de forma a transformar a conduta do sujeito na vida social em que são reproduzidos. Sendo assim, a história deve sempre estar interligada à investigação filosófica, porque é essa história que nos oferece as várias visões do discurso moral, nos tirando da circularidade neutra oferecida pelo liberalismo.

em nada que possa fundamentar racionalmente suas concepções ou conduzir uma discussão em torno do agir moral dos seus agentes.

Se cada tradição foi formulada em contextos diferentes e influenciou em distintos comportamentos, então, como construir uma comunidade virtuosa tomando a tradição como princípio para esse fim? Ao que parece, toda noção só é reconhecida por quem faz parte de tal tradição, ou seja, a concepção de justiça da tradição aristotélica-tomista só será reconhecida por quem participa dessa tradição, isso significa que ela não seria compreendida por um sujeito que participa de uma concepção de justiça da tradição iluminista, por exemplo, já que pertence a um contexto social e político diferente da tradição anterior. Além disso, MacIntyre tem afirmado que numa pesquisa racional não existem verdades absolutas, porque cada tradição pode ter falhas e erros, falhas que tanto podem ser detectadas por outras tradições quanto pela sua própria.

Para MacIntyre, contudo, uma tradição moral deve ser capaz de se manter em meio aos pontos de vista rivais e conseguir, quando possível, se sobressair em meio aos conflitos internos. Para ele, o contexto pós-iluminista e a tradição liberal não são capazes de superar os conflitos morais que surgem no interior das sociedades contemporâneas. Nesse segundo momento do trabalho, devemos entender as concepções de racionalidade que foram formuladas após o iluminismo e que contribuíram para o surgimento do liberalismo e seu fortalecimento como tradição.

3.2. As concepções de racionalidade e virtude no contexto pós-iluminista e na tradição liberal

Para verificarmos se o questionamento apresentado contra as referidas tradições é pertinente, devemos analisar a natureza das teorias que têm se manifestado na cultura pós-iluminista, e que vem sendo fortalecidas na chamada sociedade liberal. Para MacIntyre, as concepções de virtude no liberalismo têm assumido significados e papéis diferentes que resultaram numa transformação não só do conceito de prática, mas também de unidade de vida e, claro, do conceito de tradição. Essas novas formulações referem-se a um estilo de vida individualista e burocrata que vem se fortalecendo desde a Modernidade até o momento presente. Assim, sem uma concepção de *telos* aristotélico e com a negação das tradições anteriores, o sujeito moderno perde toda a base conceitual necessária a uma explicação coerente para o conceito de virtudes e, consequentemente, para as suas ações.

Com a cultura individualista iniciada nos séculos XVII e XVIII, que se refletiu nas sociedades contemporâneas e, principalmente, no sujeito moral, as virtudes passam a ser compreendidas na perspectiva de cada indivíduo, e o bem último a ser atingido é um bem que é pensado em vista da realização dos desejos pessoais desse indivíduo. Ou seja, o pensamento acerca das virtudes está dividido em virtudes que possam trazer a maior utilidade ou que possa satisfazer seus desejos pessoais. Na filosofia moral de Hume, por exemplo, a concepção de virtude foi pensada de forma a trazer alguma utilidade para o indivíduo, já que a satisfação do ser virtuoso é medida não pelos bens que serão obtidos para a comunidade, mas pela perspectiva individual de cada sujeito. Para o próprio Hume, as formulações de virtudes e vícios não deixam de ser manifestações de sentimentos, de aprovação ou desaprovação e não há como julgá-las, pois não há critérios que avaliem se um sentimento é ou não melhor que outro. E por que seria relevante entender esse esquema de virtudes elaborado por Hume? Porque, de acordo com MacIntyre, esse esquema tem constituído a visão de virtude assumida pela cultura liberal.

Hume afirma que as todas as virtudes precisariam ser redefinidas, já que, para ele, as virtudes não possuem mais seu sentido originário. Essa seria a primeira dentre as três características da virtude. A segunda característica diz respeito à relação das virtudes com as normas, que, na tradição aristotélica, era inexistente. Aqui, o papel da virtude tinha uma função diferente das normas. Na sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles definiu a justiça como a maior e a melhor virtude a ser alcançada, mas esta virtude não estava relacionada à aplicação de normas. Para ele, ser justo já implicava um fim em si mesmo. Em seguida, nos séculos XVII e XVIII, as virtudes eram um instrumento para a realização das normas, condicionando-se em vista dessas.

A terceira característica corresponde à simplificação da linguagem moral, em que a virtude aparece como sinônimo de moral ou responsabilidade. Para MacIntyre, isso só prova que o vocabulário da moral tem sido usado para disfarçar os interesses dos indivíduos, nos mostrando que o conceito de virtude assumiu uma nova forma na tradição iluminista, chegando aos sujeitos contemporâneos com outra finalidade e sem o real sentido que lhe foi concedido nas tradições anteriores. De certa maneira, MacIntyre atribui essa incompreensão das virtudes no século XVII e XVIII à incapacidade de o sujeito contemporâneo detectar o estado no qual a moralidade tem se encontrado. Para ele, a concepção de virtude não deve estar resumida à moral, enquanto seu fim está no seu próprio exercício, sendo esta uma condição necessária para que a vida moral se realize. Em suas palavras:

Fica perfeitamente claro que, tanto na vida cotidiana quanto na filosofia moral, a troca da teologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes segundo as paixões não é tanto a substituição de um conjunto de critérios por outro, mas, pelo contrário, um movimento na direção de uma situação em que não há mais critérios claros. (MACINTYRE, 2001, p. 395).

Vemos isso não só em Hume, mas também nos autores que tratavam das virtudes associando-as às emoções, fazendo com que o indivíduo associe a prática das virtudes ao que lhe é útil ou agradável. Porém, no século XVIII podemos destacar a existência de autores que trataram as virtudes como forma de realizar as necessidades pessoais do sujeito. Nos últimos séculos, MacIntyre tem detectado correntes que representam o sentido de virtude como um fim último a ser alcançado por todos. Para MacIntyre, o republicanismo do século XVIII, seguido por Adam Smith³⁸, pode ser compreendido como a tentativa de retomar as virtudes no interior de uma comunidade, defendendo a ideia de uma comunidade voltada para um mesmo bem comum, em que as virtudes são exercidas de maneira individual, ou seja, sem desconsiderar o papel do próprio indivíduo na sua comunidade, porém, precedendo qualquer desejo ou interesse pessoal que interfira na ideia de bem público.

O republicanismo, além de reformular novas virtudes trazidas da tradição clássica e medieval, foi capaz de estabelecer a ideia de igualdade para todos, que repercutiu em todos os outros conceitos defendidos no interior dessa sociedade republicana, ou seja, as pessoas que faziam parte de tal concepção deveriam estar sob os mesmos direitos, privilégios e obrigações dos outros membros. Assim, muitas das virtudes clássicas receberam um novo viés com o republicanismo e outras novas foram surgindo tomadas por esse ideal de igualdade. Além do republicanismo, os jacobinos, William Cobbett e a literatura de Jane Austen foram capazes de chegar ao mais próximo de um esquema teleológico proposto por MacIntyre, mesmo a última não tendo recebido a compreensão merecida pelo fato de ser uma romancista.

