

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI
Edilson de Melo Silva

MACINTYRE EM ANÁLISE

São João del-Rei – MG
Junho de 2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI
Edilson de Melo Silva

MACINTYRE EM ANÁLISE

Trabalho apresentado ao Curso de Filosofia da
Universidade Federal de São João del-Rei como
requisito para obtenção do grau de Bacharel em
Filosofia.

Orientador: Rogério Antônio Picoli

São João del-Rei – MG
Junho de 2019

Sumário

APRESENTAÇÃO.....	4
I. 1 INTRODUÇÃO	5
I. 2 UMA BREVE HISTÓRIA.....	6
I. 3 DEPOIS DA VIRTUDE: ANÁLISE DO CAPÍTULO UM AO QUATORZE	10
I. 4 PRÁTICAS	17
I. 5 UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA	19
I. 6 TRADIÇÃO	20
CONSIDERAÇÕES FINAIS	22
SERIA MACINTYRE UM RELATIVISTA?.....	24
II. 1 INTRUDUÇÃO	24
II. 2 PRIMEIRO ESTÁGIO	28
II. 3 SEGUNDO ESTÁGIO	30
II. 4 TERCEIRO ESTÁGIO	33
II. 5 AFINAL: MACINTYRE É OU NÃO UM RELATIVISTA?.....	36
CONSIDERAÇÕES FINAIS	44
REFERÊNCIAS	47

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho é constituído por duas partes, de modo que a primeira pode ser entendida como uma introdução à segunda. No primeiro momento analisamos criticamente o livro que representa o cerne da filosofia moral desenvolvida Alasdair MacIntyre, a saber: *Depois da virtude* (1981). Os pontos centrais do referido livro são: (1) uma feroz crítica ao projeto encabeçado por variados pensadores modernos e iluministas de se justificar as ações morais puramente por meio da razão; (2) análise da situação da linguagem moral contemporânea; (3) proposta de retomada de uma ética baseada em virtudes inspirada, sobretudo, pelas várias leituras da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles feitas por diferentes tradições no decorrer da história.

A tal retomada ou “atualização” da ética de virtudes ocorre por meio do chamado “conceito unitário de virtudes”, o qual conta com três estágios distintos, mas complementares. São eles, respectivamente: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição. Damos especial atenção à proposta de retomada da ética das virtudes, ou seja, ao conceito unitário de virtudes, visto que, dos três pontos importantes do livro, esse é o ponto crucial.

O segundo momento do presente trabalho é marcado pela análise de uma crítica comumente feita a MacIntyre, a de que ele seria um relativista. Essa é uma crítica séria, pois uma das críticas feitas por MacIntyre à linguagem moral contemporânea é justamente a de que ela seria profundamente marcada pelo relativismo, ao qual ele se coloca em completa oposição, de modo que a retomada da ética das virtudes visa, entre outras coisas, exatamente superar o tal relativismo. Nesse sentido, se essa crítica feita a MacIntyre proceder, significa que a “atualização” da ética das virtudes, feita por ele, falhou profundamente.

A referida crítica nasce de duas visões distintas a respeito da justificação das ações morais. Os críticos de MacIntyre tendem a defender formas de justificação moral que recorrem, com frequência, a certas noções universalizáveis; MacIntyre, no entanto, recorre aos elementos presentes na própria tradição.

O segundo momento do presente trabalho, portanto, é marcado pela análise dessa crítica feita ao filósofo do conceito unitário de virtudes.

I. 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo principal analisar criticamente o livro do pensador escocês Alasdair MacIntyre, intitulado *Depois da virtude*¹ (1981). Tal livro, vale dizer, fez de MacIntyre um teórico da moralidade mundialmente conhecido. Iniciou-se, com sua publicação, um efervescente diálogo em torno de suas principais hipóteses.

MacIntyre sugere, em *Depois da virtude*, que a característica principal da contemporaneidade seria a presença de um discurso moral completamente desprovido de qualquer racionalidade; que tanto o discurso quanto as ações morais teriam caído numa situação de completo caos e que tal caos teria sido o resultado necessário da tentativa moderna (“projeto iluminista”) de justificar universalmente os atos morais. Nessa linha, MacIntyre propõe que a única forma de, novamente, dar racionalidade ao discurso e, conseqüentemente, aos atos morais, seria por meio de uma retomada da chamada “ética das virtudes”.

Podemos dizer que *Depois da virtude* pode ser “dividido” em duas grandes partes. A primeira, na qual ele propõe um diagnóstico da situação da linguagem moral contemporânea, bem como das possíveis causas do referido caos. A segunda diz respeito à etapa na qual MacIntyre procura elaborar, com base na ética das virtudes, a sua própria teoria moral. O ponto central dessa segunda etapa é o que ele chama de “conceito unitário de virtude”.

Buscaremos, então, apresentar criticamente os pontos centrais e estruturais da referida obra, de modo a deixar claro, principalmente, como MacIntyre elabora o famoso “conceito unitário de virtude”, composto, necessariamente, por três estágios indissociáveis: práticas, unidade da vida humana e tradição. Como o tema central do referido livro é a ética das virtudes, iremos apresentar um apanhado dos aspectos principais de tal perspectiva ética. Além disso, faremos uma breve biografia de MacIntyre, visto que se trata de um autor pouco estudado no Brasil.

Para tanto, nos apoiaremos principalmente em livros do próprio MacIntyre, visando estabelecer contato com a própria fonte primária. Mas também serão usadas livros e artigos científicos de variados comentadores, sobretudo do brasileiro Helder Buenos Aires, o qual vem fazendo um trabalho de divulgação do pensamento de MacIntyre.

¹ Utilizaremos a edição publicada pela EDUSC (2001), e também a versão em língua inglesa publicada pela Universidade de Notre Dame (2007).

I. 2 UMA BREVE HISTÓRIA

A produção acadêmica de MacIntyre² é marcada pela transição entre uma grande variedade de áreas do saber, tais como a psicanálise, o marxismo, o cristianismo, o aristotelismo, a filosofia analítica (ou certos aspectos da filosofia analítica, visto que ele faz duras críticas a essa forma da abordagem filosófica) etc. Como se vê, MacIntyre não é um autor de apenas uma corrente de pensamento. Uma outra característica do pensamento do referido autor é a tentativa de sempre aliar as teorias com as quais trabalha à realidade enquanto tal; ou seja, ele acredita que toda análise que dissocia o indivíduo da devida estrutura social ou institucional a qual pertence falha profundamente em tal empreitada. Não existe, segundo MacIntyre, o “indivíduo enquanto tal” (vale dizer, desimpedido de laços que o integre a certa comunidade), senão que há, isto sim, um indivíduo historicamente situado, o qual é sempre portador de uma série de papéis sociais construídos tradicionalmente no interior de sua sociedade. A noção de indivíduo entendido como representante de certos papéis social é algo que permeia todo o pensamento do filósofo escocês.

Embora, como dissemos anteriormente, MacIntyre tenha escrito a respeito de vários temas, o que marcou a sua carreira acadêmica definitivamente foi a publicação, em 1981, da obra intitulada *After virtue* (traduzida para o português como *Depois da virtude*). Graças à referida obra, MacIntyre é geralmente lembrado por ter dado uma grande contribuição para o estudo acerca da moralidade.

Em *Depois da virtude*, MacIntyre busca restabelecer a racionalidade e a inteligibilidade dos atos morais, os quais, segundo ele, teriam sido destituídos de toda racionalidade pela sociedade moderna, ou melhor, pelo que ele chama de “projeto iluminista” (explicaremos melhor essa questão mais adiante). Para tanto, ele propõe uma retomada da ética das virtudes, principalmente nos moldes de Aristóteles e Tomás de Aquino.

Ora, mas por que MacIntyre considera a ética das virtudes a melhor escolha teórica? Falar de “ética das virtudes” significa o quê? Quais as questões centrais abordadas pela referida teoria?

² Alasdair Chalmers MacIntyre nasceu na cidade escocesa de Glasgow em 12 de Janeiro de 1929. Seus estudos universitários foram feitos na Universidade de Londres. Ele defendeu, em 1949, a dissertação intitulada *The Significance of Moral Judgments*, a título de pós-graduação. De 1951 a 1970, atuou como professor das seguintes universidades inglesas: *Oxford, Essex, Leeds e Manchester*. Em seguida, MacIntyre estabeleceu-se nos Estados Unidos, onde deu início a uma nova etapa acadêmica e de escritor de temas relacionados, geralmente, à ética. Como professor, trabalhou nas seguintes instituições americanas: *Brandeis University, Boston University, Wellesley College, Vanderbilt University, Yale University, University of Notre Dame e Duke University*. Nos anos 2000, tornou-se *Senior Researcher* na *University of Notre Dame*.

A ética das virtudes é uma teoria moral entre outras tantas. As questões centrais tratadas pela ética das virtudes giram em torno da preocupação com o caráter. Por exemplo, perguntas como “Em que consiste o bom caráter?” ou “Em que consiste a excelência moral?” estão no cerne mesmo da “pesquisa” desenvolvida por esse tipo de teoria ética. “Na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (cerca de 325 a. C.), Aristóteles começa por perguntar: “Em que consiste o bem para o homem?”. E a sua resposta é: “Em uma atividade da alma em conformidade com a virtude” (RACHELS, 2004, p. 245)”. Perguntar em que consiste o bom caráter ou excelência moral significa perguntar pelos traços de caráter³ que tornam o ser humano moralmente bom, ou seja, virtuoso; logo, estamos nos referindo às virtudes. Mas o que é, exatamente, uma virtude?

Aristóteles afirmou que a virtude é um traço de caráter manifestado no agir habitual. O “habitual” é importante. A virtude da honestidade por exemplo, não é possuída por alguém que diz a verdade apenas ocasionalmente ou quando isso lhe é vantajoso. A pessoa honesta é naturalmente veraz; as suas ações “brotam de um caráter firme e inabalável”. Isto é um começo, mas não basta. Não distingue as virtudes dos vícios, pois os vícios são também traços de caráter manifestados nas ações habituais. Edmund L. Pincoffs, um filósofo que leccionou na Universidade do Texas, fez uma sugestão que resolve este problema. Pincoffs sugeriu que as virtudes e os vícios são qualidades a que nos referimos para decidir se alguém merece ser procurado ou evitado. “Nós preferimos alguns tipos de pessoas, outros evitamos”, afirma. “As particularidades na nossa lista [de virtudes e vícios] podem servir como razões para preferir ou evitar.” Aproveitando a deixa de Pincoffs, podemos, pois, definir uma virtude como um traço de caráter, manifestado nas ações habituais, que é bom uma pessoa possuir. E as virtudes morais são as virtudes que é bom todas as pessoas possuírem (RACHELS, 2004, p. 248-249).

Uma consequência desse tipo de ética, que se interessa pelo caráter⁴, é o fato de que ela demanda uma noção de bem que leva em consideração o ideal de uma vida inteira; a vida do

³ “The virtues are character traits; they are dispositions to act in certain ways. Hence, an honest person characteristically—reliably and habitually—does what is honest. The virtues (as opposed to vices) are good traits to have; they are generally useful to their possessors and to society, and people tend to value the virtues and praise and admire those who possess them. The standard list of virtues includes honesty, justice, generosity, courage, loyalty, temperance, kindness, and benevolence (ZYL, 2015, p. 186)”.

⁴ “A virtue is a character trait. It’s not a mere habit, or a tendency to act in certain ways. Habits don’t define a person; character traits do. Some people are habitually loyal or generous. Yet they may lack virtue, because they don’t really understand why it is appropriate to act this way. Virtues require wisdom about what is important, and why. While habits are defined as certain patterns of behavior, virtues require much more. In addition to routinely acting well, the virtuous person also has a distinctive set of perceptions, thoughts, and motives. Let’s make this concrete. Consider first the virtue of generosity. A generous person will often have different perceptions from a stingy person. Generous people will see the homeless person on the street, will take note of the shy child in the classroom, will realize that an injured person is having trouble with the door. Stingy people tend to look the other way. A generous person has different thoughts from those of an ungenerous person. A generous person will think about how to be helpful, will not think only of his own needs, will value being of service and will believe in the goodness of caring for the less fortunate. A generous person’s motives will differ from those of a stingy person. Generous people are not begrudging of their time, they are moved by the distress of others, and they take pleasure in freely giving what they can to those in need. We can offer similar accounts of all of the other virtues. (...) Virtuous people are therefore defined not just by their deeds, but also by their inner life. (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 258-259)”.

indivíduo, então, deve manifestar certa unidade de caráter. Além disso, esse tipo de teoria dá ao indivíduo mais liberdade de escolha. Quer dizer, cabe ao próprio sujeito da ação identificar, segundo a noção de unidade de caráter ou de *télos*, qual é a melhor coisa a se fazer em cada situação específica; ou seja, a teoria estabelece os parâmetros gerais, de modo que fica a cargo da própria pessoa identificar qual é a melhor forma de agir em cada situação particular ou quais virtudes devem ser manifestas em tal situação. Isso não acontece numa teoria ética de caráter puramente deontológico, isto é, aquele tipo de teoria caracteristicamente moderna (a teoria ética de Kant⁵ é um exemplo) que “estabelece”, ao contrário da ética das virtudes, certos “deveres” que devem ser obedecidos necessariamente⁶, pois estariam de acordo com a razão⁷. Por exemplo, o dever de falar sempre a verdade.

De acordo com Rachels (2004), esse modo de entender o âmbito da moralidade baseado em virtudes é caracteristicamente grego, de modo que os três mais importantes pensadores gregos defenderam a ética das virtudes. Claro, estamos falando de Sócrates, Platão e Aristóteles⁸. Este último foi o primeiro a apresentar um estudo sistemático a respeito das virtudes, exemplarmente apresentado em *Ética a Nicômaco*. Frede (2015), nessa mesma linha, afirma que praticamente todos os filósofos antigos eram, de certo modo, éticistas das virtudes, pois defendiam que a boa vida para o ser humano pressupunha a virtude⁹.

A noção de unidade de caráter está bem próxima da noção de boa vida para o ser humano; isso porque, segundo a perspectiva da ética baseada em virtudes, a noção de certa unidade de caráter é fundamental para se ter uma boa vida. Segundo Zyl (2015), mesmo na antiguidade várias eram as concepções de vida boa, entretanto, todos os filósofos convergiam

⁵ Há autores que defendem uma leitura da teoria kantiana segundo algumas categorias elaboradas pelos teóricos das virtudes. “A good case can be made for saying that Kant’s ethics is an ethics of virtue. (...) What are called duties, however, might equally have been called virtues—for example, the duties of love: beneficence, gratitude, sympathetic participation (WOOD, 2015, p. 307)”. No entanto, nós não nos deteremos em tal tipo de leitura, uma vez que o que nos interessa é, acima de tudo, a leitura feita pelo próprio MacIntyre.

⁶ “Virtue ethics insists that we understand right action by reference to what a virtuous person would characteristically do. To put it a bit more formally, (VE) An act is morally right just because it is one that a virtuous person, acting in character, would do in that situation. According to virtue ethicists, actions aren’t right because of their results, or because they follow from some hard-and-fast rule. Rather, they are right because they would be done by someone of true virtue. This person is a moral exemplar—someone who sets a fine example and serves as a role model for the rest of us. The ideal of the wholly virtuous person provides the goal that we ought to aim for, even if, in reality, each of us will fall short of it in one way or another (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 253)”.

