

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MÁRCIA MARQUES DAMASCENO

**TRADIÇÃO, RAZÃO E VERDADE NA FILOSOFIA MORAL
DE ALASDAIR MACINTYRE**

FORTALEZA, CEARÁ

2010

MÁRCIA MARQUES DAMASCENO

**TRADIÇÃO, RAZÃO E VERDADE NA FILOSOFIA MORAL DE
ALASDAIR MACINTYRE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante.

FORTALEZA, CEARÁ

2010

DAMASCENO, Márcia Marques.

Tradição, Razão e Verdade na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre/ Márcia Marques Damasceno. 2010.
97f. enc.

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante

Área de concentração: Filosofia

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal do Ceará,
Instituto de Cultura e Arte- Departamento de Filosofia, Fortaleza,
2010.

1. Alasdair MacIntyre; 2. Tradição de Pesquisa Racional; 3.
Teoria da Verdade como Correspondência I. Brilhante, Átila Amaral
(Orient.) II. Universidade Federal do Ceará- Programa de Pós-
graduação em Filosofia

Aos meus Pais, Antonio e Maria Antonia, que mesmo alheios às discussões filosóficas sempre me incentivaram e ao meu esposo Claudio Damasceno de Souza pela sua companhia e dedicação durante os últimos sete anos de minha vida acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Aos meus Pais, Antonio e Maria Antonia, e aos meus irmãos Marcos, Marcélia, Mônica e Maria Francisca pelo apoio e carinho na distância.

Agradeço a orientação e apoio do Prof. Átila Amaral Brilhante;

Agradeço em especial ao Prof. Helder Buenos Aires que desde a graduação me acompanha e me orienta no penoso caminhar da filosofia;

Agradeço à Capes, pelo apoio financeiro concedido;

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, em especial a atenção do Prof. Odílio Aguiar, às lições de Filosofia Analítica do Prof. Guido Imaguire, bem como às lições sobre Hermenêutica do Prof. Custódio Almeida. Imensa é também minha gratidão ao Prof. Manfredo Oliveira, que com suas exposições sobre Filosofia prática e teórica possibilitou uma melhor compreensão do panorama filosófico contemporâneo.

Ao meu marido Claudio Damasceno, pelo apoio incondicional imprescindível para a realização deste trabalho.

Agradeço as minhas amigas Aurineide, Elcilene e Hellen. Aos colegas da turma de 2008 deste Mestrado, em especial Edson, Andreh, Hegildo e Erika.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar e discutir aspectos centrais da chamada teoria da racionalidade das tradições formulada pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre. A teoria da racionalidade das tradições teve suas formulações iniciais com a publicação de *Depois da Virtude* em 1981, esta obra marca um novo momento no pensamento de MacIntyre e tem como característica central a defesa de uma forma de pesquisa racional implícita nas práticas das tradições morais. As argumentações de *Depois da Virtude* tiveram continuidade com uma seqüência de publicações que procuram esclarecer as controvérsias originadas por esta obra e dar continuidade ao debate acerca da defesa da pesquisa racional implícita nas tradições, além de procurarem mostrar a superioridade da tradição aristotélico-tomista, da qual ele se intitula como continuador, frente as inúmeras tradições que tiveram destaque na história da filosofia moral. As argumentações e teses em defesa da pesquisa racional levaram MacIntyre a reconhecer a necessidade de tematizar uma teoria da verdade. A teoria da verdade defendida nas obras se apresenta como uma nova abordagem da teoria da verdade como correspondência. Apesar da nova abordagem a teoria da correspondência ainda encontra uma série de dificuldades principalmente por seu cunho metafísico.

PALAVRAS-CHAVE:MACINTYRE, FILOSOFIA MORAL, TRADIÇÃO, RAZÃO E VERDADE.

ABSTRACT

This master dissertation addresses the theory of the rationality of traditions proposed by Alasdair MacIntyre. He advocated a type of moral philosophy grounded on the investigation of the rationality implicit in the practices of moral traditions. In addition to this, he defended the superiority of the Aristotelian moral philosophy in the history of moral theories and favored a form of Thomism. This work is intended to show that the theory of truth as correspondence that MacIntyre attached to his moral theory has some metaphysical implications that are at odds with the premises of his moral investigation.

**KEY-WORDS: MACINTYRE, TRUTH, TRADITION, RATIONALITY
MORAL PHILOSOPHY.**

SUMÁRIO

Introdução

1. O Projeto Filosófico maduro de Alasdair MacIntyre

1.1 Depois da Virtude como início do empreendimento filosófico maduro de MacIntyre.....15

1.2 A tradição em *Depois da Virtude* e nas obras posteriores de MacIntyre.....26

2. A fusão de Tradição e Razão na filosofia moral de Alasdair MacIntyre

2.1 A defesa das tradições de pesquisa racional.....34

2.1.3 A influência da teoria da ciência de Thomas Kuhn.....34

2.1.2 Uma pequena hermenêutica gestada na teoria da racionalidade das tradições.....41

2.1.3 O conceito de tradição pensado sobre novas bases.....45

2.2 A teoria da Racionalidade das tradições no debate entre tradições rivais.....48

3. Tradição e Verdade em Alasdair MacIntyre

3.1 A relatividade histórica das tradições e o risco do relativismo moral.....57

3.2 A teoria da verdade pressuposta na filosofia moral de MacIntyre.....66

3.2.1 A teoria da verdade como correspondência: uma reformulação.....77

Conclusões.....86

Referências Bibliográficas.....91

INTRODUÇÃO

As questões éticas referentes a aborto, guerra, manipulações genéticas, aquecimento global, produção nuclear e eutanásia são, por natureza, difíceis de serem resolvidas pela grande variedade de argumentos contraditórios que nos são postos, argumentos que estão fundamentados em teorias igualmente contraditórias e divergentes. Essas questões levantam inúmeras inquietações tanto nos cidadãos comuns como em filósofos morais que se propõem a discuti-las e resolvê-las.

Esse contexto em que as teorias morais se embatem por nossa adesão moral se tornou o ambiente ideal para o surgimento de uma teoria moral que ganha a cada dia mais adeptos, justamente por defender a tese de que nossa adesão moral a qualquer sistema de pensamento é mero fruto de escolha arbitrária, não existindo um critério racional para escolhermos entre defender a proibição do aborto legal ou negar tal possibilidade, por exemplo.

O chamado emotivismo ético está diretamente relacionado a esse contexto da filosofia moral contemporânea, principalmente se levarmos em consideração o fato de que a moralidade contemporânea está permeada pela racionalidade instrumental, até então própria das ciências. A racionalidade instrumental no âmbito da moralidade trouxe à tona a ideia de que as normas e preceitos morais não podem ser justificados racionalmente, assim os vínculos entre ética e racionalidade são rompidos e ética passou a ser entendida como uma esfera que diz respeito a preferências e interesses.

É nesse contexto de crise ética na contemporaneidade que surge Alasdair MacIntyre, um escocês radicado nos Estados Unidos que demonstra em suas obras uma preocupação fundamental com a situação ética atual. Seus livros mais recentes têm obtido grande

repercussão no cenário filosófico mundial ao apresentar um novo conceito de investigação moral vinculando à Sociologia, Antropologia e à História e ao defender um retorno ao aristotelismo de forma sofisticada ligando-o ao pensamento de São Tomás de Aquino, como continuador de uma única tradição. Alasdair MacIntyre é reconhecido como um dos mais importantes filósofos contemporâneos. O impacto intelectual de suas obras não se restringe apenas à Filosofia, pois ele tem evitado separar questões de filosofia geral e de filosofia moral do contexto histórico e social nas quais estão inseridas.

Desde 1981, Alasdair MacIntyre tem publicado obras importantes para a discussão acerca da moral e a filosofia política, quais sejam, *Depois da Virtude em 1981, Justiça de quem? Qual racionalidade?* em 1988, *Three Rival Versions of Moral Inquiry* em 1990 e *Rational Dependent Animals* em 1999. Estas obras expressam, segundo seus comentadores, o pensamento maduro de MacIntyre onde podemos encontrar seu projeto central e é justamente nelas que concentramos nossos estudos para alcançar os objetivos deste trabalho.

Alasdair MacIntyre nasceu na Escócia em 1929, formou-se na Universidade de Londres e na Universidade de Manchester. Ele lecionou em várias universidades britânicas e americanas, incluindo a Oxford University de 1963 a 1966, University of Essex de 1966 a 1970, na Brandeis University de 1970 a 1972, na Boston University de 1972 a 1980, Wellesley College de 1980 a 1982, na Vanderbilt University de 1982 a 1988 e Yale University de 1988 a 1989. Atualmente está vinculado a University of Notre Dame.

Seus primeiros livros, surgidos a partir da década de 50, foram influenciados por temas como o Marxismo, Cristianismo e Psicanálise: *Marxism: An Interpretation* (1953), *The Unconscious: A Conceptual Analises* (1958), *Difficulties in Christian Beliefs* (1959), *A Short History of Ethics* (1966), *Secularization and Moral Change* (1967), *Marxism and Christianity* (1968) e *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (1971). Além destes livros, inúmeros artigos foram publicados em várias revistas americanas e européias.

Atualmente suas obras seguem um projeto coerente iniciado com a publicação de *Depois da Virtude* em 1981 e que foi reformulado e ampliado com a publicação de obras posteriores *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral*

Enquiry (1990), *Rational Dependent Animals* (1999).

Depois da Virtude marca a maturidade filosófica de MacIntyre. Com esta obra ele ganhou, definitivamente, seu lugar na história da filosofia contemporânea. Esta publicação causou uma série de inquietações no cenário filosófico mundial ao dirigir duras críticas à filosofia moral contemporânea e propor a retomada da ética aristotélica como saída para a crise moral que assola a teoria moral contemporânea. *Depois da Virtude* tem como tarefa prover uma boa razão para agirmos moralmente hoje. No entanto, após duras críticas, o próprio MacIntyre reconheceu que alguns pontos não foram devidamente explicitados e começa uma saga em torno da defesa da retomada da ética das virtudes aristotélica, com uma forte influência das leituras de Tomás de Aquino, dando continuidade aquilo que ele mesmo chamou de tradição *aristotélica-tomista*. As obras publicadas após *Depois da Virtude* estão diretamente ligadas à temática ali abordada, são consideradas a continuação da argumentação macintyreana em favor da retomada das tradições morais e, mais especificamente, a retomada da tradição aristotélica-tomista

MacIntyre desenvolve seu projeto central baseado em quase meio século de leituras, análises e críticas abrangendo mais do que o que se possa estudar neste trabalho. Pretendemos analisar três conceitos importantes dentro deste projeto central de nosso pensador, a saber, *tradição*, *razão* e *verdade*. Estes são conceitos que consideramos fundamentais dentro da obra madura de MacIntyre e o intuito foi caracterizar devidamente a conexão desses conceitos dentro da chamada teoria da racionalidade das tradições morais. Tal questão é basilar, pois se constitui como fundamento da defesa da tradição aristotélica-tomista enquanto tradição superior frente a outras tradições apresentadas pelo autor, superior em suas reivindicações de verdade.

A teoria da racionalidade das tradições defende as tradições morais como fontes legítimas de racionalidade e como locais onde o pensamento moral do sujeito é construído através de sua participação nas práticas implícitas a estas tradições. Esta teoria enfrenta duras críticas e acusações de relativismo, porém os argumentos mostraram que essa acusação não pode ser aceita sem a compreensão de que as tradições envolvidas nos debates apresentados por nosso filósofo no decorrer de suas obras reconhecem a

possibilidade de superioridade e de fracasso de suas próprias teses¹. O reconhecimento da grande variedade de tradições morais rivais e incomensuráveis, não significa a afirmação de relativismo, mas como o próprio MacIntyre afirma, a grande diversidade de tradições cria um prólogo para o debate entre as mesmas, haja vista que a tradição só pode ser entendida em torno de conflitos internos e externos. A existência de conflitos externos entre tradições é central para a compreensão adequada da teoria macintyreana, pois dá fundamento a ideia de que as tradições devem se manter abertas ao diálogo com outras, mesmo que rivais.

Nossa discussão se estrutura em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta brevemente aspectos históricos da carreira acadêmica de MacIntyre e foca na obra mais discutida do autor, *Depois da Virtude* publicada em 1981. Esta obra apresenta uma visão negativa da moralidade contemporânea e tem ao longo destes quase 30 anos causado inquietações em muitos pensadores. *Depois da Virtude* marca o início de uma nova fase no pensamento moral de MacIntyre como ele mesmo reconhece:

Minha vida como filósofo acadêmico divide-se em três partes: Os vinte anos em 1949, quando me tornei estudante de Filosofia na Universidade de Manchester, até 1971 foi um período, como parece agora, a posteriori, heterogêneo, mal organizado e por vezes fragmentados e muitas vezes frustrante e pesquisas confusas, mas que no entanto aprendi muito com os mesmo. De 1971, pouco depois de ter migrado para os Estados Unidos, até 1977 foi um período de algumas reflexões auto-críticas dolorosas. De 1977 em diante, eu estou envolvido em projeto único para o qual *After Virtue* [1981], *Justice? Which Rationality?* [1988], e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* [1990] são centrais². (MacINTYRE, 1991, pp. 268–269)

Em *Depois da Virtude* podemos encontrar os primeiros argumentos de MacIntyre em defesa do conceito de tradição e uma primeira definição desta instância; ainda que de forma embrionária ela já fornece muito do que MacIntyre explorará nas próximas obras. Ainda neste primeiro momento, analisaremos o conceito de tradição exposto nas obras seguintes a *Depois da Virtude* e, com isso, podemos perceber a evolução deste conceito no

¹ Em *Justiça de quem? qual racionalidade?* O debate acontece entre a tradição aristotélica reformulada por Tomás de Aquino, a tradição Agostiniana, a tradição escocesa e a tradição liberal. Em *Three Versions Rivals of Moral Inquiry* o debate é entre Enciclopédia, Genealogia e Tradição.

² . My life as an academic philosopher falls into three parts. The twenty two years from 1949, when I became a graduate student of philosophy at Manchester University, until 1971 were a period, as it now appears retrospectively, of heterogeneous, badly organized, sometimes fragmented and often frustrating and messy enquiries, from which nonetheless in the end I learned a lot. From 1971, shortly after I emigrated to the United States, until 1977 was an interim period of sometimes painfully self-critical reflection. . . . From 1977 onwards I have been engaged in a single project to which *After Virtue* [1981], *Whose Justice? Which Rationality?* [1988], and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* [1990] are central.

decorrer da obra de MacIntyre.

No segundo capítulo, nossa argumentação concentra-se na teoria da racionalidade das tradições e na fusão entre tradição e razão operada por MacIntyre em sua filosofia moral. Neste momento, procuramos apresentar os argumentos de MacIntyre em defesa das tradições morais, especificamente da presença de uma forma de pesquisa racional implícita nas estruturas das tradições, que é responsável pela elaboração de esquemas morais que fornecem os primeiros princípios que guiam as ações dos sujeitos morais. Ainda neste capítulo, ficou clara a importância de vários pensadores para a defesa da racionalidade das tradições em Alasdair MacIntyre, como Thomas Kuhn, Hans-Georg Gadamer. Estes pensadores forneceram o pano de fundo para a elaboração macintyreana tanto do conceito de tradição como da ideia de racionalidade ali implícita.

Uma vez apresentado o pano de fundo da defesa da racionalidade das tradições, podemos identificar os elementos próprios desta teoria, ou seja, aqueles que são genuinamente macintyreanos. Neste capítulo também foi estabelecida a distinção do conceito de tradição em MacIntyre com o conceito tradicional de tradição, e como esta distinção faz cair por terra as acusações de “tradicionalismo” no pensamento macintyreano.

O terceiro capítulo surgiu como consequência inevitável das discussões anteriores. Os argumentos utilizados para a superação das objeções relativistas à teoria da racionalidade das tradições acabaram forçando MacIntyre a tematizar uma teoria da verdade implícita nas tradições morais. E este é o foco central deste trabalho, analisar e discutir o conceito de verdade dentro de sua filosofia moral.

O que as exposições e discussões nos mostraram foi o caráter rigoroso com qual MacIntyre tenta desenvolver sua teoria da racionalidade das tradições, chegando a reformular a teoria da verdade como correspondência no intuito de justificar suas teses sobre a superioridade da tradição aristotélica-tomista. Quem lê pela primeira vez *Depois da Virtude* não imagina onde aquelas discussões, por vezes tão vagas de argumentos, irão chegar e, haja vista que MacIntyre continua vivo e ativo na elaboração e re-elaboração de suas teses.

CAPÍTULO I

O PROJETO FILOSÓFICO MADURO DE ALASDAIR MACINTYRE

Certamente poucos discordam do fato de que MacIntyre é um dos pensadores mais importante de nosso tempo. No entanto, seu trabalho tem sido rejeitado por alguns devido a uma interpretação errônea da defesa das tradições morais, entendendo tal procedimento apenas como uma preferência nostálgica e injustificada pela Idade Média ou pela Grécia clássica, além de mero tradicionalismo. Seu pessimismo em relação à moralidade contemporânea também contribuiu para esta rejeição de sua filosofia moral.³

Mas o que podemos perceber ao longo das obras deste importante pensador é que além de crítico, MacIntyre é um pensador construtivo que tem procurado ajudar-nos a encontrar a excelência moral apontando aquelas formas de vida que facilitam tal encontro. Porém este caráter construtivo da filosofia moral de MacIntyre tem sido marginalizado e alguns críticos tematizaram a defesa que MacIntyre faz das tradições morais afirmando-o como tradicionalista (ALLEN, 1997). O fato é que MacIntyre “tornou-se um espectro que assombra todas as tentativas de fornecer respostas construtivas para o desafio moral e político da modernidade”.⁴

1.1 *Depois da Virtude* como início do empreendimento filosófico maduro de MacIntyre

MacIntyre tem publicado trabalhos importantes em ética desde a metade do século passado, e neste século suas publicações prosseguem e não demonstram nenhum sinal de redução de velocidade. Apesar de algumas mudanças serem notadas em aspectos

³ ALLEN, A. **MacIntyre's traditionalism**. *The Journal of Value Inquiry* 31: 1997. pp. 511–525.

⁴ HAUERWAS, Stanley. **The Virtues of Alasdair MacIntyre**. *First Things*. Outubro. 2007, p. 34-40.

importantes no decorrer no período histórico⁵ destas obras, sua argumentação mostra uma linha de pensamento coerente, de modo que a continuidade do seu pensamento é mais importante que as mudanças realizadas.

É com *Depois da Virtude* que MacIntyre se lança no cenário filosófico mundial como um filósofo engajado na tentativa de devolver às normas e preceitos morais a inteligibilidade e racionalidade que lhe foram negadas em nosso tempo. Nesta obra, MacIntyre reconhece que as normas e preceitos morais se resumem, hoje, à mera expressão de preferências e interesses. Para ele, a ética contemporânea não constitui mais um todo coerente e, a partir da modernidade, abandonou-se a possibilidade conceitual de formular critérios para fundamentar nossos juízos morais. Este é o desafio de toda teoria que pretenda pensar a moral hoje: deve-se enfrentar o fato de que a linguagem moral contemporânea reduz-se à expressão de sentimentos pessoais.

Depois da Virtude, publicada em 1981, surpreendeu o mundo filosófico pela profundidade de sua desilusão com a moralidade moderna em geral, e o que MacIntyre chama de “o projeto Iluminista” em particular. Embora profundamente cético com relação a alguns aspectos da modernidade, faltava às obras anteriores de MacIntyre completar o desencanto que caracteriza *Depois da Virtude*⁶ (Horton, John. Mendus, Susan (Eds). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Polity Press. 1994).

Para muitos comentadores, como Murphy (2003) e Carvalho (1999), *Depois da Virtude* expressa a obra madura de nosso pensador, onde podemos identificar um projeto filosófico focado na reabilitação das normas e preceitos morais, chamado de “*O Projeto Depois da Virtude*”.

“*O projeto Depois da Virtude*” tem como pano de fundo a crise dos valores morais na ética contemporânea. Crise esta que vem se tornando uma preocupação inquietante para uma vasta gama de pensadores, tanto para os que procuram um fundamento racional para a moral, chamados de normativistas, quanto para aqueles que tentam vinculá-la a meras decisões, chamados de decisionistas. O que perpassa a essas correntes é o problema da

⁵ Principalmente influenciado por fatos históricos, tais como a guerra fria, os tumultos culturais dos anos 60 e algumas mudanças radicais na estrutura da igreja católica.

⁶ “After virtue, which was published in 1981, surprised the philosophical world by the depth of its disillusion with modern morality in general, and what MacIntyre called ‘the Enlightenment project’ in particular. Though deeply sceptical of some aspects of modernity, MacIntyre’s earlier works had lacked the complete disenchantment which characterized After Virtue.”

legitimidade das normas morais, expressa na questão: as normas morais são justificáveis racionalmente ou são apenas frutos de decisões arbitrárias? Essa é a questão que qualquer teoria moral, que pretenda ser levada a sério hoje, deve tematizar.

A filosofia contemporânea é permeada por uma forma de racionalidade oriunda da ciência, a chamada racionalidade instrumental. Esta forma de racionalidade também foi assimilada pela filosofia moral e acabou excluindo da ética todo vínculo racional, afirmando-a como mera expressão de preferências e interesses. A consequência maior da transposição da racionalidade instrumental para a esfera da moral foi a ideia de que a ética não pode ser justificada racionalmente. A base deste argumento é a diferença existente entre *sentenças descritivas* e *sentenças prescritivas* ou *normativas*. As sentenças descritivas são próprias das ciências e pretendem dizer como o mundo é e como ele se comporta, portanto, são sentenças verificáveis, podendo ser verdadeiras ou falsas. As sentenças prescritivas ou normativas são as sentenças da ética que pretendem dizer como o mundo deve ser, elas não têm valor de verdade e nem de falsidade. As sentenças normativas não têm caráter empírico e, por isso, são acusadas de não terem fundamentação, visto que não são nem verdadeiras e nem falsas.

O que nos interessa nessa discussão é compreendermos que esta nova visão acerca da filosofia moral originou uma crise ética que inquieta tanto as pessoas comuns, que não sabem que critérios adotar para justificar suas escolhas morais cotidianas, quanto para os teóricos da moral, que devem agora esforçar-se para justificar racionalmente suas teorias morais.

MacIntyre tem, diante de seu tempo histórico, uma situação de crise dos valores morais. Conceitos como justiça, virtude e racionalidade mudaram de contexto e não conseguiram se justificar em nosso tempo, gerando uma série de contradições e debates que parecem não ser passíveis de justificação racional, contexto no qual onde o que é ser racional também foi posto em questão e tornou-se objeto de debates e questionamentos. As discussões sobre a natureza da racionalidade em geral e sobre a racionalidade prática em particular são tão múltiplas, diversas, difíceis de tratar e de tão difícil solução quanto as questões sobre a justiça.