Assim como os jacobinos, Cobbett e Jane Austen foram capazes de elaborar um catálogo de virtudes com características aristotélicas e conectados a um mesmo mundo social. A romancista Jane Austen, por exemplo, elaborou um catálogo de virtudes correspondente ao *telos* proposto de acordo com a sociedade que descrevia em suas obras. Só que, enquanto os

³⁸ De acordo com MacIntyre, esse republicanismo do século XVIII foi uma corrente que procurou recuperar o sentido das virtudes numa comunidade marcada por um caráter republicano, por isso enfatizamos o fato de Adam Smith ser um dos seguidores. O republicanismo, mesmo sendo seguidor de uma tradição clássica, consegue entrar na modernidade de forma aceitável, porque não representou os aspectos negativos dessa tradição, que eram rejeitados pela cultura moderna. Para MacIntyre, as virtudes no republicanismo foram recuperadas no seu sentido original, permitindo que a ideia de bem público fosse adotada pelo indivíduo, anterior a seus interesses e desejos pessoais. Por isso, segundo ele, “o republicanismo do século XVIII é um pretendente mais sério à lealdade moral do que tais autores afirmam. E vale explorar um pouco mais seu catálogo das virtudes conforme ilustrado, por exemplo, nos clubes jacobinos.” (2001, p.398)

jacobinos propuseram uma moralidade aristotélica que fugia à compreensão de todos os membros de sua sociedade, Jane Austen propôs um formato de esfera social que fosse compatível com o exercício do seu catálogo de virtudes, já que, para ela, o *telos* da vida humana deve ser atingido nas ações cotidianas. Por isso, em suas narrativas, vemos uma perspectiva moral que recupera alguns aspectos da tradição aristotélica e da tradição cristã. Com isso, MacIntyre pretende mostrar que existiram catálogos de virtudes que seguiam sua perspectiva moral, ou seja, eram formuladas em compromisso com a sua esfera social, porém não tiveram seu devido reconhecimento.

MacIntyre afirma que existiram tentativas de reformular uma moralidade comprometida com o *telos*, porém, sem oferecem um caráter teleológico condizente com o contexto contemporâneo. Para MacIntyre, o fracasso dessas teorias ou correntes posteriores tem sido diagnosticado também por outros autores como Nietzsche, porém, enquanto Nietzsche nos oferece condições de identificar a desordem da linguagem moral moderna, marcada por fragmentos conceituais originados de outras tradições, ele, ao mesmo tempo, nos insere em um conjunto de conceitos enganosos.

Para Nietzsche, se toda expressão que temos hoje de moral não passam de expressões da vontade de poder, considera-se, assim, que não pode haver nenhuma forma de sustentar algum tipo de objetividade no discurso moral do sujeito contemporâneo. Porém, para MacIntyre, é difícil imaginar que o *grande homem* nietzschiano seja capaz de apresentar uma alternativa à moralidade. Se o *grande homem* é aquele que é capaz de formular seu próprio bem, de ser auto-suficiente em si mesmo, então, não pode seguir modelos ou normas que não foram formuladas por ele. Nesse caso, como formular uma noção de bem desvinculado de qualquer noção de relacionamento, modelos ou padrões? Para MacIntyre, o bem ao qual Nietzsche se refere, e que é buscado no *grande homem*, só faz sentido quando este sujeito compartilha outras atividades, já que não existe uma ideia de bem se não for formulada num contexto social e histórico.

A perspectiva aristotélica é reafirmada pelo filósofo escocês como a tradição capaz de detectar que uma alternativa como a de Nietzsche não é capaz de resolver os problemas morais das sociedades contemporâneas. Para MacIntyre, ao mesmo tempo em que Nietzsche critica a estrutura moral da sociedade moderna, ele não foi capaz de se libertar dessa cultura, reproduzindo seu mesmo erro. MacIntyre afirma,

O conceito de “grande homem” nietzschiano também é um pseudoconceito, embora talvez nem sempre – infelizmente – o que anteriormente chamei de ficção. Ele representa a tentativa final do individualismo de escapar de suas próprias consequências. E 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. (MACINTYRE, 2001, p.433-34)

A abordagem moral nietzschiana é utilizada por MacIntyre para argumentar em prol de uma retomada da tradição aristotélica, posto que esta é capaz de estabelecer racionalidade às ações humanas. Além de Nietzsche ter fortalecido o individualismo liberal com a ideia de *grande homem*, são também apresentadas, no pensamento de MacIntyre, outras objeções que surgiram na tradição filosófica, e que, ao apontar os principais aspectos negativos do iluminismo, contribuíram para o fortalecimento da tradição liberal, são eles: o perspectivismo e o relativismo. Vejamo-las a seguir.

3.2.1. O perspectivismo e o relativismo

Se os sujeitos contemporâneos têm vivido sob a égide de muitas tradições, algumas das quais rivais e adversárias entre si, destacando as quatro tradições apontadas por MacIntyre (aristotélica, agostiniana-tomista, iluminismo, liberal), então, como é possível avaliarmos essas tradições? Para MacIntyre, contra essa perspectiva podem ser apresentadas duas objeções: a objeção relativista e a objeção perspectivista. A primeira objeção tem negado a possibilidade de existir algum debate racional entre tradições rivais, ou qualquer tipo de escolha racional entre as diferentes tradições, porque afirma que a verdade de uma tradição é sempre justificada a partir de seus próprios princípios. Sendo assim não existiria possibilidade de um debate racional, pois cada tradição elabora uma concepção de verdade e julga a partir dessa concepção. A segunda objeção trata da possibilidade de uma verdade ser exigida de forma exclusiva, por qualquer dessas tradições, pois, se cada uma dessas tradições tem sua própria linguagem, então, nenhuma delas pode excluir o modo de compreensão de suas rivais. Dessa maneira, nenhuma tese implicará a verdade em si, ou seja, a verdade pode ser obtida por qualquer perspectiva, já que esta verdade estará relacionada aos conceitos e convicções de cada um desses esquemas.

Para MacIntyre, as objeções do relativismo e do perspectivismo são o “contraponto negativo do iluminismo”³⁹, já que as principais críticas defendidas por essas objeções baseiam-se na afirmação que a verdade e a racionalidade elaboradas pelo Iluminismo não podem ser sustentadas. O perspectivismo e o relativismo podem ser vistos interiorizados na

³⁹ A esse respeito cf. MACINTYRE, 2010.

Genealogia nietzschiana⁴⁰. Para Nietzsche, não existe objetividade nem verdade nas diferentes tradições de investigação filosófica, porém, quando nos dispomos a ver algo de uma forma perspectivista, então, quanto mais olhares eu dispor para ver uma mesma coisa, mais completa será a concepção a ser construída sobre ela. Dessa forma, o sujeito terá uma diversidade de olhares, interpostos por uma diversidade de sentidos.

De acordo com MacIntyre, a melhor resposta para essas objeções está na própria história das tradições, especificamente no modo como essas tradições reagem a uma crise epistemológica⁴¹, uma vez que é a partir de uma crise que se reconhece a maturidade intelectual ou não de uma tradição. Uma crise epistemológica é identificada quando uma pesquisa deixa de progredir por conta de seus próprios padrões de racionalidade, ou mesmo quando começa a apresentar incoerências que, até então, não haviam sido identificadas. E essas crises só podem ser solucionadas pela descoberta de novos conceitos e pela estruturação de novas teorias que possam solucionar de modo coerente os problemas que haviam sido considerados sem soluções por essa tradição.

Quando uma tradição passa por uma crise epistemológica, ela se torna capacitada a escrever sua própria história, apresentando suas virtudes e identificando a sua justificação moral. Deve-se considerar que qualquer tradição está apta a passar por uma crise epistemológica, desde que essa mesma tradição tenha apresentado novos problemas e falhas, sem possibilidade e condições de soluções. Se uma tradição não tem mais condições de sustentar suas verdades, então a objeção relativista é aqui refutada, já que o relativismo afirma que uma tradição só pode ser justificada a partir de seus próprios padrões.