⁷ “Em Kant, a razão prática não emprega qualquer critério externo a ela própria, não apela a conteúdos oriundos da experiência — daí sua recusa do critério da felicidade como definidor das máximas que expressam a lei moral —, nem tem qualquer coisa a ver com a invocação do revelado por Deus (CARVALHO, 2012, l. 816)”.

⁸ “Apesar de esta forma de pensar sobre a ética estar estreitamente identificada com Aristóteles, não foi exclusiva dele. Sócrates, Platão e muitos outros pensadores antigos abordaram a ética perguntando: “Que traços de caráter tornam alguém uma boa pessoa?” Em resultado disto, “as virtudes” desempenharam um papel central nas suas discussões (RACHELS, 2004, p. 246)”.

⁹ “In a way all ancient philosophers are virtue-ethicists. For they all hold that happiness, the good life, presupposes virtue (FREDE, 2015, p. 17)”.

no seguinte sentido: virtudes eram as qualidades de carácter responsáveis por colocar em prática a noção de vida boa, independentemente de qual fosse essa vida boa. Por isso mesmo, ainda de acordo com Zyl, era central para a ética das virtudes a pesquisa a respeito dos traços de carácter, ou virtudes, que nos fariam viver uma vida boa.

No contexto medieval, com o surgimento do Cristianismo, a ética das virtudes, aliada às virtudes do Novo Testamento, continuou a desempenhar forte influência. A modernidade¹⁰, no entanto, representou ou significou uma ruptura com esse modelo de pensamento ético. Foi justamente nesse contexto que surgiram as mais diversas teorias éticas: o contratualismo, o utilitarismo, a teoria de Kant baseada no dever, o egoísmo ético, etc.

Essas diversas teorias não se importam com os traços de carácter, senão que buscam estabelecer critérios universais de justificação moral. Nesse cenário, a pergunta feita não é mais a respeito dos traços de carácter, mas “Qual é a coisa certa a fazer?”¹¹. O “bem” para uma vida inteira é substituído pelo dever e obrigações morais. A unidade de carácter também é substituída pela consideração de outros aspectos, tais como ação, normas, deveres morais, justificação moral, etc:

Após o Renascimento, a filosofia moral começou uma vez mais a ser secularizada, mas os filósofos não regressaram à forma grega de pensar. Em vez disso, a Lei Divina foi substituída pelo seu equivalente secular, algo designado como lei moral. A lei moral, que se dizia brotar da razão humana em vez da vontade divina, era concebida como um sistema de regras especificando as ações corretas. O nosso dever como pessoas morais é, dizia-se, seguir as suas diretivas. Assim, os filósofos morais modernos abordavam o seu tema fazendo uma pergunta fundamentalmente diferente da feita pelos Antigos. Em vez de perguntar: “Que traços de carácter tornam uma pessoa boa?”, começavam por perguntar: “Qual é a coisa certa a fazer?” Isto empurrou-os numa direção diferente. Acabaram por não desenvolver teorias da virtude mas do bem e obrigação morais (RACHELS, 2004, p. 246-247).

¹⁰ “Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo em comum e de alicerce para o discurso e a ação moral; e o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais fornecer foi causa importante para que a Filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma disciplina periférica, estritamente acadêmica (MACINTYRE, 2001, p. 96)”.

¹¹ “By starting with “How should I live?” rather than “What actions are right?” eudaimonism takes moral philosophy in a very different direction from one preferred by many others. The two dominant traditions in moral philosophy—deontology and consequentialism—focus on questions about right action, which often involves judging the actions of others. Moral reflection starts with encounters with specific moral problems—“What should one do in this kind of situation?” and a central task is to identify rules that take the form, “In situation x anyone should do y.” By contrast, the question that concerns eudaimonists is much broader. “How should I live?” does not merely invite reflection about specific moral quandaries but more generally about the things we value or consider worthwhile, and about the way in which these values are reflected in our feelings, reactions, attitudes, and desires. This kind of thinking does not lead (at least not directly) to rules of right action but instead to thoughts about virtue: “What kind of person should I be?” “Which character traits will allow me to live a good life?” and “What makes a trait a virtue?” When it comes to more specific questions the eudaimonist responds by showing us how to find our own way: think about what is truly important or worthwhile, and about how best to achieve these ends (ZYL, 2015, p. 184)”.

Depois de um longo período marcado pela ausência de qualquer preocupação teórica com a ética das virtudes, esta voltou a ser considerada após a publicação do artigo *Modern Moral Philosophy* (1958) da filósofa Elizabeth Anscombe. Nesse artigo, Anscombe faz duras críticas a toda tentativa moderna de justificar racionalmente, por meio de afirmações que se pretendiam universais, a moralidade. Como uma possível solução, a filósofa propõem a retomada da ética das virtudes desenvolvida, principalmente, por Aristóteles.

Segundo Anscombe (1958), seria um grande progresso se, em vez de utilizarmos categorias como as de moralmente certo ou errado, no sentido de dever moral e obrigação moral, falássemos, por exemplo, em termos de justo, injusto, promíscuo, falso etc., ou seja, em termos de virtudes. Ademais, diz que a noção moderna de “lei” não passa de um equívoco, pois, segundo ela, não é possível falar de lei sem um legislador. Anscombe:

(...) sugere que a filosofia moral moderna está errada porque se baseia na noção incoerente de uma “lei” sem um legislador. Os próprios conceitos de obrigação, dever e correção moral, nos quais os filósofos modernos se concentraram, estão inextrincavelmente ligados a esta noção absurda (RACHELS, 2004, p. 247).

Hipótese forte, não há dúvidas. Mas o fato é que, graças ao artigo de Anscombe, a segunda metade do século XX foi marcada por uma sequência de trabalhos dedicados à pesquisa e avaliação da ética das virtudes, sobretudo nos moldes de Aristóteles e Tomás de Aquino. É justamente nesse contexto, para ser mais preciso, em 1981, que surge a já referida obra de MacIntyre intitulada *Depois da virtude*.

I. 3 DEPOIS DA VIRTUDE: ANÁLISE DO CAPÍTULO UM AO QUATORZE

Em *Depois da virtude*, MacIntyre defende que a linguagem moral contemporânea encontra-se num completo estado de desordem conceitual gerada em decorrência das disputas teóricas modernas. Uma das características principais dessas disputas é a circularidade; ou seja, as teses estruturantes de cada sistema ético são de tal maneira diferentes umas das outras a ponto de inviabilizar que ocorra uma disputa racional entre os vários sistemas morais. Diz o autor que uma consequência inevitável desse processo de fracasso do projeto moderno ou iluminista é justamente que: toda e qualquer discussão moral contemporânea está fadada à completa inconclusão. Para ilustrar tal situação, MacIntyre propõe a seguinte analogia:

Imaginemos que as ciências naturais viessem a sofrer as consequências de uma catástrofe. A opinião pública culpa os cientistas por uma série de calamidades ambientais. Há revoltas por toda parte, laboratórios são incendiados, cientistas são linchados, livros e instrumentos são destruídos. Por fim, um movimento político chamado “Nenhum saber” assume o poder e, sucessivamente, elimina o ensino de ciências nas escolas e nas universidades, aprisionando e executando os cientistas

restantes. Mais tarde, há uma reação contra esse movimento destrutivo e pessoas esclarecidas tentam ressuscitar a ciência, embora tenham esquecido em grande parte o que ela tinha sido. Só possuem, porém, fragmentos: conhecimento dos experimentos isolados do contexto teórico que lhes dava significado; partes de teorias desvinculadas seja de outros fragmentos de teoria que possuem, seja de experimentos; instrumentos cujo uso foi esquecido; capítulos de livros pela metade, páginas soltas de artigos, nem sempre legíveis porque estão rasgadas e chamuscadas (MACINTYRE, 2001, p. 13).

Entretanto, mesmo diante de todo esse caos, as “pessoas instruídas” organizariam os fragmentos remanescentes em um determinado conjunto de práticas que seriam chamadas de biologia, física, química, etc. Desse modo, mesmo na ausência do contexto no qual as teorias haviam sido desenvolvidas, as pessoas discutiriam a importância da teoria da evolução do flogisto, da teoria da relatividade, etc. Ademais, crianças seriam obrigadas a decorar as partes remanescentes da tabela periódica, bem como alguns teoremas de Euclides. O que as pessoas não perceberiam, ou quase ninguém perceberia, afirma MacIntyre, é que aquilo que fazem não seria, em hipótese alguma, ciência natural; pois os contextos que dariam sentido e racionalidade àqueles saberes já estariam perdidos. Ademais, em tal sociedade, as pessoas continuariam a usar certas expressões que eram utilizadas antes da perda de boa parte do saber científico. Por exemplo, “gravidade”, “massa”, “peso atômico”. O resultado disso seria que as:

(...) teorias pressupostas pelo uso dessas expressões estariam perdidas e pareceria haver um elemento de arbitrariedade, ou mesmo de opção, em sua aplicação, que nos pareceria muito surpreendente. Haveria uma abundância de premissas rivais e concorrentes, às quais não se poderia oferecer outros argumentos. Surgiriam teorias subjetivistas das ciências e elas seriam criticadas pelos que afirmam que a ideia da verdade contida no que consideram ser ciência é incompatível com o subjetivismo (MACINTYRE, 2001, p. 14).

Para MacIntyre, a causa dessa situação caótica seria o desacordo semântico gerado pelo uso da linguagem das ciências naturais desprovida de seus respectivos contextos.

A partir desse exemplo hipotético, MacIntyre defende que a linguagem moral, neste nosso mundo real, encontra-se na mesma situação de caos e desordem. Segundo ele, o que temos são fragmentos de um esquema conceitual desprovido dos contextos que forneciam seus significados, isto é, que lhe garantiam a devida racionalidade¹². Temos apenas “(...) simulacros

¹² "MacIntyre parte da tese de que a linguagem da moralidade contemporânea está num estado de tão grave desordem que não possuímos mais que “fragmentos de um esquema conceitual” (AV, 2), os quais já não dispõem dos contextos sociais e culturais anteriores no interior dos quais adquiriam seu sentido e função. A natureza da comunidade moral e dos juízos morais em nossa época é tal que não é mais possível apelar para critérios morais da mesma forma que teria sido possível em outras épocas e lugares, já que a partir da modernidade perdemos toda a possibilidade conceitual de formular tais critérios de modo integrado e objetivo. O caos instalado na linguagem da moralidade contemporânea é tal que nem a própria filosofia contemporânea tem recursos para reconhecer a sua extensão total, muito menos de oferecer uma saída para ele. É um estado de desordem no qual não temos mais um ponto de vista moral e racionalmente defensável para julgar e agir, porque na arena pública teorias morais rivais, substancialmente incomensuráveis entre si, competem indefinidamente por nossa adesão (CARVALHO, 2012, l. 256-257)".

da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos - em grande parte, se não totalmente — nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade (MACINTYRE, 2001, p. 15)".

Um dos resultados negativos advindos dessa situação de irracionalidade da linguagem moral, afirma MacIntyre, diz respeito ao surgimento de discussões circulares; discussões, pode-se dizer, intermináveis. O discurso moral contemporâneo, segundo ele, não consegue chegar a nenhuma conclusão, pela qual se possa garantir certo acordo moral. Como consequência direta, tal dificuldade tem produzido uma quantidade muito grande de teorias relativistas. Além desse caráter aparentemente interminável dos debates morais, resultante da incomensurabilidade¹³ conceitual dos argumentos rivais, outras duas características marcam as discussões morais contemporâneas: a pretensão de que as discussões sejam racionais e impessoais; o que, para MacIntyre, não passa de um disfarce que visa encobrir "vontades arbitrárias" próprias. Além disso, as premissas implicadas no discurso moral contemporâneo possuem uma diversidade muito ampla de origens históricas; o nosso discurso moral conta com uma variedade muito grande de conceitos que foram desenvolvidos e empregados em contextos outros não mais existentes. Continuamos a utilizar "fragmentos" remanescentes de um passado onde havia racionalidade como se estes pudessem dar inteligibilidade e racionalidade ao nosso debate atual. Ademais, vários dos próprios conceitos pinçados de outros contextos morais não se referem à mesma coisa, seus referentes mudaram. Falar de "virtude", "justiça", por exemplo, no contexto contemporâneo não é falar de tais conceitos tal como desenvolvidos em seus respectivos contextos originários. Houve, portanto, uma certa distorção e mesmo um certo esvaziamento de conceitos fundamentais no campo da moralidade.

A reunião desses fatores acima citados contribuiu decisivamente para o surgimento do chamado individualismo moral, comenta MacIntyre. Ora, já que a situação da linguagem moral

¹³ "It is a central feature of contemporary moral debates that they are unresolvable and interminable. For when rival conclusions are deployed against one another—such as "All modern wars are wrong," "Only anti-imperialist wars of liberation are justified," "Sometimes a great power must go to war to preserve that balance of power which peace requires," or "All abortion is murder," "Every pregnant woman has a right to an abortion," "Some abortions are justified, others not"—they are rationally defended by derivation from premises that turn out to be incommensurable with each other. Premises that invoke a notion of a just war derived from medieval theology are matched against premises about liberation and war derived partly from Fichte and partly from Marx, and both are in conflict with conceptions that count Machiavelli as ancestor. Premises about the moral law with a Thomistic and biblical background are matched against premises about individual rights that owe a good deal to Tom Paine, Mary Wollstonecraft, and John Locke; and both are in conflict with post-Benthamite notions of utility. I call such premises incommensurable with each other precisely because the metaphor of weighing claims that invoke rights against claims that invoke utility, or claims that invoke justice against claims that invoke freedom, in some sort of moral scale is empty of application. There are no scales, or at least this culture does not possess any. Hence moral arguments in one way terminate very quickly and in another way are interminable. Because no argument can be carried through to a victorious conclusion, argument characteristically gives way to the mere and increasingly shrill battle of assertion with counterassertion (MACINTYRE, 1998, p. 5)".

comum é de completo caos (discussões intermináveis, suposta racionalidade e imparcialidade, conceitos desprovidos de seu conteúdo originário), uma característica marcante de nossa época é a busca de regras morais compatíveis com a própria subjetividade; daí, obviamente, o predomínio do individualismo moral; este, não por acaso, é um dos elementos substanciais da sociedade contemporânea, diz ele.

Os primeiros oito capítulos de *Depois da virtude* são marcados, principalmente, pelo diagnóstico da situação da moralidade contemporânea, pela identificação das causas que teriam nos levado a essa situação e pela tentativa de mostrar os graves equívocos criados pelo projeto iluminista; projeto que tentou encontrar critérios universais de justificação moral, ignorando, assim, os conteúdos originários dos conceitos morais, ou seja, ignorando os elementos fundamentais da própria tradição moral. De fato, a filosofia moral moderna é marcada pela busca dos chamados imperativos universais e pela negação da tradição; principalmente da tradição aristotélica, tão valorizada até então, especialmente pelos pensadores do período escolástico.

Negar o pensamento aristotélico significa, sobretudo, rejeitar a concepção de natureza humana defendida por Aristóteles. “Negar” significa renunciar a toda concepção teleológica, aquela que dava coerência e racionalidade à moralidade. Assim, falar de teleologia é, também, falar de “metas” a serem alcançadas pelo ser humano; ou melhor ainda, é perguntar pelos traços de caráter que os seres humanos devem perseguir.