Ser racional na prática, afirma um grupo, é agir baseado em cálculos de custos e benefícios, para si mesmo, de todos os cursos de ações possíveis e suas

conseqüências. Ser racional na prática, afirma um grupo contraditório, é agir sob restrições tais que qualquer pessoa racional, capaz de uma imparcialidade que não conceda nenhum privilégio particular aos interesses próprios, concordaria que devem ser impostos. Ser racional na prática, diz um terceiro grupo, é agir de maneira a alcançar o último e verdadeiro bem humano dos seres humanos. (MacINTYRE, 2001, p. 12)

A principal constatação de MacIntyre em *Depois da Virtude* é que habitamos uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por parte de grupos sociais em oposições, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não embasadas na justificação racional. É essa problemática que o move na tentativa de apresentar uma saída para a crise moral.

É com o intuito de demonstrar esta situação de crise que MacIntyre abre as argumentações de *Depois da Virtude* com um capítulo intitulado “A Disquieting Suggestion” onde ele apresenta uma parábola que narra uma revolta geral contra as ciências naturais devido aos efeitos catastróficos de suas atuações. Essa revolta culminaria com a tomada de poder por um movimento político intitulado “Nenhum-saber”. Este movimento teria matado todos os cientistas e queimado todas as bibliotecas, laboratórios e livros, além de ter fechado todas as escolas e universidades. Em um determinado momento o movimento “Nenhum-saber” é abolido e as pessoas cultas tentam ressuscitar as ciências a partir de fragmentos de teorias e textos que foram encontrados, tentando construir práticas às quais deram os nomes das antigas ciências.

No entanto, grande parte do que as ciências havia conquistado foi perdida durante a revolta, restando apenas fragmentos, o que possibilitou apenas a reconstrução superficial destas ciências. Ninguém, nesse contexto, compreenderia que aquilo que fazem não é ciência, mas apenas adaptações a certos cânones de consistência e coerência, uma vez que foram perdidos os contextos necessários que davam sentido a estas atividades. O que resultou então destas reformulações foi o aparecimento de concepções divergentes acerca das expressões usadas e suas crenças, o que revelaria um elemento de arbitrariedade e opção, dando espaço para o surgimento de teorias subjetivistas das ciências.

Sabemos que tal catástrofe não aconteceu, então *por que inventar esse mundo imaginário habitado por pseudocientistas fictícios?* O objetivo desta parábola que abre as

argumentações de *Depois da Virtude* é ilustrar uma hipótese sobre a nossa situação ética, a saber, a ideia de que no mundo em que vivemos, a linguagem da moral está no mesmo estado de desordem que as ciências naturais da parábola após a catástrofe.

A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que Eu descrevi.⁷ (MacINTYRE, 1984, p. 15)

Para MacIntyre, possuímos apenas fragmentos de um esquema conceitual. Restam-nos apenas partes às quais faltam os contextos dos quais derivavam seus significados e esses fragmentos não formam mais um todo coerente, o que ocasiona a impossibilidade conceitual de formular racionalmente critérios morais objetivos.

Possuímos, com efeito, simulacros de moral, continuamos usando muitas dessas expressões-chave. Mas perdemos- em grande parte, senão totalmente- nossa compreensão, tanto teórica quanto prática da moral.⁸ (MacINTYRE, 1984, p. 2)

O que nós pensamos sobre moralidade hoje constitui apenas restos deslocados de um esquema moral coerente e socialmente embutido em práticas existentes anteriormente. O que resultou desta fragmentação foi o surgimento inevitável do individualismo moral, ou seja, o indivíduo passou a ter autonomia moral para decidir sobre qual bem é o melhor a ser buscado, visto que não existem padrões racionais para fundamentar tal escolha. Para MacIntyre, a moralidade chegou a um vazio ético, pois desapareceu a distinção entre “aquilo que é bom aqui e agora” e “aquilo que é bom genuinamente”. A moralidade moderna é privada de qualquer conteúdo racional, não há distinção entre “*verdade*” e “*o que acredito como verdade*”.

A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam estas discordâncias é seu caráter interminável, não quero dizer apenas que esses debates se arrastam- embora seja o que acontece- mas também que obviamente não conseguem chegar a um fim. Parece que não existe

⁷ “The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world which I described”.

⁸ “We possess indeed simulacra of morality we continue to use many of the key expressions. But we have- very largely, if not entirely lost our comprehension, both theoretical and practical, of morality”.

meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura⁹. (MacINTYRE, 1984, p. 6)

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre enumera três características principais do desacordo moral contemporâneo, a saber: 1) *A incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários*: MacIntyre lança mão deste termo oriundo da filosofia da ciência para afirmar que cada argumento é logicamente válido e as conclusões derivam das premissas, no entanto as premissas rivais são tais que não possuímos modos racionais de pesar as pretensões de uma contra as outras, pois elas empregam conceitos valorativos ou normativos inteiramente diferentes uns dos outros, as pretensões levantadas por cada uma são completamente diferentes. 2) *Pretensão de serem discussões racionais impessoais*: A linguagem moral é um apelo a padrões objetivos, racionais, indicando que a prática da discussão moral em nossa cultura expressa pelo menos a aspiração a ser ou tornar-se racional. 3) *A diversidade de origens históricas*: As premissas conceitualmente distintas têm uma diversidade de origens históricas. MacIntyre afirma a existência de um pluralismo moral, no entanto ele entende tal pluralismo como uma mistura desarmônica de fragmentos mal organizados, pois tais conceitos tiveram origem em totalidades maiores de teoria e prática, nas quais ocupavam um papel e função fornecidos por contextos dos quais foram agora privados.

Uma parte fundamental de minha tese é afirmar que o discurso e os métodos da moral moderna só podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo e que os problemas insolúveis que geraram para os teóricos modernos da moral permanecem insolúveis até que isso seja bem compreendido¹⁰. (MacINTYRE, 1984, p. 110-111)

MacIntyre conclui que o discurso moral na contemporaneidade das sociedades ocidentais perdeu seu significado e agora serve apenas como um disfarce para a expressão de preferências, emoções e atitudes, deixando de ter qualquer relação com o que é

⁹ "The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much of it is used to express disagreements; and the most striking feature of the debates in which these disagreements are expressed is their interminable character. I do not mean by this just that such debates go on and on - although they do - but also that they apparently can find no terminus. There seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture".

¹⁰ "A key part of my thesis has been that modern moral utterance and practice can only be understood as a series of fragmented survivals from an older past and that the insoluble problems which they have generated for modern moral theorists will remain insoluble until this is well".

verdadeiramente bom ou direito. Para ele, a responsabilidade pelo colapso das éticas Ocidentais resultou do fracasso das pretensões do Iluminismo.

Em três capítulos de *Depois da Virtude* Alasdair MacIntyre descreve aquilo que ele considera o *Projeto do Iluminismo*, cujo fracasso é gerador da crise nos valores morais da cultura contemporânea. O projeto iluminista é caracterizado pela preocupação em dar à moralidade uma justificação racional, livre de influências teológicas e independente das tradições. Seu intuito é dar total autonomia à moral na forma de princípios morais universais, assim a conduta moral teria que estar sujeita à validação e crítica de acordo com esses princípios universais inteligíveis. *Depois da Virtude* critica vários aspectos do pensamento Iluminista, entre eles os expressos nas teorias de Hume, Kant, dos Utilitaristas, dos emotivistas, e na filosofia política liberal contemporânea, especialmente a elaborada por John Rawls. Outros argumentos contrários às teses iluministas são encontrados em suas obras posteriores, *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, bem como em outros artigos publicados posteriormente, embora todos apresentem ênfases diferentes a ideia central permanece.

Nesse contexto de crise moral MacIntyre afirma que dispomos apenas de duas saídas: ou nós aceitamos o nihilismo nietzscheano, ou seja, adotamos o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade moderna ou retomamos a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que reina na cultura moderna.

Nietzsche é um dos mais ferrenhos críticos das pretensões da modernidade e dos ideais iluministas. Para ele, a Modernidade segue a tendência a anular as diferenças individuais em favor de uma globalidade uniformizadora que transforma a todos em rebanhos. Nietzsche escreve suas obras em um momento de crise da Modernidade no fim do século XIX, por isso suas obras se levantam contra a tirania da razão científica, contra o conformismo dos princípios democráticos e igualitários e contra a confiança no progresso determinista.

Apesar de procurar elaborar uma crítica a cultura liberal moderna, a análise nietzscheana da moralidade torna-se a expressão maior do individualismo liberal, o resultado maior do projeto iluminista de um sujeito moral autônomo concebido à parte e

anteriormente à sociabilidade histórica. Nietzsche teve o mérito e a coragem de radicalizar conscientemente o fracasso do projeto iluminista de uma moralidade universal. Ele, melhor que qualquer outro pensador, percebeu que a linguagem moral da modernidade estava disponível para qualquer uso, que a moral pode agora ser performada para um número considerável de causas, que a forma dos proferimentos morais modernos fornecia uma máscara possível para qualquer rosto.

De fato, a percepção de Nietzsche dessa flexibilidade vulgarizada do discurso moral moderno foi, em parte, responsável por sua aversão a ele. E essa percepção é uma das características da filosofia moral de Nietzsche que a torna uma das duas opções teóricas genuínas com que se depara qualquer pessoa que tente analisar a situação moral de nossa cultura, se minha argumentação estiver até aqui substancialmente correta¹¹. (MACINTYRE, 1984, p. 110)

Para MacIntyre, o grande mérito de Nietzsche foi ter percebido que aquilo que na linguagem moral do Iluminismo parecia ser um apelo à objetividade era, no fim, expressão de uma vontade subjetiva; ele percebeu também que este fato trazia sérias conseqüências para a filosofia moral. No entanto, a análise de Nietzsche incorreu em um grave erro: ele generalizou ilegítimamente da condição do juízo moral em sua própria época para a natureza da moralidade enquanto tal.

A realização histórica de Nietzsche foi entender mais claramente do que qualquer outro filósofo - decerto com mais clareza do que suas contrapartidas do emotivismo anglo-saxão e do existencialismo continental – não só que o que se fazia passar por apelos à objetividade era, de fato, expressão de uma vontade subjetiva, mas também a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral¹². (MacINTYRE, 1984, p. 113)

Apesar de reconhecer que Nietzsche pode ser uma alternativa para a crise moral e que ele compete com Aristóteles em virtude da importância de seu papel histórico para a filosofia contemporânea, MacIntyre opta pela defesa da ética das virtudes aristotélica por reconhecê-la como uma tradição superior em racionalidade e que, portanto, oferece a melhor saída para a crise moral da modernidade.

¹¹ "It was indeed Nietzsche's perception of this vulgarized facility of modern moral utterance which partly informed his disgust with it. And this perception is one of the features of Nietzsche's moral philosophy which makes it one of the two genuine theoretical alternatives confronting anyone trying to analyze the moral condition of our culture, if my argument so far is substantially correct".

¹² "For it was Nietzsche's historic achievement to understand more clearly than any other philosopher-certainly more clearly than his counterparts in Anglo-Saxon emotivism and continental existentialism - not only that what purported to be appeals to objectivity were in fact expressions of subjective will, but also the nature of the problems that this posed for moral philosophy".

Essa retomada Aristotélica que MacIntyre defende em *Depois da Virtude* recebeu duras críticas, justamente porque deixa aberta a pergunta sobre a possibilidade de retomarmos a ética das virtudes de Aristóteles em um mundo completamente diverso daquele para o qual a ética aristotélica fora dirigida. Para melhor compreendermos o problema basta atentarmos para a questão central que emerge desta escolha: é possível uma retomada do aristotelismo, como MacIntyre o defende, no contexto da modernidade, mesmo com todas as mudanças teóricas e sociais ocorridas?

É importante deixar claro que MacIntyre não tenta retomar como tal o edifício teórico aristotélico no interior da filosofia contemporânea, mas sim retomar a perspectiva de uma tradição onde a pesquisa racional é ao mesmo tempo constituída no interior de uma comunidade. O projeto de *Depois da Virtude* além de trazer à tona a origem da crise moral contemporânea e apresentar uma saída para tal crise, sustenta que a saída é justamente a retomada de uma forma de pesquisa racional implícita nas tradições morais de práticas e que fora melhor exemplificada na tradição aristotélica das virtudes. É necessário então, a retomada do conceito de virtude e sua devida reformulação dentro do contexto moral contemporâneo. A caracterização do conceito nuclear unitário de virtude requer a compreensão de que tal conceito passa por três estágios de desenvolvimento que precisam ser identificados na ordem correta: *prática, unidade narrativa da vida humana e tradição*.

O primeiro estágio requer uma explicação contextualizadora do que MacIntyre chama de prática.

Por prática, Eu entendo qualquer forma coerente e complexa da atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, através da qual bens internos àquela 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 envolvidos¹³. (MacINTYRE, 1984, p. 316)

Em “*Depois da Virtude*” MacIntyre cita uma gama de exemplos de práticas: artes, ciências, jogos, política no sentido Aristotélico, a formação e sustento da vida familiar,

¹³ “By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to Achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended.”

entre outros. Todas as práticas têm certa complexidade e profundidade e como tal elas desenvolvem e expressam capacidades humanas significativas. Uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas, bem como a aquisição de bens. Ingressar numa prática é aceitar a autoridade desses padrões e a inadequação do meu próprio desempenho ao ser julgado por eles. As práticas têm uma história, assim os padrões que aí atuam não são imunes à crítica, porém, não podemos nos iniciar numa prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões até o momento alcançados. MacIntyre fundamenta sua ideia com um exemplo: “Se, ao começar a ouvir música, não aceito minha própria incapacidade de julgar corretamente, jamais aprenderei a ouvir, muito menos a apreciar, os últimos quartetos de Bartok”.¹⁴ (MacINTYRE, 1984, p. 190). Nesse sentido, no terreno das práticas, a autoridade dos bens e dos padrões funciona de forma a excluir todas as análises subjetivistas e emotivistas do juízo.

É importante também apresentar a diferença que MacIntyre faz entre bens internos e bens externos às práticas, vejamos essa diferença dentro do exemplo que MacIntyre dá da prática do xadrez:

Existem, portanto, dois tipos de bens que são possíveis conquistar no jogo de xadrez. Os bens externos e contingentes ligados aos jogos e a outras práticas por acidentes das circunstâncias sociais. Sempre há modos alternativos de alcançar esses bens, e sua conquista nunca se dá apenas engajando-se no exercício de uma determinada prática. Por outro lado, há os bens internos à prática de xadrez, que não se podem alcançar de nenhum modo que não seja jogando xadrez ou algum outro jogo do mesmo tipo¹⁵. (MacINTYRE, 1984, p. 190)

O conceito de prática já aponta para um conceito inicial de virtude, mesmo que ainda provisório. 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 impedem, para todos os efeitos, de alcançar tais bens. Percebemos que as práticas são atividades humanas que unem os indivíduos de uma comunidade enquanto participantes

¹⁴ “If, on starting to listen to music, I do not accept my own incapacity to judge correctly, I will never learn to hear, let alone appreciate, Bartok’s last quartets.”

¹⁵ “There are thus two kinds of good possibly to be gained by playing chess. On the one hand there are those goods externally and contingently attached to chess-playing and to other practices by the accidents of social circumstance- in the case of the imaginary child candy, in the case of real adults such goods as prestige, status and money. There are always alternative ways for achieving such goods, and their achievement is never to be had *only* by engaging in some particular kind of practice.”

das mesmas práticas e os leva a procurar os mesmos objetivos. Nesse sentido, as práticas têm um papel importante dentro da comunidade uma vez que são fontes de normas, mas que também podem ser repensadas sempre.

O segundo estágio na formulação de um conceito adequado de virtude é o de unidade narrativa da vida humana. O conceito de narrativa é de suma importância dentro do projeto filosófico de MacIntyre. MacIntyre percebe a importância da narrativa na vida humana ao tematizar os grandes dilemas que a modernidade enfrenta atualmente em virtude da fragmentação do *eu*.

Uma das principais características da modernidade é a fragmentação do *eu*, ou seja, o indivíduo passou a ocupar diferentes papéis dentro da sociedade e cada um desses papéis tem suas próprias regras de conduta e exigem comportamentos diferenciados, assim o sujeito moral passou a ter sua vida dividida em papéis diferentes e por vezes contraditórios transformando sua vida em uma série de “*episódios desconexos*”. A ideia de unidade da vida humana é completamente alheia ao nosso modo de pensar, e para MacIntyre, é justamente esta ideia que precisamos retomar.

MacIntyre acredita que a história narrativa revela o tipo de gênero fundamental e essencial para caracterização das ações humanas, ou seja, nossas ações só podem ser compreendidas em termos de narrativa que se encaixam em contextos sociais através dos quais ganham sentido e podem assim ser explicadas.

É porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas¹⁶.
(MacINTYRE, 1984, p. 212)

A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa pelo bem. Nesse segundo estágio já é possível formular um conceito mais elaborado de Virtude.

Virtudes são 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 do bem cada vez

¹⁶ “It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others.”

maior¹⁷. (MacINTYRE, 1984, p. 219)

Para MacIntyre, o terceiro estágio na elaboração de um conceito nuclear de virtude é a compreensão do que constitui uma tradição.

Uma tradição é então um argumento historicamente estendido e socialmente encarnado, e um argumento precisamente em parte sobre os bens que constituem a tradição¹⁸. (MacINTYRE, 1984, p. 222)

As virtudes são necessárias para sustentar o nosso relacionamento com o passado, com o presente e com o futuro. Para MacIntyre, as virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para se alcançar a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de vida individual em que cada indivíduo procura por seu bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quanto às vidas o seu contexto histórico.

O que precisamos ter em mente agora é que existe na estrutura das tradições uma concepção de pesquisa que é responsável pela elaboração de um modo de vida social e moral. É essa concepção de pesquisa racional que MacIntyre acredita ser capaz de devolver racionalidade aos conceitos e práticas morais contemporâneos, e foi justamente a omissão deste tipo de racionalidade que gerou a interminabilidade do debate moral característico de nossa época. Para CARVALHO,

MacIntyre encara a filosofia moral de Aristóteles como o núcleo central de toda tradição de pesquisa e prática social, da qual ele não é o único representante, ainda que seja o que lhe forneceu os principais parâmetros de sua formulação e desenvolvimento. O remédio que ele propõe para os males da herança iluminista da modernidade é a reapropriação desse instrumental teórico que foi forjado na construção e justificação de uma ética das virtudes, numa perspectiva narrativa em que história, filosofia e sociologia se entrelaçam no tecido compreensivo que busca explicar a moralidade e seu caráter específico, como também justificá-la racionalmente. (CARVALHO, 1999, p XX)

No posfácio a 2ª edição de *Depois da Virtude*, lançada em 1982, MacIntyre enumera alguns tipos de críticas que foram dirigidas a 1ª edição publicada em 1981.

¹⁷ “The Virtues therefore are to be understood as those dispositions which will not only sustain practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for the good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we encounter, and which will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of the good.”

¹⁸ “A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition.”

As numerosas críticas da primeira edição deste livro me deixaram muito grato em mais de um aspecto. Alguns identificaram asneiras, desde confusão com nomes à erros factuais sobre Giotto; alguns indicaram impropriedade na narrativa histórica que dá continuidade argumentativa a *Depois da Virtude*; alguns contestaram meu diagnóstico da situação da sociedade moderna e, em especial, da sociedade contemporânea, e alguns questionaram de diversas maneiras tanto a substância quanto o método de determinados argumentos (...) Eu espero que alguma parte, pelo menos, do que ficou faltando brote nos meus futuros intercâmbios com uma série de críticas nos jornais *Inquiry*, *Analyse and Kritik* e *Soundings* e que muito mais seja esclarecido com a sequência de *Depois da Virtude*, na qual estou trabalhando agora, sobre “Justiça e Racionalidade Prática”. (MacINTYRE, 2001, p. 443-444)

Com essas críticas MacIntyre acabou convencido de que uma reformulação na argumentação de *Depois da Virtude* poderia, se não resolver, ao menos atenuar algumas insatisfações de seus leitores. Em 1984 escreveu um artigo onde apresenta sete reivindicações centrais de *Depois da Virtude* com a pretensão de oferecer uma visão mais clara de seus objetivos, vejamos quais são estas reivindicações.

1. É uma característica específica da ordem social e cultural que habitamos o fato de que os desacordos centrais acerca da moral são peculiarmente instáveis. Debates concernentes ao valor da vida humana, tais como aborto e eutanásia, ou sobre justiça distributiva e direito de propriedade, ou sobre guerra e paz se transformam em confronto de asserções e contra asserções, justamente porque os protagonistas destas posições rivais invocam formas incomensuráveis de asserções morais uns contra os outros. O uso do discurso moral na nossa cultura tornou-se o que alguns filósofos morais positivistas afirmam que toda moral devia ser: expressão de preferências e desejos sem apelo a um critério racional. “Deles eu peço emprestado a expressão “emotivista” para descrever nossa condição moral” (MacINTYRE, 1984, p. 4)
2. O que deu origem a essa crise foi o que MacIntyre chamou de fracasso do “Projeto Iluminista”. Os pensadores do Iluminismo substituíram o que acreditavam ser uma forma tradicional e supersticiosa de moralidade por um tipo de moralidade secular a que qualquer indivíduo racional daria adesão. Filósofos morais tão diferentes como Hume, Bentham, Diderot e Kant tentaram formular princípios morais que nenhuma pessoa racional recusaria, porém o que estes pensadores deixaram de herança foi um conjunto de

posições morais mutuamente antagônicas, onde cada uma reivindica ter alcançado justificação racional para suas teses ao tempo em que estas rivalizam com as demais.

3. A conseqüência disto foi a introdução na cultura em geral de um conjunto de conceitos morais que derivam destes ancestrais filosóficos uma justificação racional que não possuem de fato. Se apoiar neles para justificar-se parece ser uma razão objetiva, mas tais apelos são privados de apoio racional; “Porque eles disfarçam os propósitos aos quais eles servem, eles são ficções úteis. Os membros mais importantes desta classe são o conceito de direitos humanos e aquela utilidade do bem-estar”¹⁹ (MacINTYRE, 1984, p. 5)
4. O filósofo que melhor compreendeu que o projeto Iluminista tinha falhando decisivamente e que as asserções morais contemporânea tinham se tornado caracteristicamente um conjunto de máscaras para variados propósitos foi Nietzsche. O que Nietzsche não compreendeu foi que o que está na raiz do fracasso Iluminista é a rejeição da ética e da política de Aristóteles. “Apenas Aristóteles e Nietzsche representam as duas alternativas convincentes na teoria moral contemporânea.”²⁰ (MacINTYRE, 1984, p.5)
5. A construção de um conceito novo de “virtude”. O conceito adequado de virtude passa por três fases distintas: 1) As virtudes são, em primeiro lugar, essas qualidades sem as quais os seres humanos não podem alcançar os bens interno às práticas; 2) Virtudes também serão entendidas como qualidades exigidas para alcançar os bens que fornecem o *telos* da vida humana individual; e 3) o último estágio na especificação da natureza das virtudes é que explica por que elas também têm que ser entendidas como qualidades exigidas para sustentar tradições sociais contínuas em ordem boa.
6. Vivemos em um período depois da virtude, ou seja, a virtude já não encontra lugar fundamental na vida moral moderna. Vivemos em um período de conflitos e dilemas insolúveis, tanto na filosofia moral contemporânea como na própria moralidade.
7. A rejeição de Aristóteles não é justificada, e uma vez bem compreendida

¹⁹ “Because they disguise the purposes which they serve, they are usefull fictions. The most important members of this class are the concept of human-rights utility and welfare”.