Assim como o relativismo, o perspectivismo também é refutado, pois, para os defensores dessa objeção, nenhuma reivindicação de verdade é capaz de derrotar as reivindicações de verdade feitas pelas tradições rivais, ou seja, o perspectivismo acredita que um ponto de vista pode ser trocado quando for necessário, porém deve-se considerar que

⁴⁰ Em *Tres versiones rivales de la ética*(1992) e *Justiça de quem? Qual racionalidade?*(2010), MacIntyre afirma que os precursores dessas objeções, destacando, entre eles, Nietzsche, procuram negar e criticar o iluminismo, porém, além de negarem sua procedência em relação a tal tradição, cometem o mesmo erro dos iluministas: não reconheceram o tipo de racionalidade possuída pelas tradições. Então, se essas objeções têm procurado tratar dessas realidades atuais, para MacIntyre é preciso fornecer uma concepção de racionalidade que esteja apta a combater os argumentos apresentados por tais objeções.

⁴¹ Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*(2010, p.388), diante dessas duas perspectivas, MacIntyre apresenta um novo conceito no seu pensamento. Assim, ele mesmo explica o sentido de crise epistemológica: “A resposta a essa sugestão, e, de fato, mais geralmente, ao relativismo e ao perspectivismo, deve começar pela consideração de um tipo particular de ocorrência na história das tradições, que ainda não foi catalogado. Entretanto, é no modo como os adeptos de uma tradição reagem a tais ocorrências, e no sucesso ou fracasso que se segue à sua reação, que as tradições atingem ou não sua maturidade intelectual. O tipo de ocorrência é aquele que, em outro lugar, chamei de ‘crise epistemológica’(Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science, The Monist 69, 4, 1977).

assumir tal ponto de vista significa se comprometer com todas as concepções de verdade, justiça e racionalidade provenientes dessa postura, o que, conseqüentemente, impediria de adotar outra postura quando assim achasse necessário. Segundo MacIntyre:

O perspectivismo, nisso, mais uma vez, como o relativismo, é uma doutrina que só é possível para aqueles que se consideram de fora, descompromissados, ou melhor, atores que encarnam uma série sucessiva de papéis temporários. De seu ponto de vista, todas as concepções da verdade, exceto a mais ínfima, parecem ter sido desacreditadas. E, do ponto de vista da racionalidade da pesquisa constituída pela tradição, fica claro que tais pessoas estão, por sua própria posição, excluídas da possibilidade de possuir qualquer conceito de verdade adequado para uma pesquisa racional sistemática. Portanto, a sua não é tanto uma conclusão sobre a verdade, quanto uma exclusão dela, e, dessa forma, do debate racional. (MACINTYRE, 2010, p.395)

Assim, tanto a objeção relativista quanto o perspectivismo colocam este sujeito fora de uma discussão moral e intelectual sobre os princípios de sua própria tradição, colocando-o fora de uma responsabilidade com as práticas e os papéis sociais constituídos por sua tradição. Nietzsche defende que essas objeções são as únicas alternativas que podem sustentar as noções de verdade e racionalidade. MacIntyre afirma que essas objeções não podem resultar numa teoria da racionalidade se não são capazes de reconhecer a racionalidade das tradições passadas. Se com os pós-iluministas é negada a possibilidade de uma discussão racional e de uma concepção de verdade entre as tradições divergentes, então não haverá uma forma de avaliar as asserções opostas apresentadas pelas tradições conflitantes, ficando essas tradições sem uma resposta para os problemas e conflitos morais que vão sendo estabelecidos no interior de uma comunidade. Para MacIntyre, se não existe uma concepção de racionalidade que possa avaliar essas tradições, então, o relativismo e o perspectivismo são reforçados, e a filosofia passa a ser tratada como opinião, inclusive, esse mesmo caráter da filosofia se reproduzirá na Universidade, ameaçando os objetivos para a realização de uma pesquisa filosófica.

Se, como já foi apresentado, as ficções morais e as concepções pós-iluministas não foram capazes de reformular um *telos* condizente com a estrutura social moderna e, como consequência, não puderam servir de teoria da racionalidade, isso nos leva a conclusão de que o resultado de suas propostas só serviram para fortalecer e representar os argumentos liberais e, de acordo com MacIntyre, contribuir para que o liberalismo venha se tornar uma tradição de pesquisa moral. Dessa forma, temos como intuito elucidar quais as razões que definem o

liberalismo como tradição e como a cultura liberal tem contribuído para estabelecer o que MacIntyre acredita ser uma crise moral.

3.3. O liberalismo como tradição e a proposta de MacIntyre para as sociedades contemporâneas

O liberalismo, que na filosofia de MacIntyre passa a ser concebido também como tradição, teve duas vertentes: a vertente econômica, no final do século XIX e a vertente política, em meados do século XX. No liberalismo político, John Rawls se destaca como um dos seus principais representantes, além de Ronald Dworkin, Thomas Nagel e Charles Larmore. Entre eles haviam algumas características diferentes, mas, na base dos seus pensamentos, eles dividem a mesma concepção, segundo a qual, aos sujeitos cabe a tarefa de formular seus próprios princípios morais.

No liberalismo, a noção de justiça é mais importante que a noção de bem, ou seja, as leis morais precedem uma concepção de *telos*, enquanto estas leis são formuladas pela razão e abrangem um caráter universal, garantindo, assim, um campo de ação que possa limitar as ações morais dos indivíduos. Ou seja, este sujeito terá sua liberdade, porém, limitada, de forma a não interferir na liberdade de outros. Em Rawls, a concepção de justiça é procedimental, toda ação moral do sujeito é guiada por normas formais, porém, são normas desvinculadas de uma concepção de bem.

Para os defensores do liberalismo político, as normas e, principalmente, a justiça, têm como função principal garantir que o indivíduo possa realizar sua concepção de vida boa, ou seja, a vida desse indivíduo deve ser regulada pelos princípios da justiça, garantindo assim, igualdade e liberdade às suas ações. Na perspectiva liberal, a sociedade não passa de um acordo contratual estabelecido pelos seus membros, em que a noção de bem de cada um não ultrapassa a liberdade e o direito de igualdade do outro, sendo regida pelas leis morais que vão legitimar tais ações para que estes princípios sejam respeitados.

Segundo MacIntyre, uma sociedade nos moldes liberais não pode ser realizada, porque se torna contraditória. Ora, as leis morais estabeleceram igualdade entre concepções de vida boa, por isso, se não existe mais uma teoria de bem a ser adotada por todos e se foram rejeitados os valores, padrões e as tradições que poderiam estabelecer essa concepção de bem, uma sociedade não se estabelece com sujeitos que somente privilegiam seus interesses pessoais. Ou seja, se liberais como John Rawls afirmam que a justiça deve ser a primeira e a

principal virtude a ser mantida numa comunidade, então, é de se pensar que, para tanto, os sujeitos devam estar desvinculados de interesses particulares, caso contrário, tal virtude não pode ser realizada. Para Vieira,

MacIntyre observa que o projeto de uma ordem social emancipada em relação à particularidade de qualquer tradição é próprio da sociedade liberal moderna e individualista, pois o cerne da razão prática liberal – a possibilidade do indivíduo escolher e perseguir o bem de sua preferência – está diretamente relacionado à instituição do mercado. (VIEIRA, 2002, p.60)

Dessa forma, uma concepção de justiça, assim como as regras e leis morais formuladas, só podem ser adequadas ao ponto de legitimarem as suas ações, se essas regras forem formuladas tomando como análise a própria comunidade e considerando os papéis sociais desses indivíduos. Os princípios da justiça devem ser buscados no interior de uma comunidade, caso contrário, essas regras não passam de abstração, sendo incapazes de fornecer soluções para os problemas que surgem nessa mesma comunidade. Para MacIntyre, o liberalismo radicaliza os problemas deixados pela Modernidade. Ao rejeitar as tradições e o papel social do sujeito numa comunidade, o liberalismo⁴² apenas confere ao homem a responsabilidade de formular seus próprios princípios na ilusão de que ele é livre para colocá-los em prática de acordo com os padrões definidos pela justiça, mas esta não se impõe, pois faltariam os critérios necessários para sua realização. Para MacIntyre, o liberalismo pode ser definido como uma tradição moral e política, porque mesmo rejeitando as tradições passadas, ele tem se fortalecido nas sociedades contemporâneas.