Nasce, com o projeto iluminista, um certo tipo de teoria moral, em “certos” aspectos, completamente desvinculada do mundo social, ou seja, da tradição¹⁴. A “razão”, desimpedida de qualquer fardo imposto pela tradição, alça voos rumo ao universal, visando, nesse universal, encontrar os critérios de justificação moral exigidos pela sociedade concreta. Nasce, nesse contexto, a noção de “lei moral”¹⁵.

Entretanto, segundo MacIntyre, o referido projeto fracassou completamente, de modo que o emotivismo tornou-se o representante máximo desse fracasso. Para ele, a “razão iluminada” não conseguiu sustentar o que prometeu; não conseguiu justificar as ações morais.

¹⁴ “O termo tradição, com o advento da modernidade e sua cultura das luzes, adquiriu uma conotação negativa. O uso cotidiano da palavra, num sentido até mesmo pejorativo, para criticar determinadas posições como antigas, velhas e, acima de tudo, sem razão de ser, é ilustrativo da oposição que as Luzes conseguiram imprimir entre tradição e razão. O moderno passou a ser entendido como crítica à tradição e, muito especialmente, como recusa do seu conteúdo metafísico e religioso que aprisionaria os homens na obscuridade e no atraso. Mais ainda, a tradição passou a significar negação de mudanças, representando, assim, um empecilho para o progresso dos homens, de sua consciência e do seu saber. Toda a cultura iluminista é portadora dessa negação da tradição, seja no nível da reflexão ética e política, seja no nível epistemológico (CARVALHO, 2012, l. 1619)”.

¹⁵ “A lei moral, que se dizia brotar da razão humana em vez da vontade divina, era concebida como um sistema de regras especificando as ações corretas. O nosso dever como pessoas morais é, dizia-se, seguir as suas diretiva (RACHELS, 2004, p. 246)”.

Eis, pois, o campo propício, se não ideal, para o surgimento do emotivismo. “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo (MACINTYRE, 2001, p. 30)”.

De acordo com MacIntyre, ao mesmo tempo em que a razão ia fracassando como fundamento moral, os sentimentos iam ocupando o referido espaço de justificação. Assim, esse emotivismo foi, cada vez mais, tornando-se forte, de modo que a sociedade contemporânea colhe os frutos amargos de tal teoria.

O diagnóstico geral que MacIntyre faz do pensamento moderno, principalmente na vertente iluminista e seus desdobramentos, é o de que não faz sentido nenhum insistir num projeto, desde o início, condenado ao fracasso. Consequentemente, como resposta à situação de enorme caos, ele propõe a já referida retomada da ética das virtudes aristotélica e tomasiana. Entretanto, como o contexto no qual viveu Aristóteles, por exemplo, era, em vários aspectos, completamente diferente do contexto atual, MacIntyre busca, de algum modo, “atualizar” a ética das virtudes; isso porque ele tem plena consciência do caráter mutável das tradições morais.

Nesse sentido, o filósofo procura restabelecer a inteligibilidade e a racionalidade dos atos morais. Para tanto, ele desenvolve uma profunda investigação do que chama de tradição clássica, na qual busca os recursos necessários para a elaboração de um conceito unitário de virtude. MacIntyre, então, passa pelas sociedades heroicas de Homero, depois por Atenas, pela filosofia aristotélica, e, por fim, chega ao pensamento medieval.

A segunda parte de *Depois da virtude* é marcada justamente por essa busca pelo conceito unitário de virtude. O conceito de virtude nuclear, tal como reconstruído por MacIntyre é composto por três momentos fundamentais: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição. Mas antes de falarmos desses três estágios especificamente, devemos analisar os aspectos mais valorizados por MacIntyre nos referidos contextos históricos, os quais são utilizados como fonte de inspiração e mesmo como base teórica para formulação de sua própria tese.

Das chamadas sociedades heroicas, MacIntyre busca explicitar a forte relação entre moralidade e estrutura social¹⁶; nessas sociedades, falar de virtude é, ao mesmo tempo, falar de estrutura social¹⁷. Ou mais claramente:

(...) a moralidade e a estrutura social são, de fato, a mesma coisa nas sociedades heroicas. Só existe um conjunto de laços sociais. A moralidade ainda não existe como algo distinto. As questões normativas são questões de fato social. É por isso que Homero fala sempre de conhecimento do que fazer e como julgar. Nem são essas questões difíceis de resolver, a não ser em casos excepcionais, pois as regras que atribuem ao homem seu lugar na ordem social e, com ele sua identidade, também ditam o que devem e o que lhes é devido, e como devem ser tratados e considerados se fracassarem, e como devem tratar e considerar os outros, caso estes fracassem. (MACINTYRE, 2001, p. 213).

É fundamental nas sociedades heroicas a existência de um *status* bem-definido de papéis. Isso acontece porque o membro de tal sociedade só consegue saber quem ele é se ele souber qual é o seu lugar dentro da estrutura de papéis bem-definidos. O processo de reconhecimento, ou seja, de identificação entre os homens desse tipo de sociedade se dá a partir do sistema de papéis bem-definidos. Nesse sentido, virtude diz respeito à “(...) qualidade cuja manifestação permite que o indivíduo faça exatamente o que seu papel social bem-definido requer (MACINTYRE, 2001, p.309)”. Ademais, MacIntyre ressalta que o conceito de virtude é um conceito secundário ao de papel social; a virtude é o meio para realizá-lo.

Na Atenas de Sófocles, MacIntyre empenha-se em mostrar que o conflito é algo inerente à vida humana. Segundo ele, a literatura de Sófocles apresenta muito bem a dimensão conflituosa da vida humana, de modo que esta é entendida como uma unidade que se desenvolve dentro de um esquema narrativo profundamente dramático:

(...) a posição de Sófocles é importante porque vai estabelecer de modo mais preciso, no interior da tradição clássica de pesquisa racional, a compreensão das virtudes e da vida humana como possuindo primordialmente a forma narrativa dramática. Sófocles retrata a vida dos protagonistas morais como tendo uma forma narrativa específica, semelhante à que tinha o herói épico (CARVALHO, 2012, l. 2015).

Da teoria aristotélica das virtudes, MacIntyre resgata vários outros pontos importantes. Vale lembrar, porém, que ele não fica preso somente à teoria do próprio Aristóteles, mas, antes, toma o estagirita como um representante de uma rica tradição das virtudes que tem como base

¹⁶ "Para MacIntyre, nossa identidade como indivíduos e agentes morais é fruto de nossa inserção na comunidade em que vivemos. Nós herdamos uma variedade de débitos, expectativas de direitos e obrigações de nossas famílias, cidades e nações; essa herança comunitária constitui a particularidade moral de nossas vidas, o nosso necessário ponto de partida moral (CARVALHO, 2012, l. 1528)".

¹⁷ "Nelas o homem é definido pelo que faz; julgar um homem é julgar suas ações, porque as ações são exigidas para pôr em prática os deveres e privilégios decorrentes de seu status. As virtudes são justamente aquelas qualidades que sustentam um homem livre no seu papel e que se manifestam nas ações dele exigidas pelo seu papel (CARVALHO, 2012, l. 1935)".

principal a *Ética a Nicômaco*. Isso significa que essa tradição tem como “inspiração” principal a referida obra de Aristóteles, porém não a reproduz simplesmente, senão que estabelece um diálogo racional a partir dela.

Um primeiro elemento importante extraído da teoria aristotélica é a concepção do estagirita de que, ao elaborar uma teoria das virtudes, ele não estava senão explicitando coerentemente uma teoria já presente nos atos dos melhores cidadãos¹⁸ de Atenas:

Aristóteles não acredita estar inventando uma teoria das virtudes, mas estar expressando uma teoria implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos. Ele procura ser a voz racional dos melhores cidadãos 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).

Há, pois, tanto para Aristóteles quanto para MacIntyre uma profunda relação entre virtude e *pólis*; a comunidade é o elemento essencial para que o ser humano possa desenvolver suas excelências. É justamente na *pólis*, ou seja, em conjunto com outros cidadãos, por vezes, muito diferentes entre si, que as virtudes serão de fato desenvolvidas. Isso significa, também, que o outro sempre deve ser levado em consideração, que a comunidade como um todo deve ser moralmente levada em consideração. Essa visão é, pode-se dizer, a contraposição radical do individualismo moderno.

Outro elemento fundamental que o filósofo escocês recupera da teoria das virtudes de Aristóteles é a sua concepção teleológica. Ora, é a noção de *telos* que define o ideal a ser alcançado (a vida boa para o homem), de modo que as virtudes são, justamente, as qualidades de caráter que possibilitam que tal ideal possa ser de fato alcançado¹⁹. Fica claro, portanto, que mesmo em Aristóteles, o conceito de virtude é secundário ao de uma *vida boa para o homem*.

Por fim, no que se refere à contribuição do pensamento medieval, um elemento importante será o papel desempenhado pelas virtudes dentro de uma estrutura essencialmente narrativa; tanto as virtudes quanto a vida humana são compreendidas segundo uma perspectiva narrativa; o que significa dizer que “[c]ada visão particular das virtudes está ligada a alguma ideia particular da estrutura ou das estruturas narrativas da vida humana (MACINTYRE, 2001, p. 295)”. Segundo tal visão, o ser humano está percorrendo uma jornada que, se percorrida com sucesso, ao fim, todos os seus erros poderão ser redimidos. Percorrer com êxito tal jornada

¹⁸ "Para MacIntyre, na *Ética a Nicômaco* Aristóteles se considera estar articulando uma interpretação das virtudes que está implícita no pensamento, na fala e na ação de um ateniense educado; ele se coloca como a voz racional dos melhores cidadãos da melhor Cidade--Estado, visto que a Cidade--Estado é a única forma política na qual as virtudes da vida humana podem ser genuína e inteiramente exibidas (CARVALHO, 2012, l. 2041)".

¹⁹ "(...) as virtudes são exatamente as qualidades que viabilizam ao indivíduo alcançar tal objetivo, sem as quais ele não consegue atingir esse seu *telos* (CARVALHO, 2012, l. 2053)".

significa superar as mais variadas formas de males, uma vez que toda a existência humana está cercada por males de toda natureza. Logo, “[a]s virtudes são as qualidades que permitem superar os males, realizar a tarefa, concluir a jornada (MACINTYRE, 2001, p 296)”.

A partir daquilo que MacIntyre chama de tradição clássica, que reúne essas distintas concepções de virtude, ele busca demonstrar que, apesar de todas as diferenças e incompatibilidades entre as listas de virtudes oferecidas por tal tradição, é perfeitamente possível extrair daí uma concepção unitária de virtude. Ele mostra que a diferença entre os catálogos analisados está na compreensão da natureza das virtudes e que, no entanto, não há diferença no que diz respeito à necessidade específica de uma estrutura precedente: o papel social em Homero, o conceito de vida boa em Aristóteles, etc. Sendo assim, o que há realmente é uma divergência no que se refere às qualidades que devem ser consideradas virtudes, uma vez que é o próprio conceito de estrutura precedente que estabelece quais qualidades serão consideradas virtudes. Desse modo, esse “conceito precedente” é um dos responsáveis por tornar o conceito de virtude inteligível.

I. 4 PRÁTICAS

Mas falemos agora do referido conceito unitário de virtude em si. Esse conceito nuclear conta com três estágios indissociáveis. O primeiro deles é chamado de “prática”:

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

Nesse sentido, o serviço desempenhado pelo pedreiro não é uma prática, mas a arquitetura é. Plantar cenouras não é uma prática, mas a agricultura é. Isso acontece porque a prática é um tipo de “atividade humana cooperativa” que estabelece socialmente uma série de bens internos a ela, a serem alcançados pelos agentes, e que estabelece as virtudes, ou qualidades de caráter, necessárias para a aquisição de tais bens. Bem interno se refere a um bem que beneficia a comunidade como um todo, e não somente o indivíduo que eventualmente o realiza.

O conceito de prática permite a MacIntyre ligar o agente moral ao grupo, à comunidade. A finalidade principal da prática é realizar os bens internos, os quais só podem ser adquiridos

mediante participação em determinada prática²⁰; ora, isso significa responsabilidade moral. De fato, MacIntyre reconhece e defende a relação entre instituições, práticas e moralidade. As instituições sustentam as práticas, as práticas estabelecem os bens internos que demandam virtudes e essa relação liga o indivíduo à comunidade. Fica claro, então, como o campo das práticas é um ambiente privilegiado, pois é nele que se manifestam as virtudes, de modo que a ausência desses traços de caráter significaria uma completa degeneração do sentido mesmo de prática, visto que essas se voltariam exclusivamente aos bens externos às práticas: dinheiro, fama, poder etc. Se os bens internos beneficiam a comunidade como um todo, sendo essa a finalidade última da prática, os bens externos beneficiam apenas aquele que os adquiriu; bens externos são bens particulares que não exigem necessariamente algum vínculo do indivíduo com as chamadas “práticas”.

Falamos acima da forte relação entre as práticas e as instituições. Cabe agora ressaltar que mesmo havendo, de fato, uma forte relação entre ambas, elas não são a mesma coisa, ou seja, não se identificam. Por exemplo, a medicina é um tipo de prática enquanto os hospitais são instituições. Ora, como já vimos, a finalidade da prática é atingir os bens internos socialmente estabelecidos pelo grupo, já as instituições “Envolvem-se na captação de verba e de outros bens materiais; estão estruturadas em termos de poder e status, e distribuem dinheiro, poder e status como recompensas (MACINTYRE, 2001, p. 326-327)”. Logo, instituições estão voltadas aos bens externos, mesmo porque são elas as responsáveis pelo sustento das práticas. E esse é mais um elemento que mostra a forte relação entre práticas e instituições, pois a ausência de um certo nível de ações virtuosas por parte dos integrantes de dada comunidade significaria o desaparecimento de ambas as realidades; até porque uma depende da outra, uma vez que uma sustenta a outra²¹.

Outra confusão que não pode ser feita, segundo MacIntyre, é a de considerar que as práticas seriam um conjunto de capacitações técnicas. De fato, práticas demandam certa capacidade técnica, mas não se restringem apenas a isso. Práticas são atividades comunitárias historicamente construídas que visam alcançar os bens internos; motivo pelo qual estabelece critérios de excelência a serem atingidos, os quais enriquecem a história da própria prática.

²⁰ "É sempre um tipo particular de prática que providencia a arena na qual as virtudes vão ser exibidas e recebem sua definição, ainda que primária e incompleta — vez que as virtudes não são exercidas exclusivamente no âmbito das práticas. (CARVALHO, 2012, l. 2043)".

²¹ "MacIntyre também busca diferenciar “práticas” de “instituições”, pois estas últimas estão necessariamente preocupadas com o que ele chamou de bens externos, a despeito de haver por vezes quase uma simbiose entre elas, visto que nenhuma prática pode sobreviver por algum tempo sem ser sustentada por alguma instituição. Se o xadrez, a física e a medicina são práticas, o clube de xadrez, o laboratório e o hospital são instituições, e como tais, são estruturadas em termos de poder, *status* e dinheiro distribuídos como prêmios (CARVALHO, 2012, l. 2469)".

Ingressar numa prática significa reconhecer padrões de excelência estabelecidos historicamente. Assim, num primeiro momento, é necessário reconhecer que esses padrões representam autoridade, pois são eles os melhores padrões (os melhores resultados) alcançados até então. Espera-se, no entanto, que os padrões sejam alcançados e superados, visto que enriquecem a história da prática, além, é claro, de beneficiar a comunidade como um todo.