²⁰ “Aristotle and Nietzsche represent only the two compelling alternatives in contemporary moral theory”.

oferece uma compreensão mais adequada da natureza da condição moral moderna.

Com este artigo MacIntyre esclareceu alguns pontos importantes defendidos em *Depois da Virtude*, no entanto ainda fazia falta uma explicação mais extensa de sua proposta filosófica e seus livros posteriores representam esta tentativa de aprofundamento de sua teoria moral.

Após apresentar o projeto filosófico de MacIntyre expresso em *Depois da Virtude*, procuraremos nesta mesma obra uma concepção inicial de tradição e acompanharemos, apenas de forma superficial, sua evolução nas obras posteriores à mesma, uma visão mais completa será apresentada no capítulo seguinte.

1.2 A Tradição em *Depois da Virtude* e nas obras posteriores de MacIntyre

Percebemos que a tematização aberta por *Depois da Virtude* se constitui como o projeto filosófico central da obra de MacIntyre, de forma que as obras que se seguem a ela aprofundam os argumentos apresentados e defendidos. Como o núcleo deste trabalho é a ideia de tradição e sua articulação com os conceitos de racionalidade e verdade, nos centraremos nessa temática, apresentando o desenvolvimento deste conceito nas obras posteriores a *Depois da Virtude*, a saber, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Three Rival Versions of Moral Inquiry*.

Em *Depois da Virtude* a tradição ganha um conceito inicial e bastante significativo. “Uma tradição é então um argumento historicamente estendido e socialmente encarnado, e um argumento precisamente em parte sobre os bens que constituem tal tradição”²¹ (MacINTYRE, 2007, p. 222). MacIntyre começa a desenhar sua defesa das tradições morais e o faz através do argumento de que tradições quando vivas contém continuidade de conflitos. Tal argumento é levantado no intuito de livrar a tradição das visões conservadoras oriundas de teóricos como Burke²², que pensava a tradição em contraste com a razão e a atribui estabilidade e conservação, ao contrário de conflito.

²¹ “A living tradition then is historically extendend, socially embodied argument, and na argument precisely in part about the goods which contitute the tradition”.

²² Ver BURKE, Edmund. Reflexões sobre a Revolução em França. Brasília, UNB (3ª edição), 2006.

O conceito de tradição se encontra intimamente articulado com os conceitos de prática e narrativa e estes são justamente os três elementos necessários para uma compreensão genuína do conceito de virtude. Estes elementos são inelimináveis da nossa discussão acerca da teoria da racionalidade das tradições. Nesse sentido, faremos uma resumida exposição acerca de cada um deles.

A ideia de tradição defendida por MacIntyre articula os conceitos de prática e narrativa. Ele entende as tradições como provendo contextos dentro dos quais os indivíduos podem alcançar bens internos às práticas e podem entender suas vidas como unificadas em forma de narrativa que permite o cultivo das virtudes. Essa tematização da tradição é consequência do novo conceito de investigação moral com o qual opera MacIntyre, um conceito que mescla questões sociais, históricas, antropológicas e literárias.

Mas para PORTER (2003), a tematização da ideia de tradição de pesquisa racional que MacIntyre faz em *Depois da Virtude* deve ser considerada apenas como uma visão preliminar sendo desenvolvida nos trabalhos que se seguem.

Qualquer avaliação global de suas descrições de tradição tem que levar em conta os dois livros posteriores, visto que estes trabalhos posteriores modificam a descrição de tradição desenvolvida em *After Virtue* de modos significantes²³. (PORTER, 2003, p. 43)

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre aprofunda as reflexões apresentadas em *Depois da Virtude* e à luz de duras críticas, reformula e esclarece sua posição filosófica.

Em 1981, publiquei a primeira edição de *Depois da Virtude*. Neste livro concluí que 'nós apesar dos esforços de três séculos de filosofia moral e de um século de sociologia, ainda carecemos de uma formulação coerente e racionalmente defensável de um ponto de vista individualista liberal' e que 'a tradição aristotélica pode ser reformulada de modo a restituir a racionalidade e a inteligibilidade às nossas atitudes e compromissos morais e sociais'. Mas também reconheci que essas conclusões exigiam o apoio de visão do que é a racionalidade, à luz da qual *Depois da Virtude* pudesse ser adequadamente compreendidas. Prometi um livro no qual tentaria dizer o que faz com que seja racional agir de um modo e não de outro, e o que faz com que seja racional propor e defender uma concepção da racionalidade prática e não outra. Eis aqui o livro. (MacINTYRE, 2001, p. 7)

²³ “Any assessment of his overall account of tradition must take his latter two books into account, especially since these latter works modify the account of tradition developed in *After Virtue* in significant ways”.

Esta é uma passagem do prefácio de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e o objetivo da mesma é advertir o leitor de que embora o livro possa ser lido independentemente de *Depois da Virtude*, ele, de fato, preenche algumas lacunas e corrige alguns erros daquele, reafirmando suas teses centrais. Nas palavras de PERINE:

Nos seus vinte capítulos, encontramos uma verdadeira odisséia em torno dos conceitos de justiça e raciocínio prático. O autor parte da mesma constatação inicial de *Depois da Virtude*, ou seja, a rivalidade e incompatibilidade das concepções atuais de justiça e racionalidade prática, e a inconclusividade do debate. (PERINE, 1992, p. 391-412)

Este livro é particularmente importante para nossa temática uma vez que MacIntyre o elabora como resposta às críticas dirigidas à *Depois da Virtude* e onde ele aprofunda suas reflexões acerca da ideia de tradição de pesquisa racional.

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre admite que suas conclusões até aquele momento mostraram que é a partir de debates, conflitos e da pesquisa de tradições socialmente encarnadas e historicamente contingentes, que as disputas referentes à racionalidade prática e à justiça são propostas, modificadas, abandonadas ou substituídas. Não há nenhum outro modo de realizar essa formulação, elaboração, justificação racional e a crítica das concepções da racionalidade prática e da justiça, que não seja a partir de uma tradição particular, através do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição. Essa é a reivindicação central do livro, como o próprio título sugere: sustentar a tese de que é impossível estabelecer padrões universalmente válidos de justiça que possam ser reconhecidos como tal por qualquer pessoa racional.

MacIntyre tenta mostrar que esta reivindicação é falsa através de um exame íntimo de ideais contraditórios de justiça que emergiram em três sociedades: Grécia antiga e clássica, Europa medieval, e século XVII na Escócia e Inglaterra. O argumento dele em cada caso é que os ideais que dividem estas sociedades não eram como poderiam ter sido solucionados por argumento racional dentro de uma estrutura neutra que compartilha convicções ou princípios, pois que em cada caso estavam pelo menos em parte os conflitos fundamentados em reivindicações incomensuráveis que moldaram os modos nos quais os interlocutores avaliaram os argumentos pertinentes e evidentes²⁴. (PORTER, 2003, p. 44)

MacIntyre procura fundamentar a tese de que padrões de racionalidade e justiça podem ser radicalmente diferentes de tradição para tradição. No entanto, ele reconhece que

²⁴ PORTER, Jean. Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre. IN: MURPHY, Mark. **Alasdair MacIntyre**. (ed.) 2003, p. 44.

as tradições podem compartilhar algumas crenças, imagens e textos. Elas podem ser logicamente incompatíveis e incomensuráveis, embora nem sempre isso ocorra. MacIntyre não só reivindica que tradições encarnam suas próprias concepções de justiça e racionalidade, mas ele também afirma que não há um ponto neutro fora de todas as tradições no qual seja possível decidir que concepção de justiça ou racionalidade é superior. Não há uma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecida por uma ou outra tradição particular. (MacINTYRE, 2001, p. 307).

Para entrar no debate sobre a racionalidade ou sobre a justiça é necessário tomar partido por uma tradição e a partir desta questionar as teses das outras tradições e suas próprias teses. “Assumir o ponto de vista de uma tradição particular é uma saída para termos boas razões para dar mais peso às alegações propostas por uma tradição do que as propostas por outra”. (MacINTYRE, 2001, p.307). É preciso que deixemos claro o fato de que MacIntyre não nega a existência de certos padrões de racionalidade que podem ser aplicados em qualquer contexto social e cultural, como por exemplo, as leis fundamentais da lógica. No entanto, ele enfatiza que esse compartilhamento não é suficiente para superar os conflitos substanciais que emergiram de debates acerca dos conceitos de justiça em competição.

Nos capítulos finais, MacIntyre desenvolve sua teoria construtiva da racionalidade como pesquisa guiada pela tradição. Levando em consideração as narrativas das tradições em conflito desenvolvidas na primeira parte do livro, ele começa rejeitando as reivindicações centrais da filosofia de Iluminismo, ou seja, a reivindicação de que é possível chegar a um conjunto de padrões racionais universais e substantivos capazes de prover uma base para julgar as convicções e compromissos de tradições intelectuais particulares. Pelo contrário, ele afirma que nós habitamos uma cultura em que podemos encontrar fragmentos de diferentes formas de pensar e precisamos dialogar com tradições sociais e intelectuais que são em algum grau incomensuráveis umas com as outras. Ele não afirma que é impossível haver uma comunicação significativa entre os que são adeptos de tradições incomensuráveis. Apesar de reconhecer que certos assuntos são intratáveis devido ao grau de discordância entre as tradições, MacIntyre acredita ser impossível entrar no debate racional sem dar adesão a uma tradição particular.

Em 1990 MacIntyre publicou *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, onde ele oferece uma defesa mais elaborada das teses centrais de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Admitindo que, apesar da incomensurabilidade significativa e da intradutibilidade nas relações entre dois sistemas de pensamento e prática contrários, pode existir um prólogo não só para o debate racional, mas para aquele tipo de debate no qual um sistema pode emergir como indubitavelmente superior. Este debate pode revelar falha em um sistema de pensamento e apontar outro sistema como superior em racionalidade.

Este livro continua a trajetória de seu antecessor, além de voltar a temas de *Depois da Virtude* que não eram tão proeminentes em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Ao mesmo tempo, este livro também modifica os relatos anteriores das tradições de modos mais significativos. A tematização do conceito de tradição como pesquisa racional ganha aqui sua maior profundidade, mesmo estando inserido em seu argumento global.

As três tradições que MacIntyre apresenta são: a Enciclopédia, exemplificada pelos autores do século XIX, a Genealogia, representada por Nietzsche e seus herdeiros pós-modernos e o Tomismo que corretamente entendido requer um compromisso com uma forma de pesquisa baseada numa tradição. O debate entre estes três sistemas de pensamento pretende mostrar que mesmo num contexto de incomensurabilidade e intradutibilidade, como o contexto da moralidade contemporânea, pode apontar para a superioridade racional de um destes sistemas. A tese de MacIntyre é a de que o Tomismo como forma de pesquisa baseada numa tradição moral é capaz de mostrar sua superioridade frente aos enciclopedistas e genealogistas.

Na mesma seqüência, *Dependent Rational Animals* (1999) aprofunda ainda mais as discussões apresentadas nas obras anteriores. No entanto, MacIntyre deixa claro que sua pretensão maior é corrigir algumas investigações das obras anteriores acrescentando aqui a tematização da dependência, vulnerabilidade e animalidade humana, questões que segundo ele são imprescindíveis a uma teoria moral.

De modo que este livro não é só uma continuação, mas também uma correção de minhas investigações anteriores em *Depois da Virtude*, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Three Rival Versions of Moral Inquiry*. (MacINTYRE, 1999, p. xi)

Não aprofundaremos as discussões de cada livro, visto que nosso objetivo neste capítulo é apenas mostrar a unidade de propósito que permeia este que consideramos o núcleo do pensamento de MacIntyre e onde podemos captar sua problemática filosófica. Apresentaremos agora nosso argumento central acerca da teoria da racionalidade das tradições, estabelecendo os liames existentes entre tradição e razão que são apresentados nas obras de Alasdair MacIntyre.

Capítulo II

A Fusão de Tradição e Razão na filosofia moral de Alasdair MacIntyre

2.1 A Defesa das Tradições de Pesquisa Racional

Há na filosofia contemporânea um entusiasmo considerável pela ideia de que a compreensão das questões filosóficas requer uma compreensão da gênese histórica das mesmas. E na visão de Graham, “*one of the leading proponents of this idea over many years is Alasdair MacIntyre*” (1994, p. 161). Isso se torna evidente quando analisamos seu conceito de investigação moral.

Quando falo em pesquisa moral, me refiro a algo mais amplo que aquilo que é convencionalmente, ao menos nas universidades americanas, compreendido como filosofia moral, já que pesquisa moral envolve questões históricas, literárias, antropológicas e sociológicas. (MacINTYRE, 1990, p. 2-3)

MacIntyre tem uma característica muito interessante, a saber, a sua abertura para a discussão com outras áreas de pesquisa. Isso resulta na grande riqueza de seu trabalho, permeado por elementos literários, históricos, sociológicos e antropológicos. Essa abertura às discussões com outras áreas resultou em uma filosofia moral rica, que lança mão de argumentos oriundos das mais diversas áreas para fundamentar-se, entre elas destacamos a Filosofia da Ciência e a Hermenêutica Filosófica.

2.1.1 A influência da teoria da ciência de Thomas Kuhn

Uma discussão contemporânea que influenciou a filosofia moral de MacIntyre foi certamente aquela originada na Filosofia da Ciência. MacIntyre inteirou-se das discussões acerca da teoria da ciência e percebeu uma semelhança entre esta e sua teoria moral, de

maneira que as teses e argumentos da filosofia da ciência, uma vez reinterpretados, poderiam oferecer suporte à sua teoria. A influência da filosofia da ciência no pensamento de MacIntyre se deu precisamente nos anos setenta, justamente no momento em que este reavaliava suas obras anteriores, de modo que vários conceitos substanciais oriundos desta área do conhecimento foram incorporados.

Para enfrentar as questões morais presentes no cenário filosófico contemporâneo, oferecendo uma resposta que pudesse ganhar adesão dos diversos pontos de vista morais, MacIntyre buscou inspiração nas situações semelhantes das ciências naturais. E um dos teóricos da ciência de maior importância foi, certamente, Thomas Kuhn.

Kuhn e MacIntyre, enquanto filósofos contemporâneos compartilharam o mesmo ambiente intelectual, ambiente onde a razão humana e sua capacidade de orientar o agir humano era posta em questão através de um processo de historicização de seus conteúdos e suas conquistas. Para CARVALHO,

Ambos absorveram e participaram da crítica filosófica ao projeto da modernidade iluminista de uma racionalidade única e a-histórica, mergulharam nos influxos intelectuais de uma cultura que punha radicalmente a razão e seus produtos históricos em questão, como foi a cultura dos anos 60, período em que eles começaram a aparecer no cenário intelectual – primeiro Kuhn, com *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962), MacIntyre depois, com *Uma pequena história da Ética* (1966). (CARVALHO, 1999, p. 67)

Alasdair MacIntyre reconhece que tem uma dívida com a filosofia da ciência, principalmente quando ele tenta articular conceitos como crise epistemológica, narrativa e tradição. Para ele, há um grupo de controvérsias recentes nas quais as conexões entre estes conceitos tem se tornado assunto central; tais controvérsias têm origens nos debates originados entre a filosofia da ciência de Thomas Kuhn e as visões de outros filósofos da ciência herdeiros de Karl Popper.

Para MacIntyre, as leituras e encontros com Thomas Kuhn e Imre Lakatos foram decisivos para a mudança na compreensão do que significa fazer progresso em filosofia.

O que eu aprendi de Kuhn, ou melhor, de Kuhn e Lakatos, era primeiro a necessidade de identificar e então livrar-me daquela estrutura e investigar se os vários problemas nos quais eu tinha feito tão pouco progresso tinham me confundido não devido às suas dificuldades, mas porque eles foram estruturados para permanecer intratáveis, assim como eles eram compreendidos nas condições

ditadas por essas suposições que eu compartilhei com muitos de meus contemporâneos. (MacINTYRE, 2006, p. viii)

Mas para Carvalho, a dívida de MacIntyre com as teses Kuhnianas é ainda maior. “MacIntyre apropriou-se de elementos substanciais da epistemologia historicista de Kuhn para construir a concepção de tradição de pesquisa racional como paradigma para a racionalidade ética” (CARVALHO, 1999, p.129). E esta é, a meu ver, a maior contribuição de Kuhn para a filosofia moral macintyreana.

Esta epistemologia historicista trouxe uma série de mudanças para a ciência, entre elas podemos enumerar: mudança na forma de conceber progresso na ciência, abandono da ideia de que a ciência progride por acúmulo; a desconexão entre verdade, racionalidade e progresso; e o abandono da ideia de que devemos buscar o “mundo como ele é”. Essa nova forma de compreender a ciência parte do pressuposto que a prática científica e a produção de conhecimento científico devem levar em consideração as condições externas da produção científica que podem lhe condicionar, influenciar e orientar. Kuhn vai defender que os problemas da racionalidade e objetividade fazem parte do contexto da descoberta e que existem fatores subjetivos e alheios à ciência que influenciam a sua produção.

Kuhn considera que o processo de produção do conhecimento científico é descontínuo, isto é, que ocorre por *revoluções científicas*, as quais implicam alterações dramáticas no modo dos cientistas representarem os fenômenos. Os cientistas estão dependentes de condições sociais e são influenciados por crenças, valores e normas, os quais são aceitos e negociados no interior das comunidades científicas. Para Kuhn, a verdade científica não depende apenas da objetividade da experiência empírica e do rigor metodológico, mas resulta em grande parte, dos acordos intersubjetivos entre cientistas quanto às teorias e aos métodos dominantes.

A perspectiva de Kuhn estrutura-se em torno dos seguintes conceitos: ciência normal, paradigma científico, ciência revolucionária e incomensurabilidade dos paradigmas. Ciência normal significa

a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para a prática posterior (KUHN, 1991, p. 29).

A ciência normal surge quando o paradigma está instituído e consegue, com as suas bases teóricas e metodológicas, resolver todos os enigmas, todos os problemas que surgem. Durante este processo há acordo entre todos os cientistas e o paradigma é transmitido através de manuais acadêmicos e do ensino da ciência.

A ciência normal, atividade na qual a maioria dos cientistas emprega inevitavelmente quase todo seu tempo, é baseada no pressuposto de que a comunidade científica sabe como é o mundo. Grande parte do sucesso do empreendimento deriva da disposição da comunidade para defender para defender esse pressuposto- com custos consideráveis, se necessários (KUHN, 1991, p. 24).

Paradigmas científicos são modelos de fazer ciência, um quadro de referência composto por um esquema de interpretação básico e um modelo de ação investigativa.

Com a escolha do termo pretendo sugerir que alguns exemplos aceitos na prática científica real- exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação -proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica (KUHN, 1991, p. 30).

Os paradigmas adquirem seu status porque são mais bem sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas que o grupo de cientistas reconhece como graves (KUHN, 1991, p. 44)

Para Kuhn, a revolução científica ocorre quando o paradigma não consegue resolver alguns problemas e surgem algumas anomalias (enigmas não resolvidos) que dão origem a um período de crise (crise paradigmática) que originará um novo paradigma. Revoluções científicas são “aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior” (KUHN, 1991, p. 125).

A incomensurabilidade dos paradigmas pressupõe que os mesmos não são objetivamente comparáveis. Cada paradigma implica um forma realmente diferente de ver a realidade.

Estes conceitos básicos podem ser claramente percebidos dentro da obra de MacIntyre. Podemos percebê-los, por exemplo, na descrição que este faz das etapas de desenvolvimento das tradições na forma de três etapas. O primeiro, no qual as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionadas. Nesta fase existem esquemas que fornecem o pano de fundo para as ações dos agentes e que não são questionados, nem

sequer tematizados, eles são aceitos sem questionamentos, justamente porque respondem devidamente às inquietações da tradição.

No entanto, a qualquer momento estes esquemas podem ser questionados em sua validade, caracterizando o surgimento de um segundo momento da tradição. Neste momento vários tipos de inadequações foram identificadas, mas não ainda solucionadas. Quando dentro das tradições morais os primeiros princípios se dissolvem em contradições e não mais respondem às inquietações de sua comunidade, ocorre o que MacIntyre chama de *crise epistemológica*. A crise epistemológica é um estado de dissolução das crenças e argumentos historicamente fundados dentro de uma tradição, essa crise atinge o âmbito da reflexão e da prática social. Para os agentes racionais envolvidos, a crise epistemológica aparece como:

um estado no qual aquilo que se considerava como evidente, apontando sem ambigüidade para alguma direção, resultou agora estar igualmente suscetível a interpretações rivais. (MacINTYRE, 2001, p 388).

Num terceiro estágio, a reação a tais inadequações resulta numa série de formulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas a fim de solucionar as inquietações e superar as limitações.

Apesar de assimilar estes conceitos da epistemologia historicista de Kuhn, MacIntyre também se posiciona contra Kuhn em relação a alguns pontos que, segundo nosso autor, necessitam ser devidamente criticados e revisados, pois uma vez realizada tal crítica e revisão esta teoria fornecerá uma melhor fundamentação das ideias que ele está defendendo. Em “*Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science*”, MacIntyre divide as críticas que ele dirige a Kuhn em três etapas:

Na primeira, eu sugerirei que a posição de suas formulações iniciais são muito mais falhas que do que ele mesmo reconheceu. Discutirei, então, que foi o seu fracasso em reconhecer o verdadeiro caráter das falhas em suas formulações iniciais que conduziram a fraqueza das revisões posteriores. Finalmente eu sugerirei uma forma mais adequada de revisão.²⁵ (MacINTYRE, 2006, p. 15-16)

²⁵ “In the first I shall suggest that his earlier formulations of his position are much more radically flawed than he himself has acknowledged. I shall then argue that it is his failure to recognize the true character of the flaws in his earlier formulations which leads to the weakness of his later revisions. Finally I shall suggest a more adequate form of revision”.

MacIntyre reconhece a grande importância de Kuhn para a caracterização de uma forma original do significado e do caráter da incomensurabilidade, mas ele discorda radicalmente da conclusão Kuhniana de que defensores de paradigmas concorrentes devem deixar de fazer contato com todos os outros pontos de vista e que a transição de um paradigma para outro requer algo como “uma experiência de conversão”, sem nenhum motivo racional que justifica tal transição.

O que Kuhn não foi capaz de perceber ao tematizar as revoluções científicas foi justamente a continuidade racional existente na transição de um paradigma a outro. Para MacIntyre a nova ciência, ou tradição, é capaz de justificar a insuficiência da ciência antiga, ou tradição, e mostrar-se com isso mais adequada do que ela. A nova ciência é capaz de restabelecer a narrativa histórica abalada pela crise epistemológica.