Se os esquemas de pesquisa aristotélico, agostiniano, passando pelo esquema tomista e finalizando com o esquema moral de Hume merecem ser tratados como tradição é porque, de certa forma, se consolidaram como um movimento que também foi adotado pelos membros

⁴² No livro *Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade* de Daniela Vieira, são apresentadas as duas teorias políticas: o liberalismo e o comunitarismo. Neste último, a autora inclui o filósofo escocês como um dos principais representantes da vertente comunitarista dessa metade do século XX. Além de MacIntyre, Vieira acrescenta os nomes de Michael Sandel, Charles Taylor e Michael Walzer. De acordo com a autora, os comunitaristas têm em comum a preocupação de formularem valores coletivos de modo a contribuírem para o aperfeiçoamento de suas vidas, levando em conta o sujeito, seus papéis sociais e as instituições mantidas no interior de uma comunidade, de forma a formularem uma noção única de bem a ser alcançado. Em outra via, os liberais defendem uma noção de justiça e rejeitam essa noção de bem, fica a critério de cada indivíduo formular sua concepção de vida boa, ou seja, a vida não é pensada em comunidade, mas considerando as necessidades de um indivíduo em particular. Vieira enumera dois argumentos principais feitos pelos comunitaristas aos liberais: o primeiro argumento afirma que a teoria liberal tem representado a vida social americana, na qual os indivíduos têm se mostrado como seres isolados e egoístas, estruturando laços sociais através de contratos formais que priorizam suas necessidades e seus interesses, mostrando um sujeito livre para negar valores e tradições passadas, desse último ponto é formulada a segunda crítica aos liberais, pois, para os comunitários, é uma ilusão acreditar que não estamos ligados a uma tradição ou padrões sociais ou morais, ou seja, para os comunitários, não somos capazes de agir de forma neutra ou imparcial, ao contrário do que os liberais procuram defender. Cf. VIEIRA, D. *Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade*. Uma contribuição para o debate liberais versus comunitários. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2002.

de sua sociedade, seja corrigindo certos aspectos dessa tradição, ou mesmo, sendo opostas às suas asserções, denunciando suas principais falhas e identificando as concepções inadequadas ao seu contexto. Mas ambos, seja por adesão ou oposição, contribuem de certa forma para o seu crescimento. Assim,

Todas essas três tradições de pesquisa merecem essa descrição, não apenas devido às continuidades de debate e pesquisa que expressaram, mas também devido às transmutações e traduções a que foram capazes de se submeter, em pontos de conflito e diferença e através deles. Uma tradição torna-se madura apenas à medida que seus adeptos enfrentam e encontram um modo racional de atravessar ou contornar os encontros com posições radicalmente diferentes e incompatíveis, que levantam os problemas da incomensurabilidade e da intradutibilidade. (MACINTYRE, 2010, p.352)

Numa tradição de pesquisa moral, seus membros devem ser capazes não somente de participar dos seus debates, mas também de entrar nos seus conflitos como forma de superar os problemas que vão surgindo no seu interior. Se os seus membros foram capazes de se envolver com as histórias, as crenças e o modo de vida de sua tradição, então, eles também serão capazes de reconhecer os problemas não-resolvidos da tradição anterior à sua, resolvendo as incoerências que forem deixadas por esta tradição. Porém, como resolver incoerências em tradições totalmente incompatíveis entre si? Como julgar as ações dos sujeitos que, desde a sua ordem social e política até a formulação de suas concepções, são contrárias umas a outras, de maneira que a aprovação de uma representa a reprovação da outra?

De acordo com alguns filósofos da modernidade, somente na abstração da tradição é possível julgarmos se um esquema de pesquisa racional é ou não coerente com seu contexto social. Ou seja, julgar as teorias conflitantes a partir de um ponto de vista neutro, desconsiderando que as concepções de justiça são formuladas a partir de uma concepção particular de racionalidade prática e que a mesma deriva de tradições totalmente rivais entre si, torna-se uma impossibilidade no pensamento de MacIntyre. O liberalismo pode ser entendido como um projeto marcado pelo individualismo, tendo como objetivo adotar a universalidade e a impessoalidade como uma posição moral a ser adquirida e interiorizada nos discursos dos seres humanos, rejeitando suas características particulares, pertencentes a uma tradição. Se como projeto o liberalismo procurou rejeitar as tradições anteriores, na prática, ele tem se firmado como uma tradição. Segundo MacIntyre, isso ocorre

Pois, no curso dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são parcialmente definidas pela interminabilidade do debate de tais princípios. Essa interminabilidade que, do ponto de vista do

liberalismo nascente, era um grave erro a ser remediado o mais rápido possível, tornou-se, pelo menos aos olhos de alguns liberais, um tipo de virtude. (MACINTYRE, 2010, p.361)

O referido projeto, até então entendido como um esquema político e econômico, tem se firmado nas sociedades contemporâneas como uma tradição de pesquisa moral que tem como objetivo possibilitar uma vida boa para todos os seres humanos, porém, permitindo também que elas sejam livres para expressar suas concepções de preferências e atitudes. A contradição do liberalismo se apresenta nessa falsa possibilidade de um sujeito ser livre para agir conforme sua concepção de bem, e, ao mesmo tempo, fazendo com que todos os outros membros de uma mesma comunidade possam viver juntos da melhor forma possível. Esse objetivo apresentado torna o liberalismo não só uma impossibilidade e incoerência na vida contemporânea, mas também vem sendo sustentado na própria concepção de bem que o liberalismo tenta impor na vida política, econômica e social do indivíduo contemporâneo.

Considerando as tradições rivais, no liberalismo nem todos os sujeitos possuem a disposição necessária para atingir ou mesmo expressar sua concepção de bem, e assim fazer uso de sua liberdade. Numa sociedade liberal, o sujeito só terá direito de manifestar suas expressões quando possui os meios para arcar com aqueles que lhe fornecem o que ele necessita. Ou seja, a tão sonhada liberdade de conduzir sua vida por seus próprios padrões só pode ser realizada, se, de fato, este sujeito puder realizar suas vontades, caso contrário sua vontade de viver conforme sua concepção de bem cairá em desvantagem, para que um outro indivíduo possa bancar pelos seus próprios desejos pessoais.

Assim, se a concepção de bem é compreendida a partir do indivíduo, então o próprio liberalismo permite que este sujeito possa ter uma concepção de bem para cada área da sua vida. Com efeito, não existe mais um bem supremo, apenas bens particulares sendo expressos em diversos contextos e esferas, seja na social, política, na economia, ciência e arte. Se existe um bem a ser alcançado em cada uma dessas esferas, então, a relação social mantida pelo sujeito corresponderá e será formulada de acordo com o bem em comum aos outros sujeitos nessa mesma esfera. Dessa forma, não só os bens serão divididos em esferas da vida de cada sujeito em particular, mas também as próprias relações humanas serão construídas em consequência dessa divisão. Assim, o indivíduo reconhecido como *eu liberal* agirá sob a égide de uma norma liberal, que, de acordo com MacIntyre, não possui mais uma unidade que possa fomentar uma uniformidade geral à vida humana.

Baseadas em um bem supremo, mas com vários bens divididos por esferas, as relações humanas passam a ser construídas como numa relação de mercado, mantidas sob o caráter de

troca, no qual a sua liberdade de ação é determinado pelo que ele está disposto a pagar. Então, em que termos podemos definir a racionalidade prática da ordem liberal? Bem, levando em conta que toda estrutura da sociedade liberal passa a ser expressa pelo *eu quero* do indivíduo liberal, então todo o pensamento e ação desse sujeito passam a refletir os domínios do mercado e da política liberal, não importando quais os motivos ou o caminho que o conduziu a essas preferências, mas sim como colocá-las em prática.

