

FACULDADE SÃO LUIZ

GABRIEL VALENTIM

**A SUPERACÃO DO EMOTIVISMO MORAL PELO CONCEITO
DE TRADIÇÃO DE PESQUISA RACIONAL EM ALASDAIR
MACINTYRE**

BRUSQUE
2018

GABRIEL VALENTIM

**A SUPERAÇÃO DO EMOTIVISMO MORAL PELO CONCEITO
DE TRADIÇÃO DE PESQUISA RACIONAL EM ALASDAIR
MACINTYRE**

Trabalho de Conclusão de Curso para
obtenção do grau de Bacharel em
Filosofia pela Faculdade São Luiz.

Orientadora: Profa. Dra. Halina Macedo
Leal

BRUSQUE
2018

Aos meus pais e ao meu irmão.

AGRADECIMENTOS

A Deus, à minha família, amigos e benfeitores. À Diocese de Joinville. Aos meus formadores. Aos professores da Faculdade São Luiz, em especial, à Profa. Dra. Halina Macedo Leal, pelas orientações e pelo carinho.

RESUMO

O presente trabalho tem por tema o emotivismo moral e o conceito de tradição de pesquisa racional na visão do filósofo Alasdair MacIntyre. Essa pesquisa possui como objetivo geral apresentar a superação do problema do pensamento moral emotivista através do conceito de tradição de pesquisa racional. Para tanto, far-se-á necessário passar pela instauração de uma corrente filosófica presente na modernidade, o Emotivismo moral, que estabelece como padrões éticos os sentimentos. Nessa abordagem surgem os desacordos morais existentes nos discursos, e nesse ponto MacIntyre percebe o principal fracasso do Emotivismo como uma teoria do significado. Em um passo seguinte, tentando recuperar a racionalidade, o filósofo escocês apresenta a peculiaridade de seu conceito de tradição como o fim de um processo de desenvolvimento ético das virtudes. Nesse desenvolvimento é perceptível a importância dada pelo autor à ideia de narrativa histórica como espaço possível para o avanço das virtudes. Pela conceituação feita, é possível a superação do Emotivismo moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional, pois este último recoloca o valor da racionalidade e o caráter teleológico da vida humana. Para essa retomada MacIntyre se apropria, dada as devidas proporções, da ética das virtudes de Aristóteles. Usar-se-á da metodologia bibliográfica/documental, utilizando-se das obras do autor *Depois da Virtude e Justiça de quem? Qual racionalidade?* e de um dos comentadores mais expoentes no Brasil, Helder Buenos Aires de Carvalho, *Tradição e Racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*.

PALAVRAS-CHAVE: 1. EMOTIVISMO 2. RACIONALIDADE 3. TRADIÇÃO
4. MACINTYRE

ABSTRACT

This work has as its theme the moral emotivism and the concept of tradition of rational research in the view of the philosopher Alasdair MacIntyre. This research has as general objective intends to present the overcoming of the problem of emotivist moral thought through the concept of rational research tradition. To do so, it will be necessary to pass through the establishment of a philosophical current present in modernity, the Moral Emotivism, which establishes the feelings as ethical standards. In this way of thought, do appear the moral disagreements existent in discourses, and at this point MacIntyre perceives the main failure of Emotivism as a theory of meaning. In a next step, trying regain rationality, the Scottish philosopher presents the peculiarity of his concept of tradition as the end of a process of ethical development of the virtues. In this development it is perceptible the importance given by the author to the idea of historical narrative as space possible for the advancement of the virtues. Given the concepts it is recognized in the MacIntyre's proposal to overcome moral Emotivism by the concept of the tradition of rational research, precisely because the peculiarity of this concept is possible to return to the rationality lost by the moral development of Emotivism. For this retaking MacIntyre appropriates, due to the proportions, the ethics of the virtues of Aristotle. It will use bibliographical/documentary methodology, using the works of the author *After Virtue* and *Whose justice? Wich rationality?* and one of the most prominent commentators in Brazil, Helder Buenos Aires de Carvalho, *Tradition and Rationality in Alasdair MacIntyre's moral philosophy*.