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

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

Aqueles que alcançaram certo estágio nesse desenvolvimento são, então, capazes de olhar para trás e identificar sua própria inadequação intelectual prévia, ou a inadequação intelectual de seus predecessores, comparando o que eles agora julgam ser o mundo, ou, pelo menos, uma parte dele, com o que então julgavam que fosse. (MacINTYRE, 2001, p. 384)

A solução para uma crise epistemológica requer a invenção ou a descoberta de novos conceitos, e a estruturação de um novo tipo ou de novos tipos de teoria que satisfaçam três exigências muito precisas: *em primeiro lugar*, este esquema conceitualmente enriquecido e radicalmente novo deve pôr fim à crise epistemológica e deve fornecer uma solução aos problemas que se revelaram intratáveis anteriormente de modo sistemático e muito coerente; *em segundo lugar*, deve fornecer uma explicação justamente daquilo que tornou a tradição estéril ou incoerente anteriormente; e *em terceiro lugar*, essas duas tarefas iniciais devem ser realizadas de modo a apresentar a continuidade fundamental das novas estruturas conceituais e teóricas com relação às crenças comuns, em cujos termos a tradição tinha se definido até então. Neste momento percebemos que MacIntyre dá um passo à frente de Kuhn no sentido de oferecer uma solução para o problema da continuidade racional entre teorias durante a revolução científica.

Ao superar uma crise epistemológica a tradição realiza um progresso racional e é capaz de apresentar novas estruturas lógicas e conceituais melhores das que as que defendiam anteriormente. A justificação das teses fundamentais dessas novas estruturas residirá precisamente na habilidade de realizar o que não podia ser realizado antes da inovação. Assim, as teses fundamentais de uma tradição que superou uma crise epistemológica e realizou um progresso racional têm superioridade quando postas em embate com outra tradição que não passou por uma crise. As teses de uma tradição que realizou um progresso podem ser consideradas superiores quando em conflito com teses de tradições rivais que não foram capazes de resolver seus conflitos internos. Ora, sendo assim, temos um motivo racional para dar nossa adesão à tal tradição e não à outra. A adesão a uma tradição se baseia aqui em um critério racional, visto que podemos perceber a superioridade de uma tradição frente à outra.

Para MacIntyre, o progresso epistemológico consiste na construção e na reconstrução de narrativas mais adequadas e essas crises epistemológicas são ocasiões para tal reconstrução. No entanto, algum núcleo de crença comum, constitutivo da adesão à

tradição, tem de sobreviver a cada ruptura. Mas pode também ocorrer que uma tradição que enfrenta uma crise epistemológica seja incapaz de resolver suas incoerências internas e acabe se dissolvendo em contradições, o que pode levá-la a desaparecer ou se fechar sobre si mesma, estruturando suas teses de tal forma que ganhem a forma de dogmas, não podendo ser questionados. O fato é que todas as tradições, reconheçam ou não, enfrentam a possibilidade de que, em algum momento no futuro, irão entrar numa crise epistemológica, reconhecível como tal por seus próprios padrões de justificação racional, eles próprios tendo sido defendidos, até aquele momento como os melhores que surgiram naquela tradição.

Todos os esforços dos adeptos de uma tradição para desenvolver recursos imaginativos e inventivos capazes de superar a crise epistemológica estão sujeitos ao fracasso, seja meramente por não fazer nada para solucionar a condição de esterilidade e incoerência na qual a pesquisa caiu, seja também revelando ou criando novos problemas, e revelando novas falhas e limitações. Com isso, “o tempo pode passar e nenhum outro recurso ou solução surgir.” (MacINTYRE, 2001, p.391). A tradição que se encontra neste contexto pode não mais se sustentar e acabar se dissolvendo.

As tradições que não conseguem, através de seus próprios recursos, superar uma crise epistemológica podem reconhecer que outra tradição é capaz de oferecer respostas mais sistemáticas e eficazes para superação da crise que não foram capazes de superar. Assim, duas tradições podem se fundir criando uma nova história mais ampla e melhor estruturada. Quando os adeptos da tradição em crise forem capazes de reconhecer, nesta outra tradição, a possibilidade de construir a partir de conceitos e teorias particulares a ela, aquilo que eles foram incapazes de fornecer, a partir de seus próprios recursos teóricos e conceituais estas duas tradições podem caminhar agora rumo a um mesmo *telos*, unificando suas histórias e dando origem a uma nova tradição. A incomensurabilidade existe, mas para MacIntyre ela não constitui um empecilho para o diálogo entre tradições.

Pois os adeptos de uma tradição, que está agora num estado de crise fundamental e radical, podem, nesse momento, encontrar as asserções de uma tradição rival particular de um modo novo, talvez uma tradição com a qual tenha coexistido por algum tempo, talvez uma que estejam encontrando pela primeira vez. Eles agora passam a compreender as crenças e o modo de vida dessa outra tradição, e, para fazê-lo, eles têm de aprender a língua dessa tradição como uma nova e segunda língua. (MacINTYRE, 2001 (b), p. 391)

As tradições podem sucumbir em meio a conflitos internos e não serem mais capazes de justificar racionalmente suas próprias teses. Nesse contexto, tradições podem acabar, fundirem-se ou progredir racionalmente. No entanto, quando duas tradições fundem suas histórias, aqueles que fazem parte da tradição em crise devem reconhecer que a outra tradição é superior à sua em racionalidade e em relação às reivindicações de verdade.

Com essa breve exposição percebemos que os argumentos da filosofia da ciência de Kuhn foram imprescindíveis para o projeto filosófico macintyreano de defender uma concepção de pesquisa racional implícita nas tradições morais. Kuhn forneceu a nosso pensador o fundamento para a teoria da racionalidade das tradições morais.

2.1.2 Uma pequena hermenêutica gestada na teoria da racionalidade das tradições morais

Além da filosofia da ciência, a hermenêutica filosófica contemporânea também exerceu grande influência na construção dos argumentos em favor de uma concepção de pesquisa racional implícita nas tradições. E quando nos referimos à hermenêutica filosófica contemporânea estamos nos referindo ao seu maior expoente, Hans-Georg Gadamer. Esta influência é tão nítida que alguns comentadores chegam a afirmar a existência de uma pequena hermenêutica no seio da filosofia moral de MacIntyre.²⁶

A hermenêutica filosófica foi responsável pela descoberta da historicidade do conhecimento e da compreensão. Ela jogou por terra o mito do sujeito “solipsista” que constrói o conhecimento fora da história e do tempo. A hermenêutica filosófica gadameriana surgiu num contexto em que a filosofia contemporânea reconhecia criticamente o exagero das pretensões positivistas de um saber a-histórico. Gadamer e MacIntyre compartilharam o mesmo ambiente filosófico permeado por uma visão negativa das conseqüências do Iluminismo e pela crítica à moralidade universalista presente na filosofia contemporânea. Embora MacIntyre não tenha reconhecido oficialmente, há muito

²⁶ Ver WONG (2002) e CARVALHO (2004).

de Gadamer na teoria moral madura de MacIntyre, uma breve análise de trechos das obras destes dois grandes pensadores contemporâneos pode confirmar tal hipótese.

A questão central que move “*Verdade e Método*”, principal obra de Gadamer, é a pergunta pelas condições de possibilidade da compreensão humana. E esta questão o leva à descoberta de que os preconceitos são condições inelimináveis para toda a compreensão do mundo. “Por isso, os preconceitos dos indivíduos, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser”. (GADAMER, 2003, p. 368)

“Qual a importância que há para a compreensão do homem que ele se reconheça como portador de uma história que se articula como linguagem de uma tradição?” (GADAMER, 2003, p. 368). Para Gadamer, esse reconhecimento da historicidade da nossa compreensão, ou seja, o reconhecimento de que algo age sobre nós e que este algo, a tradição, é um constitutivo fundamental do sentido é chamado de experiência hermenêutica fundamental.

Essa historicidade da compreensão defendida por Gadamer é um dos principais pontos que foram assimilados e reinterpretados por MacIntyre. MacIntyre reconhece o agente moral, antes de tudo, enquanto um membro de uma comunidade situada historicamente. Ele parte do princípio de que o raciocínio de um agente moral sempre acontece no interior de um modo tradicional de pensamento, ele carrega dentro de si elementos que foram incorporados da comunidade que ele faz parte. Para MacIntyre, devemos analisar as fontes históricas e sociais das expressões e dos conceitos morais que se encontram no interior das tradições morais, pois eles estão intimamente ligados ao contexto das tradições, ou seja, eles fazem parte da estrutura das mesmas. Da mesma forma é preciso observar que as filosofias morais carregam dentro de si concepções de vida social, pois são elaboradas no seio de uma comunidade particular, além de serem tentativas de formular racionalmente critérios e fundamentos para as questões, dilemas e possibilidades de ação que emergem nas práticas sociais destas.

MacIntyre partilha com Gadamer a crítica à pretensão do projeto iluminista de fundamentar uma moralidade que lança mão de padrões atemporais e a-históricos na tentativa de fundamentar uma razão universal. E MacIntyre expande esta crítica ao

liberalismo, principalmente aquele defendido nas obras de John Rawls, que concebe o sujeito moral completamente alheio às amarras históricas e sociais.

Será verdade que achar-se imerso em tradições significa em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado em sua própria liberdade? O certo não será, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto então a ideia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica. Para nós a razão somente existe como real e histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação. (GADAMER, 2003, p. 367)

A nosso ver, a maior contribuição da hermenêutica gadameriana para a filosofia de MacIntyre está na reabilitação dos preconceitos. Para a hermenêutica filosófica a tradição é um conjunto de preconceitos que foram gestados na história e que agora são condições de possibilidades da compreensão. É na tradição que o intérprete adquire consciência de seu lugar histórico. No processo de compreensão existe um conjunto de opiniões prévias e condições específicas dos próprios objetos a serem interpretados, sejam elas fatos ou textos. A consciência dessas determinações que antecedem a interpretação é o que Gadamer chama de consciência da situação histórica.

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamento evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento. Toda educação repousa nesta base e, mesmo no caso em que se alcança um estágio na educação quando a “tutela” perde sua função com o amadurecimento gerado pela maioria, momento em que as próprias perspectivas e decisões assumem finalmente a posição que detinha a autoridade do educador, esta chegada da maturidade na história de vida não implica, de modo algum, que nos tornemos senhores de nós mesmos no sentido de nos havermos liberdade de toda herança histórica e de toda tradição. (GADAMER, 2003, p.372)

Em MacIntyre, esta visão foi assimilada, reinterpretada e utilizada para fundamentar o argumento de que os conceitos normativos e valorativos, as máximas, as argumentações e os juízos sobre os quais o filósofo moral pesquisa, não são encontrados em nenhum lugar, a não ser dentro de uma unidade da vida humana de determinados grupos sociais e, assim, possuindo as características peculiares de sua existência histórica. Enquanto seres históricos, pertencemos a tradições históricas e culturais das quais herdamos uma série de preconceitos que influenciam diretamente em nossas hipóteses e projeções. Para Gadamer, a compreensão é influenciada pela história efetual, ou seja, estamos sempre sujeitos, durante o processo de compreensão, aos efeitos da história sobre

nossas projeções e hipóteses. Da mesma forma, MacIntyre, percebe que a filosofia moral só pode ser pensada dentro da história, justamente porque o agente moral sempre leva consigo uma carga histórica oriunda da tradição à qual pertence.

Essa tese gadameriana dá suporte para a afirmação macintyreana de que não é possível apelar a padrões racionais universais para resolver a questão da divergência entre pontos de vista morais rivais, qualquer padrão usado é sempre originado no seio de uma comunidade particular de práticas, ou seja, é sempre marcado pela história desta comunidade. As moralidades são sempre moralidades de determinadas sociedades, não existe e nem nunca existiu a moralidade enquanto tal. Para MacIntyre, “existiu a ‘moralidade de Atenas’ do século IV, existiu a moralidade do século XVIII no oeste da Europa, existiram inúmeras moralidades, mas onde terá existido ou existe a moralidade como tal?” (MacINTYRE, 2001 (a), p.446). As filosofias morais sempre têm a pretensão de transcender os limites históricos, porém, elas sempre expressam a moralidade a partir de um ponto de vista social e cultural, por exemplo: “Aristóteles é o porta voz de uma classe de atenienses do século IV; Kant (...) é a voz racional das forças sociais emergentes do individualismo liberal”. (MacINTYRE, 2001 (a), p. 450).

MacIntyre deixa claro em sua filosofia moral que o pensamento moral deve ser sempre compreendido em articulação com tradições históricas de práticas sociais, isto é, devemos pensar a pesquisa moral na forma de uma pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva, ou seja, uma forma de racionalidade que se encontra incorporada numa tradição social de práticas, como constitutiva dela e, ao mesmo tempo, constituída em resposta às perguntas e necessidades teóricas dessa mesma tradição, formulada e articulada numa narrativa histórica.

O argumento central de MacIntyre em defesa das tradições é a afirmação de que, ao contrário das asserções iluministas, a tradição possui um valor epistemológico, visto que a compreensão humana é constituída em seu interior e são elas que constituem o substrato a partir do qual se constroem as razões do homem e de sua ação no mundo em que vive. “Descubro que faço parte de uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu reconheça ou não, que sou um dos portadores de uma tradição”. (MacINTYRE, 2001(a), p. 372)

De posse deste instrumental oriundo tanto da filosofia da ciência quanto da hermenêutica filosófica, MacIntyre foi capaz de desenvolver um conceito maduro de tradição e conseqüentemente uma teoria sobre a pesquisa racional implícita nas tradições morais. Foi este substrato que deu fundamentação à defesa que MacIntyre faz de uma teoria da racionalidade das tradições e lhe forneceu a visão de que uma tradição é uma instância portadora de uma dinâmica interna que tem o conflito como elemento necessário de sua constituição.

2.1.3 O conceito de tradição pensado sobre novas bases

Para MacIntyre, as tradições de pesquisa sempre têm um ponto de partida histórico contingente em alguma situação em que se põs em questão uma série de crenças e práticas estabelecidas que pressuponham crenças: “toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado”. (MacINTYRE, 2001 (a), p. 457)

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

Uma argumentação desenvolvida ao longo do tempo onde certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois conflitos: conflitos internos interpretativos, através dos quais o significado e os acordos fundamentais são expressos fornecendo um progresso para toda a tradição; e debates com críticos e inimigos externos que rejeitam todos ou pelo menos parte dos acordos fundamentais (MacINTYRE, 2001 (b), p 23).

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

Essa ideia de tradição foi obscurecida com o surgimento do Iluminismo e agora, afirma MacIntyre, se pretendemos re-estabelecer a racionalidade e a inteligibilidade de

nossas normas morais, devemos recuperá-la. Para MacIntyre, esta forma de compreensão não encontrou lugar na visão de mundo do Iluminismo, no entanto, ela pode ser revivida hoje e oferecer recursos conceituais e teóricos que podem recuperar a convicção no que tange assuntos como a justiça, por um lado, a pesquisa e a justificação racional por outro.

O que pretendo mostrar é que aquilo para o que o Iluminismo nos cegou, e que agora precisamos recuperar, é uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição; uma concepção de acordo com a qual os padrões de justificação racional avultem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história dessa mesma tradição. (MacINTYRE, 2001, p. 18)

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

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

Para Allen (1997), a característica central da consideração completamente desenvolvida de tradição, tal como já está expressa em *Justiça de quem? Qual racionalidade? e Três Versões Rivals de Pesquisa Racional*, é que ela tem um aspecto *intelectual* e um *social*. As tradições são intelectuais porque se baseiam em argumentos racionais que tem por base um movimento dialético, ou seja, as tradições intelectuais são argumentos historicamente estendidos, como um movimento coerente de pensamento. O

aspecto intelectual da tradição é o movimento historicamente coerente e reflexivo do pensamento.

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

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

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

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

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

Assim, a visão de Aristóteles da justiça e da racionalidade prática emerge dos conflitos da pólis antiga, mas é em seguida desenvolvida por Tomás de Aquino de um modo que escapa às limitações da pólis. Assim a versão agostiniana do cristianismo estabeleceu, no período medieval, complexas relações de antagonismo, posteriormente de síntese, e depois de continuado antagonismo, com o aristotelismo. Assim, num contexto cultural posterior bastante diferente, o cristianismo agostiniano, agora numa forma calvinista, e o aristotelismo, agora numa versão da Renascença, entraram numa nova simbiose na Escócia do século XVII, gerando uma tradição que no ápice de sua realização foi subvertida a partir de dentro por Hume. Assim, finalmente, o liberalismo moderno, nascido do antagonismo com toda tradição, transformou-se gradualmente em algo que é agora claramente reconhecível, mesmo por alguns de seus adeptos, como mais uma tradição. (MacINTYRE, 2001, p. 21)

Essa defesa das tradições acabou transformando-se na chamada de Teoria da Racionalidade das tradições, justamente por defender a presença da racionalidade dentro das tradições morais. Vejamos agora que argumentos MacIntyre lança mão para reabilitar a tradição como fonte de racionalidade, ou seja, como se fundem tradição e razão em sua filosofia moral.

2.2 A Teoria da Racionalidade das Tradições no debate entre tradições rivais.

Uma das inquietações centrais de *Depois da Virtude*, bem como das obras que seguem essa mesma esteira, é a pergunta pela existência de um critério racional que possa justificar nossa adesão a um ponto de vista e não a outro. Essa inquietação resultou do fato de que uma corrente ética, o Emotivismo, tem obtido cada vez mais adeptos ao defender a ideia de que nossas escolhas morais são feitas por critérios emotivos, subjetivos e sem nenhum apelo racional. Mas para desconstruir esta teoria moral é necessário resolver, ou ao menos posicionar-se frente a estas questões: se inúmeros pontos de vista morais brigam por nossa adesão, afinal qual deles devemos seguir? Com base em quais critérios devemos fazer tal escolha? Como o conflito entre pontos de vistas morais rivais deve ser resolvido?

A incomensurabilidade entre pontos de vista morais rivais é um dos temas centrais de *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990). Neste livro MacIntyre centra-se na discussão entre três versões de tradições rivais e incomensuráveis, a saber, Enciclopédia, Genealogia e Tomismo, cada uma delas proveniente de um texto primordial: Nona edição da *Enciclopédia Britânica*, *A Genealogia da Moral* de Nietzsche e a *Aeterni Patris* do Papa Leão XIII, respectivamente.

Um dos objetivos de MacIntyre é mostrar que apesar da admissão de incomensurabilidade e intradutibilidade nas relações entre sistemas opostos de pensamento e de prática pode haver um prólogo, não apenas para o debate racional, mas para certo tipo de debate onde uma parte pode se mostrar, sem dúvida, racionalmente superior frente a outra. Vejamos como seus argumentos estão expostos neste livro e como a incomensurabilidade e a intradutibilidade são superadas no confronto entre estas três versões rivais de pesquisa moral.

A Enciclopédia Britânica surge em um contexto intelectual universitário presente no Oeste europeu, mais especificamente na Escócia e na Inglaterra. A educação universitária na Escócia foi responsável pela democratização de um hábito mental específico, a saber, a discussão e o debate entre estudantes sobre questões filosóficas e culturais, discussões e debates que se estenderam à vida pós-universitária, dando origem a uma cultura intelectual onde se discutia livremente todas as questões. Esta cultura procurava afirmar sua liberdade frente às imposições de provas religiosas.

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

Eles tomaram como certo não apenas que todas as pessoas racionais conceitualizam dados de uma mesma maneira e que, portanto, algum observador atento e honesto, puro e sem distrações resultantes de compromissos prévios com crenças, poderia se reportar aos mesmos dados, os mesmos fatos, mas também

que são os dados relatados e caracterizados que fornecem, portanto o assunto para a pesquisa.²⁷ (MacINTYRE, 1990, p. 16-17)

Segundo MacIntyre, os enciclopedistas pensaram que o resultado da adesão aos critérios e aos métodos da racionalidade universal possibilitaria a elaboração de uma concepção científica do todo, que seria racionalmente incontestável e forneceria uma arquitetura na qual as ciências se harmonizariam com o Cosmos. Eles viram todo o seu modo de vida, incluindo os seus conceitos de racionalidade e da ciência, como parte de uma história do progresso inevitável, julgados por um padrão de progresso que surgiu de sua própria história. O progresso da ciência e da razão, em sua opinião, tinha sido irregular, interrompida por fatores externos, mas a ruptura e a descontinuidade sempre foram o resultado da invasão alheia e temporária nessa história. Eles não reconhecem que a história da ciência e da racionalidade pode ser uma história constituída pela ruptura e pela descontinuidade, visão em que difere completamente da nossa concepção de razão e ciência hoje.

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

²⁷ “they took it for granted not only that all rational persons conceptualize data in one and the same way and that therefore any attentive and honest observer, unblended and undistracted by the prejudices of prior commitment to belief, would report the same data, the same facts, but also that it is the data thus reported and characterized which provide enquiry with its subject matter”.

Os autores enciclopedistas compartilhavam a ideia de que o pensamento racional sempre remete à objetividade, à neutralidade e ao consenso. Os enciclopedistas assumiram em sua teoria a pretensão de objetividade ao afirmar que existe uma racionalidade universal capaz de refletir a ordem racional da natureza e de reorganizar a sociedade de acordo com padrões racionais. Sua filosofia também defendia que um consenso universal seria possível através do uso imparcial da razão porque todos os seres humanos compartilham da mesma racionalidade. E com a pretensão de neutralidade eles opunham-se a ídolos como superstição, dogmas, fanatismos e preconceitos, tradições de costumes, hábitos, desejos e medos ilusórios, acreditando que todos estes ídolos devem ser afastados do discurso racional. A ideia de expulsar os ídolos do discurso racional está bem expressa na Enciclopédia em um artigo sobre o *tabu* na Polinésia, escrito usando a cultura selvagem primitiva como exemplo. No entanto, para MacIntyre, este artigo além de não apresentar sua própria concepção de racionalidade acabou descaracterizando esta outra cultura. Mas, para MacIntyre, a tradição enciclopedista fracassa e o faz segundo seus próprios padrões internos, ou seja, fracassa justamente por não poder estabelecer a objetividade, o consenso e a neutralidade reivindicada.

Teóricos universalistas, utilitaristas, existencialistas, contratualistas, aqueles que afirmam a possibilidade de derivar a moralidade de um auto-interesse racional e aqueles que o negam, aqueles que defendem o caráter de um ponto de vista impessoal e aqueles que insistem nas prerrogativas do eu, discordam não apenas entre si, mas consigo mesmo e a certeza daqueles de que cada ponto de vista é igual apenas em sua inabilidade para produzir argumentos racionais capazes de garantir um acordo com seus adversários.²⁸ (MacINTYRE, 1990, p. 188-189)

MacIntyre afirma que para caracterizarmos o fracasso dos enciclopedistas de uma forma mais fundamental nós precisamos suprir o tipo de caracterização que não ofereça as limitações dos pontos de vista enciclopedistas e através da qual possamos compreender mais precisamente o que aconteceu, como aconteceu e porque isso aconteceu. E para oferecer esta caracterização temos dois tipos de respostas incompatíveis: a nietzscheana e a aristotélica-tomista.