Agora, as premissas para a racionalidade prática são as próprias preferências desse indivíduo, vistas como motivo maior para que ele possa tomar uma atitude. Sendo assim, o sujeito, ao identificar o objeto do seu desejo, passa à questão de como agir para que seu desejo seja alcançado, considerando que a ação a ser tomada não irá interferir em nenhum outro desejo ou preferência igual ou maior que a última, ou seja, o indivíduo liberal procura agir de forma que suas ações não interfiram em seus outros desejos. Assim, em nenhum momento, este indivíduo estará preocupado com a satisfação de sua comunidade, ou se suas ações estarão em discordância com as práticas de outros sujeitos.

Assim, o fato de o indivíduo liberal desejar algo é pressuposto para que sua vontade reflita numa ação, no momento em que suas próprias condições tornam essa vontade possível. A racionalidade prática no liberalismo, portanto, se resume à realização e à satisfação pessoal do eu, em que se procura realizar ações que estejam de acordo com os desejos e que não interfiram na realização das outras preferências. Outro ponto a ser destacado na racionalidade liberal é que as preferências ou desejos desses indivíduos são indeterminados, já que, dentro de um contexto liberal, o indivíduo é exposto a inúmeras vontades, que acabam repercutindo nas suas escolhas, fazendo-o tomar decisões que chegam a ser incompatíveis com suas outras ações. Ou seja, fazendo uma comparação entre a racionalidade prática aristotélica e humeana, no liberalismo, a decisão prática do indivíduo acaba sendo contraditória à sua forma de pensar, enquanto sua liberdade lhe permite tomar diversas direções. Segundo o ponto de vista do filósofo escocês:

Que conclusão se resulta desse tipo de conjunto de premissas? A conexão entre as preferências expressas nas premissas desse tipo de raciocínio prático, na sociedade individualista liberal moderna, e qualquer ação que deva ser gerada por elas é muito menos perceptível do que a conexão entre as premissas de um silogismo prático aristotélico e a ação que é a sua conclusão, ou do que a ligação entre uma paixão humiana e sua expressão na ação. Nem a imediatez e a necessidade de uma, nem a regularidade causal da outra estão implicadas no modo pelo qual as relações entre as atitudes expressas nas premissas e a ação subsequente são compreendidas. (MACINTYRE, 2010, p.366)

Como consequência, na racionalidade prática do liberalismo, a justiça será definida por princípios reguladores que concorrem para que as decisões em torno das preferências sejam atingidas, ou seja, a justiça não se compromete com o *telos último*. Dessa forma, o indivíduo liberal pode ser racional sem precisar ser justo. E, assim, Se a concepção de justiça está relacionada ao fato desse sujeito apelar para a racionalidade ao decidir por uma preferência ao invés da outra, então, a justiça funciona como um procedimento legal invocado para resolver os conflitos, mas sem que, para isso, precise apelar para a noção geral de bem humano, já que, na prática, nenhuma teoria geral de bem humano pode ser justificada.

MacIntyre estrutura o debate da ordem liberal sobre a teoria geral do bem humano em quatro níveis: o primeiro está relacionado à expressão de visões por indivíduos ou grupos. Enquanto alguns apresentam posturas obedientes à lei divina, outros têm uma visão de bem mais fundamentada numa concepção aristotélica, outros defendem os direitos humanos universais, porém, apresentam premissas, mas sem chegarem a um consenso sobre o que deve ou não ser feito. Nesse tipo de debate, a justiça assume sua função apenas como retórica para que o sujeito possa manifestar e afirmar suas posições, sem que, para isso, chegue a alguma posição. No segundo nível, o debate gira em torno das preferências que se acredita serem controladas, utilizando de procedimentos como: a contagem de votos, reação à escolha do consumidor, porém, são procedimentos que mesmo avaliando essas preferências, não são capazes de apresentar os princípios de justiça que possam fundamentá-las.

No terceiro nível, MacIntyre afirma que, mesmo não havendo uma determinação sobre quais são os princípios da justiça, para os liberais, esses princípios devem ter a função de oferecer para cada indivíduo, uma justificação para o controle e a avaliação de suas preferências. Resumindo, de acordo com esse terceiro nível, todo indivíduo deve ser capaz de justificar e implementar suas preferências. Ou seja, a importância ao debate é inexistente, se o indivíduo é que formula suas próprias justificativas e suas formas de controle e avaliação de suas preferências. Assim, no quarto e último nível, a justiça é invocada apenas para solucionar os conflitos dentro do sistema legal fornecido pelo Direito. De acordo com MacIntyre,

a função desse sistema é impor uma ordem na qual a resolução de conflitos se faça sem se invocar qualquer teoria geral do bem humano. Para se alcançar esse fim, quase todas as posições tomadas nos debates filosóficos da jurisprudência liberal podem, ocasionalmente, ser invocadas. E a marca de uma ordem liberal é referir a resolução dos seus conflitos, não aos debates, mas aos veredictos de seu sistema legal. Os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo. (MACINTYRE, 2010, p. 370)

A partir desses quatro níveis do debate, se conclui que mesmo o liberalismo não estabelecendo um consenso em torno de uma teoria geral de bem humano, implicitamente,

acaba estabelecendo uma teoria de bem que não se estabelece por premissas neutras, mas por argumentos liberais, assim como outras tradições, o liberalismo passa a definir seu próprio padrão de justificativa racional, que é determinado na concepção do próprio indivíduo. MacIntyre enfatiza “o liberalismo, como todas as outras tradições morais, intelectuais e sociais minimamente complexas, tem sua própria problemática interna, suas próprias questões cujas soluções se compromete a buscar, através de seus próprios padrões.”(2010, p.372)

Para MacIntyre, o liberalismo, enquanto tradição, assume outros problemas que também podem ser identificados nas tradições apontadas e destacadas aqui. Porém, o liberalismo vive sob uma máscara de neutralidade e não procura buscar uma solução para os seus problemas particulares, como o problema do *eu liberal*. Todos esses elementos resultam na crise moral da sociedade. Em face disso, como podemos solucionar os problemas do eu liberal? Para MacIntyre, os problemas morais das sociedades contemporâneas, como aqueles da própria tradição liberal, só podem ser solucionados em conjunto com outras tradições, pois somente assim serão capazes de identificar as raízes dos seus problemas.

Cada uma das tradições de pesquisa moral apresentadas por MacIntyre não só apresenta uma estrutura social particular, como, também, cada uma delas, formulou suas próprias concepções de bem, de eu e um catálogo de virtudes que representa sua concepção de racionalidade prática e de justiça. Porém, MacIntyre tem afirmado que o fato dessas tradições apresentarem narrativas de pesquisa moral diferentes, isso não impossibilita o debate entre elas. Quando o sujeito de uma tradição em particular é introduzido no debate com uma tradição adversária, este passa a diagnosticar seus principais problemas, de modo a reconhecer suas falhas e, assim, transformá-las. Com efeito, um debate só pode ser proposto levando-se em conta a visão particular e os pressupostos de uma tradição. Sendo assim,

A conclusão a que a argumentação tem levado até agora é que, a partir de debates, conflitos e da pesquisa de tradições socialmente encarnadas e historicamente contingentes, as disputas referentes à racionalidade prática e à justiça são propostas, modificadas, abandonadas ou substituídas, mas não há nenhum outro modo de realizar essa formulação, elaboração, justificação racional e crítica das concepções de racionalidade prática e da justiça, a não ser a partir de uma tradição particular, através do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição. Não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição particular. (MACINTYRE, 2010, p. 376)

MacIntyre reafirma sua posição, segundo a qual não existe um debate a partir de uma posição neutra, porque quando o sujeito se insere numa discussão, esta só pode ser realizada,

como forma de avançar nas suas questões, se o sujeito parte de argumentos de uma tradição particular. Caso contrário, como é possível avaliar os argumentos apresentados num debate quando não existem pressupostos suficientes para realizar tal avaliação, ou seja, o sujeito ficaria privado de dar bons motivos para concordar com as asserções propostas por uma tradição ao invés de uma outra. Assim, MacIntyre tem defendido que o ponto de vista de uma tradição em particular pode ser traduzido por outra tradição. Num mesmo debate, pode ocorrer de duas tradições adversárias estarem discorrendo sobre uma mesma questão, porém, com padrões que julgam serem únicos.