I. 5 UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA

Como falar de justificação moral, como dar inteligibilidade e racionalidade aos atos morais, se estamos envoltos numa multiplicidade de instituições e práticas que demandam virtudes completamente distintas? Para responder e superar esse problema, MacIntyre desenvolve o segundo estágio rumo ao conceito unitário de virtude²², denominado “unidade da vida humana”.

A sociedade contemporânea é marcada por uma pluralidade gigantesca de práticas, instituições, virtudes e bens, de modo que considerar cada vida humana como uma unidade narrativa é fundamental para dar às virtudes um *telos* acertado, sem o qual o indivíduo entraria numa situação de incoerência completa, ou seja, de conflito. Desse modo, para recuperar a noção de unidade da vida humana, MacIntyre recorre às ideias de identidade e narrativa²³.

Entretanto, para que ele seja capaz de elaborar de maneira adequada tais ideias é necessário, primeiramente, que MacIntyre se contraponha a algumas teorias contemporâneas que negam que seja possível o estabelecimento de qualquer noção de unidade da vida humana e até mesmo de identificação verdadeira do indivíduo perante à sociedade. A primeira teoria vem do existencialismo, principalmente sartreano, e a segunda vem da sociologia, sobretudo a de Goffman. A terceira dificuldade vem da filosofia analítica. Quanto à filosofia analítica, MacIntyre afirma que ela simplifica eventos ao analisá-los particularmente como se esses não fizessem parte de uma estrutura maior. Para ele, a filosofia analítica particulariza o seu objeto de estudo de uma tal maneira que se torna praticamente nula na compreensão da complexidade do real. Por outro lado, o existencialismo sartreano bem como a concepção sociológica de Goffman são obstáculos porque fazem uma separação entre o indivíduo e os respectivos papéis

²² "Se restringirmos a definição do conceito de virtude ao âmbito das práticas, fatalmente chegaremos a uma situação em que a possibilidade do conflito trágico se efetiva, uma situação em que as pretensões de uma prática podem ser incompatíveis com as de outras, ambas apontando para direções diferentes, de tal forma que podemos nos ver oscilando, de um modo arbitrário, entre uma posição e outra, sem conseguirmos constituir propriamente uma escolha racional (CARVALHO, 2012, l. 2496)".

²³ "O que está em jogo nesse conceito macintyriano de virtude é um conceito do eu pensado de um modo narrativo, isto é, um eu que não se reduz a episódios fragmentados e isolados na ordem temporal, cuja unidade é a unidade de uma narrativa que liga nascimento, vida e morte (CARVALHO, 2012, l. 2523)".

que este interpreta, de modo que o indivíduo perde a chamada “arena de relacionamentos sociais” na qual se manifestam as virtudes.

Visando fugir dessas teorias, MacIntyre recorre e dá ênfase justamente às ideias de narrativa e identidade. Essa noção de “narrativa” visa interligar nascimento, vida e morte numa mesma estrutura; tal concepção é teleológica e permite ao indivíduo conceber e analisar sua vida como um todo, isto é, como uma unidade narrativa. Isso significa dar inteligibilidade e identidade à vida humana. Tal processo de identificação sempre se dá, claro, em certos contextos ou “cenários sociais” (cenário social pode ser uma prática, uma instituição etc), a partir dos quais o indivíduo adquire características próprias, ou melhor, torna-se integrante de uma história; logo, ganha responsabilidades para com a comunidade. A ideia de narrativa, então, funciona como um mecanismo de caracterização e identificação do atos humanos, de modo que o contexto é o responsável por dizer se uma dada ação exhibe ou não valor moral.

As ideias de unidade narrativa e identidade, para MacIntyre, são capazes de organizar, vale dizer, hierarquizar, as múltiplas práticas por entre as quais a vida do ser humano desenvolve-se. Elas recuperam a unidade do “eu”. Além disso, a ideia de unidade narrativa clareia o conceito de *telos* a ser buscado. Mas:

Em que consiste a unidade de uma vida individual? A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa expressa numa única vida. Perguntar “O que é bom para mim?” é perguntar como devo viver melhor essa unidade e levá-la a cabo. Perguntar “O que é o bem para o homem?” é perguntar o que todas as respostas à pergunta anterior devem ter em comum (MACINTYRE, 2001, p. 367).

O objetivo fundamental da unidade é investigar qual seria a melhor forma de vida para mim e para os outros, pois somos tanto atores como coadjuvantes nessa narrativa. Ora, basta lembrar que as nossas escolhas são sempre limitadas pelo restante dos indivíduos. “A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa (MACINTYRE, 2001, p. 367)”. O *telos* implicado nessa unidade é o que possibilita a ordenação dos vários bens. E, finalmente, as virtudes são as qualidades de caráter “(...) que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos (MACINTYRE, 2001, p. 369)”.

I. 6 TRADIÇÃO

No terceiro estágio rumo ao conceito unitário de virtude, MacIntyre apresenta argumentos em favor da chamada tradição moral, aquela tão criticada e negada pelos filósofos

modernos²⁴. Ele, diferentemente dos modernos, vê a tradição como um ambiente privilegiado no qual ocorre os debates morais. O conflito no âmbito das tradições é o que garante aquilo que MacIntyre chama de pesquisa racional e confronto entre os argumentos diversos. Assim, não é possível pensar numa tradição impondo-se arbitrariamente sobre outras, pois no interior de cada tradição deve prevalecer o critério de pesquisa racional.

Tradição moral liga presente, passado e futuro numa busca pelo bem. As virtudes, nesse caso, não podem ser buscadas individualmente, senão que devem ser buscadas na própria estrutura social, a qual faz parte de uma história muito maior. Há, como podemos ver nessa perspectiva colocada por MacIntyre, uma forte relação entre o indivíduo e a comunidade. É quase possível ouvir a voz do velho Aristóteles falando do homem inserido na *pólis*, do homem entendido como animal racional e político.

MacIntyre defende o que ele chama de *tradição viva*, quer dizer, um tipo de tradição que não pode se fechar à historicidade²⁵ inerente aos atos humanos. Além disso, tal tradição deve promover os contextos necessários para o florescimento das práticas, de modo que os indivíduos sejam capazes de atingir os já referidos bens internos, bem como se compreenderem numa narrativa; essa tradição faz parte da identidade tanto do indivíduo quanto da comunidade. Todo conceito ou ação humana está referenciado ao contexto da tradição (uma prática, por exemplo); logo, diferentemente de algumas teorias modernas, seria impossível compreender qualquer ação sem referencia-la à tradição. Nesse sentido:

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

Uma tradição moral viva é fundamental para a elaboração do conceito unitário de virtude de MacIntyre porque tal tradição se constitui numa “(...) argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os

²⁴ “(...) MacIntyre pensa nossos problemas de hoje como enraizados nas opções teóricas da modernidade, com o advento do Iluminismo e sua bandeira anti-tradição, com a recusa do esquema teleológico aristotélico e com o abandono de um conceito funcional de homem em prol da formulação de um eu individualista soberano, concebido como anterior à sociabilidade e às tradições históricas e políticas. (...) Só abandonando o *ethos* moderno, ou grande parte dele, é que poderemos devolver um ponto de vista racionalmente defensável ao agir moral (CARVALHO, 2012, l. 244)”.

²⁵ “Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações, às vezes muitas gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida (MACINTYRE, 2001, p. 373-374)”.

bens que constituem tal tradição (MACINTYRE, 2001, p. 374). Mas o que de fato “(...) vai sustentar e reforçar ou enfraquecer e destruir uma tradição é precisamente o exercício ou a falta do exercício das virtudes relevantes (CARVALHO, 2012, l. 2630)”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos como MacIntyre é incisivo ao criticar o chamado projeto iluminista, o qual teria sido o causador da desordem da linguagem moral contemporânea. O diagnóstico que o filósofo faz da linguagem moral e das ações morais contemporâneas é de que estas estariam completamente desprovidas de inteligibilidade, ou seja, de racionalidade. Segundo ele o fracasso do projeto iluminista de justificar universalmente a moralidade, só poderia ter nos levar a um estado no qual o emotivismo é dominante.

Como uma forma de “medicar” tal estado de caos criado pelo fracasso do projeto moderno, MacIntyre propõe a mencionada retomada da ética das virtudes nos moldes, principalmente, de Aristóteles e de Tomás de Aquino. No entanto, como a sociedade em que vivemos é, em múltiplos aspectos, completamente diferente do contexto no qual tais pensadores elaboraram suas respectivas teorias, MacIntyre se propôs a “atualizar” a teoria das virtudes. Essa atualização é feita, sobretudo, na elaboração do chamado “conceito unitário de virtude”. Tal conceito unitário conta com três estágios indissociáveis entre si; nomeadamente, são eles: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição.

Vimos que as práticas têm como finalidade última os chamados “bens internos”, os quais só podem ser alcançados pelo exercício de ações virtuosas. De fato, a ausência de virtudes no âmbito das práticas faria com que estas se voltassem exclusivamente para os “bens externos”, tais como: dinheiro, fama, poder, etc. Quer dizer, a ausência de virtudes, ao longo de algum tempo, faria com que tais práticas se degradassem ao ponto de, enfim, desaparecerem. As virtudes são, portanto, as bases sobre as quais as práticas podem se perpetuar ao longo das gerações futuras.

Porém, como vimos, o ser humano está envolto por uma variedade de bens, por vezes, contraditórios entre si. Nesse sentido, faz-se necessário o segundo estágio do conceito unitário de virtude desenvolvido por MacIntyre, o da “unidade da vida humana”. Este estágio é justamente o que irá possibilitar que as pessoas consigam se movimentar racionalmente entre os vários bens existentes, de modo que narrativa de uma vida humana como um todo dará a devida racionalidade aos atos morais. Entretanto, a noção de práticas bem como a de unidade da vida humana estão inseridas num contexto muito mais amplo, ou seja, estão inseridas numa

“tradição” viva de pesquisa racional; a qual tem por finalidade estabelecer um discurso racional a respeito dos bens que devem ser buscados de modo a beneficiar a comunidade como um todo. Eis, pois, o terceiro estágio do conceito unitário de virtude.

Essa “atualização” da ética das virtudes desenvolvida por MacIntyre foi e ainda é muito criticada por variados comentadores. Principalmente o terceiro estágio do conceito é alvo de sérias críticas. Entretanto, o que nenhum comentador discorda é de que MacIntyre, de fato, abriu um novo caminho no qual a ética baseada em virtudes tornou-se mais uma opção de análise do âmbito moral. Ademais, vários pensadores veem, realmente, na proposta de MacIntyre uma boa solução para vários dos problemas atuais.

SERIA MACINTYRE UM RELATIVISTA?

II. 1 INTRUDUÇÃO

A crítica feita por Alasdair MacIntyre ao chamado “projeto iluminista”²⁶ é, podemos dizer, um dos pontos centrais de sua filosofia moral. Tal projeto diz respeito à tentativa por parte, principalmente, dos filósofos modernos (entre eles, alguns iluministas) de justificar as ações humanas por meio de imperativos que, se pretendia, fossem universais. Buscava-se encontrar no âmbito do que alguns chamavam de “razão pura” as bases ou os fundamentos, às vezes em forma de imperativos “universais”, que pudessem justificar as ações humanas. Alguns filósofos modernos acreditavam que o domínio das ações morais só poderia ser verdadeiramente justificado por meio de “razões” imparciais; as quais, justamente por serem imparciais, não poderiam se encontrar no âmbito do puramente social, ou seja, no mundo das ações em si:

A temática do projeto ético iluminista e seu fracasso é central para a reflexão de MacIntyre, e permanece em todos os seus escritos de forma não revisada, a despeito das variações com que a abordou. Mas é mesmo em *After Virtue* que a caracterização do fracasso do projeto ético universalista do Iluminismo é tratado com maior acurácia e no qual MacIntyre desenvolve e estabelece as bases de sua defesa da retomada da ética aristotélica das virtudes. Esse projeto iluminista é descrito como centralmente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independente da tutela teológica e das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais. A despeito do fato de que os pensadores iluministas discordassem sobre os princípios que constituiriam tal moralidade universal, eles propagaram a crença de que tais princípios existiam (CARVALHO, 2012, l. 737).

Eis uma das principais inovações dessa nova maneira de compreender a moralidade: a “lei moral, ou seja, o entendimento de que as nossas ações deveriam ser guiadas pela razão, a qual, se bem guiada, identificaria os deveres “impostos” pela tal lei”²⁷.

(...) a Lei Divina foi substituída pelo seu equivalente secular, algo designado como lei moral. A lei moral, que se dizia brotar da razão humana em vez da vontade divina, era concebida como um sistema de regras especificando as ações corretas. O nosso dever como pessoas morais é, dizia-se, seguir as suas diretivas (...) (RACHALS, 2004, 246).

A razão, portanto, passou a desempenhar um papel central no que se referia ao processo de justificação moral. Consequentemente, essa busca por justificativas imparciais ou fundamentos universalmente válidos é seguida por uma variedade de mudanças quanto ao

²⁶ "A tese de MacIntyre é que tanto nossa cultura geral como nossa filosofia acadêmica são filhas de uma cultura que não conseguiu resolver seus problemas práticos e filosóficos, cujo fracasso determinou a forma dos nossos atuais problemas filosóficos e sociais práticos. Mais precisamente, somos os herdeiros da cultura iluminista, forjada no norte da Europa no século XVIII, e do seu fracassado projeto de justificar a moralidade (CARVALHO, 2012, l. 724)".

²⁷ Kant, por exemplo, "(...) acredita que todas as expressões genuínas da lei moral têm caráter categórico incondicional. Elas não se impõem hipoteticamente; apenas se impõem (MACINTYRE, 2001, p. 87)".

entendimento mesmo daquilo que chamamos moralidade. Entretanto, antes dessa nova forma de analisar os atos morais, a tradição desempenhava uma influência fortíssima no processo de justificação moral. A tradição era considerada um local privilegiado, pois era nela, em parte, que se deveria buscar os referidos fundamentos de justificação moral. Tradição e racionalidade eram consideradas realidades complementares. Contudo, com o advento do chamado projeto moderno ou iluminista, a tradição perdeu²⁸ de maneira significativa o seu papel de referencial moral. Tradição e racionalidade, para vários pensadores modernos, são realidades completamente distintas. Claro, isso acontece justamente porque o que guia o tal projeto iluminista é a noção de imperativos universais e imparciais, o que, por sua vez, dispensa os recursos da tradição.

Talvez MacIntyre seja um dos principais críticos contemporâneos desse referido projeto moderno. Ele chega a afirmar que tal projeto já nasceu condenado ao fracasso²⁹, uma vez que dissociou, de certo modo, o mundo social do “mundo” das razões de justificação moral. “Para MacIntyre, a filosofia moral não pode desvincular a reflexão moral dos fatos histórico-sociais aos quais está articulada formando uma totalidade (CARVALHO, 2012, l. 483)”. A tradição, de acordo com MacIntyre, é a realidade pela qual as ações morais devem ser justificadas; logo, todo processo de justificação moral sempre é particular, pois parte de uma tradição específica. Assim, “[d]iferentemente da compreensão iluminista que viu na tradição o oposto da razão, do debate e do conflito, MacIntyre vê nas tradições de pesquisa o *locus* da racionalidade teórica e prática (CARVALHO, 2012, l. 4645).