²⁸ “Universalizability theorists, utilitarians, existentialist, contractarians, those Who assert the possibility of deriving morality from rational self-interest and those Who deny it, those Who uphold the overriding character of a impersonal standpoint and those Who insist upon the prerogatives of the self, disagree not only with each other but among themselves, and the certitude of those who each point of view is matched only by their inability to produce rational arguments capable of securing agreement from their adversaries”.

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

A ordem social na qual se originaram os genealogistas era impulsionada pelo desejo de expor as desigualdades e, especialmente, as relações de poder e de domínio oculto em todas as formas do discurso intelectual. Eles estão, assim, comprometidos com ideais de igualdade e de liberdade individual frente às estruturas opressivas de controle que são ocultadas pelo discurso intelectual.

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

Interna a um sistema de crenças e práticas de tal forma que a aceitação sem algum nível fundamental de crenças e iniciação à forma de vida definida por essas práticas, o encontro racional com Agostinianismo está descartado, exceto da forma mais limitada.²⁹ (MacINTYRE, 1990, p. 98)

²⁹ “Internal to a system of beliefs and practices in such a way that without acceptance at some fundamental level of those beliefs and initiation into the form of life defined by those practices, rational encounter with Augustinianism is ruled out, except in the most limited way”.

Mas ao mesmo tempo as universidades e, sobretudo, a Universidade de Paris, forneceram um desafio radical para o agostinianismo na forma de uma retomada do aristotelismo revitalizado. O pensamento de Agostinho era agora confrontado com teses aristotélicas dentro da Universidade de Paris.

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

Tomás de Aquino resolveu estas divergências através da reformulação sistemática do pensamento aristotélico em termos cristãos, no mesmo sentido em que Agostinho havia reformulado os estudos neo-platônicos para fundi-los com as Escrituras. Tomás de Aquino mostrou que o pensamento de Aristóteles pode oferecer à teologia cristã uma resolução mais adequada para os problemas que o próprio Aristóteles reconheceu, mas que não foi capaz de resolver. Com isso, Tomás de Aquino não transformou apenas o neo-platonismo de Agostinho, mas transformou também o aristotelismo ao mostrar como uma reformulação adequada do cristianismo pode ser uma continuação do pensamento aristotélico como uma tradição intelectual. O grande mérito dessa tradição aristotélica-tomista, para MacIntyre, é ser capaz de superar seus conflitos internos, mantendo-se aberto ao diálogo com outros pontos de vistas e conseguindo responder devidamente às críticas oriundas dos mesmos. Assim, esta tradição mostrou-se capaz de fazer um progresso racional rumo a seu fim.

Nem os enciclopedistas nem os genealogistas foram capazes de compreender a racionalidade implícita nas tradições. Do ponto de vista do enciclopedista, nenhuma

tradição é racional enquanto tradição, isso significa que uma tradição não é, e nem pode ser mais que um meio ambiente no qual se formulam métodos e princípios e somente a estes se pode fazer um apelo racional. Na visão genealogista, nenhuma tradição pode ser racional, mas no caso dos genealogistas a tradição não pode ser racional pelas mesmas razões que enfraquecem toda pretensão de que certos métodos ou princípios particulares sejam racionais como tais, a racionalidade é sempre máscara provisória que são postas por aqueles que pretendem desmascarar as pretensões de racionalidade dos outros.

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

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

Como MacIntyre apresenta esta teoria da racionalidade implícita nas tradições? De que argumentos ele dispõe para afirmar a existência de racionalidade no interior das tradições? Ora, já sabemos que ele entende o conceito de tradição diferentemente do

conceito “tradicional” de tradição. Dito de outra forma, ele abandona a ideia de que tradição implica em autoridade não justificada e afirma a tradição como uma argumentação viva que tem como fundamento o conflito, tanto interno, quanto externo.

O que precisamos ter em mente agora é que a teoria da racionalidade das tradições não tem apenas um cunho moral, mas também um fundamento epistemológico na medida em que tenta explicitar a natureza do conhecimento moral. O ponto central da epistemologia de MacIntyre é a ideia de que nosso conhecimento deriva de estruturas das tradições nas quais vivemos. MacIntyre tem uma visão específica sobre a natureza do conhecimento que é constituído pela relação do indivíduo com uma tradição particular.

Para MacIntyre, tradição é composta por esquemas morais que dão sentido à vida moral de seus adeptos. Existem em seu interior esquemas morais compartilhados que são constitutivos da ação inteligível e são também meios para interpretação da ação dos outros agentes. Estes esquemas “*são prescrições para interpretação*” (MacINTYRE, 2006, p. 4).

No entanto, a qualquer momento estes esquemas que dão sustentação à tradição podem ser postos em questão e, com isso, surge uma série de problemas na justificação racional do comportamento dos outros. Aquele esquema que me dizia como agir e o que esperar dos outros agora não se sustenta mais. “O que era evidente agora se mostra suscetível de interpretações rivais” (MacINTYRE, 2006, p.5). Isso acontece, segundo MacIntyre, porque a tradição é movimento e não imposição arbitrária de uma autoridade não justificada, como ocorreria se seus esquemas morais fossem inquestionáveis. Mas a tradição, entendida no sentido macintyreano, passa por vários estágios durante seu desenvolvimento e deve ser repensada sob o risco de ser abandonada ou dissolver-se em contradições.

Capítulo III

Tradição e Verdade em Alasdair MacIntyre

3.1 A relatividade histórica das tradições e o risco do Relativismo moral

O relativismo sempre esteve presente nas discussões filosóficas desde o princípio da filosofia Ocidental. É uma ideia poderosa que sempre atraiu admiração e desprezo dos filósofos ao longo dos séculos e é freqüente nos debates contemporâneos em torno da filosofia moral. Comumente acredita-se que uma teoria pode ser considerada relativista quando suas teses afirmam que algo existe, ou é verdadeiro ou obtém sentido, quando em relação com outra coisa. Por exemplo, a proposição p é verdadeira em virtude da relação que p tem com o fato f . No entanto, nem todas as teses estruturadas desta forma podem ser consideradas relativistas. Isso ocasiona o crescente abandono deste conceito de relativismo em favor de uma ideia mais ampla e mais clara sobre quais teses podem ser consideradas relativistas. Em Mosteller (2006) encontramos um conceito contemporâneo que apresenta o relativismo como:

a natureza e a existência de itens do conhecimento, qualidades, valores e entidades lógicas obtendo sua natureza e/ou existência de certos aspectos da atividade humana, incluindo, porém não se limitando, a crenças, culturas, linguagens e etc. (MOSTELLER, 2006, p. 3)

Na visão macintyreana, o relativismo moral surge como uma resposta à descoberta de discordâncias sistemáticas e aparentemente inelimináveis entre defensores de pontos de vistas morais rivais, onde cada um reivindica justificção racional para seu próprio ponto de vista e nenhum parece estar habilitado, a não ser por seus próprios padrões, a contradizer as reivindicações dos rivais. Nenhum ponto de vista parece possuir os recursos para a construção de uma justificativa racional de sua própria posição, pelo menos de modo que tal justificção fosse racionalmente convincente para

os outros seguidores de posições rivais. Assim, à primeira vista pode ser plausível deduzir que esta é uma área de julgamento em que nenhuma reivindicação de verdade pode ser sustentada. No entanto, essa visão é errônea, afirma MacIntyre.

MacIntyre reconhece a relatividade histórica das tradições. Essa relatividade pressupõe que os conceitos morais surgem sempre dentro de comunidades históricas. A medida da racionalidade e do conhecimento e as justificações de crenças são feitas internamente ao sistema de valores compartilhado por uma determinada comunidade, ou seja, cada sistema possui seus próprios padrões de racionalidade que, por sua vez, são aceitos, explícita ou implicitamente, por todos. Disso resulta a existência de tradições ou sistemas de pensamentos diferentes e divergentes. “Realmente desde que há uma diversidade de tradições de pesquisa com histórias, há, como veremos, racionalidades; assim como ficará claro que há justiças e não justiça”. (MACINTYRE, 2001, p. 20). MacIntyre defende a ideia de que as tradições diferem em vários aspectos: diferem em seus catálogos de virtudes, suas concepções do eu, suas cosmologias metafísicas e também divergem sobre como chegaram às suas concepções de justiça e de racionalidade prática. Como exemplo, basta atentarmos para o modo como cada tradição apresentada em *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* chega às suas concepções de justiça e racionalidade.

Na tradição aristotélica, através dos empreendimentos dialéticos sucessivos de Sócrates, Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino; na tradição agostiniana, através da obediência a autoridade divina, revelada nas Escrituras, mediada pelo pensamento neoplatônico; na tradição escocesa, é através da refutação de seus predecessores, argumentando a partir das premissas que eles tinham aceito, que Hume propõe sua concepção; e no liberalismo, uma sucessão de concepções ressoantes da justiça continuam num debate que se tornou inconclusivo, em parte, devido à visão da racionalidade prática que a acompanha. (MacINTYRE, 2001, p. 376)

Esse argumento em defesa da multiplicidade de tradições de pesquisa pode levar-nos a entender a posição de MacIntyre como uma posição relativista. Realmente parecemos que suas argumentações o levam inevitavelmente ao relativismo, porém o que procuramos, ao menos nesse momento, é mostrar que tais constatações são frutos de leituras precipitadas.

Reconhecemos que a teoria da racionalidade corre o risco de cair no relativismo justamente ao reconhecer a grande diversidade de tradições e afirmar que os padrões de

justificação das crenças são internos às mesmas. Ora, se no cenário filosófico temos pedidos de adesão de tradições tão diversas quanto a aristotélica-tomista, liberal, utilitarista, emotivista e várias outras, e cada uma com seus próprios padrões de racionalidade, o que pode justificar nossa adesão a qualquer uma delas, ou melhor, que critérios dispomos para justificar nossa adesão? A problemática se constrói em torno da pergunta sobre a existência ou não de um critério racional para justificar nossa adesão a uma tradição.

Ao fim de *Depois da Virtude*, MacIntyre não deixou claro que critérios foram usados por ele para afirmar que a tradição aristotélica das virtudes é uma tradição que merece nossa adesão hoje. Isso ocasionou uma série de críticas e acusações de relativismo, como consequência grande parte das obras que compõe a fase madura do pensamento de MacIntyre procura esclarecer essa questão e escapar das consequências relativistas. Em *“Justiça de quem? Qual racionalidade?”* MacIntyre admite que suas conclusões até aquele momento mostraram que é a partir de debates, conflitos e da pesquisa de tradições socialmente encarnadas e historicamente contingentes, que as disputas referentes à racionalidade prática e à justiça são propostas, modificadas, abandonadas ou substituídas e que não há nenhum outro modo de realizar essa formulação, elaboração, justificação racional e a crítica das concepções da racionalidade prática e da justiça, que não seja a partir de uma tradição particular, através do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição.

Este argumento procura fundamentar a tese de que padrões de racionalidade e justiça podem ser radicalmente diferentes de tradição para tradição, ou usando o termo kuhniano, podem ser incomensuráveis. Mesmo que algumas possam compartilhar crenças, imagens e textos, elas podem ser logicamente incompatíveis e incomensuráveis, embora nem sempre isso ocorra. MacIntyre não só reivindica que as tradições encarnam suas próprias concepções de justiça e racionalidade, mas ele também afirma que não há um ponto neutro fora de todas as tradições que sirva de critério para decidir que concepção de justiça ou racionalidade é superior. “Não há uma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecida por uma ou outra tradição particular” (MacINTYRE, 2001, p. 307). Para entrar no debate sobre a racionalidade ou sobre a justiça é necessário

tomar partido por uma tradição e a partir desta tradição questionar as teses das outras e suas próprias teses. “Assumir o ponto de vista de uma tradição particular é uma saída para termos boas razões para dar mais peso às alegações propostas por uma tradição do que às propostas por outra”. (MacINTYRE, 2001, p.307)

Que evidência tem MacIntyre para fundamentar a negação da possibilidade de um ponto de vista objetivamente neutro, independente das tradições para prover os padrões universais de avaliação? O argumento que ele emprega para justificar esta reivindicação é um argumento da história. Ele nota que todas as tentativas filosóficas, desde Kant ao Utilitarismo, para encontrar este ponto neutro acabaram conduzindo a um debate moral interminável e que não pode ser resolvido, como já vimos no capítulo anterior. Porém o apelo ao argumento histórico é, no mínimo, inconsistente, pois ele deduz do fracasso das tentativas anteriores de encontrar um ponto neutro a impossibilidade futura de tal projeto ter sucesso.

No entanto, se existem apenas padrões de racionalidade internos às tradições, ou seja, se não há um chão neutro independente das tradições a partir do qual possamos fazer julgamentos, conseqüentemente só podemos avaliar outras tradições a partir da nossa própria tradição, usando nossos próprios conceitos e linguagem. Ora, qualquer avaliação deste tipo parece privilegiar nossa própria tradição e nos levar em direção a algum tipo de relativismo ou perspectivismo, a parcialidade parece nesse sentido inevitável.

Esse é o risco de relativismo e perspectivismo que acomete a teoria da racionalidade das tradições, pois se os únicos padrões disponíveis de racionalidade são propostos por tradições e internamente a elas, somos levados facilmente a admitir que nenhuma disputa entre tradições rivais pode ser passível de resolução racional. MacIntyre reconhece duas objeções à sua teoria da racionalidade das tradições morais, a saber: a objeção relativista e a objeção perspectivista. Vejamos como são construídos os argumentos destas duas posições começando pelo relativismo.

A objeção relativista se baseia na tese de que não é possível uma base a partir da qual possamos julgar, através de padrões neutros, as reivindicações de superioridade das tradições. Assim, o debate racional entre tradições rivais não é possível e muito menos

uma escolha racional entre elas. Nesse sentido, nossa adesão a qualquer tradição é apenas uma escolha arbitrária não fundamentada racionalmente. MacIntyre também nega a existência de padrões neutros e afirma que os únicos padrões disponíveis são padrões internos. Comparando as teses relativistas e, isoladamente, essas teses macintyreanas, realmente somos levados a crer na aproximação das duas.

A objeção perspectivista questiona a possibilidade de se reivindicar a verdade a partir de qualquer tradição. As tradições devem ser encaradas apenas como oferecendo perspectivas, diferentes e complementares, de abordar as realidades sobre as quais as tradições divergem.

Estes dois desafios podem ser melhor compreendidos enquanto um e mesmo desafio, só que em duas direções diferentes: o desafio do relativismo é pensado em termo de um ataque externo às tradições e o desafio perspectivista um ataque às tradições a partir de dentro. Para MacIntyre, o poder aparente destas objeções deriva da inversão que elas fazem de certas posições fundamentais do Iluminismo, especificamente aquelas referentes à verdade e à racionalidade. No entanto, estas posições acabam resultando nos mesmos erros do projeto iluminista. Os pensadores iluministas e seus herdeiros contemporâneos, relativistas e perspectivista, acreditam que a verdade é garantida por um método racional e este nos remete a princípios universais inegáveis a qualquer pessoal racional. Mas há uma diferença fundamental entre os pensadores iluministas e os pensadores relativistas e perspectivistas quanto ao modo de encontrar a verdade. Por encenarem um momento posterior da história, os relativistas e perspectivistas, perceberam que o projeto iluminista não poderia ser alcançado e que suas teorias seriam as únicas posições viáveis. Porém, nenhum deles foi capaz de identificar o que MacIntyre chama de racionalidade das tradições. “O que nenhum deles era ou é capaz de reconhecer é o tipo de racionalidade possuída pelas tradições” (MacINTYRE, 2001, p. 379)

O que MacIntyre propõe é uma concepção de racionalidade pressuposta e implícita nas práticas das tradições morais e que é capaz de enfrentar tanto as objeções relativistas quanto as perspectivistas. MacIntyre reconhece que se não for capaz de explicitar claramente tal teoria, a questão de como devem ser avaliadas as asserções

opostas, feitas por tradições diferentes, no que se refere à racionalidade e à natureza da justiça, ficaria sem resposta, o que ocasionaria a vitória das posições relativistas e perspectivistas. É neste ponto que MacIntyre introduz a racionalidade das tradições, no intuito de negar o relativismo e o perspectivismo. Para ele, esta forma de racionalidade será encontrada não em

qualquer teoria da racionalidade, tal como explicitamente articulada e proposta numa ou mais das tradições com as quais nos estivemos preocupados, mas numa teoria expressa nas suas práticas de pesquisa e por elas pressuposta, embora nunca completamente desenvolvida (MacINTYRE, 2001, p. 380)

Para fundamentar esta empreitada macintyreana contra o relativismo podemos contar ainda com os argumentos e teses de *Moral relativism, truth and justification* (2006). Esse artigo de MacIntyre fornece-nos uma compreensão mais elaborada para a caracterização da discussão com o relativismo.

O texto começa com a constatação de que discordâncias entre pontos de vista morais não são difíceis de encontrar, bastando apenas atentar para as inúmeras teorias que existem acerca de temas como aborto, guerra, eutanásia, doação de órgãos, entre outros. Essas questões são sempre apresentadas a partir de pontos de vista rivais e incompatíveis. Para MacIntyre, não é surpresa que alguns teóricos tenham concluído que, onde tais pontos de vistas rivais competem o fundamento da justificação racional só pode ser interno a tais pontos de vista. O que MacIntyre constata é que os relativistas inseriram uma premissa adicional nessa disputa, a saber, a afirmação de que nenhuma reivindicação de verdade pode ser sustentada por estes pontos de vista, e foi esse o erro da teoria relativista segundo MacIntyre. Os protagonistas destas discussões apresentam uma diferença significativa em relação aos relativistas e que estes não conseguiram ver, que é, justamente, a reivindicação de verdade existente dentro de cada ponto de vista em discordância.

Os protagonistas destes pontos de vista que geram discordâncias sistemáticas não podem ser considerados relativistas, justamente por que eles não permitem que a justificação racional de suas próprias posições seja meramente relativa a algum esquema moral particular. As reivindicações de verdade feitas por estes protagonistas não foram assimiladas por aqueles que defendem o relativismo moral. O que está sendo

reivindicado em nome de pontos de vista morais particulares em conflito é que suas considerações peculiares, explícita ou implícita, acerca da Natureza, do Estado, do conteúdo da moralidade, dos conceitos de bem, virtude, dever e ação correta, sejam verdade. Nós sempre acreditamos que nossas crenças morais estão justificadas e são verdadeiras enquanto tais e não apenas justificadas e verdadeiras a nível local.

Nós queremos acreditar que podemos estar justificados em nossas crenças morais, que podemos, ao enfrentar uma decisão moral, encontrar evidências e descobrir uma resposta que seja, pelo menos, mais provavelmente correta que uma suposição aleatória, até mesmo não possamos estar certos de que seja correta. (KIRKHAM, 2003, p. 69)

MacIntyre ressalta que é importante percebermos dois aspectos desta reivindicação de verdade. O *primeiro* é que esses que reivindicam verdade para as teses centrais de seus próprios pontos de vista estão também comprometidos com um jogo de teses sobre justificação racional. Assim, na medida em que as reivindicações de verdades também envolvem esta reivindicação adicional, elas comprometem aqueles que não apóiam a concepção relativista de justificação racional com a crença de que deve haver outros padrões de justificação racional adequada que não sejam internos a este ou aquele ponto de vista, mas que sejam padrões de racionalidade enquanto tal.

O *segundo* aspecto destas reivindicações é que reivindicando uma verdade abre-se a possibilidade de que esta reivindicação pode falhar, e que o resultado da pesquisa que fora projetado inicialmente para justificar aquela reivindicação pode resultar, ao contrário, na conclusão de que as teses morais centrais que iniciaram a pesquisa eram falsas. Ao tomar partido por um ponto de vista fazemos julgamentos apenas com base em nossos próprios padrões, o que parece, ao menos em assuntos centrais, favorecer apenas nosso ponto de vista. No entanto, quando reconhecemos que as reivindicações feitas por outros pontos de vista são reivindicações de verdade esta conclusão é posta em questão, porque somos forçados a dialogar com esse ponto de vista rival e por à prova nossas reivindicações de verdade. Se confrontarmos, por exemplo, a tradição aristotélica-tomista com a tradição liberal no tocante à ideia de ação correta, perceberemos que ambas lançam mão de padrões próprios de justificação racional, padrões que são internos, porém ambas reivindicam verdade para sua ideia de ação correta. O que podemos perceber é que mesmo que os pontos de vista morais rivais

presentes no cenário filosófico contemporâneo lançam mão de padrões de justificação racional internos eles também podem, e o fazem explicita ou implicitamente, levantar reivindicações de verdade. Isso fugiu da compreensão dos relativistas.

MacIntyre reconhece que sua visão sobre esses pontos de vista rivais e suas formas de justificação racional pode ter sido mal compreendida e necessite ser corrigida, mas o que importa para ele é que ela parece capturar características cruciais da discordância moral que expressa até que ponto os padrões são internos a cada ponto de vista.

As conclusões feitas por MacIntyre em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, são reforçadas neste artigo, pois ele caracteriza melhor a diferença entre aquilo que as tradições defendem e o que é defendido pelos relativistas. As tradições, MacIntyre deixa claro, possuem reivindicações de verdade para além de suas comunidades históricas e culturais, elas pretendem afirmar seus primeiros princípios como verdadeiros enquanto tais e não apenas para aquela situação histórica. Enquanto movimentos históricos e dialéticos, as tradições estão sempre procurando justificar seus primeiros princípios ao longo do tempo, sempre em debate e confronto com tradições externas e com questionamentos internos, podendo a qualquer momento cair em crises epistemológicas e serem dissolvidas.

Agora, levando em consideração essas formulações macintyreanas, é possível perceber que não cabem acusações de relativismo à teoria da racionalidade das tradições. Uma posição relativista não sustenta a necessidade do diálogo entre pontos de vistas rivais em torno de conceitos divergentes, haja vista que cada um sustenta apenas para si tal conceito.

Mosteller (2006) em sua obra *“Relativism in Contemporary American Philosophy”* apresenta uma exposição muito interessante sobre o relativismo epistemológico na obra de MacIntyre que também nos oferece um fundamento para a defesa da racionalidade das tradições. Mosteller (2006) afirma que existe na epistemologia macintyreana três características centrais que, uma vez explicitadas suas relações, não conduzem sua teoria ao relativismo. E defendemos que foi, justamente, a não observância destas características que levou vários críticos a lançarem esta acusação

de relativismo na teoria moral de Alasdair MacIntyre. As características elencadas por Mosteller (2006) são:

- 1) a afirmação de que ter conhecimento e ser racional depende em certos aspectos da perspectiva de cada tradição;
- 2) Não existe um modo supra ou a-tradicional para avaliar conhecimentos em competição ou reivindicações de racionalidade; e
- 3) a crença de que pode haver uma tradição superior à outra.