Se cada contexto social e político possui seus próprios padrões, crenças e textos, além de instituições e práticas sociais que reproduzem seus princípios e oferecem um certo tipo de autoridade diante de sua tradição, então, como fazer com que seus membros abandonem seus princípios em favor de outros? MacIntyre afirma que essas mesmas asserções se revelam incoerentes e incompatíveis com o surgimento de novas questões práticas ou problemas no interior de uma comunidade. Para ele, o desenvolvimento de uma tradição ocorre em três estágios: no primeiro, no qual não há o questionamento das crenças e dos seus textos; um segundo, em que são observadas as primeiras incoerências, e, por último, o estágio no qual essas incoerências serão reavaliadas e reformuladas a fim de serem superadas. Com essa superação, nós, como membros de uma comunidade, estaremos lidando com uma nova questão: a correspondência entre o conhecimento que acreditávamos até esse momento e a realidade compreendida quando se identifica essas incoerências.

De acordo com MacIntyre, uma tradição de pesquisa que lida com a questão da verdade alcança esse título quando é capaz de resistir às objeções que foram apresentadas. Com o intuito de reafirmar o lugar da racionalidade nas tradições morais, sem excluir a historicidade pertencente ao sujeito, as quatro tradições apresentadas na obra *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2010), devem ser vistas como sistemas históricos que proporciona soluções aos problemas. Ou seja, para MacIntyre, as filosofias morais de cada sistema jamais devem ser vistas como alheias à sua história, e mesmo que passem a ser incomensuráveis⁴³ e discordantes entre elas, a escolha entre teorias morais divergentes parece

⁴³ Figueiredo(1999) afirma que, para MacIntyre, a incomensurabilidade consiste na relação entre sistemas de pensamento e de práticas, cada qual, mantendo por um certo tempo, seu próprio esquema conceitual. Essa incomensurabilidade é resultado da própria história desses sistemas e do seu desenvolvimento interno, moldado por seus próprios padrões de racionalidade. Entre duas narrativas incomensuráveis, deve ser capaz de construir debates racionais que possam estar o tempo todo apresentando e avaliando a consistência ou inconsistência de seus argumentos. Uma narrativa ser capaz de dialogar com a outra, que não seja a sua, já é capaz de superar a relação de incompatibilidade existente entre elas. Ver mais em FIGUEIREDO, Lídia. *La filosofia narrativa de Alasdair MacIntyre*. Navarra: EUNSA, 1999.

ser mais racional do que optar pela neutralidade ou por uma perspectiva que supostamente tenha uma validade mais absoluta do que a teoria escolhida. Segundo ele, a verdade absoluta deve ser trocada pela capacidade que essa teoria tem de resolver problemas e superar as limitações e incoerências de esquemas morais anteriores.

De acordo com Carvalho (2011, p.203), “a participação efetiva dos membros de uma comunidade política virtuosa no debate racional é, desse modo, um constitutivo radical da própria *pólis* como modelo de comunidade moral e política. E isso é essencial para que haja uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, proporcionando uma solidez na justificação moral e política”. A comunidade política de MacIntyre é formulada com o intuito de vincular os bens pessoais aos bens a serem conquistados pelas práticas sociais exercidas pelo ser humano. Assim, pensar em um bem comum dissociado dos bens individuais e dos bens da comunidade ameaça a própria comunidade, como também as instituições referentes a cada uma das práticas exercidas pelos seus membros.

MacIntyre elabora uma linha de investigação moral que não se reduz a uma racionalidade universal e abstrata do agir humano, já que parte da vida do próprio sujeito, porém, não se limita somente aos aspectos particulares desse sujeito. Ao contrário da sociedade liberal, que predomina uma visão de mundo individualista e utilitária, na qual as relações de troca são formuladas a partir de interesses pessoais. Por isso, a recuperação de um *telos* só pode estar fundamentada numa comunidade educada nas virtudes, enquanto fomentar condições para construir uma sociedade ética, de forma a manter e reconhecer a relação de dependência social existente entre seus membros, assim como sua responsabilidade pessoal diante de suas ações.

Por isso, a ética das virtudes de MacIntyre pretende estabelecer debates racionais entre os sistemas de investigação incompatíveis entre si, de modo a demonstrar a coerência e a resistência de cada um desses sistemas. Segundo MacIntyre, a proposta de uma ética das virtudes que retome os princípios racionais aristotélicos deve estar fundamentada nas tradições de pesquisa moral, enquanto essas tradições são capazes de mostrar os melhores padrões atingidos por outros seres humanos, assim como de mostrar as discordâncias a serem enfrentadas, já que estão inseridos num contexto multicultural.

Além do método visando conduzir tais debates entre as tradições de pesquisa moral, MacIntyre tem proposto uma tábua de virtudes como a justiça, a temperança e a prudência, acrescentando ainda a estas, as virtudes da verdade, confiança, concórdia, humildade, generosidade, caridade, misericórdia, esperança e a benevolência. A prática dessas virtudes deve ser conduzida no interior de pequenas comunidades, como as instituições que abarcam

as principais práticas sociais exercidas pelos seus membros. MacIntyre acredita que no interior das escolas, clubes, clínicas, ou seja, no interior das principais instituições cultivadas numa comunidade é que se constroem condições favoráveis para o florescimento comum e a realização individual do ser humano. Sendo assim, a recuperação de uma ética das virtudes baseada na tradição aristotélica-tomista, porém formulada a partir das concepções de práticas, narrativa de vida e tradição, se constitui como essencial para o retorno de uma fundamentação ética para as ações do sujeito contemporâneo.

Com o pensamento de MacIntyre, podemos concluir que, o liberalismo tem se constituído como uma tradição, e como tradição, tem sido adotado no comportamento moral do indivíduo das sociedades contemporâneas. Não existem mais princípios que possam fundamentar as ações desses indivíduos, já que estes possuem autoridade para justificar e formular seus próprios princípios avaliativos, por isso, não é possível chegarmos a uma teoria geral de bem humano. Se o *telos* é formulado por cada indivíduo, então, essa noção é inexistente no interior de uma comunidade, aliás, não existe essa noção de comunidade, assim como a falta de um *telos*, não pode fornecer também uma noção de justiça. Para MacIntyre, pelos padrões da tradição liberal não podemos chegar a nenhuma noção de *telos*, porque esses mesmos padrões liberais assim não permitem. Por isso, a proposta de MacIntyre consiste em enfatizar que a formulação de um *telos* está relacionada a um tipo de comunidade que recupere o sentido das práticas, da identidade do sujeito e claro, a noção de tradição, inexistente e rejeitada no âmbito do liberalismo.

CONCLUSÃO

Para MacIntyre, a crise moral das sociedades contemporâneas se estabelece quando os discursos morais perdem seu significado, e, com isso, deixam de existir fundamentos ou justificativas para a ação do sujeito contemporâneo. Sendo assim, não há mais um *telos último*, que possa fornecer um substrato para as ações humanas. E as consequências dessa crise têm repercutido no comportamento do próprio indivíduo e se expandido para o restante da sociedade. Tomado por argumentos aristotélicos, MacIntyre se propõe a pensar sobre o contexto social contemporânea, levando a hipótese de uma crise moral e teorizando sobre uma ética das virtudes, que possa ser pensada como uma possível solução para minimizar os conflitos morais desse contexto.