Segundo o autor em questão, o fracasso do projeto iluminista teria nos levado a um estado de completo caos moral. O fracasso dos imperativos da razão pura teria, segundo ele, deixado as portas abertas para o chamado “emotivismo”. De fato, alguns filósofos na primeira metade do século XX, ao perceberem que a tentativa de justificar a moralidade por meio somente da razão, e vendo nisso demasiada pretensão, começaram a desenvolver teorias marcadamente emotivistas³⁰. Ao ver que a razão, por si só, não era capaz de justificar as ações

²⁸“(…) MacIntyre pensa nossos problemas de hoje como enraizados nas opções teóricas da modernidade, com o advento do Iluminismo e sua bandeira anti-tradição, com a recusa do esquema teleológico aristotélico e com o abandono de um conceito funcional de homem em prol da formulação de um eu individualista soberano, concebido como anterior à sociabilidade e às tradições históricas e políticas. (...) Só abandonando o *ethos* moderno, ou grande parte dele, é que poderemos devolver um ponto de vista racionalmente defensável ao agir moral (CARVALHO, 2012, l. 244)”.

²⁹“(…) só conseguiremos compreender plenamente uma filosofia moral se pudermos explicitar o seu conteúdo social. E essa exigência constitui mesmo um teste para a viabilidade de uma filosofia moral, visto que se não pudermos mostrar que o agir moral, tal como especificado por ela, poderia estar concretizado socialmente, essa filosofia moral será certamente refutada (CARVALHO, 2012, l. 496)”.

³⁰“There are three central features of modern moral philosophy: its appeal to intuitions, its handling of the notion of reason, and its inability to settle questions of priority between rival moral claims (MACINTYRE, 1998, p. 6)”.

humanas, esses filósofos, os chamados emotivistas, começaram a colocar os sentimentos, as emoções na dianteira do debate moral³¹. “Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo (MACINTYRE, 2001, p. 30)”. A razão foi, aos poucos, perdendo aquele lugar de destaque. Diz MacIntyre que isso se deu, justamente, devido ao fracasso da “razão iluminada” que, pretensiosa, não teria percebido os seus próprios limites, ou seja, devido ao fato de os pensadores que defendiam tal projeto não terem percebido que as ações humanas não poderiam ser devidamente justificadas sem a ajuda da tradição.

MacIntyre sustenta, então, que o fracasso do projeto iluminista foi o iniciador de uma série de ruínas no campo do discurso moral. Que tal fracasso gerou o emotivismo e uma situação de completo caos linguístico (relativo ao entendimento dos conceitos e categorias morais), de modo que o debate moral contemporâneo, diz ele, está mergulhado numa situação de completa irracionalidade³². Por “irracionalidade” ele quer dizer que não há nenhuma forma real de entendimento entre os integrantes de tal debate; ou seja, os próprios conceitos que direcionam o debate são entendidos de maneiras distintas por tais integrantes. Por exemplo, numa determinada tradição, o conceito de “bem” pode ser tomado como significando “X”, enquanto numa outra tradição o mesmo conceito pode significar “Y”, e assim para todos os outros conceitos centrais. O pior, segundo MacIntyre, é que o discurso se dá com cada parte assumindo

³¹ Vale salientar, entretanto, que a negação da razão entendida como a base para a fundamentação moral não é uma novidade do século XX. Kant, por exemplo, desenvolveu sua teoria moral, em grande medida, em oposição à teoria de Hume, filósofo que elegia as paixões como justificativa das ações humanas. “Assim como Hume procura fundamentar a moralidade nas paixões porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los na razão, Kant a fundamenta na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões (...) (MACINTYRE, 2001, p. 95)”.

³² “It is a central feature of contemporary moral debates that they are unresolvable and interminable. For when rival conclusions are deployed against one another—such as “All modern wars are wrong,” “Only anti-imperialist wars of liberation are justified,” “Sometimes a great power must go to war to preserve that balance of power which peace requires,” or “All abortion is murder,” “Every pregnant woman has a right to an abortion,” “Some abortions are justified, others not”—they are rationally defended by derivation from premises that turn out to be incommensurable with each other. Premises that invoke a notion of a just war derived from medieval theology are matched against premises about liberation and war derived partly from Fichte and partly from Marx, and both are in conflict with conceptions that count Machiavelli as ancestor. Premises about the moral law with a Thomistic and biblical background are matched against premises about individual rights that owe a good deal to Tom Paine, Mary Wollstonecraft, and John Locke; and both are in conflict with post-Benthamite notions of utility. I call such premises incommensurable with each other precisely because the metaphor of weighing claims that invoke rights against claims that invoke utility, or claims that invoke justice against claims that invoke freedom, in some sort of moral scale is empty of application. There are no scales, or at least this culture does not possess any. Hence moral arguments in one way terminate very quickly and in another way are interminable. Because no argument can be carried through to a victorious conclusion, argument characteristically gives way to the mere and increasingly shrill battle of assertion with counterassertion (MACINTYRE, 1998, p. 5)”.

que as demais têm o mesmo entendimento a respeito de tais conceitos, o que leva à relativização da própria moral, diz ele.

Como resposta a essa situação de suposta irracionalidade, MacIntyre propõe a famosa retomada da ética das virtudes³³ aos moldes de Aristóteles e Tomás de Aquino. Ele se empenha, para isso, na chamada formulação do conceito unitário de virtude, por meio do qual pretende “atualizar” a ética das virtudes para os nossos dias. Tal conceito conta com três “estágios” indissociáveis entre si. Cada estágio é absorvido e ampliado pelo estágio subsequente. São eles: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição. MacIntyre busca reabilitar a noção de virtude (*araté*), sobretudo, em seu livro intitulado *Depois da virtude*, publicado inicialmente em 1981.

Logo após a publicação de tal livro, vários pensadores se colocaram a lançar as mais variadas críticas contra as hipóteses centrais desenvolvidas pelo escocês. No presente texto, pretendemos analisar um pouco mais detidamente apenas uma dessas críticas: a de que MacIntyre seria um relativista em moral. Tal crítica, por si só, é o suficiente para chamar a atenção do leitor interessado. Isso porque, na referida obra de 1981, MacIntyre dedica capítulos e mais capítulos à análise da sociedade contemporânea, a qual, como já apresentamos anteriormente, teria caído nas garras do relativismo moral (resultado necessário do projeto iluminista). Nesse sentido, ele apresenta a ética das virtudes como uma possível solução contra esse mal terrível a ser evitado, o do relativismo moral. Mas, de repente, o próprio MacIntyre é chamado de relativista. Ele, logo ele! Ele, que no momento mesmo em que tenta fugir do relativismo, é considerado um relativista³⁴ por pensadores como William Frankena, Robert Wachbroit, Samuel Scheffler, Alicia Juarrero Roque, Susan Feldman etc. Essa crítica é direcionada, sobretudo, ao terceiro estágio do conceito unitário de virtude desenvolvido por ele, o estágio denominado “tradição”.

Seria MacIntyre, de fato, um relativista? A acusação é, sem sombras de dúvidas, muita comprometedora; pois, se verdadeira, significa que todo o projeto de retomada da ética das virtudes desenvolvido por ele fracassou profundamente e fundamentalmente. Ou melhor, que todo o projeto delineado por ele fracassou. É justamente isso que pretendemos investigar no decorrer do presente texto. Para isso, primeiramente iremos apresentar os três estágios do

³³ "Virtue ethics is not some single theory, but rather a family of theories that can trace its history (in the West) to the philosophy of the ancient Greeks. Aristotle's *Nicomachean Ethics*, written about 2400 years ago, has had the greatest influence in this tradition, and remains a primary inspiration for most who work in it. Aristotle's book develops most of the major themes that even today define the virtue ethical approach to the moral life. (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 253)".

³⁴ "Various critics have claimed that MacIntyre's theory locks its adherents into the very same kind of moral relativism that MacIntyre claims to have overcome through his theory of rationality (LUTZ, 2004, p. 65)".

referido conceito unitário de virtude (ou atualização da tradição aristotélica das virtudes), com especial atenção ao terceiro estágio que é o *locus* da acusação de relativismo. Para uma melhor compreensão do problema a ser tratado, é necessário que se faça uma apresentação integral do conceito unitário de virtude, pois, como dissemos, ele conta estágios indissociáveis. De fato, o terceiro é o que mais nos interessa, mas não é possível entendê-lo adequadamente sem a exposição dos dois estágios anteriores.

II. 2 PRIMEIRO ESTÁGIO

No primeiro estágio rumo ao conceito unitário de virtude, MacIntyre vincula o exercício das virtudes às chamadas práticas. Deixemos o próprio filósofo falar:

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

O primeiro aspecto extremamente importante é que a prática é sempre uma atividade "cooperativa" e "socialmente" estabelecida. Aqui já vemos o caráter profundamente comunitário e cooperativo desse primeiro estágio. Ademais, toda prática tem por finalidade (MacIntyre resgata a noção de teleologia presente na teoria das virtudes de Aristóteles) os chamados bens internos, os quais não podem ser atingidos sem a manifestação de certas virtudes requisitadas pela prática em questão. Toda prática, também, conta com padrões de excelência, ou seja, conta com uma estrutura na qual estão expostos os melhores resultados atingidos pelos mais exímios integrantes da comunidade de praticantes. Tal padrão deve ser usado como um verdadeiro referencial a ser seguido pelos novos membros; mas sempre com vistas a ampliá-los cada vez mais e mais:

O jogo da velha não é exemplo de prática nesse sentido, nem jogar uma bola de futebol com habilidade; mas o jogo de futebol é, bem como o xadrez. O serviço de pedreiro não é uma prática, mas a arquitetura é. Plantar nabo não é uma prática, mas a agricultura é. O mesmo se aplica às pesquisas da Física, da Química e da Biologia, e também ao trabalho do historiador, e à pintura e à música (MACINTYRE, 2001, p. 316).

Com esses exemplos fica claro que os padrões de excelência referem-se àqueles atingidos pela comunidade dos praticantes. Mais claro ainda fica que só é possível alcançá-los mediante a manifestação de virtudes específicas. O que seria, por exemplo, do jogo de futebol ou mesmo da agricultura sem a virtude da "coragem"? Ou da Química se esta não contasse com

pesquisadores “perseverantes”? Afinal, essas são virtudes essenciais não só nessas áreas, mas na vida humana como um todo.

Mas falemos, novamente, da finalidade das práticas, os bens internos. Estes são bens que devem beneficiar a comunidade humana em sua totalidade. Basta que lembremos dos exemplos acima, isto é, das benéncias da agricultura, das descobertas da Biologia, da Química, da Medicina etc. Os bens internos desempenham a função inversa dos chamados bens externos. Estes são tipos de bens que não englobam a comunidade como um todo, senão que beneficiam apenas aquele que o realiza. São exemplos de bens externos: o dinheiro, a fama, o poder etc. Como se vê, tais bens, diferentemente dos bem internos, podem ser alcançados sem que o indivíduo participe de uma prática e mesmo sem a necessidade de ações virtuosas. Daí a grandeza dos bens internos, pois eles estabelecem um círculo virtuoso de atos morais. Além disso, o que não é pouco, são eles os responsáveis por vincular o indivíduo à comunidade. Ora, isso significa, sobretudo, responsabilidade moral para com o grupo.

O conceito de prática abrange uma quantidade gigantesca de áreas. Afirma MacIntyre que “(...) o leque de práticas é amplo: artes, ciências, jogos, política no sentido aristotélico, constituição e sustento da vida em família, tudo recai nesse conceito (MACINTYRE, 2001, p. 316)”. Devido principalmente a isso, não podemos confundir práticas com capacitações técnicas. Quer dizer, práticas demandam de fato certa capacitação técnica, porém elas não se restringem apenas a isso. Elas, como dissemos acima, são atividades comunitárias historicamente construídas que têm por finalidade os denominados bem internos. E mais, práticas contam sempre com padrões de excelência, os quais só podem ser atingidos mediante a manifestação de ações virtuosas. MacIntyre nos alerta que não podemos cometer outro equívoco, a saber, o de confundir práticas com instituições. De fato, tanto práticas quanto instituições funcionam, entre outras coisas, como geradoras de expectativas³⁵; quer dizer, funcionam como criadoras de expectativas de certos padrões de ação. Entretanto, há uma diferença fundamental entre ambas:

As instituições ocupam-se, característica e necessariamente, do que chamo de bens externos. Envolvem-se na captação de verba e de outros bens materiais; estão estruturadas em termos de poder e status, e distribuem dinheiro, poder e status como recompensas. Também não poderiam fazer de outra forma se pretendem sustentar não só a si mesmas, mas também às práticas das quais são os suportes, pois nenhuma prática sobrevive nenhum período de tempo sem o sustento das instituições. Na verdade, a relação entre práticas e instituições é tão íntima - e, conseqüentemente, entre os bens externos e os internos às práticas em questão - que as instituições e as

³⁵ “O exercício das virtudes é, em si, capaz de exigir uma postura muito bem-definida com relação a questões sociais e políticas; e é sempre dentro de determinada comunidade, com suas próprias formas institucionais específicas, que aprendemos ou deixamos de aprender a exercitar as virtudes (MACINTYRE, 2001, p. 327)”.

práticas formam, caracteristicamente, uma ordem causal singular na qual os ideais e a criatividade da prática sempre são vulneráveis à ganância da instituição, onde o interesse cooperativo pelos bens comuns da prática é sempre vulnerável à competitividade da instituição (MACINTYRE, 2001, p. 326-327).

As instituições atuam como suportes das práticas, de modo que visam justamente aos bens externos. Eis a diferença fundamental. Mas como práticas e instituições estabelecem uma relação de verdadeira simbiose, as “ideias e a criatividade” das primeiras, como diz MacIntyre, podem ser corrompidas pelas instituições. Nesse sentido, o papel das virtudes é, novamente, central: “Sem elas, sem justiça, coragem e sinceridade, as práticas não resistiriam ao poder corruptor das instituições (MACINTYRE, 2001, p.327)”. Finalizemos, portanto, a apresentação desse primeiro estágio do conceito unitário de virtude precisamente com a definição de virtude do próprio MacIntyre: “(...) *A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens* (MACINTYRE, 2001, p. 321)”.

II. 3 SEGUNDO ESTÁGIO

O segundo momento rumo ao conceito unitário de virtude é chamado por MacIntyre de “unidade narrativa da vida humana”. Esse estágio desempenha a função de lidar com a situação de incoerência e desorganização geradas pela enorme quantidade de práticas, instituições, virtudes e bens presentes na vida de um mesmo indivíduo. Tal estágio é importante:

(...) exatamente devido à multiplicidade de práticas humanas e à consequente multiplicidade de bens, em busca dos quais as virtudes podem ser exercitadas — bens que não raro serão contingentemente incompatíveis e que farão, portanto, reivindicações rivais à nossa fidelidade (...) (MACINTYRE, 2001, p. 330-331).

Essa situação de caos gerada por essas múltiplas demandas, por vezes contraditórias entre si, só pode ser desfeita mediante a estruturação das noções de narrativa e identidade pessoal, sendo esta última instituída precisamente pela noção de narrativa. Ao fazê-lo, não podemos esquecer que MacIntyre está, acima tudo, se colocando contra o que ele entende ser uma perspectiva negativa de nosso tempo. Essa perspectiva teria sido fomentada pela complexidade da modernidade, pois tal complexidade:

(...) divide a vida humana numa série de segmentos, cada um com suas próprias normas e modalidades de comportamento. Portanto, o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da pública, a vida empresarial afastada da pessoal. Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos (MACINTYRE, 2001, p. 343).