Mosteller conclui, corretamente, que a leitura das duas primeiras características da epistemologia de MacIntyre isolando-as da terceira característica, poderia levar o leitor precipitado ao seguinte raciocínio:

1. Os padrões de racionalidade disponíveis são apenas aqueles disponibilizados dentro das tradições;
2. Se os padrões de racionalidade disponíveis são apenas aqueles disponibilizados dentro das tradições, então nenhum assunto sobre o qual as tradições divergem é racionalmente solucionado.
3. Se nenhum conflito entre tradições divergentes pode ser racionalmente solucionado a teoria de MacIntyre cai no relativismo.

Apesar de reconhecer a impossibilidade de uma neutralidade impessoal quando temos que julgar pontos de vista rivais, MacIntyre reconhece que um ponto de vista pode sim ser reconhecido como superior racionalmente a outro ou outros pontos de vista rivais; e, para isso, ele lança mão das fases de desenvolvimento das tradições. A tradição em um estágio inicial possui um conjunto de crenças e argumentos que dão sentido à prática dos sujeitos morais, porém esse conjunto de crença e argumentos pode ser insuficiente para justificar tais práticas em uma fase posterior da pesquisa da tradição; há então a necessidade de reformular as crenças e argumentos e criar novos padrões para justificá-las. Se MacIntyre partisse de uma posição relativista, não seria necessário, e seria até contraditório de sua parte, justificar a existência de conflitos internos dentro das tradições ou pontos de vista morais que colocam em risco a narrativa das mesmas e se MacIntyre partisse de uma posição relativista seria mais contraditório ainda lançar mão de uma narrativa, pois a narrativa na obra macintyreana tem a função de explicar como

os conflitos internos e externos influenciam a história das tradições.

Sendo MacIntyre relativista não poderia ele reconhecer que pontos de vista morais carregam reivindicação de verdade para suas teses centrais, pois enquanto relativista ele teria que afirmar que pontos de vista morais podem apenas ser justificados e o serem somente por seus próprios padrões internos. Ele reconhece que os padrões de justificação racional só podem ser internos às tradições e se ele parasse suas conclusões ali teríamos boas razões para classificá-lo como relativista. Porém, MacIntyre vai além dessa afirmação ao defender que existem pretensões de verdade implícitas nos argumentos dos pontos de vista morais em disputa, ou seja, os pontos de vista morais rivais que brigam por nossa adesão levantam a pretensão de que aquilo que é defendido por eles é verdade e que o que os seus rivais defendem é falso. Por exemplo, o conflito entre os conceitos de justiça defendidos pelas tradições aristotélica, agostiniana, escocesa e liberal em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Cada uma defende que seu conceito de justiça é verdadeiro e, conseqüentemente, o conceito de justiça defendido pelas demais tradições é falso.

Apesar de concluirmos que a defesa das tradições de pesquisa racional não leva MacIntyre a conseqüências relativistas, ainda resta-nos a muito a discutir sobre a verdade a partir do ponto de vista das tradições. Tradição e Verdade parecem dois conceitos irreconciliáveis atualmente. Como é possível reivindicar verdade para um ponto de vista particular que lança mão de padrões de justificação internos? É a questão que devemos responder agora.

3.2 A verdade do ponto de vista das Tradições

Pensar a verdade no campo da filosofia moral parece atualmente implausível, principalmente se levarmos em consideração a principal característica das sociedades contemporâneas, a saber, a pluralidade de ideias e crenças. Se o contexto contemporâneo se caracteriza pelo multiculturalismo, parece no mínimo arbitrário estabelecer um padrão de verdade moral que possa ser aceito por todos os grupos humanos. Além desta dificuldade inicial, qualquer pensador que pretenda pensar a verdade no campo da filosofia moral também terá que enfrentar um problema amplamente discutido na

contemporaneidade, que é o problema da legitimação das sentenças morais exposto na pergunta sobre o fundamento racional das sentenças morais.

A procura por um fundamento racional parece ser a questão central dos maiores filósofos contemporâneos³⁰. Essa preocupação filosófica surgiu devido ao reconhecimento dos limites epistemológicos das sentenças normativas, ou sentenças da moral, e após a diferenciação entre estas e as chamadas sentenças descritivas das ciências. As sentenças descritivas são próprias das ciências e pretendem dizer como o mundo é, portanto são sentenças verificáveis empiricamente que podem ser verdadeiras ou falsas. As sentenças prescritivas ou normativas são as sentenças da ética que pretendem dizer como o mundo deve-ser, elas não têm valor de verdade e nem de falsidade. As sentenças normativas não têm caráter empírico, ou seja, não são passíveis de verificação empírica. Com essa especificação do que é próprio às sentenças da ciência e às sentenças da ética, surgiu uma grande desconfiança sobre a possibilidade de uma fundamentação racional das normas morais e, como consequência dessa desconfiança, proliferou na contemporaneidade a ideia de que as decisões morais não podem ser embasadas em raciocínios fundados racionalmente, mas são feitas levando em consideração apenas emoções e preferências.

O projeto maduro desenvolvido por MacIntyre desde a publicação de *Depois da Virtude* tem essa problemática como guia central de suas discussões, no intuito de oferecer uma teoria que seja capaz de especificar a racionalidade das normas morais, racionalidade que está diretamente vinculada a uma concepção de pesquisa racional implícita nas práticas das tradições morais. Por isso a persistência de nosso pensador em formular e reformular ao longo de sua obra madura um conceito de tradição que se contrapõe aos conceitos “tradicionais” de tradição.

Vimos anteriormente que a defesa das tradições morais em MacIntyre pode encaminhar o leitor à conclusão de que sua teoria da racionalidade das tradições leva inevitavelmente ao relativismo, porém os argumentos mostraram que essa acusação não pode ser aceita sem a compreensão de que as tradições envolvidas nos debates apresentados por nosso filósofo no decorrer de suas obras reconhecem a possibilidade de

³⁰ OLIVEIRA, Manfredo. **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000

superioridade e de fracasso de suas próprias teses³¹. O reconhecimento da grande variedade de tradições morais rivais e incomensuráveis, não significa a afirmação de relativismo, mas como o próprio MacIntyre afirma, a grande diversidade de tradições cria um prólogo para o debate entre as mesmas, haja vista que a tradição só pode ser entendida em torno de conflitos internos e externos. A existência de conflitos externos entre tradições é central para a compreensão adequada da teoria macintyreana, pois dá fundamento à ideia de que as tradições devem se manter abertas ao diálogo com outras, mesmo que rivais.

Aquela admissão de incomensurabilidade significativa e intradutibilidade nas relações entre dois sistemas opostos de pensamento e prática pode ser um prólogo não só para o debate racional, mas para o tipo de debate no qual uma parte pode emergir como superior sem dúvida, até porque a exposição a esses debates pode revelar que um dos pontos de vista fracassa em seus próprios termos e por suas próprias normas. (MacINTYRE, 1990, p. 5)

O grande dilema identificado até esse momento da investigação é compreender, na perspectiva da racionalidade das tradições macintyreana, como pontos de vistas morais rivais que lançam mão de padrões de justificação racionais internos podem questionar as teses e argumentos centrais de um ponto de vista rival, pois nenhum ponto de vista parece possuir recursos para construir uma justificação racional de sua posição que seja, ao mesmo tempo, capaz de superar ou apontar as debilidades da justificação racional apresentada por seu rival. É neste momento que as discussões acerca da verdade assumem uma posição central dentro do trabalho maduro de MacIntyre.

Não foi sem fundamento que alguns pensadores concluíram que onde discordâncias fundamentais surgem não é possível oferecer uma justificação racional que não seja interna ou relativa a cada ponto de vista, porém o erro cometido foi deduzir de tal situação a conclusão que no debate entre pontos de vista morais rivais nenhuma reivindicação de verdade pode ser sustentada. Para MacIntyre, aquele é o argumento central daqueles que defendem o relativismo atualmente e este uma justificativa para não darmos crédito a tal argumento.

³¹ Em *Justiça de quem? qual racionalidade?* O debate acontece entre a tradição aristotélica reformulada por Tomás de Aquino, a tradição agostiniana, a tradição escocesa e a tradição liberal. Em *Three Versions Rivals of Moral Inquiry* o debate é entre Enciclopédia, Genealogia e Tradição.

Os relativistas não chegaram a essa conclusão partindo de dentro de um dos pontos de vista citados por nosso pensador, pois tais pontos de vista levantam pretensão de verdade para suas teses e argumentos para além de seu próprio esquema, ou seja, suas reivindicações de verdade pretendem transcender os limites históricos de sua comunidade e se estabelecer como verdade para todos os outros pontos de vista rivais. “Os protagonistas desses pontos de vista que geram discordâncias longas e sistemáticas (...) em geral, nunca são relativistas”³² (MacINTYRE, 2006, p. 54). Cada um defende suas concepções de Estado, Natureza, Moralidade e Direito como sendo verdadeiras enquanto tais e não apenas para seu esquema.

Para MacIntyre, os relativistas percebendo a parcialidade dos padrões de justificação racional, ou seja, compreendendo que tais padrões são em grau significativo internos aos pontos de vista, concluíram que qualquer possibilidade de refutação de um ponto de vista por outro é impossível. E, nesse sentido, eles não estão totalmente equivocados, pois se cada um reconhece que só pode fazer julgamentos por seus próprios padrões é inevitável a conclusão de que qualquer julgamento é totalmente parcial e beneficia seu próprio esquema. Porém quando levamos em consideração que aquilo que é reivindicado não é meramente relativo ao próprio ponto de vista, mas que é reivindicado enquanto verdade para todo e qualquer ponto de vista as acusações relativistas são postas em xeque.

No entanto outra dificuldade surge, pois se os padrões de justificação racional são internos em cada esquema moral como podemos reivindicar verdade se a verdade é sempre universal? Como conciliar o reconhecimento de que toda justificação racional particular dos pontos de vista são internos a estes com o reconhecimento de reivindicações de verdade universal que exigem uma justificação racional enquanto tal, ou seja, que transcenda os limites dos pontos de vista particulares?

No que refere à teoria da verdade de MacIntyre dois textos estão diretamente relacionados a essa temática são eles: *Moral relativism, truth and justification* e *Truth as a good* ambos apresentados em sua obra *Task of Philosophy* (2006). Os estudos centrados nestes dois artigos apontaram um debate interessante com as teses relativistas. No primeiro trabalho, MacIntyre levanta conclusões interessantes sobre o vínculo entre verdade e atos

³² “The protagonists of those standpoints which generate large and systematic disagreements (...) in general, are never themselves relativists”.

de fala, discutindo com a teoria pragmática e com a filosofia analítica; no segundo, influenciado pelo tomismo, MacIntyre defende a existência de uma ordem racional estruturadora, mesmo reconhecendo, em obras anteriores, a historicidade da moralidade e mesmo depois da reviravolta lingüístico-pragmática, ele apela para uma metafísica.

MacIntyre, em *Moral relativism, truth and justification* pretende esclarecer até que ponto os padrões aos quais os partidários fazem sua adesão são realmente internos aos pontos de vista e como a concepção de verdade pressuposta nos debates morais contemporâneos está relacionada com a justificação. Desses esclarecimentos surge aquilo que afirmo ser uma teoria da verdade pressuposta em sua filosofia moral.

MacIntyre afirma que as teses e argumentos defendidos pelos pontos de vista levantam pretensão, seja implícita ou explícita, de verdade. Cada ponto de vista tem suas concepções de Moral, Estado, Natureza e virtudes e afirmam as mesmas como verdadeiras frente às demais concepções defendidas por outros pontos de vistas rivais. MacIntyre reconhece que nem sempre é fácil identificar as reivindicações de verdade de tais concepções, e talvez isso tenha ofuscado a compreensão dos relativistas, pois elas são feitas implicitamente.

O argumento inicial da teoria da verdade macintyreana é formulado com o objetivo de deixar claro que a compreensão de verdade envolvida nos debates entre pontos de vistas morais rivais presente no cenário contemporâneo não pode ser uma que compare verdade com justificação racional, “a compreensão da verdade envolvida não pode ser uma que compare a verdade com qualquer forma de justificação racional” (MACINTYRE 2006, p. 56). Isso porque, segundo MacIntyre, se associarmos verdade com justificação racional ou aceitabilidade racional idealizada não será possível se desvencilhar do perspectivismo.

O que pressupõe qualquer pretensão de verdade é, como Nietzsche bem entendeu, uma negação de qualquer versão do perspectivismo. Em contrapartida, o abandono das pretensões de verdade, mesmo sob o disfarce de uma revisão da nossa concepção de verdade, para que a verdade deve ser entendida como não mais do que idealização da aceitabilidade racional ou justificação, torna difícil e talvez impossível resistir conclusões perspectivistas e, obviamente, no tipo de caso em que pontos de vista moral estão em disputas fundamentais. Pois, como qualquer questão ou situação moral particular deve ser caracterizada, compreendida, e racionalmente avaliada - na verdade, se qualquer situação particular, deve ser considerada como representando importantes questões morais - dependerá, ao que parece, de que esquema conceitual particular é que a nossa própria linguagem moral foi moldada No

entanto, se as reivindicações feitas pelos rivais e os pontos de vista sustentados não são reivindicações à verdade, os partidários dos pontos de vista diferentes em disputa não serão capazes de entender as reivindicações centrais do próprio ponto de vista particular deles/delas como logicamente incompatível com as reivindicações desses rivais.³³ (MacINTYRE, 2006, p.60)

A forma encontrada por MacIntyre para escapar do relativismo e do perspectivismo foi sustentar que os pontos de vista morais envolvidos nas disputas contemporâneas levantam pretensão de verdade para além de seu esquema conceitual. Quando MacIntyre cita em *Moral relativism, truth and justification* as divergências entre adeptos do confucionismo, utilitarismo e da lei natural em torno de questões sobre o casamento e o divórcio, seu intuito é fundamentar a ideia de que estes pontos de vista reivindicam verdade para suas teses e argumentos acerca da questão do divórcio e reconhecem como falsos os argumentos e teses dos rivais.

A relação da consciência com a razão, como é entendido pela tradição do direito natural, fornece o que é considerado como sendo um conhecimento dos preceitos práticos primários de um tipo que não encontra lugar dentro do esquema de Confúcio. E o apelo de Confúcio para adoção de medidas que possam ser *insights* compartilhados sobre a natureza da ordem cósmica não justifica o que o confucionismo pretende justificar, quando é avaliado do ponto de vista do direito natural. (MacINTYRE, 2006, p. 53)

É compreendendo o fato de que cada ponto de vista reivindica verdade que podemos compreender que tais pontos de vista são logicamente incompatíveis.

Enquanto, os protagonistas de tais pontos de vista rivais eram cada um entendidos como reivindicando verdade para suas conclusões distintas, a possibilidade de que cada um ou todos eles sejam no fim derrotados racionalmente permanecia aberto. Mas quando aquela possibilidade já não existe, porque os protagonistas rivais já não são compreendidos como defendendo reivindicações logicamente incompatíveis, os assuntos entre eles já não pode virar a pergunta de qual é racionalmente superior aos seus rivais. Esta seria a substância do relativismo. (MACINTYRE, 2006, p.61)

³³ “What any claim to truth presupposes is, as Nietzsche well understood, a denial of any version of perspectivism. Conversely the abandonment of claims to truth, even if in the guise of a revision of our conception of truth, so that truth is to be understood as no more than an idealization of rational acceptability or justification, makes it difficult and perhaps impossible to resist perspectivist conclusions, and obviously so in the type of case in which fundamental moral standpoints are in contention. For how any particular moral issue or situation is to be characterized, understood, and rationally evaluated – indeed whether any particular situation is to be regarded as posing significant moral issues – will depend, it must seem, upon which particular conceptual scheme it is in terms of which our own moral idiom is framed. Yet if the claims made from the rival and contending points of view are not claims to truth, the adherents of the different standpoints in contention will not be able to understand the central claims of their own particular standpoint as logically incompatible with the claims of those rivals”.

MacIntyre reconhece que nem todos os pontos de vista apresentam suas reivindicações de verdade de forma explícita.³⁴ Quanto à dificuldade de identificar as reivindicações de verdade implícitas nas teses e argumentos de alguns pontos de vista, MacIntyre chama nossa atenção para o vínculo existente entre afirmações e verdade. Peter Geach é citado por nosso autor para justificar a ideia de que temos fundamento para atribuir pretensão de verdade para as teses dos protagonistas dos pontos de vista morais rivais mesmo que tais alegações não tenham sido explicitamente articuladas, haja vista que em seus atos de fala tal pretensão de verdade é levantada.

O que as conclusões Geach fornecem são razões para considerarmos que temos o direito de atribuir valor de verdade para os protagonistas dos pontos de vista morais rivais, mesmo quando tais alegações não estejam explicitamente articuladas. (MacINTYRE, 2006, p. 62)

A que concepção de verdade MacIntyre se refere? Já sabemos que para MacIntyre a concepção de verdade pressuposta em tais debates não pode ser uma que compare verdade com qualquer tipo de justificação racional. “justificabilidade tem de ser já entendida em termos de verdade e não vice-versa³⁵” (MacINTYRE, 2006, p.65).

Em *Teorias da Verdade: uma introdução* (2002), Richard Kirkham apresenta três “projetos de verdade”, o projeto de justificação, o projeto metafísico e o projeto dos atos de fala. As argumentações de Kirkham nos ajudaram a compreender melhor a problemática da verdade dentro da obra madura de MacIntyre. É interessante para nossa pesquisa compreendermos as características de cada uma delas e examinar se existe alguma semelhança entre elas e a teoria proposta por MacIntyre.

O *projeto metafísico* tenta identificar em que consiste a verdade, o que significa para uma afirmação ser verdadeira. Este projeto possui três ramos: 1) o projeto extensional, que tenta fixar a extensão, ou seja, a referência, a denotação, do predicado é verdadeiro, ele procura responder a seguinte questão: é a correspondência de uma proposição (crença ou sentença) com a realidade uma condição necessária e suficiente para que ela seja

³⁴ “Em Moral relativism, truth and justification, MacIntyre cita três pontos de vista rivais, a saber, a tradição da lei natural, utilitarismo e confucionismo. Cada ponto de vista possui seu próprio conjunto de crenças e constrói seus argumentos tendo como fundamento a ideia de que aquilo que está sendo defendido é a verdade. O utilitarismo e a tradição da lei natural o fazem de forma explícita, porém as reivindicações de verdade do confucionismo estão implícitas em suas afirmações”.

³⁵ So too justifiability has to be already understood in terms of truth and not vice versa.

verdadeira?; 2) o projeto naturalista, que tenta oferecer uma teoria científica da verdade, ou seja, tenta oferecer uma teoria da verdade que tenha o mesmo grau de generalizações e universalidade que é possuída pelas leis naturais científicas; e 3) o projeto essencialista que procura oferecer uma essência para a verdade.

O *projeto dos atos de fala* tenta descrever os propósitos locucionários ou ilocucionários de declarações que pela sua aparência gramatical, parecem atribuir a propriedade da verdade a algumas afirmações ou crenças, por exemplo, declarações como “a sentença *s* é verdadeira”. A questão a que o projeto dos atos de fala procura responder é: *o que estamos fazendo quando declaramos que algo é “verdadeiro”?* Este projeto subdivide-se em: projeto do ato ilocucionário, que tenta descrever o que fazemos quando declaramos algo; projeto assertivo que tenta descrever o que dizemos quando declaramos algo.

O *projeto de Justificação* tenta estabelecer um critério prático que pudesse realmente ser utilizado para determinar se uma dada proposição deveria ser ou não considerada verdadeira. Esse tipo de teoria da verdade como justificação tem o intuito de mascarar ou negar o próprio conceito de verdade, afirmando que “verdade” não é nada mais que um conceito vazio e relativo a algum esquema conceitual. O que MacIntyre pretende é reformular o conceito de verdade como correspondência e, por isso, rejeita a teoria da verdade como justificação. Esse projeto

tenta identificar algumas características, possuídas pela maior parte das afirmações verdadeiras e não possuídas pela maior parte das afirmações falsas, em relação às quais a provável verdade ou falsidade de uma afirmação pode ser julgada. (KIRKHAM, 2002, p.78)

Kirkham afirma que é parte do significado de “justificado” e “garantido” que nada é justificado, verificado ou garantido em si mesmo, mas só pode ser justificado e garantido enquanto alguma coisa. Esses termos, justificado ou garantido, requerem como complemento uma expressão iniciada pela conjunção “*como*”.

Se uma lei é justificada, ela é justificada como justa e útil. Se um investimento financeiro é justificado, ele é justificado porque aparenta trazer maiores proveitos em longo prazo (KIRKHAM, 2002, p. 81)

Para Kirkham a teoria da verdade-como-justificação pode expressar várias posições:

Algumas vezes é uma maneira estranha de afirmar a tese de que não há programa filosófico legítimo no qual uma teoria da verdade possa desempenhar um papel; assim, realmente não precisamos de uma teoria da verdade distinta de uma teoria da justificação. Outras vezes é uma metáfora para a tese de que a verdade é relativa a algum esquema conceitual. Algumas vezes também, a tese da verdade-como-justificação serve apenas para expressar a alegação de que a verdade é um conceito vazio enquanto a justificação não o é. Há ainda os que a usam como meio de negar que a verdade seja realmente um valor epistêmico que nossos procedimentos de justificação obtêm para nós. Por último e mais estranhamente, a tese da verdade-como-justificação é afirmada algumas vezes como uma maneira de endossar uma ou outra resposta particular ao projeto metafísico. (KIRKHAM, 1992, p. 79)

Quando compreendemos que a verdade deve ser pensada em termos de justificação, o que fazemos é distorcer nossa compreensão do que seja verdade e do que seja justificação. A justificação deve ser entendida em termo de verdade e não o contrário, posto que a justificação está relacionada às fases do desenvolvimento da pesquisa da tradição e só terá alcançado seu propósito se a verdade for alcançada.

Como as crenças e afirmações são justificadas ou garantidas? Elas são justificadas como *Verdadeiras*. Kirkham conclui que ao comparar verdade com justificação incorremos, no melhor dos casos, em circularidade inútil e, no pior, em uma análise ininteligível que transforma expressões com estruturas tipo “a é verdadeiro” no seguinte absurdo de tamanho infinito: “a é justificada como justificada, como justificada, como justificada...” (KIRKHAM, 1992, p. 81)

Levando em consideração os projetos de verdade citados por Kirkham e as considerações já apresentadas acerca da teoria da verdade encontrada na filosofia moral de MacIntyre ainda não temos argumentos suficientes para enquadrar este último em um dos projetos citados acima, porém já é possível concluir que, se MacIntyre se enquadra em algum destes projetos, certamente não é o projeto de justificação. MacIntyre rejeita abertamente a identificação entre verdade e justificação. Para ele, a justificação é um meio pelo qual é possível alcançar a verdade. Estar justificado não significa “ser verdadeiro”.