Por isso, a posologia pensada por MacIntyre é apresentada partir de três elementos: as práticas, as narrativas de vida de cada um e as tradições. Através desse esquema, a ética das virtudes pode ser estabelecida e assim, podemos dar início a uma reflexão sobre o *telos* condizente com essa sociedade. Para compreender a estrutura argumentativa do seu pensamento, o trabalho foi dividido em três capítulos. No primeiro capítulo do trabalho, são apresentadas as causas e consequências que tem sido responsável pelo estabelecimento dessa crise.

De acordo com o filósofo, sem o caráter teleológico, o sujeito contemporâneo tem se guiado pela perspectiva emotivista, que concebe os juízos morais como expressões impulsionadas pelas emoções. Assim, o que podemos detectar nas sociedades contemporâneas é que a linguagem moral tem servido apenas para defender os desejos pessoais de cada sujeito, provocando conflitos morais sem nenhuma solução satisfatória. Para ele, o sujeito contemporâneo tem incorporado o *eu emotivista*, caracterizado como um eu que age pensando em satisfazer suas emoções, negando o bem comum de sua comunidade. Esse *eu emotivista* é capaz de assumir qualquer comportamento ou opinião quando assim achar necessário, já que ele foi privado dos critérios racionais de julgamento.

Para MacIntyre, ao adotar uma postura emotivista, o indivíduo tem sido capaz de assumir personagens que representam as consequências dessa crise: o esteta rico, o administrador burocrata e o terapeuta. Ou seja, essas seriam as principais máscaras da moralidade, já que nenhum desses personagens têm se envolvido nos debates morais de sua sociedade. A postura desses personagens também tem representado as inquietações pelo consumo alienado, e a busca insaciável pelas suas realizações pessoais, sem comprometimento com qualquer noção de bem comum. De acordo com MacIntyre, o

emotivismo que se incorporou à sociedade contemporânea tem suas causas no Projeto Iluminista.

O Projeto Iluminista foi formulado com o intuito de fundamentar a moralidade a partir do próprio indivíduo. Porém, ao tentarem fazer isso, segundo MacIntyre, ignoraram o contexto histórico-social em que se encontravam, apresentando diversas concepções de natureza, porém com argumentos que não puderam se sustentar e, principalmente, rejeitou uma noção de *telos* que pudesse dar fundamentação aos argumentos defendidos por eles. Com o projeto moral de Kant, Hume e Diderot é eliminada a noção de razão como instrutora do indivíduo, e que conduzia a passagem do estado natural para o estado instruído pelos valores morais ou para seu verdadeiro fim. Por isso, para ele, o projeto iluminista estava condenado a fracassar, porque não foi capaz de fornecer uma justificação viável para as ações humanas.

Além do projeto ter fracassado, para MacIntyre houve uma cultura posterior ao modernismo que representou a tentativa frustrada de recuperar esse *telos*, ou seja, as tradições seguintes foram capazes de identificar que havia um problema, porém, assim como o projeto iluminista, não foram capazes de elaborar uma filosofia moral que pudesse fornecer os critérios objetivos que ordenassem as ações humanas. De acordo com MacIntyre, um percurso teleológico é fundamental para que as ações dos membros de uma comunidade sejam direcionadas a um mesmo bem comum, pois só assim uma comunidade pode compreender e identificar seus conflitos morais. Por isso, a noção de *telos*, para MacIntyre, deve ser retomada da filosofia moral aristotélica, que, segundo ele, seria a única tradição de pesquisa filosófica viável para solucionar a crise moral das sociedades contemporâneas.

No segundo capítulo do trabalho é apresentada a proposta de um retorno à ética das virtudes aristotélica, levando em conta os conceitos principais da filosofia moral de Aristóteles, como o conceito de *pólis*, *virtude* e de *bem último*. É a partir do pensamento do estagirita que podemos fundamentar a importância de um plano para a execução de uma ética das virtudes em MacIntyre, esse plano se constitui de três elementos, que seriam: o conceito de práticas, a unidade de vida do sujeito e a tradição. As práticas, ao se constituírem como atividades socialmente estabelecidas, são capazes de recuperar o compromisso do sujeito com sua própria atividade, vindo a refletir na sua comunidade, já que este sujeito estaria envolvido não só com os bens específicos dessa prática, mas com o bem maior dessa comunidade.

Para MacIntyre, estar envolvido com uma prática é estar comprometido com os outros padrões que lhe foram apresentados. Assim, o sujeito está em constante superação de si mesmo, procurando sempre atingir os melhores bens de sua atividade. Por isso, nas sociedades contemporâneas, o conceito de práticas retomado numa ética das virtudes

contribui para que o sujeito seja capaz de se educar virtuosamente através de suas ações. Então, para MacIntyre, a responsabilidade que um pesquisador, um médico, um engenheiro, entre outras práticas, terá com a instituição na qual exerce sua atividade refletirá em toda comunidade.

Segundo o escocês, um grande problema da sociedade liberal tem sido a forma com que o sujeito tem tratado sua própria vida. Como foi mostrado através dos personagens centrais dessa cultura, os indivíduos liberais tem tido a chance de assumir diversos papéis sociais sempre quando achar necessário, porque seu meio social tem lhe permitido isso, já que este sujeito está privado de um *telos*. Porém, MacIntyre afirma que essa forma de viver do sujeito liberal tem tornado suas ações incoerentes e sem sentido até para si mesmo. Por isso, a unidade de vida apresentada em sua ética faz com que esses sujeitos possam oferecer algum sentido aos seus atos. Para recuperar esse sentido, MacIntyre sugere que as ações devem estar numa narrativa de vida, ou seja, devem fazer parte de um contexto social e estar conectadas à história do próprio indivíduo.

Quando o indivíduo é capaz de contar sua própria história, ele é capaz de entender a inteligibilidade de suas ações e definir sua própria identidade, porém dentro de um eixo central, no qual todas suas ações estão ligadas e estabelecem algum sentido. Assumir uma identidade social significa também reconhecer seu papel na sociedade e identificar sua responsabilidade diante deles. Isso pressupõe que o sujeito tem uma narrativa a ser construída, e ele deve se colocar na busca por um fim último. Porém, quando o sujeito assume essa identidade, ele também vai ser capaz de reconhecer suas particularidades e necessidades diante de sua comunidade. É esse tipo de conscientização que MacIntyre almeja, ou seja, que o sujeito seja capaz de atingir um bem público, porém levando em conta os aspectos de sua própria vida.

E, por último, a tradição. Para MacIntyre, na sociedade liberal não existem mais paradigmas para o sujeito agir, por isso a teoria emotivista tem se fortalecido nessa cultura. Por isso, o papel da tradição na filosofia de MacIntyre é primordial para a construção de uma comunidade virtuosa, ao estabelecer os padrões, os valores, as práticas e claro, as narrativas de vida que foram contadas e exercidas ao longo dos tempos. Os pressupostos para que o sujeito tome alguma atitude devem estar fundamentados em alguma tradição, já que nela o sujeito se insere na discussão argumentativa sob o *telos* de suas ações, enquanto é levado a atuar e a refletir sobre as crenças, padrões e normas cultuadas por sua tradição em particular. Por isso, para ele, uma educação das virtudes já pressupõe algum tipo de tradição.

Já no terceiro capítulo são apresentadas as quatro tradições que tem se afirmado como tradições de pesquisa rivais na perspectiva de Alasdair MacIntyre, procurando mostrar os primeiros princípios que conduzem à ação de cada indivíduo dessas tradições. Enquanto na tradição aristotélica, os primeiros princípios estão relacionados com a comunidade política como um todo, procurando atingir o bem melhor para a *pólis*; na tradição agostiniana, a racionalidade prática está relacionada com a vontade que o sujeito tem de agir de uma forma e não de outra. Ou seja, aqui é proposto um *telos* universal, porém, que só pode ser alcançado num plano divino e não terrestre. Já no Iluminismo, os princípios morais estavam desvinculados de qualquer concepção de bem comum, porém, este bem deveria ser formulado pelo próprio indivíduo, a partir de suas particularidades. E por último, a tradição liberal, que assim como o iluminismo, é desprovida de qualquer tradição.