Assim sendo, MacIntyre defende que a ideia de narrativa é capaz de hierarquizar e organizar as distintas práticas, seus bens, e as virtudes exigidas por cada uma delas, de modo a estabelecer um *telos* acertado pelo qual o indivíduo deve orientar-se. Isso tem por finalidade transformar o simples indivíduo em um agente moral responsável pelos seus atos. Ademais, esse *telos* possibilitará que o agente conceba um bem para uma vida inteira, ou seja, que transcenda os bens limitados das práticas³⁶. Tem-se, assim, uma vida constituída por início, meio e fim (nascimento, vida e morte) inseridos numa única e mesma estrutura narrativa³⁷. Por conseguinte, o agente ganha um certo tipo de identidade pessoal.

Diz o filósofo em questão, que sempre que somos confrontados pela pergunta a respeito de “quem somos?” temos a inclinação a respondê-la por meio de uma narrativa, composta por episódios vários, que visam informar como chegamos a ser o que somos em dado momento. Tal narrativa é profundamente permeada por ações e intenções, as quais dizemos serem as responsáveis pelo que somos. A ideia de ações guiadas por intenções é simplesmente indispensável quando o objetivo é dar inteligibilidade às ações humanas. Somos, conforme tal perspectiva, narradores de dramas, de maneira que “Cada um de nós, sendo o protagonista de seu próprio drama, tem papéis coadjuvantes nos dramas de outras pessoas, e cada drama restringe os outros (MACINTYRE, 2001, p. 359)”.

Esse propósito de atribuir inteligibilidade às nossas ações e de pensar a vida do homem como uma unidade, como um todo, é, no entanto, dificultado por duas importantes teorias contemporâneas:

(...) uma delas domesticada principalmente, embora não apenas, na filosofia analítica, e outra que se sente à vontade tanto na teoria sociológica quanto no existencialismo. A primeira é a tendência de pensar de maneira atomista na atividade humana e analisar atos e transações complexas em termos de componentes simples. Daí, a recorrência, em mais de um contexto, da ideia de “uma ação básica”. Que ações particulares derivem seu caráter como partes de todos maiores é uma perspectiva alheia a nossos modos predominantes de pensar, porém é uma que é necessário pelo menos levar em conta, se pretendemos começar a entender como uma vida pode ser mais do que uma sequência de atos e episódios individuais (MACINTYRE, 2001, p. 343-344).

De acordo com MacIntyre, o método de análise aplicado pela filosofia analítica de analisar à cada questão (que pode ser um fato, uma ação, um episódio, etc) como se esta não se relacionasse com nenhuma outra, abriria as portas para a atomização do eu; negando, assim, a

³⁶ “Se não houver um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas constituindo o bem de toda a vida humana, o bem da vida humana concebido como uma unidade, fará com que certas arbitrariedades subversivas invadam a vida moral e sejamos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes. (MACINTYRE, 2001, p. 348)”.

³⁷ “(...) a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra (MACINTYRE, 2001, p. 345)”.

possibilidade de toda e qualquer disposição da vida em forma de uma narrativa unificada. “Nas receitas de um livro de culinária, por exemplo, os atos são individualizados da mesma forma que alguns filósofos analíticos supunham ser possível com relação a todas as ações (MACINTYRE, 2001, p. 351)”. Por isso, de acordo com MacIntyre, a filosofia analítica simplifica “transações complexas”, individualizando/fragmentando, dessa maneira, o próprio ser humano³⁸. E sabemos que individualismo e ética das virtudes na tradição aristotélica são duas coisas diametralmente opostas.

Outra teoria caracteristicamente contemporânea que se opõe a uma ética baseada em virtudes é o existencialismo. MacIntyre critica principalmente o existencialismo desenvolvido por Sartre. Este, ao sustentar que não há narrativas verdadeiras³⁹, e ao propor uma separação radical entre indivíduos e papéis sociais, quebra a chamada “arena de relacionamentos sociais”, terreno no qual se manifestam as virtudes. Para MacIntyre, a sociologia de Goffman, bem como a de Dahrendorf, exercem um papel análogo ao do referido existencialismo:

A unidade da vida humana torna-se igualmente invisível para nós quando se faz uma separação nítida entre o indivíduo e os papéis que ele interpreta — separação característica não só do existencialismo sartreano, mas também da teoria sociológica de Ralf Dahrendorf — ou entre as diversas apresentações de papéis — ou quase papéis — da vida de um indivíduo de modo que a vida não pareça ser nada além de uma série de episódios desconexos — uma liquidação do eu, como salientei anteriormente, característico da teoria sociológica de Goffman (MACINTYRE, 2001, p. 344).

O filósofo escocês, como forma de opor-se a tais teorias, recorre precisamente às noções de narrativa e identidade social. São elas, também, que darão inteligibilidade às nossas ações; mas já falamos disso anteriormente. Enfim, a noção de narrativa “unificada” deve nos sustentar na busca do bem de nós mesmos. Isso amplia, em relação às práticas, a finalidade das virtudes na vida humana. Portanto, neste segundo estágio do conceito unitário de virtude, esta é definida como:

(...) as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. O catálogo das virtudes, incluirá, portanto, as virtudes necessárias para sustentar as espécies de lares e de comunidades políticas nas quais homens e mulheres podem procurar o bem juntos, e as virtudes necessárias para a investigação filosófica sobre o caráter do bem. Chegamos, então, a uma

³⁸ “Portanto, talvez não seja surpreendente imaginar que o eu assim concebido não pode ser encarado como portador das virtudes aristotélicas (MACINTYRE, 2001, p.344)”.

³⁹ “Em *A náusea*, Sartre faz com que Antoine Roquentin argumente não só o que Mink argumenta, que a narrativa é bem diferente da vida, mas que apresentar a vida humana em forma de narrativa é sempre deturpá-la. Não existem nem podem existir histórias verdadeiras. A vida humana consiste em ações que não levam a lugar nenhum, que não têm ordem; o contador de histórias impõe aos acontecimentos humanos uma ordem retrospectiva que não tinham quando foram vividos (MACINTYRE, 2001, p.360)”.

conclusão provisória sobre a vida virtuosa para o homem: a vida virtuosa para o homem é a vida passada na procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais e mais é a vida boa para o homem. Também concluímos o segundo estágio da nossa explicação das virtudes, situando-as em relação à vida boa para o homem, e não somente em relação às práticas (MACINTYRE, 2001, p. 369).

II. 4 TERCEIRO ESTÁGIO

No terceiro estágio, o conceito de virtude é definido em relação às tradições. Mas antes mesmo de explicitarmos tal associação, devemos ter claro que, sobretudo nesse estágio, MacIntyre se coloca profundamente contra um determinado “projeto de moralidade” contemporânea, ou uma “realidade” de nossa época, o individualismo. Esse estágio é marcado pela tentativa de, realmente, conectar o indivíduo a uma tradição, a uma comunidade. É a negação da atomização dos indivíduos na nossa sociedade, atomização essa que restringe o alcance dos vínculos marais. Aristóteles é, especialmente nesse momento do conceito unitário, voz ativa. Vemos, portanto, as velhas ideias do ancião de Estagira sendo reavivadas, mais uma vez, séculos e séculos depois do desaparecimento dos jardins outrora frequentados pelos peripatéticos.

De acordo com MacIntyre, as virtudes foram, ao longo da história das sociedades ocidentais, cada vez mais, e de maneira acentuada com o advento do “projeto iluminista”, perdendo espaço nas próprias tradições onde foram originadas. Deu-se um processo de desvinculação: tradição e virtudes foram separadas. A contrapartida de tal processo foi o surgimento das “máximas universais”; por exemplo, a teoria moral elaborada por Kant. Além disso, a própria noção de tradição foi perdendo significativamente a sua força, uma vez que ela começou a ser vista como uma verdadeira negação da racionalidade. “Racionalidade” também era um tipo de coisa a ser tratada pela razão pura e iluminada. Na verdade, a “razão pura e iluminada” era a responsável por praticamente tudo, principalmente quando se tratava de assuntos de caráter filosófico. Esse projeto é, com efeito, o grande rival de MacIntyre. É um projeto que, segundo o autor em questão, superestimaria a capacidade da razão humana e, ao fazê-lo, e conseqüentemente fracassar em tal empreitada, teria deixado um espaço livre pelo qual o relativismo se infiltraria.

Como uma forma de se opor ao projeto iluminista de justificação moral, MacIntyre defende uma concepção de racionalidade que tem como base exatamente o conceito de tradição de pesquisa racional (nesse presente tópico optamos por explicar o papel das virtudes no interior

da tradição, já no tópico seguinte tentaremos abordar um pouco mais detidamente o conceito de pesquisa racional). É a partir dessa concepção de racionalidade que MacIntyre:

(...) operacionaliza sua crítica às perspectivas éticas universalistas oriundas do Iluminismo, incorporando a historicidade ao conceito de racionalidade teórica e prática no interior das tradições morais, buscando com isso fornecer um instrumental capaz de dar conta das raízes, de esclarecer as dificuldades do presente e de nos apontar o caminho de uma racionalidade ética que esteja livre tanto do dogmatismo e do relativismo, quanto do universalismo ético abstrato, uma racionalidade essencialmente vinculada às tradições (CARVALHO, 2012, l. 2697).

É necessário, portanto, argumentar em favor da tradição. Para isso, MacIntyre parte da seguinte afirmação: “Nunca serei capaz de procurar o bem ou o exercício das virtudes somente *qua* individual (MACINTYRE, 2001, p. 369)”. Ademais, é preciso que cada indivíduo se reconheça como integrante de uma história⁴⁰; não de uma simples história, mas de uma história que o transcenda, uma história composta por várias gerações⁴¹. Somos todos portadores de elementos que nos identificam socialmente:

Sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertenço a tal clã, tal tribo, tal nação. Por conseguinte, o que é bom para mim tem de ser o bem para quem vivência esses papéis. Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. E, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral (MACINTYRE, 2001, p. 369-370).

A pertença a essas instituições e práticas, ou seja, a uma tradição construída historicamente, é o ponto de “partida moral”. E ainda, é por meio dela que MacIntyre amplia o campo de atuação das virtudes. Se no segundo momento do conceito unitário de virtude, o bem para uma vida inteira é um componente importantíssimo, aqui, essa noção de bem é ampliada para os integrantes da tradição como um todo⁴². Sou membro de determinada comunidade, tenho responsabilidades para com ela, e devo, em conjunto com os outros integrantes, pensar não apenas no meu bem particular, mas no bem de todos. E, novamente, são as virtudes as responsáveis por me sustentar nessa busca, que agora toma uma dimensão comunitária.

⁴⁰ “É provável que essa ideia pareça estranha e até surpreendente do ponto de vista do individualismo moderno. Do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser (MACINTYRE, 2001, p. 370)”.

⁴¹ “Para MacIntyre, nossa identidade como indivíduos e agentes morais é fruto de nossa inserção na comunidade em que vivemos. Nós herdamos uma variedade de débitos, expectativas de direitos e obrigações de nossas famílias, cidades e nações; essa herança comunitária constitui a particularidade moral de nossas vidas, o nosso necessário ponto de partida moral (CARVALHO, 2012, l. 1528)”.

⁴² “(...) o que a educação em virtudes me ensina é que o meu bem como homem é o mesmo que o bem dos outros, a quem estou unido na comunidade humana. A minha busca do meu bem como um homem não é necessariamente antagonista à sua procura do seu, pois o bem não é meu nem seu — os bens não são propriedade privada (MACINTYRE, 2001, p. 383-384)”.

Devemos tomar cuidado, entretanto, para não tomar MacIntyre como um saudosista conservador. Ele reconhece, de fato, o valor presente nas tradições e as vê como um relevante referencial moral; porém, não como estruturas rígidas e petrificadas. Negar esse valor seria cair em máximas como as elaboradas por Kant, mas afirmá-lo não implica em nenhuma forma de reacionarismo:

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

Tradição, para MacIntyre, é o ambiente da crítica permanente. Ele não troca as máximas universais por tradições fechadas em si mesmas. Ações virtuosas, juntamente com toda essa questão da crítica, são justamente os elementos pelos quais se faz possível a perpetuação de qualquer tradição. E isso acontece porque:

(...) todo raciocínio acontece dentro do contexto de algum modo de pensamento tradicional, transcendendo, por intermédio da crítica e da invenção, as limitações do que até então se pensava dentro daquela tradição; isso é tão verdadeiro com relação à física moderna quanto com relação à lógica medieval (MACINTYRE, 2001, p. 372).

MacIntyre defende o que ele chama de “tradição viva”. Nela, o conflito tem um lugar privilegiado, pois é ele, o conflito, que irá possibilitar a superação, em parte, de suas próprias incoerências e problemas internos; “em parte” porque a existência de problemas e incoerências é, de fato, essencial para manter a tradição funcionando adequadamente, quer dizer, para mantê-la “viva”:

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

As histórias das práticas, bem como a das narrativas de vidas humanas unificadas, estão sempre inseridas numa história muito mais ampla, a da tradição a qual pertencem. Na verdade, tanto as histórias das práticas quanto a nossa própria história só se tornam inteligíveis se abarcadas por essa realidade muito maior, a da tradição.

Podemos ver, finalmente, os três conjuntos de bens em relação aos quais as virtudes são estruturadas: os das práticas, os de uma vida humana entendida como em sua totalidade e os da tradição. Chegamos, de fato, ao cerne do conceito unitário de virtudes elaborado por MacIntyre:

As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de uma vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu necessário contexto histórico. A falta de justiça, a falta de sinceridade, a falta de coragem, a falta das virtudes intelectuais correspondentes - isto tudo corrompe tradições, da mesma forma que corrompe instituições e práticas cuja vida provém de tradições das quais elas são a encarnação contemporânea (MACINTYRE, 2001, p. 374).

Fica claro, então, que virtudes são qualidades de caráter fundamentais para manutenção de uma vida humana minimamente organizada; uma vida que leva sempre o outro em consideração. Nesse sentido, os três estágios do conceito unitário de virtudes podem ser entendidos, justamente, como uma forma de organização da vida humana. A falta de virtudes, no entanto, leva a uma crescente degeneração tanto da vida individual quanto das instituições povoadas por pessoas que não prezam tais traços de caráter. A finalidade das virtudes é sustentar os indivíduos na busca das três classes de bens acima citados (prática, unidade narrativa da vida humana e tradição), mas a ausência de virtudes leva a algo completamente contrário a toda forma de “sustento”, leva à “corrupção”.

II. 5 AFINAL: MACINTYRE É OU NÃO UM RELATIVISTA?

Feita essa breve apresentação dos pontos centrais do conceito unitário de virtudes desenvolvido por MacIntyre, podemos, afinal, nos perguntar se ele é ou não um relativista em moral.

As críticas principais direcionadas a MacIntyre, de que ele seria um relativista, foram inspiradas, sobretudo, pelo terceiro momento do seu conceito unitário de virtude: a tradição. Logo após a primeira publicação de *Depois da virtude* (1981), na qual ele estrutura o referido conceito, já é possível observar uma significativa quantidade de críticas que, de fato, o elege como sendo uma espécie de relativista. Não iremos abordar todas as críticas direcionadas a ele (o que seria inviável dada a pretensão do presente texto), nos deteremos somente nas objeções levantadas por Robert Wachbroit, visto que sua crítica sintetiza praticamente todas as outras dificuldades concernentes ao suposto relativismo da concepção de virtude de MacIntyre levantadas pelos demais críticos. Ora:

O problema que emerge do diagnóstico e do remédio proposto por MacIntyre para a desordem moral de nosso tempo é que, ao recusar defender um padrão de racionalidade a-histórico e enfatizar a incomensurabilidade e a descontinuidade das teorias éticas, não estaria caindo no relativismo que, no fundo, afirma a validade de toda e qualquer teoria ética e, dessa forma, postulando uma conceituação de racionalidade que desemboca num empirismo empobrecido ou mesmo num irracionalismo desmedido? (CARVALHO, 2012, l. 3266).