Verdadeiro não significa racionalmente justificado, no entanto, MacIntyre acusa vários pensadores pragmatistas, mais explicitamente H. Putnam, de sustentarem que a verdade não é nada mais que justificação racional idealizada. MacIntyre, então, enumera três razões para que neguemos a identificação entre verdade e justificação.

A primeira delas é que a noção de justificação idealizada invocadas, não tem um conteúdo determinado adequadamente. Para MacIntyre, o próprio Putnam não conseguiu esclarecer em que consistiam as “condições epistêmicas ideais”. MacIntyre afirma que justificações racionais são vinculadas a estágios particulares da pesquisa, de modo que a descoberta posterior de que uma afirmação feita por alguém em alguma fase anterior da pesquisa é falsa não é a descoberta de que aquela pessoa não estava justificada naquele momento ao fazer tal afirmação. “Assim a justificação racional está diretamente vinculada a estágios históricos da pesquisa de uma tradição, enquanto que a verdade é atemporal”³⁶ (MacINTYRE, 2006, p. 57). A distância conceitual entre atribuições de verdade e práticas de justificação racional, nas ciências ou em qualquer outra área, é muito grande.

E esses que, como Putnam em seus primeiros escritos, compararam verdade com justificação racional idealizada sempre reconheceram isto. Mas o que eles não fizeram foi oferecer uma consideração de idealização que proverá o que suas teses necessitam. (MacINTYRE, 2006, p. 57)

Para MacIntyre, o único tipo de justificação racional que poderia ser comparada a uma concepção relevante de verdade, seria aquela forma de justificação racional onde não seria possível afirmar que as teses de um indivíduo estão racionalmente justificadas, mas não são verdadeiras, ou seja, verdade e justificação estariam juntas e caracterizariam o último estágio da pesquisa de uma tradição. Essa tese envolveria uma noção de justificação racional cujas propriedades garantiriam seu estado como o último estágio da pesquisa, as teses dos adeptos de uma tradição que estão no último estágio da pesquisa são justificadas racionalmente e também são reconhecidas como verdadeiras. Somente no estágio final é possível confundir verdade e justificação racional.

A segunda razão para negarmos a identificação entre verdade e justificação racional é que onde discordâncias morais fundamentais estão em questão, cada ponto de vista tem seu próprio esquema e modos de justificação racional e mesmo que compartilhem algumas características importantes, os pontos chaves referentes a princípios e modos de fundamentar os princípios são incompatíveis com seus rivais. O que constitui uma justificação racional também é específico a cada ponto de vista ao qual pertence.

³⁶ “Actual rational justifications are characteristically advanced by particular persons at particular stages of particular enquiries, while truth is timeless”.

E se aqueles pensadores pragmáticos afirmarem que a justificação racional ideal deve ser concebida como um ponto de vista independente, uma vez mais a distância entre a justificação real e a idealização proposta é muito grande para nós percebermos que tipo de idealização poderia ser adequadamente construída.³⁷ (MacINTYRE, 2006, p. 57)

Em terceiro lugar, “o projeto de assimilar verdade com justificação racional tem o efeito de distorcer nossa compreensão não só da verdade, mas também da justificação racional”.³⁸ (MacINTYRE, 2006, p. 57) Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre já chamou atenção para a distância conceitual entre verdade e justificação. As reivindicações de verdade feitas por uma tradição são mais que asserções de comprovação garantida, uma vez que o conceito de comprovação garantida se limita a estágios particulares das tradições enquanto a verdade é sempre verdade em todas as épocas e lugares.

O conceito de comprovação garantida sempre se aplica apenas em alguma época e lugares particulares, com relação a padrões então vigentes em algum estágio particular do desenvolvimento de uma tradição de pesquisa, e a alegação de que tal afirmação é garantidamente comprovada sempre, conseqüentemente, tem de fazer referências explícitas a tais épocas e lugares. O conceito de verdade, entretanto, é atemporal. Alegar que uma tese é verdadeira significa não apenas alegar, para todas as épocas e lugares, que ela não pode ser demonstrada como incapaz de corresponder à realidade, no sentido de “correspondência” elucidado anteriormente, mas também que a mente que expressa seu pensamento nesta tese está, de fato, adequada a seu objeto. (MacINTYRE, 2001, p. 390)

A justificação racional é um meio através do qual se pode atingir a verdade e só quando a verdade sobre um determinado assunto tiver sido alcançada é que a justificação racional serviu ao seu propósito.

É com esse propósito que as práticas de justificação racional são criadas e só podem ser completamente inteligíveis como parte de todas as atividades humanas que visam à verdade: questionando, duvidando, formulando hipóteses, confirmando, discordando e assim por diante. (MacINTYRE, 2006, p.58)

Cientes a partir de agora de que MacIntyre não se enquadra no projeto de justificação da verdade, resta-nos buscar mais características da teoria da verdade macintyreana que o aproximem ou do projeto dos atos de fala ou do projeto metafísico.

³⁷ “If the response to this is that ideal rational justification must be conceived as standpoint-independent, then once again the conceptual distance between the actualities of rational justification and the proposed idealization is too great for us to be able to understand what kind of idealization could be constructed that would be adequate.”

³⁸ “the Project of assimilating truth to rational justification, let alone that of liquidating truth into warranted acceptability, has the unfortunate effect of distorting our understanding not only of truth, but also of rational justification”.

O primeiro passo na direção desta tarefa é procurar em MacIntyre as respostas para as perguntas: “O que os filósofos devem esperar de uma teoria da verdade? o que ela nos permite compreender?” (MacINTYRE, 2006, p.198). Uma teoria da verdade adequada, na posição macintyreana, deve satisfazer três condições: *Primeiro*, deve representar uma gama de usos diferentes de “*verdadeiro*” e “*falso*”; *Segundo*, precisa explicar por que nós não podemos deixar de entender a verdade como um bem, de forma que “*falso*,” se predicado de uma crença, um julgamento, testemunho, ou uma moeda, ou um amigo, sempre tem a força do imperativo: “*Isto é algo a ser rejeitado*”; e *Terceiro*, a diferença entre os usos de “*verdadeiro*” e seus cognatos que requerem atenção particular em relação a esta força imperativa.

Para MacIntyre, a teoria da correspondência seria um bom exemplo de uma teoria da verdade que leva em consideração as três condições citadas anteriormente. Porém, ao defender uma teoria da correspondência, MacIntyre precisa explicitar de que tipo de teoria da correspondência ele lança mão, haja vista que a teoria da correspondência é duramente rejeitada no cenário contemporâneo, principalmente após a chamada “virada lingüística”.

Ora, defendendo a teoria da correspondência da verdade MacIntyre estaria enquadrado, segundo a divisão de Kirkham no chamado projeto metafísico, mas a meu ver é necessário ainda continuarmos a exposição das características da teoria da verdade de MacIntyre, justamente com o objetivo de evitar conclusões precipitadas.

3.2.1 Teoria da Verdade como correspondência: uma nova abordagem.

Ciente das dificuldades de uma defesa da teoria da correspondência principalmente após a virada lingüística, MacIntyre reconhece que uma teoria da verdade como correspondência que sirva à racionalidade das tradições deve ser repensada de forma a corrigir alguns enganos sobre a natureza da correspondência enquanto tal que afetam os teóricos da correspondência atualmente, enganos que, segundo MacIntyre, levaram a uma rejeição de todas as teorias da correspondência. Não foi surpresa a descoberta do fato de

MacIntyre defender a verdade como correspondência, basta lembrarmos que o primeiro a sistematizar essa teoria foi Aristóteles e que a mesma foi sintetizada por Tomás de Aquino na Idade Média, ambos considerados expoentes da tradição aristotélica-tomista, da qual ele, MacIntyre, se diz continuador. Porém, a teoria da verdade como correspondência necessita de uma nova roupagem, isso porque MacIntyre não está alheio às críticas dirigidas a essa forma de compreender a verdade.

A primeira defesa da teoria da verdade como correspondência aparece em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. MacIntyre, nesta obra, tenta esclarecer que o preconceito contemporâneo contra essa teoria foi ocasionado devido à interpretação errônea relativa àquilo que uma oração em uma teoria da verdade como correspondência deve corresponder, que entende que aquilo a que uma oração deve corresponder é a um elemento não-linguístico que independe da mente. Esse tipo de teoria da verdade como correspondência não constitui aquilo que MacIntyre acredita ser uma teoria genuína da verdade.

Aristóteles foi o primeiro a sistematizar o conceito de verdade como correspondência expressa da seguinte forma: *Dizer do que é que ele é, ou dizer do que não é que ele não é, é a verdade*. Mais tarde, uma versão metafísica apresentada por Tomás de Aquino se tornou mais conhecida: *a verdade é adequação da coisa ao intelecto, isso significa dizer que um julgamento é considerado verdadeiro quando está em conformidade com a realidade exterior*. A estrutura metafísica que dava sentido à realidade é abandonada e, em seu lugar, a filosofia moderna criou uma teoria da verdade como correspondência-com-fato: *Teoria da Correspondência: X é verdadeiro se e somente se X corresponde a um fato*.

Dentre as várias críticas dirigidas à teoria da verdade como correspondência-com-fato está a crítica à própria ideia de fato. O fato, no sentido clássico da teoria da correspondência, é entendido como aquilo que realmente acontece no mundo, é aquilo que é verdadeiro ou aquilo que corresponde à verdade. Porém a ideia de verdade como correspondência com o fato gera uma tautologia, uma circularidade, pois para definirmos a verdade como correspondência a fato temos de omitir que acabamos de definir fato utilizando a ideia de verdade como correspondência a fato. Acabamos comparando algo que é linguístico, uma crença ou enunciado, com algo que não é

lingüístico, o fato. Como podemos equivaler duas coisas heterogêneas? Os adversários desta teoria defendem que tal coisa não é possível, sobretudo porque não temos acesso aos fatos independentemente das afirmações e crenças que mantemos. Não podemos olhar por cima dos nossos ombros para comparar as nossas crenças com uma realidade apreendida por outros meios que não essas crenças, ou outras, talvez. Não temos por isso um controle sobre as estruturas às quais as nossas crenças possam ou não corresponder.

Para MacIntyre, não existe qualquer caracterização dos fatos que seja uma teoria neutra, ou seja, não existe um reino dos fatos independente do julgamento ou de qualquer forma de expressão lingüística. Para ele, “os fatos, assim como os telescópios e as perucas para os cavalheiros, foram uma invenção do século XVII”. (MacINTYRE, 2001, p. 384). MacIntyre afirma que a correspondência ou falta de correspondência entre a mente e os objetos encontra expressão em juízos, no entanto é um erro supor que são os próprios juízos que correspondem aos objetos.

Podemos efetivamente, dizer sobre um juízo falso que as coisas não são como os juízos declaram ser, ou sobre um juízo verdadeiro que a pessoa que o profere diz que o-que-é é e o-que-não-é não é. Mas não há dois itens que podem ser distinguidos, um juízo, por um lado, e aquilo que é retratado no juízo, por outro lado, entre os quais uma relação de correspondência existe ou não. (MacINTYRE, 2001, p. 384)

Ao desconsiderar essa forma de correspondência-com-fato, os teóricos e críticos da teoria da correspondência acabaram por universalizar essa crítica a todas as formas de correspondência.

Com os argumentos de “*Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio*”, MacIntyre amplia a concepção de correspondência procurando apresentar uma teoria da verdade como correspondência abordada sob uma nova perspectiva e de uma forma que não fora reconhecida pelos seus críticos. Para ele, o primeiro passo para uma concepção adequada da correspondência é levar em consideração que não são “*orações como tais*” que são portadoras da verdade, mas “*orações particulares proferidas por oradores particulares em situações particulares*”. (MacINTYRE, 2006, p. 200)

Vejamos o exemplo dado por MacIntyre:

Alguém chega a um julgamento pelo exercício de seus poderes de percepção, de discriminação e reconhecimento. Examinando o jarro azul vê que ele está quebrado. A crença à qual ele chega, uma crença que não precisava ter sido colocada em palavras, como as coisas são concorda com, corresponde a (um dos significados primários de "correspondência", segundo o Dicionário Oxford Inglês é o "acordo com") como as coisas são. Ou seja, as palavras que teriam de ser usadas para especificar o conteúdo de seu pensamento são as mesmas palavras que nos dizem como as coisas são. Como as coisas são e como ele acredita ser são idênticos. Se ele dá expressão verbal à sua crença, dizendo: "A jarra azul está quebrada" a sentença proferida tanto manifesta a sua crença e diz como as coisas são.³⁹ (MacINTYRE, 2006, p.200)

Os elementos envolvidos na teoria da verdade como correspondência proposta por MacIntyre são: sujeitos particulares participantes de tradições particulares (mente), crenças dos sujeitos acerca de como as coisas são e as “coisas tais como são”. A correspondência se estabelece entre as crenças, proferidas ou não, pelos sujeitos particulares e as “coisas são tais como são”, assim supera-se a parcialidade dos pontos de vista em favor da compreensão de “como as coisas são”, ou seja, procura-se alcançar “as coisas tais como elas são” e não como elas parecem desde um determinado ponto de vista.

Nesse contexto, o conceito de mente apresenta um papel fundamental, haja vista, que ela é capaz de formular e reformular as crenças sempre no intuito de alcançar a verdade como tal. E quando compreendermos nossas afirmações como sendo verdadeiras, ou melhor, quando compreendermos que seu conteúdo é idêntico a como as “coisas são”, nós compreendemos que isso ocorre porque nossos pensamentos foram feitos como são pela realidade mesma sobre a qual estamos pensamos. Nossa mente foi, então, capaz de alcançar a forma como as “coisas são”. É necessário aqui percebermos a diferença entre sua concepção de mente e a concepção de mente cartesiana. Para MacIntyre, a mente é entendida como atividade, como enfrentamento com o mundo natural e social em atividades tais como: identificação, reidentificação, a coleção, a separação, a classificação e a nomeação, e não pode ser entendida no sentido solipsista moderno. E isso se dá através de ações tais como tocar, prender, apontar, destruir, construir, chamar, responder e assim por diante.

³⁹ “Someone arrives at a judgment by exercising his powers of perceptual discrimination and recognition. Examining the blue jug he sees that it is broken. The belief at which he thus arrives, a belief which need not have been put into words, as to how things are agrees with, corresponds to (one of the primary meanings of “correspondence to,” according to the Oxford English Dictionary is “agreement with”) how things are. That is to say, the words that would have to be used to specify the content of his thought are the same words that would tell us how things are. How things are and how he takes them to be are identical. If he himself gives verbal expression to his belief by saying “The blue jug is broken,” the uttered sentence both expresses his belief and says how things are.”

Assim, a mente é adequada aos seus objetos à medida que as expectativas que ela cria, baseadas em tais atividades, não estão sujeitas à frustração e a lembrança na qual se envolve torna-se capaz de voltar e recuperar o que ela anteriormente encontrara, quer os próprios objetos estejam ainda presentes ou não. A mente sendo informada como resultado de seu envolvimento com os objetos é informada por ambas as imagens que são ou não - para os propósitos da mente-representações adequadas das formas em cujos termos os objetos são compreendidos e classificados. (MacINTYRE, 2001, p. 383)

A verdade é entendida como correspondência entre as crenças dos sujeitos e “as coisas tais como são” e a mente é responsável pela formulação de tais crenças. Assim a correspondência está relacionada à *discrepância radical* entre aquelas crenças antigas aceitas no estágio anterior e o mundo tal como os adeptos da tradição o compreendem num estágio posterior. O que determina a falsidade de crenças e julgamento é a falta de correspondência entre o que a mente então julgava e acreditava e a realidade percebida, classificada e compreendida agora.

O que é fundamental, então, para a nossa concepção de verdade é a noção de um tipo de relação que pode prender ou não prender a mente e o os assuntos sobre os quais ela faz julgamentos. E isso é uma característica da mente que é capaz de discriminar, classificar e explicar, de modo que se torna mais e mais adequada em relação aos assuntos sobre os quais ela julga. Assim, a mente não alcança seus objetivos apenas por descartar juízos falsos e substituí-los por verdadeiros, mas por fazê-lo de tal maneira que ela se move para uma compreensão final e completa da verdade sobre o lugar dos objetos sobre os quais ela julga em uma ordem geral das coisas⁴⁰. (MacINTYRE, 2006, p. 207)

A tradição aproxima-se da verdade à medida que é capaz de superar as crises epistemológicas no decorrer de sua história. A ideia de progresso racional da pesquisa da tradição está diretamente relacionada à superação das crises epistemológicas. O progresso não é entendido como um processo cumulativo, como nas ciências antes da revolução causada por Kuhn, mas resulta da capacidade dos adeptos de reformularem suas crenças e continuarem a narrativa de suas tradições. Percebamos que ao tempo em que MacIntyre é um kuhniano ao compartilhar da ideia de que o progresso nas pesquisas, científicas no caso deste e morais no caso daquele, ocorre por rupturas de paradigmas, ele também discorda de Kuhn ao defender uma continuidade entre os estágios das tradições.

⁴⁰ “What is fundamental to our conception of truth then is the notion of a type of relationship that may hold or fail to hold between a mind and those subject matters about which it passes judgments. And it is characteristic of the mind that it is capable of discriminating and classifying and explaining, so that it becomes more and more adequate in respect of those subject matters about which it judges. So the mind achieves its goals not only by discarding false judgments and replacing them by true, but by doing so in such a way that it moves towards a final and completed grasp of the truth concerning the place of the objects about which it judges in the overall order of things.”

Aqueles que superam uma crise epistemológica e conseguem alcançar certo estágio no desenvolvimento de sua tradição são, então, capazes de olhar para trás e identificar sua própria inadequação intelectual ou a inadequação intelectual de seus predecessores, comparando o que eles agora julgam ser o mundo com aquilo que julgavam que fosse anteriormente.

A versão original e mais elementar da teoria da verdade enquanto correspondência é uma versão na qual ela é aplicada retrospectivamente na forma de uma teoria da falsidade enquanto correspondência. (MacINTYRE, 2001, p. 382)

Em MacIntyre, a correspondência refere-se à relação entre afirmações faladas ou escritas enquanto fruto de pensamento inteligente e a realidade social e racional, ou seja, a correspondência deve ocorrer entre um juízo proferido por um sujeito, situado historicamente, e a realidade social e racional a qual o juízo se refere. Usando o exemplo anteriormente dado, o que deve corresponder é o enunciado “o jarro azul está quebrado” com a realidade de como as coisas são, com a realidade do jarro azul. Se o jarro azul está quebrado o enunciado proferido pelo sujeito corresponde com como as coisas são, portanto é considerado verdadeiro.

Para MacIntyre um dos méritos das pesquisas constituídas pela tradição foi o reconhecimento de que as falsas crenças e os falsos juízos representam um fracasso da mente, e não dos objetos. Isso significa que a mente no estágio anterior da pesquisa não dispunha das capacidades intelectuais para perceber a realidade de determinado objeto naquele momento e que estas capacidades que a mente dispõe agora a permitem perceber o porquê de seu fracasso anterior. É a mente que precisava de correção, pois a realidade que a mente não foi capaz de perceber corretamente encontrava-se revelada tal como é.

A falsidade das crenças e julgamentos é reconhecida retrospectivamente como uma inadequação passada, quando a discrepância entre as crenças de um estágio anterior de uma tradição de pesquisa são contrastadas com o mundo de coisas e pessoas, tal como passou a ser compreendido num estágio posterior. Essa noção de verdade como correspondência é desenvolvida em dois artigos da obra *Task of Philosophy* (2006), a saber, *Moral Relativism, truth and justification* e *Truth as good* e os argumentos desses artigos apresentam uma concepção de correspondência diferente da ideia correspondência

duramente criticada atualmente pela filosofia analítica e que retoma elementos da teoria da correspondência aristotélica e tomista.

A concepção macintyreana da verdade como correspondência da mente com a realidade social e racional pressupõe a existência de um ponto de vista absoluto.

É a possibilidade de tal ponto de vista que torna inteligível a noção de um movimento direcionado de nossas investigações no sentido de um fim último. Porque, se não tivermos qualquer noção de um ponto de vista absoluto, poderíamos concluir que não há tal coisa como o estágio final da pesquisa sobre qualquer assunto⁴¹ (MacINTYRE, 2006, p. 208-209).

O que MacIntyre pretende fazer é abandonar a noção de verdade aceita por grande parte dos teóricos contemporâneo e esboçar uma defesa, ainda que superficial, como ele mesmo reconhece, de uma teoria realista da verdade que foi melhor explicitada na filosofia de Tomás de Aquino.

No entanto, esboçar um perfil pode ter algum valor. Para que possa permitirmos identificar as dificuldades com que nos confrontamos, os obstáculos que terão de ser superados se quisermos avançar argumentativamente a partir de uma rejeição das teorias minimalista de verdade para algo que é, pelo menos, aproximadamente a visão realista de Tomás de Aquino. Porque esta é a direção na qual a linha argumentativa que esbocei tão inadequada levou-nos, algo que se torna evidente, se considerarmos o que a visão de Tomás de Aquino foi⁴². (MacINTYRE, 2006, 210)

Mesmo compartilhando um ambiente filosófico permeado pelas transformações da virada linguística, como mostramos anteriormente através da análise da influência da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer com seu forte caráter pragmático, ele apela para uma metafísica de influência tomista.

MacIntyre elenca duas características de uma concepção adequada de verdade: *a primeira* é a identidade de como as “coisas são” com nosso pensamento sobre como elas

⁴¹ “Conversely it is the possibility of such a standpoint that renders intelligible the notion of a directed movement of our enquiries towards an ultimate end. For if we lacked any conception of such an absolute standpoint, we might well conclude that there is no such thing as a final terminus for enquiry concerning any particular subject matter.”

⁴² “Yet such an outline sketch may have some value. For it may enable us to identify the difficulties that confront us, the obstacles that will have to be overcome, if we are to move argumentatively from a rejection of current minimalist theories of truth to something that is at least close to Aquinas’s realistic view. For this is the direction in which the line of argument that I have sketched so inadequately has taken us, something that becomes evident, if we consider what Aquinas’s view was”.

são; *a segunda*, existência de uma relação causal entre como as “coisas são” e pensamento sobre elas. Soma-se a estas duas características uma terceira referente à relação entre crença e verdade: afirmar que uma crença é falsa é afirmar que ela é indigna de ser levada em consideração.

Duas teses centrais da teoria da verdade de Tomás de Aquino nos ajudam a compreender melhor esta influência tomista na teoria da verdade defendida por MacIntyre: Primeira, a verdade é um bem específico da mente humana; assim somente aqueles hábitos que se preocupam com a verdade podem ser virtudes intelectuais. Segundo, a verdade é conformidade entre o intelecto e as coisas, a mente tem que conformar-se à forma como as *coisas são*; Verdade e Falsidade são propriedades da mente, do pensamento a respeito de como as *coisas são*. A compreensão tomista da verdade nos remete diretamente a uma dimensão divina, pois a mente divina é a medida do nosso conhecimento. Uma coisa só pode ser dita verdade quando está em conformidade com a mente divina, ou seja, quando cumpre o papel que lhe foi designado por Deus.