Para MacIntyre, na cultura liberal, o ser humano foi privado de noções fundamentais como: bem último e tradição. Como, para ele, os princípios morais e a racionalidade dessas ações só podem ser detectadas por quem está inserido a uma tradição, então, o liberalismo não teria condições de resolver nenhum conflito moral, enquanto rejeita qualquer tipo de tradição ou noção de bem. De acordo com MacIntyre, ao rejeitar as tradições anteriores, a cultura liberal se firma como tradição, na qual a noção de bem é formular seu próprio bem, conferindo ao indivíduo a responsabilidade de formular seus próprios princípios, na ilusão que ele é livre para colocá-los em prática. Quando, na verdade, só quem acaba manifestando sua capacidade de bem é quem pode arcar com aqueles que lhe fornecem o que necessita.

Assim, a racionalidade prática no liberalismo consiste em realizar as vontades pessoais, com toda a liberdade que ele possui, ou seja, sem atingir a liberdade alheia. Dessa forma, segundo MacIntyre, a liberdade defendida pelo liberalismo só se manifesta para aqueles que possuem melhores meios para agir e convencer o outro que seus desejos são melhores. Numa sociedade na qual os desejos pessoais se sobressaem à vontade da comunidade, então, os conflitos serão intensificados, contribuindo para a permanência dessa crise moral. Segundo o filósofo, numa tradição seus membros devem ser sempre capazes de promover e participar de debates, como forma de superar os conflitos que vão surgindo no seu interior. Porém, o liberalismo defende que o sujeito deve manter uma posição neutra nesses debates, por isso, não há interesse por construí-los. Assim, para MacIntyre, a tradição liberal não tem sido capaz de oferecer um *telos* a essa sociedade, por isso, um retorno à ética das virtudes aristotélica é uma alternativa para as sociedades contemporâneas.

Os debates morais são realizados com a intenção de discutirem não só as incoerências que surgem no seu interior, mas também, de dialogarem com as outras tradições de pesquisa

moral, considerando que estamos imersos numa sociedade multicultural, proveniente de diversas tradições. MacIntyre não descarta as tradições, ao contrário, propõe formas de construírem esses debates, para chegarem a uma melhor forma de viver em sociedade. Para ele, os indivíduos estão sempre comprometidos com alguma tradição, seja na escola, universidade, trabalho, a partir disso, deve ser educado a atingir os melhores padrões dessa tradição.

Para MacIntyre, diante desse contexto liberal, não podemos chegar a uma noção de *telos*, já que essa noção só pode ser formulada numa sociedade educada pelas virtudes. Por conta disso, estamos sem perspectiva de solução para os conflitos morais instalados nessa sociedade, porém, para ele, a única saída dessa crise moral da sociedade contemporânea, consiste na recuperação da tradição aristotélico-tomista. Assim, sua proposta abrange uma pretensão muito maior do que recuperar o caráter teleológico dessas sociedades. Para ele, a reformulação de um *telos*, recupera o sentido do agir humano e do próprio sujeito, fazendo com ele se comprometa com sua comunidade, com suas práticas, e com sua própria vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1.Referências Bibliográficas de Alasdair MacIntyre

MacINTYRE, A. **Animales Racionales y Dependientes**. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

_____. **Aquina's critique of education: against his own age, against ours**. In: Rorty, A. O. (ed). *Philosophers on Education*. London: Routledge, 1998.

_____. **Depois da virtude**. Um estudo em teoria moral. Trad. Jussara Simões; rev.téc. Helder Buenos Aires de Carvalho. São Paulo: Edusc, 2001.

_____. **Historia de la ética**. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. Trad. Marcelo Pimenta Marques, 4 ed. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. La Idea de una comunidad ilustrada. **Revista Analogía**, 1991, p.324-342.

_____. **Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporâneas**. Trad. Alejandro Bayer. Madrid: Ediciones internacionales universitárias, 2003.

_____. **Tres versiones rivales de la ética**. Madrid: Rialp, 1992.

_____. The Nature of the virtues. **The Hastings Center**, vol. 11, n.02, april 1981, p.27-34.

_____. Moral Dilemmas. **Philosophy and Phenomelological Research**, vol. L, supplement, fall 1990.

_____. The privatization of Good: an inaugural lecture. **Review of politics**, vol. 52, 344-361, 1990.

_____; DUNNE, J. Alasdair MacIntyre on Education. In Dialogue with Joseph Dunne. Oxford: **Journal of Philosophy of Education**, vol.36, n.01, 2002, P.19.

2. Referências complementares

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. I seção da II parte. São Paulo: Loyola, v.4, 2005.

ALBERTUNI, Carlos Alberto. O pensamento de Alasdair MacIntyre e a tradição aristotélica. Campinas: **Boletim do CPA**, n. 04, jul/dez 1997.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad., textos adicionais e notas de Edson Bini, 3 ed. Bauru: Edipro, 2009.

_____. **Política**. Trad. Pedro Simón Abril. Hispamerica: Buenos Aires, 1985.

ARRIOLA, Claudia Ruiz. **Tradicción, Universidad y Virtud**. Filosofía de la Educación Superior en Alasdair MacIntyre. Pamplona: EUNSA, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CARVALHO, Helder B. A. de. Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. **Ethic@**: Florianópolis, v.6, n.04, p.17-30, Agosto 2007.

_____. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco, 1999.

_____. Alasdair MacIntyre e a Ética Nietzscheana. Apontamentos para uma reflexão crítica. **Dissertatio**: Pelotas, v. 32, 2010, p. 277-318.

COLLINGWOOD, R. **A idéia de História**. Lisboa: Editorial Presença.

ELDERS, Leo J. Introduction; Les principes de nos actes; Les vertus em general. IN: **L'éthique de Saint Thomas d'Aquin**. Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie. Paris: Les presses universitaires de L'IPC, 2005, p.11-36; p.155-196.

FIGUEIREDO, Lidia. **La filosofia narrativa de Alasdair MacIntyre**. EUNSA: Pamplona, 1999. (Colección Filosófica, 149).

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1975.

HOBUSS, João (Org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: UNESP, 2001.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Traduzido por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

LINS, Maria Judith Sucupira da Costa. **Educação moral na perspectiva de Alasdair MacIntyre**. Rio de Janeiro: ACCESS, 2007.

MARQUES, Márcia Pereira. Alasdair MacIntyre e a defesa da concepção de pesquisa racional implícita nas tradições morais. **Argumentos**: Fortaleza, v.1, n.1, 2009.

MURPHY, Mark C. (Edt.). **Alasdair MacIntyre**. Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. Uma polêmica. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PEQUENO, Marconi. O emotivismo e a Filosofia analítica da linguagem moral. In: **Ética e justiça**. Ricardo Bins di Napoli, Marcelo Fabri e Noeli Dutra Rossato (orgs.). Santa Maria: Palloti, 2003.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006. (Leituras filosóficas)

ROSSATTO, Noeli Dutra. A concepção de justiça segundo Alasdair MacIntyre. In: **Ética e justiça**. Ricardo Bins di Napoli, Marcelo Fabri e Noeli Dutra Rossato (orgs.). Santa Maria: Palloti, 2003.

STORK, Ricardo Y. Después de Tras la virtud. Entrevista com Alasdair MacIntyre. **Revista Atlántida**, nº 04, 26 de jun./2003.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 2. ed., 1997.

VIEIRA, Daniela Arantes. **Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade**. Uma contribuição para o debate liberais versus comunitários. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