Wachbroit (C.f. 1983. p. 575-576), em *A Genealogy of Virtues*, argumenta que a teoria de MacIntyre parece cair nas teias do relativismo em dois momentos bem precisos. Um deles é quando MacIntyre nega que haja qualquer forma de justificação racional universal, ou seja, exterior às tradições (Wachbroit está falando da negação das máximas universais); desse modo, restaria a cada tradição direcionar o discurso moral conforme os seus próprios argumentos e especificidades. O outro momento, continua Wachbroit, é o resultado da própria mudança interna às respectivas tradições morais. Tradições morais mudam com o tempo (MacIntyre reconhece e defende que assim seja), e isso, diz Wachbroit, produziria um ambiente no qual não seria possível sequer escolher racionalmente entre este ou aquele ato, uma vez que o filósofo escocês nega as “justificativas” que se pretendem universais:

Robert Wachbroit argumentou que a minha caracterização do bem humano nos termos da busca do bem, mesmo com as restrições impostas pelos dois primeiros estágios, é compatível com o reconhecimento da existência de tradições das virtudes distintas, incompatíveis e rivais. E nisso ele está certo. Em seguida, ele tenta encurralar minha postura num dilema. Vamos supor que duas tradições morais rivais e incompatíveis se confrontem numa situação histórica específica em que aceitar as afirmações de uma é envolver-se em conflito com a outra. Então, *ou* será possível apelar a algum conjunto de princípios racionalmente fundamentados e independentes de ambas as rivais, *ou* não é possível nenhuma resolução racional de suas discordâncias (MACINTYRE, 2001, p. 462).

MacIntyre reconhece a pertinência de tal crítica, porém discorda que não haja nenhuma saída além das apresentadas por Wachbroit. De fato, a rejeição do projeto iluminista, que sustentava a existência de máximas morais universais, bem como do emotivismo, coloca uma série de dificuldades importantes para aqueles que, como MacIntyre, optaram pelo caminho aberto pela ética das virtudes. Uma delas vem justamente da complexidade inerente à tentativa de se justificar racionalmente as ações humanas sem se apegar ao “mundo” das máximas puras. De acordo com MacIntyre, essa referida dificuldade não é nenhuma novidade, visto que nossa forma de filosofar ainda é, em grande medida, marcada pela ideia moderna de que toda justificativa que se pretenda verdadeiramente aceitável deve ser buscada no campo do puramente racional. Um ótimo exemplo disso, comenta MacIntyre, pode ser observado na filosofia de Descartes, a qual busca as bases epistemológicas necessárias para sustentar a ciência moderna no campo do puramente abstrato. Subjacente a isso, está a ideia de que tradição e racionalidade seriam realidades opostas:

O termo *tradição*, com o advento da modernidade e sua cultura das luzes, adquiriu uma conotação negativa. O uso cotidiano da palavra, num sentido até mesmo pejorativo, para criticar determinadas posições como antigas, velhas e, acima de tudo, sem razão de ser, é ilustrativo da oposição que as Luzes conseguiram imprimir entre tradição e razão. O moderno passou a ser entendido como crítica à tradição e, muito especialmente, como recusa do seu conteúdo metafísico e religioso que aprisionaria os homens na obscuridade e no atraso. Mais ainda, a tradição passou a significar negação de mudanças, representando, assim, um empecilho para o progresso dos homens, de sua consciência e do seu saber. Toda a cultura iluminista é portadora dessa negação da tradição, seja no nível da reflexão ética e política, seja no nível epistemológico (CARVALHO, 2012, l. 1619).

MacIntyre, no entanto, aposta na ideia contrária. “Diferentemente da compreensão iluminista que viu na tradição o oposto da razão, do debate e do conflito, MacIntyre vê nas tradições de pesquisa o *locus* da racionalidade teórica e prática (CARVALHO, 2012, l. 4647)”. Para ele, a racionalidade deve ser constituída pela tradição e dela constitutiva⁴³. E esse processo dinâmico é o ponto de partida, o argumento fundamental, que irá dar a MacIntyre os recursos necessários para responder às críticas relativistas. Assim, em oposição radical à crítica apresentado por Wachbroit, ele defende que:

(...) tradições de pesquisa racional não precisam recorrer a algum padrão de justificação externo, independente de teorias, para fornecer uma justificação racional de si mesmos. A justificação racional das tradições de pesquisa vai depender do modo e da extensão com que cada uma delas tem estabelecida, explícita ou implicitamente, a possibilidade de ser posta em questão em seus próprios termos (CARVALHO, 2012, l. 1790).

A intenção de MacIntyre é defender uma tradição de pesquisa racional e intelectual que seja resultado de uma narrativa constituída pela história de seus próprios argumentos. Em oposição ao projeto iluminista, o que ele elabora é uma justificação de caráter profundamente histórico; apresentar como se encontra certa tradição em dado momento é narrar a história dos conflitos, das críticas, pelas quais os seus argumentos passaram. Por outras palavras:

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

Ora, é precisamente por isso que MacIntyre considera a noção de conflito/crítica tão importante, pois é ela a responsável pelo enriquecimento da tradição. "Daí porque afirma que as tradições vivas significam uma continuidade de conflitos (CARVALHO, 2012, l. 1724)".

⁴³ Para MacIntyre, se quisermos sair do imbróglio em que estamos desde a modernidade, precisamos recuperar justamente aquilo do qual o Iluminismo nos privou, isto é, uma concepção da pesquisa racional que seja inseparável da tradição social e intelectual em que está incorporada (CARVALHO, 2012, l. 1658)".

Uma tradição rica é uma tradição capaz de responder racionalmente aos problemas e conflitos que aparecem no seu interior; podemos chamá-la simplesmente de tradição *viva*, como prefere MacIntyre.

Quais os desdobramentos dessa maneira de conceber a tradição no que diz respeito ao relativismo? Voltemos às críticas de Wachbroit. Pois bem, imaginemos a situação proposta por ele. Duas tradições “rivais e incompatíveis” se enfrentam; aceitar os argumentos de uma significa rejeitar os argumentos da outra. Como, então, escolher uma entre essas tradições? Wachbroit apresenta duas opções: ou podemos recorrer a algo que esteja além das tradições em si, à princípios universais, ou tal conflito não poderá ser sanado, visto que não é possível “nenhuma resolução racional” entre os argumentos exibidos por ambas as tradições. Além disso, e os conflitos surgidos no interior da própria tradição? Vemos que o pano de fundo das críticas de Wachbroit é a visão de que não seria possível nenhuma forma de justificação moral que não por meio de máximas puramente racionais. E, por esse motivo, o tipo de tradição defendida por MacIntyre seria uma tradição fechada em si mesma. “A objeção relativista baseia-se na negação de que o debate racional entre tradições adversárias, assim como a escolha racional entre elas, não seja possível (...) (MACINTYRE, 2010, p. 378)”.

Não é preciso dizer que “a primeira opção” apresentada por Wachbroit não é, decisivamente, uma opção para MacIntyre. É, na verdade, a sua grande inimiga⁴⁴. Quanto à segunda⁴⁵, MacIntyre não pode fugir de seus desdobramentos, embora ela não tenha sido colocada da melhor maneira, comenta ele. Isso porque defender que o processo de justificação moral deve acontecer no interior da tradição não significa que esta seja fechada em si mesma, e muito menos que não haja formas de escolher racionalmente entre tradições distintas e também entre argumentos antigos ou novos no interior da própria tradição:

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

Esse reconhecimento, aliado à autocrítica, seria o elemento pelo qual a tradição conseguiria transcender os problemas inerentes a si mesma; negando, desse modo, o suposto

⁴⁴ “(...) a objeção relativista, do ponto de vista da racionalidade das tradições, sequer pode ser formula de uma posição neutra é uma ilusão. Não há um lugar da racionalidade em si, um grau zero da razão, no qual houvesse recursos racionais para uma pesquisa independente de todas as tradições (CARVALHO, 2012, l. 3789)”.

⁴⁵ “(...) parece que não posso deixar de aceitar as consequências da segunda alternativa (MACINTYRE, 2001, p. 463)”.

fechamento da tradição em si mesma. Ademais, isso contribuiria para o próprio processo de escolhas entre tradições rivais, uma vez que tal abertura a ponderações contrárias poderia, de fato, nos oferecer:

(...) explicações convincentes de fraquezas, de incapacidades de formular ou resolver problemas adequadamente, de uma série de incoerências da sua própria tradição, para as quais os recursos da própria tradição não tinham sido capazes de oferecer uma explicação convincente (MACYNTYRE, 2011, p. 465).

Nesse sentido, a escolha se torna possível, pois é racional escolher, segundo MacIntyre, a tradição que melhor responder tanto aos confrontos internos quanto aos externos a si mesma⁴⁶. A tradição que cumpre esse papel é a melhor até o momento; tal capacidade de resolução de problemas cria em seus integrantes a sensação de que a tradição continuará conseguindo responder satisfatoriamente aos conflitos constantes. Mas isso não significa que ela não venha a falhar em algum momento específico; tradições, quando desprovidas do processo de pesquisa racional, chegam a um tal estado de confusão, que não raro, desaparecem. Vejamos o que o próprio MacIntyre diz sobre essas questões:

(...) se em tais confrontos sucessivos, uma determinada tradição moral conseguiu reconstituir-se quando assim o exigiram ponderações racionais impostas a seus adeptos de dentro ou de fora da tradição, e ofereceu, em geral, explicações mais convincentes dos defeitos e fraquezas dos adversários e de si mesma do que esses rivais conseguiram oferecer, com relação a elas mesmas e a outras, tudo isso, naturalmente, à luz dos padrões internos de tal tradição, padrões que, no decorrer dessas vicissitudes, serão revistos e ampliados de diversas formas; então, os adeptos daquela tradição terão direito, racionalmente, a uma grande dose de confiança que a tradição em que habitam e à qual devem a substância de sua vida moral encontrará os recursos para resolver com êxito os desafios do futuro. Pois a teoria da realidade moral contida em seus modos de pensar e agir demonstrou ser, no sentido que dei à expressão, a *melhor teoria até o momento* (MACINTYRE, 2001, p. 464).

Fica claro, portanto, que MacIntyre usa a noção de racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva como o argumento principal contra a crítica relativista. Um modelo de tradição que, de acordo com ele, não se fecha em si mesma e, sim, consegue oferecer elementos para uma escolha, de fato, racional. Além disso, que nega os argumentos em forma de máximas⁴⁷, mas não nega a necessidade de crítica, de conflito; que vê na capacidade de

⁴⁶ "(...) podemos usar uma noção "interna" de racionalidade, segundo a qual é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque uma possua "a" verdade ou uma validade absoluta, mas porque ela é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações das teorias e esquemas morais anteriores, e dessa forma constituir um avanço sobre eles em termos relativos e não absolutos, dentro da história dessa mesma tradição (CARVALHO, 2012, l. 3304)".

⁴⁷ "A justificação racional, por sua própria natureza, vai ser assim sempre um empreendimento narrativo forjado no interior de uma tradição particular de pesquisa, nunca uma elaboração que se coloca universalmente para toda e qualquer pessoa racional fora das tradições. Nesse sentido, todas as doutrinas, teses e argumentos devem ser compreendidos em termos do contexto histórico e da narrativa da tradição nas quais se encontram inseridos (CARVALHO, 2012, l. 1671)".

solucionar conflitos um dos elementos principais no que diz respeito às escolhas racionais. Entretanto, MacIntyre pondera que mesmo diante disso:

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

Como uma forma de defesa firme da tradição tal como apresenta acima, pois é nela que MacIntyre identifica a possibilidade de se resgatar uma modalidade ética baseada em virtudes, ele chega mesmo a admitir que, sim, tal perspectiva pode, eventualmente, fortalecer alguns pontos da tese relativista. Contudo, parece que uma coisa é, em prol de uma defesa da ética das virtudes, reconhecer que não é possível apresentar argumentos *a priori* capazes de negar toda espécie de relativismo futuro, outra coisa diferente é impugnar, antes de qualquer coisa, a tese de MacIntyre como se esta fosse em si relativista.

Vimos que as respostas de MacIntyre a Wachbroit, pensador que o elegeu como sendo um relativista, e nós o elegemos como sendo o representante de vários outros pensadores que fizeram a mesma crítica ao autor de *Depois da virtude*, foram, aparentemente, satisfatórias. Mas, de fato, o próprio MacIntyre concorda que “(...) uma defesa historicista de Aristóteles está fadada a parecer para certos críticos céticos uma empreitada tão paradoxal quanto quixotesca (MACINTYRE, 2001, p. 465)”.

Essa discussão acerca do suposto relativismo gerado, sobretudo, a partir do terceiro estágio do conceito unitário de virtude desenvolvido por MacIntyre, nos mostra claramente o gênero da disputa. Temos, por um lado, os filósofos que não veem com bons olhos a tentativa de justificar as ações humanas com base na história da tradição de pesquisa racional; conseqüentemente, tendem a negar o valor moral presente nas próprias tradições e tentam buscar os fundamentos de justificação independentemente do mundo social, o que pode se dar de várias maneiras. Alguns filósofos modernos, por exemplo, recorriam à mencionada razão pura, que seria, segundo eles, capaz de criar ou identificar imperativos universais⁴⁸. Ademais,

⁴⁸ "À razão prática, segundo Kant, não emprega critério externo a si mesma. Não apela a conteúdos oriundos da experiência; conseqüentemente, as argumentações kantianas, independentes, contra o uso da felicidade ou a invocação da vontade revelada de Deus simplesmente reforçam a posição implícita na opinião de Kant acerca da função e dos poderes da razão. Pertence à essência da razão estabelecer princípios universais, categóricos e internamente compatíveis. Por conseguinte, a moralidade racional estabelecerá os princípios que podem e devem ser seguidos por todos os seres humanos, seja qual for a circunstância e as condições, e que podem ser sempre obedecidos por todo agente racional em qualquer ocasião (MACINTYRE, 2001, p. 88)".

tais filósofos encaminham suas teorias éticas, com certa frequência, à noções relacionadas à ideia de obrigação moral, tais como: lei moral, dever moral, etc. Um ponto negativo de tal forma de entender a moralidade é que ela limita o indivíduo ao *status* de um mero cumpridor de obrigações morais; isso, para muitos, significa falta de liberdade. Por outro lado, estão aqueles filósofos que não se contentam com a suposta limitação do indivíduo, bem como se negam que seja possível justificar as ações humanas de maneira tal que a realidade social não seja levada em conta. Esses, geralmente, advogam em favor de éticas baseadas em virtudes, e Aristóteles (às vezes acompanhado de Tomás de Aquino) é considerado o verdadeiro mestre das virtudes. De fato, essa perspectiva ética baseada em virtudes dá ao indivíduo uma dose maior de confiança. Isso parece inegável. Contudo, tais filósofos também são obrigados a lidar com uma vastidão de problemas advindos da defesa da referida teoria moral. Uma delas diz respeito justamente à alegação de que esses filósofos cairiam, de um forma ou de outra, nas sendas do relativismo.