A mente a fim de chegar a uma compreensão de como as *coisas são* começa a partir da experiência, porém ela deve ir além da experiência se desvencilhando das aparências enganosas. É avançando para além da experiência sensível rumo à adequação do julgamento, pesquisando teoricamente que a mente se move rumo ao seu bem. Alcança-se aquele bem chegando a um entendimento aperfeiçoado do que as *coisas são* essencialmente.

Podemos identificar a semelhança entre a teoria de Tomás de Aquino e a concepção apresentada por MacIntyre observando os seguintes pontos. Primeiro, a concepção de verdade como adequação como consistindo no acordo de decisões da mente referente à como as *coisas são* e a forma como elas são, um acordo que resulta da mente sendo causalmente influenciada pela forma como as coisas são. Segundo, a mente move-se para alcançar a verdade, assim não só não é possível deixar de tratar a verdade como boa, mas existe uma concepção de verdade a ser alcançada como seu objetivo específico. Terceiro, a mente não pode prescindir de uma concepção de um ponto de vista absoluto, um ponto de vista a partir do qual as coisas são vistas como realmente são. É possível, com estas

observações perceber tanto um paralelo quanto uma diferença entre MacIntyre e Tomás de Aquino.

Identificamos como paralelo o fato de que as investigações de ambos não só chegam a uma concepção de verdade, mas ao fazê-lo exemplificam o tipo de consideração ao qual chegaram. Para cada tipo de consideração há um movimento de um jogo de problemas e dificuldades iniciais, algumas delas decorrentes de teorias da verdade bem estabelecidas, através de um conjunto de formulações cada vez mais adequadas, em direção a uma consideração final, o melhor teste é submeter a verdade ao maior número de objeções.

A diferença é que em Tomás de Aquino a consideração teleológica do movimento da mente para a realização do bem da verdade tem como pressuposto o cenário global da consideração teológica da potencialidade de cada ser humano para o movimento para a realização do bem especificamente humano. Todo ser humano tem por natureza o desejo de felicidade que só é alcançada em união com Deus, só é alcançada através do reconhecimento de Deus como a verdade e de toda a verdade como vinda de Deus. Essa visão da verdade é duramente rejeitada por aqueles que rejeitam as formas de pensamento teleológico devido a suas implicações e complicações metafísicas.

Embora não assuma as implicações teológicas tomistas, MacIntyre reconhece, com o tomismo, que sua teoria da verdade também necessita de uma consideração sobre a natureza do ser humano e ele apresenta esta consideração nas entrelinhas de *Dependent Rational Animals* caracterizando-o como um animal racional e dependente. A dependência, animalidade e a vulnerabilidade fazem parte da essência do homem e uma reflexão moral que pretenda ser convincente deve atentar para essas características. No âmbito moral, MacIntyre assevera que “nenhuma explicação de bens, de normas ou de virtudes que definem a vida moral será satisfatória se não explicar como é possível a vida moral por seres constituídos biologicamente a partir de uma condição originária de dependência” (MacINTYRE, 1999, p. X).

Apesar de *Dependent Rational Animals* corrigir *Depois da Virtude* em vários aspectos, principalmente na questão da dependência, ela ainda persiste em defender as virtudes como base de sua teoria moral. A tradição das virtudes iniciada por Aristóteles,

mais que continuada por Tomás de Aquino, foi repensada por este e na perspectiva da racionalidade das tradições, Tomás de Aquino foi capaz de superar as limitações das argumentações aristotélicas e o reconhecimento da dependência foi um dos progressos alcançados pela teoria das virtudes. MacIntyre enquanto continuador desta tradição precisa repensar a tradição das virtudes em um mundo marcado pelo individualismo e pelo emotivismo.

A importância de pensar a verdade no campo da filosofia moral reflete a preocupação com as conseqüências que as falsas crenças podem ter para a pesquisa implícita nas tradições. Uma frase falsa não está de acordo com como as “*coisas são*”. As falsas afirmações, quando tomadas como verdadeiras, se colocam entre os indivíduos que nela acreditam e a realidade de como as “*coisas são*”, impossibilitando esses indivíduos em suas atividades cotidianas como também em suas pesquisas. Nossas atividades, sejam práticas ou teóricas, sempre estão expostas, devido nossa relação com a realidade independente das coisas, a riscos por julgamentos falsos e falsas crenças. Acreditar que uma frase falsa é verdadeira me impossibilita de reconhecer como as coisas são.

O bem da verdade tem relação direta com as contribuições que os juízos verdadeiros trazem à pesquisa e à compreensão. A atividade característica da mente é a pesquisa e o núcleo de uma pesquisa é a tarefa de distinguir entre *verdadeiro* e *falso* a fim de chegar à verdade sobre algum assunto particular. É chegar não só a alcançar um conjunto de crenças verdadeiras, mas também ser capaz de fazer julgamentos verdadeiros.

Desta forma, a verdade é o fim da pesquisa. Atingir a verdade significa obter a perfeita compreensão do fim da pesquisa, quando a mente é finalmente adequada àquele assunto sobre o qual a tradição tem investigado durante sua narrativa histórica, podendo dizer como as coisas são e não mais como elas parecem ser a partir de um ponto de vista particular e parcial. Assim progredir dentro da pesquisa consiste em transcender as limitações dos pontos de vista particulares e parciais em movimento para a verdade, de forma que teremos adquirido a habilidade de julgar como os nossos julgamentos estavam limitados por nossos pontos de vista particulares, nossos julgamentos já não são distorcidos pelas limitações de tais pontos de vista. O sucesso de uma pesquisa é, então, a verdade. Se afirmarmos que uma declaração particular é verdade, nós somos levados a crer que

qualquer tipo de justificação racional que oferece apoio lógico para uma negação daquela declaração deve de alguma maneira estar defeituosa.

A pesquisa racional implícita nas tradições de práticas tem, nesse sentido, por fim a verdade. Os primeiros princípios da tradição devem ser justificados em cada fase da evolução da mesma, de maneira que haja uma continuidade racional entre os princípios defendidos no estágio inicial da pesquisa e aqueles que foram aceitos como verdadeiros na última fase da pesquisa.

Considerações Finais

A relação entre os conceitos de tradição, razão e verdade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre se mostrou uma tarefa muito complexa no decorrer de nossas discussões, mas apesar da complexidade conseguimos chegar a uma série de conclusões, algumas delas positivas, que ressaltam a importância e a seriedade da filosofia moral de MacIntyre e outras negativas, referentes algumas contradições e conflitos entre a teoria da racionalidade das tradições e a teoria da verdade.

Depois da Virtude, a primeira obra da fase madura de MacIntyre, tornou-se um marco para a filosofia moral contemporânea ao tentar desmascarar as pretensões dos filósofos morais contemporâneos e ao mostrar pessimismo macintyreano em relação à moral. A defesa da tradição das virtudes aristotélicas como saída para a crise que assola a moral contemporânea, não pode ser devidamente argumentada nesta obra, porém nas obras que são sua continuidade, esta defesa é retomada e reformulada sobre bases tomistas: a tradição aristotélica das virtudes foi reformulada por Tomás de Aquino e hoje é repensada por MacIntyre, que se autodenomina continuador desta tradição.

O que percebemos no decorrer das obras estudadas é que Tomás de Aquino se sobressai frente ao aristotelismo dentro da teoria moral de MacIntyre, não que ele abandone totalmente Aristóteles, mas sim que MacIntyre considera o pensamento tomista como superação das limitações aristotélicas. No entanto, MacIntyre, enquanto continuador da tradição das virtudes, deve superar as limitações de Tomás de Aquino, haja vista que encenamos um novo contexto que é totalmente incompatível com o contexto originário do aristotelismo e do tomismo.

É possível justificar uma teoria das virtudes morais dentro de uma sociedade marcada pela globalização, pela pluralidade cultural, pelo individualismo moral e pelo emotivismo? Para MacIntyre sim. O que precisamos, na visão reformulada da teoria das virtudes, é compreender que as virtudes são necessárias para nossa sobrevivência no mundo natural,

pois enquanto animais somos vulneráveis a uma série de males, e justamente por isso, somos dependentes dos demais membros de nossa comunidade.

Um dos temas importantes dentro da nossa pesquisa é aquele referente ao risco das argumentações macintyreanas o levarem inevitavelmente ao relativismo, porém MacIntyre consegue dá um passo a frente do relativismo ao reconhecer a possibilidade de superioridade de um ponto de vista frente a outro rival e também ao reconhecer que um ponto de vista pode fracassar por seus próprios padrões. Mas MacIntyre ainda está sendo parcial em suas teorizações e evitar a parcialidade parece inatingível, o que é o ponto de partida na visão de sua própria teoria da racionalidade das tradições. Pois todas as argumentações apresentadas por ele são argumentações formuladas a partir de dentro da tradição aristotélica-tomista, sobre os moldes da mesma, então as conclusões que ele chega necessariamente devem privilegiar sua própria tradição, é o que ocorre com o conceito de verdade defendido por ele. A verdade como correspondência fora sistematizada inicialmente por Aristóteles e posteriormente por Tomás de Aquino, o que MacIntyre fez foi reformular o conceito de correspondência para aplicá-lo ao contexto moral atual. A pergunta que fica é: os outros pontos de vista também compreendem a verdade como correspondência? Porque se a resposta for não, continuaremos na incomensurabilidade e, ao meu ver, não é o caso que todos os pontos de vista rivais adotem a concepção de verdade como correspondência. MacIntyre também terá que posicionar-se frente a isso em suas obras posteriores.

A nova roupagem que o conceito de tradição adquiriu ao longo de sua produção bibliográfica e a elaboração da teoria da racionalidade das tradições certamente merecem destaque. Os argumentos de MacIntyre centram-se no sentido de desconstruir uma visão “preconceituosa” sobre a tradição, influenciado pelas leituras gadamerianas, MacIntyre afirma que “tradição é uma argumentação” (MacINTYRE, 2001, p.23), a tradição é um movimento histórico e dialético e não imposição arbitrária. A forma de pesquisa racional implícita nas práticas de pesquisas das tradições é responsável pela elaboração do caráter do sujeito moral, pelas suas ações e juízos morais. A teoria da racionalidade das tradições apresentada por MacIntyre em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e exemplificada em *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, pressupõe que as tradições são movimentos históricos e dialéticos que formulam e reformulam seus primeiros princípios, de modo que

estes são sempre *prescrições para interpretação*, ou seja, são esquemas conceituais que orientam a ação de seus adeptos. Os princípios não são intuídos, nem a partir da poltrona de Oxford e nem de qualquer outra, eles são propostos e discutidos dentro das práticas das tradições morais, eles são construídos e aprimorados ao longo dos vários estágios pelos quais as tradições passam durante sua história. A racionalidade das tradições admite uma relatividade histórica, já que as tradições surgem de dados históricos e lançam mão de padrões internos para justificação de seus primeiros princípios, mas apesar dos padrões de justificação serem internos às tradições os primeiros princípios nunca estão fechados, eles sempre se mantêm abertos ao debate, usando um termo popperiano, eles podem sempre ser falseados. Isso pressupõe que as tradições podem fracassar no processo de justificação de suas teses e argumentos centrais e se fracassam o fazer a partir de seus próprios padrões.

Apesar das considerações acerca da verdade na obra de MacIntyre serem ainda superficiais, elas contem uma posição muito clara sobre a relação existente entre uma teoria da verdade e uma filosofia moral, especificamente sobre como a teoria da verdade como correspondência, agora repensada, serve a sua filosofia moral. Já sabemos que a teoria da verdade defendida por MacIntyre tem bases tomistas fortes, como ele mesmo reconhece, o que precisamos agora é explicitar os conflitos oriundos da presença da teoria da verdade e da teoria da racionalidade das tradições em uma única filosofia moral, pois como o próprio MacIntyre afirma, ele está engajado em um projeto único.

Como conciliar uma teoria da verdade influenciada por elementos metafísicos, como o reconhecimento de um ponto de vista absoluto, com a teoria da racionalidade das tradições influenciada por elementos pragmáticos oriundos da hermenêutica filosófica? Parece que as teses da teoria da racionalidade das tradições são deixadas de lado em favor da presença da teoria da verdade, haja vista que as duas irreconciliáveis dentro do projeto filosófico maduro de MacIntyre.

As teses aqui apresentadas nos levaram a entender o verdadeiro sentido da proposta macintyreana de retomada da tradição aristotélica-tomista, a saber, a retomada de uma perspectiva que havia sido apagada de nossos horizontes filosóficos pelo Iluminismo. MacIntyre critica a ética iluminista justamente porque ela se propõe uma ética universalista que apela para a existência de padrões universais aos quais podemos apelar para justificar

nossas atitudes e crenças morais. Se assumirmos que nossas crenças morais são formuladas e reformuladas dentro de um processo histórico de desenvolvimento das tradições, como conciliar essa afirmação com a ideia de que a pesquisa racional das tradições tem como *telos* a verdade sobre tais crenças? Não seria a realidade de como *as coisas são* um padrão a-histórico e atemporal ao qual possamos apelar para justificar a superioridade de uma tradição frente à outra?

Como todos os pontos de vista morais rivais presentes na filosofia contemporânea têm suas próprias práticas e suas crenças são formuladas no interior de tais práticas, dificilmente chegaremos a um acordo sobre qual ponto de vista tem, a final, a crença verdadeira, e se chegarmos, levará centenas de anos. Na perspectiva macintyreana, a verdade é entendida como o *télos* da pesquisa racional e os pontos de vista rivais estruturam suas teses e argumentos no sentido de alcançar esse *télos*, porém nem todas poderão alcançá-lo, uma vez que isso exigiria que tais pontos de vista rivais compartilhassem das mesmas teses, só que compartilhando das mesmas teses não seriam rivais e teríamos uma universalidade moral. E se a pesquisa da tradição alcança a verdade, pressupomos que essa tradição não se desenvolverá mais, ela não tem para onde mover-se, não existirá mais conflitos nem internos e nem externo, a pergunta é: sendo verdadeira ela ainda será uma tradição? Se a tradição aristotélica-tomista é racionalmente superior às demais tradições, deveríamos todos dar nossa adesão moral a ela e aceitar que seus conceitos de dever moral, virtude, Direito, Estado e Natureza são verdadeiros. Nessa perspectiva todos os problemas morais estariam resolvidos. Mas o que precisamos ter em mente é que, no decorrer da história, dificilmente uma tradição se apresenta como verdadeira. Uma tradição considerada verdadeira é capaz de dizer que suas crenças correspondem com “as coisas tais como são”, o que só é possível no fim da pesquisa e absurdamente no fim da história da tradição. O que podemos concluir é que MacIntyre acabou reconhecendo que sem apelar para um ponto de vista absoluto é muito difícil, talvez impossível, reconhecer que uma crença é verdadeira. Sem lançar mão do ponto de vista absoluto teremos condições de afirmar apenas que as crenças são justificadas.

Apesar de tentar se desvencilhar das implicações metafísicas oriundas do tomismo, MacIntyre acaba assumindo as implicações metafísicas e como conseqüência sua teoria moral carrega essa estrutura. Ao assumir, juntamente com o tomismo a existência de uma

ordem racional que estrutura toda a realidade, seja ela animal ou racional, MacIntyre se enreda em conclusões metafísicas que entram em conflito com as teses centrais da teoria da racionalidade das tradições. A teoria da verdade pressuposta na filosofia moral de MacIntyre se configura como uma teoria da verdade como correspondência. MacIntyre teve o cuidado de reformular a ideia de correspondência envolvida, justamente devido às críticas dirigidas a ela depois da “reviravolta linguística”. Nesse momento ainda podemos identificar a importância e a influência da filosofia analítica, isso devido ao diálogo com pensadores como Dummett, Geach, Putnam e outros, e mais uma vez nos surpreende o fato de MacIntyre mesmo dialogando e compartilhando alguns termos com as correntes analíticas e hermenêuticas, não abriu mão das implicações metafísicas de sua teoria da verdade.

Também causou espanto a grande variedade de pensadores que exerceram influência em suas construções teóricas, tais como Aristóteles, Tomás de Aquino, Nietzsche, Marx, Gadamer, Kuhn, Popper e alguns filósofos analíticos. Essa variedade de teorias filosóficas contribuindo para elaboração de uma única teoria moral causou algumas contradições ou, no mínimo, conflitos epistemológicos, pois como podemos conciliar teoria hermenêutica que afirma a construção do conhecimento através da história e uma teoria metafísica com fortes elementos teológicos que sustentam a existência de uma ordem racional? Mesmo reconhecendo a historicidade da moral, com base em fundamentos hermenêuticos, MacIntyre acaba reconhecendo que nossas crenças devem estar de acordo com uma ordem racional que diz como as coisas são. O conhecimento moral é construído socialmente através de debates entre os adeptos das tradições e seus críticos externos ou o conhecimento está dado e nós precisamos formular e reformular nossas crenças e argumentos de forma a alcançar tal conhecimento? São questões para as quais não encontramos respostas, talvez pela especificidade de nossa discussão ou talvez porque MacIntyre, filósofo ainda vivo, não a tenha respondido claramente podendo fazê-lo em obras posteriores.

Essas conclusões apontam uma série de questões que devem ser melhor explicitadas nas obras futuras de MacIntyre, porém também reconhecem a necessidade de um estudo mais aprofundado e continuador dessa pesquisa. A brevidade de nossas discussões nos impossibilitou uma abordagem mais ampla da tradição das virtudes, porém isso pode ser realizado em estudos futuros. Certamente um dos maiores méritos de MacIntyre é a

preocupação com a esfera da verdade no campo moral, pois uma teoria moral que se preocupa com a verdade é uma teoria que teme as consequências da adoção de falsas crenças ou de crenças não justificadas racionalmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIOGRAFIA DE MACINTYRE

MacINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MacINTYRE, Alasdair. **Moral Dilemmas**. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 50, Autumn, 1990, pp. 367-382.

_____. **Dependent Rational Animals**. Why Human being needs the Virtues. Chicago, Open Court. 1999.

_____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**, Vol. 1. Cambridge University Press, 2006.

_____. **The claims of After Virtue**. Analise & Critic 6, 1984, p. 3-7.

_____. **What Can Moral Philosophers Learn from the Study of the Brain?** In: Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 58, No. 4 (Dec., 1998), pp. 865-869.

_____. **Ethics and Politics: Selected Essays**. Cambridge, Cambridge University Press, Vol. 2, New York, 2006.

_____. **The Unconscious: A conceptual analysis**. Revised edition. Routledge, New York, 2004.

_____. **Depois da Virtude: um estudo em teoria moral**. Tradução de Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001(a).

_____. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition**. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990.

_____. **Justiça de Quem? Que Racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 2001 (b).

MacINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ALLEN, A. **MacIntyre's traditionalism**. *The Journal of Value Inquiry* 31: (1997), p. 511–525.
- BAIER, Annette. **MacIntyre on Hume**. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1991), pp. 159-163.
- _____. **Civilizing Practices**. *Analyse and Kritik* 6 (1984). 61-77.
- BLACKBURN, S. e Keith, S. (eds). **Truth**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BROADIE, Alexander (Ed.). **The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Belo Horizonte, MG: FAFICH/Universidade Federal de Minas Gerais, 2004. (Tese de Doutorado)
- _____. **Tradição e Racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo, SP: Editora Unimarco, 1999.
- _____. **Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre**. *Ethic@*. Florianópolis, v. 6, n. 4 p. 17- 30 Ago 2007.
- DEVILLE, Adam A. J. **Alasdair MacIntyre and Edith Stein: Apophatic Theologians?** *Logos* 11:2 spring 2008. p. 77-90
- DOSTAL, Robert J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge University Press.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I. Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. [1997] 5° ed. Tradução de Flávio P. Meurer. Nova revisão de Ênio Giachini e Márcia Sá Cavalcante-Schubac. Petrópolis: Vozes/ Bragança Paulista: Universidade de São Francisco, 2003.
- GEWIRTH, Alan. **Rights and Virtues**. *Analyse & Kritik* 6 (1984), p. 28-48.
- HAUERWAS, Stanley. **The Virtues of Alasdair MacIntyre**. *First Things*. Outubro. 2007, p. 34-40.
- HORTON, J., and Susan Mendus, eds. **After MacIntyre**, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
- LEVY, Neil. **Stepping Into the Present: MacIntyre's Modernity**. In: *Social Theory and Practice*, Vol. 25, No. 3. (1999): p. 471-490.
- KEARNEY, Richard and DOOLE, Mark (Eds.). **Questioning Ethics: Contemporary debates in philosophy**. London, Routledge, 1999.

- KIRKHAM, Richard L. **Teorias da Verdade**. Editora Unisinos. São Leopoldo- RS. 2003
- KNIGHT, Kelvin. **MacIntyre's Progress**. In: *Journal of Moral Philosophy* 6 (2009) 115–126.
- KUHN, Thomas S. **A Estrutura das revoluções científicas**. Coleção Debates. Ed. Perspectiva. São Paulo, 1982.
- MCMYLOR, Peter. **Alasdair MacIntyre: critic of modernity**. London and New York, Routledge, 1994.
- MEAGHER, Sharon M. **Histories, Herstories and Moral Traditions**. *Social Theory and Praetiet*, Vol 16. No. 1 (Spring 1990)
- MILLER, David. **Virtues and Practices**. *Analisis and Kritik* 6 (1984), p. 49-60.
- OLIVEIRA, Manfredo. **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PERINE, Marcelo. **Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre**. *Síntese Nova Fase*. V. 19 n. 58 (1992). p. 391-412.
- POOLE, Ross. **Morality and Modernity**. Routledge. Londres. 1991
- ROWLAND, Tracey. **Culture and the Thomist Tradition**. London, Routledge, 2003.
- RORTY, Amélie Oksenberg (ed.). **Philosophers on Education: Historical Perspectives**. Londres e New York. Routledge, 1998.
- RUDD, Anthony. **Kierkegaard, MacIntyre and Narrative Unity—Reply to Lippitt**. *Inquiry*, Vol. 50, No. 5, 541–549, October 2007.
- SMITH, Jonathan M. **Time-Binding Communication: Transmission and Decadence of Tradition**. *Ethics, Place and Environment*. Vol. 10, No. 1, 107–119, March 2007.
- STEWART-SICKING, Foseph A. **Virtues, Values, and the Good Life: Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics and Its Implications for Counseling**. *Counseling and Values*, January 2008, Volume 52.
- VALERIO, Maria Antonia González. **La Rememorización y Tradicion: La hermenêutica entre Heidegger e Gadamer**. *Signos Filosóficos*. Julio-Diciembre, numero 010. Universidade Autônoma Metropolitana, Iztapalapa. México pp. 87-102.
- WONG, Alan. **Alasdair MacIntyre's Theory of Truth: The Hermeneutical Turn in the Tradition-Constituted Rationality**. Dissertation. Department of Christian Thought GordonConwell Theological Seminary. South Hamilton, Massachusetts, 2002.