KEYWORDS: 1. EMOTIVISM 2. RATIONALITY 3. TRADITION
 4. MACINTYRE

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O EMOTIVISMO A PARTIR DA PROPOSTA ÉTICA DA MODERNIDADE	13
1.1 A Ética Iluminista e os Desacordos morais	14
1.2 Instauração do Emotivismo Moral	19
1.3 O fracasso emotivista segundo MacIntyre	22
2. A PECULIARIDADE DO CONCEITO DE TRADIÇÃO EM ALASDAIR MACINTYRE	26
2.1 A importância do conceito de inteligibilidade	26
2.2 História como uma narrativa inteligível.....	32
2.3 Estágios do desenvolvimento ético das virtudes.....	35
2.4 Tradição de Pesquisa Racional.....	39
3. SUPERAÇÃO DO EMOTIVISMO MORAL PELO CONCEITO DE TRADIÇÃO DE PESQUISA RACIONAL	42
3.1 O ambívio entre Nietzsche ou Aristóteles	43
3.2 A Ética das Virtudes aristotélicas como uma Tradição de Pesquisa Racional	46
3.3 A retomada de Aristóteles e a superação do Emotivismo Moral	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS	52
REFERÊNCIAS.....	56

INTRODUÇÃO

O estudo da ética na atualidade tem sido fortemente abordado pela filosofia. Um dos estudiosos desse assunto é o filósofo escocês Alasdair MacIntyre, que estabelece a sua ética fazendo uma retomada da ética aristotélica das virtudes principalmente em sua obra *Depois da Virtude* (1981). Com isso, o tema a ser abordado nessa pesquisa será a superação do emotivismo moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional apresentada pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre.

O filósofo percebe na atualidade um grande desacordo no discurso moral por ter assumido o projeto ético do período do Iluminismo, projeto esse, na visão de MacIntyre, fracassado. No período moderno surge uma escola filosófica a respeito da moralidade, denominada de Emotivismo moral, que se instaura como uma consequência da tentativa de implantar o projeto kantiano de universalização. Na visão macintyreana, essa teoria emotivista é superada pelo conceito de tradição de pesquisa racional, que é o cume de um processo do desenvolvimento ético das virtudes, sendo esse o espaço onde é possível o exercício racional. No espaço da tradição, dado por uma narrativa histórica não segmentada, é possível diagnosticar os problemas do passado em uma atitude de superá-los, tendendo sempre à vida boa do homem, ou seja, à vida virtuosa.

Dados os pontos que serão abordados nesse trabalho a pergunta que se pretende responder é “como Alasdair MacIntyre, ao desenvolver o conceito de tradição de pesquisa racional supera o pensamento moral emotivista moderno?”. Para tanto o objetivo geral é apresentar a superação do problema do pensamento moderno que resulta em um emotivismo, através do conceito macintyreano de tradição de pesquisa racional. Possuirá também três objetivos específicos, que irão compor os três capítulos dessa pesquisa. O primeiro pretende expor como se

instaura o Emotivismo a partir da proposta ética da modernidade; o segundo, apresentar a peculiaridade do conceito de tradição proposto por MacIntyre; e por fim, no terceiro capítulo, mostrar a superação do Emotivismo moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional.

MacIntyre, crítico da modernidade, assume de fato que esse período fracassou por tentar justificar os critérios morais por meio de padrões racionais que sejam universais. O fracasso do projeto ético iluminista tem sua maior expressão nos discursos morais, pois estes possuem a dificuldade de criar critérios e métodos de justificação da racionalidade e com isso os discursos morais são entendidos como resultados de uma desconstrução linguística no período moderno. Nessa compreensão, MacIntyre vê na filosofia de Immanuel Kant o erro de atribuir critérios universais aos padrões morais, tornando a moralidade impessoal. Sendo assim, Kant e a subsequente formulação ética, acabam caindo no emotivismo, pois eliminam o exercício racional, e assim, os padrões morais se tornam os sentimentos. Sendo assim, MacIntyre apresenta três características destes desacordos morais, a saber, os argumentos adversários possuem uma incomensurabilidade conceitual, as discussões geradas por esses argumentos pretendem ser racionais impessoais e por fim, esses argumentos possuem grande heterogeneidade de origens históricas, sendo, portanto, a-históricos.