Filósofos que fazem parte do segundo grupo sempre são assolados por objeções quase que padrões. Como fazer escolhas racionais entre tradições distintas, qual é o parâmetro que deve ser usado para se escolher a opção mais racional no interior da própria tradição de pesquisa racional etc., são perguntas que, de uma maneira ou de outra, são direcionadas aos referidos filósofos. Como vimos acima, Wachbroit, por exemplo, sobreescreve essas críticas.

No caso específico de MacIntyre, o que, aparentemente, mais incomoda os seus críticos seria um suposto nivelamento de todas as tradições em prol da negação do universalismo⁴⁹. Essa compreensão surge do argumento de MacIntyre que afirma que toda justificação deve acontecer no interior da própria tradição. Tal nivelamento geraria uma situação na qual não seria possível fazer escolhas racionais entre elas. Já dissemos que MacIntyre não concorda com tal afirmação. Mas deixemos ele mesmo falar mais um pouco:

Mas, se isso fosse verdade, não poderia haver nenhuma boa razão para se aderir ao ponto de vista de uma tradição qualquer, e não de outro. Esse argumento pode agora ser reconhecido como falho. Antes de tudo, ele não é verdadeiro, e o argumento precedente mostra que não pode ser verdade que as tradições, compreendidas como possuindo, cada uma delas, sua própria concepção e suas próprias práticas de justificação racional, não possam derrotar ou ser derrotadas por outras tradições. É com relação à sua adequação ou inadequação, nas reações às crises epistemológicas, que as tradições são justificadas ou não. Isso implica, necessariamente, que a objeção

⁴⁹ Como já dito anteriormente, “MacIntyre diagnosticou a moralidade contemporânea como portadora de um conflito permanente e insolúvel entre teorias éticas rivais incomensuráveis, conflito esse que se estende aos próprios padrões de racionalidade; vimos que identificou como uma causa fundamental desse imbróglie em que se encontra a cultura ocidental, a adoção pela modernidade de um ideal de racionalidade que se revelou inatingível: o modelo iluminista de uma racionalidade que se coloca acima das tradições morais, como um fundamento absoluto e neutro, cujos princípios práticos têm uma validade e universalidade atemporais. DE CARVALHO, 2012, I. 3266”.

relativista valeria para um tipo de pensamento autocontido, que não tivesse desenvolvido ao ponto em que crises epistemológicas se tornassem uma possibilidade efetiva. Mas não é esse o caso das tradições de pesquisa discutidas neste livro. No que se refere a elas, portanto, a objeção relativista fracassa (MACINTYRE, 2010, p. 393).

Não é mera aparência, o pensamento de MacIntyre toma feições khunianas. De fato, ele se deixa influenciar pelas teses centrais presentes em *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Thomas Kuhn⁵⁰. A ideia de crises epistemológicas (conflitos/crises internas à tradição) é, como vimos, fundamental para a justificação moral. Além disso, ela impossibilita o fechamento da tradição em torno de si mesma, negando, segundo MacIntyre, o relativismo:

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

Tais paradigmas são de fato incomensuráveis, mas não “intradutíveis”⁵¹ (como pretendem os acusadores de MacIntyre), visto que toda tradição de pesquisa racional é sempre permeada por crises epistemológicas que funcionam como o verdadeiro teste de justificação moral. Além do que, a própria ideia de pesquisa racional pressupõe a noção de verdade. MacIntyre (2006) afirma ter acompanhado o raciocínio de Aristóteles ao tomar a verdade como o *telos* da pesquisa racional⁵². De acordo com MacIntyre, portanto, o que o relativista não percebe é justamente que a argumentação em favor de uma tradição de pesquisa racional reivindica para si o conceito verdade⁵³.

O objetivo dessa argumentação desenvolvida por ele é mostrar que a existência de várias tradições morais rivais não significa que não haja meios racionais de resolução de conflitos. Segundo MacIntyre (2006), seja em questões fundamentais, morais ou filosóficas, é natural a presença de desacordos, mas isso não pode nos levar a supor que não haja recursos adequados disponíveis para a resolução de modo racional de tais desacordos⁵⁴. MacIntyre, por isso mesmo,

⁵⁰ “A racionalidade ética, concebida por MacIntyre como constitutiva das tradições de pesquisa e por elas constituída, tem como referência epistemológica a racionalidade da ciência tal como teorizada por Kuhn. Mais precisamente, MacIntyre se apropriou de elementos fundamentais da perspectiva historicista da filosofia da ciência de Kuhn para forjar o estatuto teórico de seu conceito de tradição de pesquisa racional como paradigma do pensar e do agir morais. (CARVALHO, 2012, l. 4797)”.

⁵¹ “Practices of rational justification are thus devised and are only fully intelligible as parts of all those human activities which aim at truth: questioning, doubting, formulating hypotheses, confirming, disconfirming, and so on (MACINTYRE, 2006, p. 58)”.

⁵² “I have followed Aristotle in taking truth to be the *telos* of rational enquiry (...) (MACINTYRE, 2006, p. 68)”.

⁵³ “Yet if what impressed itself upon the relativist’s attention is important, so equally is what escaped the relativist’s notice, the claim to truth. (MACINTYRE, 2006, p. 56)”.

⁵⁴ “So on fundamental matters, moral or philosophical, the existence of continuing disagreement, even between highly intelligent people, should not lead us to suppose that there are not adequate resources available for the rational resolution of such disagreement (MACINTYRE, 2006, p. 73)”.

se lança numa defesa ferrenha da racionalidade e da verdade entendidas como constituídas pela tradição⁵⁵ e dela constitutivas. É assim que MacIntyre procura se desvencilhar dos argumentos do famoso relativismo. Conclui-se, então, que:

A objeção relativista e, conseqüentemente, a acusação de relativismo a MacIntyre, só valeria se as tradições como concebidas por ele não pudessem sofrer crises epistemológicas, fossem uma espécie de sistemas de pensamento autocontido, que não se desenvolvessem e que não tivessem um padrão de fracasso como um elemento de sua arquitetura teórica (CARVALHO, 2012, l. 3780).

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que a tentativa por parte de MacIntyre de “atualizar” a ética das virtudes vem sendo alvo de numerosas críticas. A crítica de que ele seria um relativista ocupa um lugar especial, pois é ele um dos mais ferrenhos críticos contemporâneos do relativismo moral. A referida atualização ocorre por meio do chamado conceito unitário de virtudes, o qual conta com três estágios interligados por uma finalidade única. São eles, respectivamente: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição.

O último estágio é, precisamente, o mais contestado pelos objetores de MacIntyre. Esse estágio seria a causa principal do relativismo na teoria do filósofo. Ele e seus críticos se empenham numa disputa que, de algum modo, pode ser entendida como a defesa de duas linhas opostas em teoria moral. Uma delas, a dos críticos, é pautada pela noção de justificações universais; por outro lado, MacIntyre argumenta em favor de uma suposta tradição de pesquisa racional constituída pela própria tradição e dela constitutiva.

Elegemos Robert Wachbroit como sendo um ótimo exemplo de objetor, uma vez que as críticas desse pensador podem ser entendidas como uma síntese aproximada daquilo que outros pensadores também criticaram na argumentação de MacIntyre. Segundo ele, uma das conseqüências da tese macintyriana seria a negação de uma forma racional que pudesse nos

⁵⁵ “Porque toda tradição racional, como tal, começa a partir da contingência e da positividade de um conjunto estabelecido de crenças, a racionalidade da tradição é, inevitavelmente, anticartesina (MACINTYRE, 2012, p. 386)”.

levar a escolher uma tradição moral entre um conjunto de tradições rivais. MacIntyre, no entanto, parece responder satisfatoriamente a essa e outras objeções colocadas por Wachbroit. Embora MacIntyre afirme que, por não ser correto apresentar qualquer forma de argumento *a priori* capaz de negar absolutamente um possível surgimento de teses relativistas, quanto à investigação moral, parece não ser correto impugnar sua tese como sendo, em si, relativista.

Essa abertura a um possível relativismo é resultado do entendimento de que a tradição é a principal responsável pela justificação das ações morais, ou seja, que a racionalidade é constituída pela tradição e dela constitutiva. Daí a afirmação de MacIntyre de que não é possível apresentar argumentos *a priori* capazes de negar absolutamente a tese relativista. Esse é o preço que MacIntyre se dispõe a pagar pelo fato de não acreditar na existência de padrões universais de justificação moral.

O terceiro estágio do conceito unitário de virtude enfraquece, de fato, o objetivo principal proposto por MacIntyre, ou seja, o de “atualizar” a ética das virtudes. Apesar disso, a proposta iniciada por Anscombe, em 1958, e endossada, sobretudo, por MacIntyre, de se fazer uma retomada da ética das virtudes apresenta múltiplos elementos positivos. O principal, talvez, seja o valor reservado ao caráter⁵⁶, visto que isso não acontece nas principais correntes éticas desenvolvidas desde o contexto moderno. Nesse sentido, podemos dizer que apesar dos problemas inerentes, particularmente, ao terceiro estágio do conceito unitário de virtude, a tese central de MacIntyre parece não falhar quanto a uma proposta ética que estabelece o caráter como o ponto central da moralidade.

Vale lembrar, também, que a ética das virtudes em si é permeada pelos mais diversos problemas. Se, por um lado, ela é eficaz em valorizar elementos relacionados ao caráter moral -pois se volta para o sujeito da ação, estabelecendo princípios gerais e virtudes por intermédio das quais o indivíduo possa viver uma vida íntegra-, por outro lado, ela falha em oferecer uma orientação moral um pouco mais precisa⁵⁷. Dirão os etcistas das virtudes que isso não é uma falha, pois não cabe a ética baseada em virtudes fornecer orientações desse tipo⁵⁸. Mas sendo

⁵⁶ "Virtue ethics represents an exciting continuation of an ancient tradition. It has a variety of attractions, not least of which is its emphasis on the importance of moral character. It represents a pluralistic approach to morality, and has interesting things to say about ethical complexity, moral education, the importance of moral wisdom, and the nature of the good life (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 270)".

⁵⁷ "Critics of virtue ethics oft en accuse it of failing to provide enough help in solving moral puzzles. When we are trying to figure out how to behave, we'd like to have something more than this advice: do what a virtuous person would do (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 263)".

⁵⁸ "But virtue ethics can provide more advice. It will tell us to act according to a large number of moral rules, each based on doing what is virtuous or avoiding what is vicious: do what is temperate, loyal, modest, generous, compassionate, courageous, and so on. Avoid acting in a manner that is greedy, deceitful, malicious, unfair, short-tempered, and so on. The list of virtues and vices is a long one, and this may really be of some help in figuring out what to do (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 263-264)".

ou não uma falha, o fato é que isso é um problema: um problema de caráter prático. Outra dificuldade inerente à ética das virtudes, conforme Shafer-Landau (2012), é o inevitável conflito em determinados momentos entre as próprias virtudes⁵⁹, momentos nos quais o agente é obrigado a escolher entre duas virtudes, o que significa que ao escolher por uma ele está caindo no vício consequente da virtude não escolhida.

Esses são alguns exemplos dos desafios que vem, ao longo da história, acompanhado essa antiga forma de entender a moralidade. Alguns filósofos propuseram algumas possíveis soluções para alguns dos problemas relativos a ética das virtudes. Uma suposta solução é apontada por Rachels que, ao tentar elaborar uma “teoria moral satisfatória”, defende que seria necessário desenvolver uma teoria: “(...) combinando as melhores características da abordagem da ação correta com intuições retiradas da ética das virtudes – poderíamos tentar aperfeiçoar o utilitarismo, o kantismo e outras teorias como estas, acrescentando-lhes um tratamento melhor do carácter moral (RACHELS, 2004, p. 246)”.

A ética das virtudes é, em si, permeada pelos mais diversos problemas; conseqüentemente, a tentativa de atualizá-la não seria menos problemática. A segunda metade do século XX, de fato, foi marcada por uma crescente defesa, por parte de vários autores⁶⁰, de uma retomada da ética baseada em virtudes, segundo, especialmente, aos moldes de Aristóteles e Tomás de Aquino. No entanto, não há “(...) qualquer corpo constituído de doutrina sobre o qual todos estes autores estejam de acordo. Comparada com teorias como o utilitarismo, a teoria das virtudes encontra-se ainda num estágio relativamente embrionário (RACHELS, 2004, p. 248)”. Os autores que defendem a retomada da ética das virtudes, portanto, além de terem que lidar com antigos problemas que acompanham a tradição das virtudes, precisam lidar com o “mal da idade” da tal retomada, ou seja, com a ausência de uma doutrina constituída, resultado de sua breve história.

⁵⁹ “Still, the virtue ethicist has to face the familiar problem of moral conflict. What happens when these virtue rules conflict with one another? Suppose, for instance, that you are on vacation and happen to see your best friend’s husband intimately cozying up to another woman. Would a virtuous person reveal what she has seen? Well, there is a virtue of honesty, and that points to telling your friend. But being a busybody and rushing to judgment are vices; it’s their marriage, not yours, and poking your nose into other people’s business isn’t a morally attractive thing to do (SHAFER-LANDAU, 2012, p. 264)”.

⁶⁰Rosalind Hursthouse, Roger Crisp, Stephen Darwall, Christine Swanton, Michael Slote, Philippa Foot, Annette Baier etc.

REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G. E. M. **Modern moral philosophy**. *Philosophy*. v. 33, n. 124. jan., 1958.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. 3ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1988.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre**. EDUFPI, 2012. Edição do Kindle.
- FREDE, Dorothea. Aristotle's Virtue Ethics. In: BESSER-JONES, Lorraine and SLOTE, Michel. **The Routledge Companion to Virtue Ethics**. New York: Routledge, 2015.
- HOOFT, Stan Van. **Ética da virtude**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KUNH, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 9ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2004.
- MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. Trad. Marcelo Pimenta Marques. 4ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. **After Virtue. Essay in moral theory**. 3. ed. Indiana: Notre Dame Press, 2007.
- _____. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. **Ethics and Politics**. v. 2. New York: Cambridge University Press, 2006.
- _____. **The MacIntyre Reader**. Edited by Kelvin Knight. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- _____. **The Tasks of Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2006.
- MURPHY, Mark C. (Ed.). **Alasdair MacIntyre**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RACHELS, James. **Elementos de Filosofia Moral**. Trad. F.J. Azevedo Gonçalves. Lisboa: Gradiva, 2004.
- SHAFER-LANDAU, Russ. **The Fundamentals of Ethics**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2012.
- SOLUM, Lawrence B. Law and Virtue. In: BESSER-JONES, Lorraine and SLOTE, Michel. **The Routledge Companion to Virtue Ethics**. New York: Routledge, 2015.
- TORRES, João Carlos Brum. **Manual de Ética**. Rio de Janeiro: BNDS, 2014.

WACHBROIT, Robert. **A genealogy of Virtues**. The Yale Law Journal. Yale, v. 92, n. 3, p. 564-576, Jan. 1983.

WOOD, Allen. Kant and Virtue Ethics. In: BESSER-JONES, Lorraine and SLOTE, Michel. **The Routledge Companion to Virtue Ethics**. New York: Routledge, 2015.

ZINGANO, Marco. **As virtudes morais**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ZYL, Liezl Van. Eudaimonistic Virtue Ethics. In: BESSER-JONES, Lorraine and SLOTE, Michel. **The Routledge Companion to Virtue Ethics**. New York: Routledge, 2015.