A instauração do Emotivismo moral se dá pelo resultado dessa formulação moral universalizante, pois os padrões morais não são capazes de seguirem tais padrões impessoais, e assim a subjetividade se torna fonte dos juízos morais. O principal erro dessa corrente filosófica está na recusa da história e também no distanciamento da noção teleológica da vida humana. Apesar da modernidade não pretender ser emotivista, acaba se tornando por justamente se desfazer dessa compreensão teleológica da vida humana.

Por isso o Emotivismo fracassa, por não conseguir caracterizar quais são os sentimentos e atitudes presentes nos juízos morais que podem ser justificados; também por entender que o Emotivismo é uma teoria do significado e não como uma teoria do uso, que seria a conceitualização mais eficaz. E por fim, o equívoco emotivista está em afirmar ser uma teoria do significado dos enunciados, porém não pode justificar tais enunciados porque são expressões de sentimentos.

O conceito de tradição, como tradição de pesquisa racional, é o espaço onde é possível exercer a racionalidade. Esse espaço é inteligível se entendido como uma

vida toda, e não como uma vida segmentada. Portanto, a história se torna um conceito inteligível quando é entendida em uma sequência de fatos interligados entre si. Mas essa história tem de ser teleológica, ou seja, deve possuir um fim. Esse *telos* possui a necessidade de se articular com os papéis social que cada sujeito executa dentro de sua comunidade, pois é nela que o sujeito forma seu caráter. Essa formação se dá em um processo de desenvolvimento ético das virtudes, em quais são subsumidos a noção de narrativa, de prática e de tradição. E nesse ponto MacIntyre entende a importância do conceito de virtude de Aristóteles, que não é abordado arbitrariamente por ele, porém tem seu fundamento. Portanto, práticas são aquelas ações bem executadas e que possuem virtudes que são inerentes a elas. Nesse sentido, precisam seguir diretrizes de excelência e obediência a normas que, quando exercidas plenamente, são adquiridas no exercício dos bens internos às práticas. Portanto, para o filósofo escocês, a racionalidade prática só é possível ao interno das tradições, e essas não são entendidas como estáticas ou inertes, mas em um processo contínuo de transformação interna, ou seja, um processo de reflexão racional.

Abordar-se-á também, por fim, a possível superação daquela corrente filosófica no âmbito da moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional elaborado por MacIntyre. Para tal abordagem, o filósofo escocês se depara com uma encruzilhada entre escolher o catálogo ético de Nietzsche ou de Aristóteles, em que o primeiro é elogiado por mostrar os problemas existentes no Iluminismo, porém a mácula de não elaborar novas tábuas éticas para superar esse erro. O segundo, do qual MacIntyre se aproxima, assume como critérios para a moralidade a teleologia, e, mesmo sem querer, Aristóteles acaba dando importância à tradição presente em seu tempo. Com isso, o filósofo escocês, assume a ideia de Aristóteles em uma perspectiva de tradição de pesquisa racional. Com isso, a superação do Emotivismo moral se dá pelo conceito do autor escocês, pois retoma a necessidade de reflexão racional, o que se perdeu com o Iluminismo e tem sua elucidação na teoria emotivista.

Esse trabalho será elaborado com o objetivo de obter o grau de bacharel em Filosofia, para tal terá sua metodologia de cunho bibliográfico, sendo estruturado com leituras e coletas de dados. Possuirá como bibliografias básicas dois livros de Alasdair MacIntyre, a saber, *Depois da Virtude* (1981) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1988), e também o livro de um dos comentadores mais expoentes

no Brasil, Helder Buenos Aires de Carvalho, *Tradição e Racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre* (1999).

Assim, a teoria macintyreana de tradição de pesquisa racional é apresentada como um apelo à teoria aristotélica das virtudes para dar respostas às dificuldades que foram geradas pela modernidade, mais precisamente no âmbito moral elaborado pelo Iluminismo. Para isso, é necessário fazer o processo de desenvolvimento ético das virtudes, em que a narrativa inteligível torna a vida do homem virtuosa, por assumir em si bens que são internos às práticas e, gerando assim, o bem existente ao interno das culturas, o que posteriormente, assumem a denominação de tradição de pesquisa racional.

1. O EMOTIVISMO A PARTIR DA PROPOSTA ÉTICA DA MODERNIDADE

Alasdair MacIntyre¹, filósofo escocês contemporâneo do século XX, dedicou demasiado tempo ao estudo da moralidade e de seu fracasso a partir da modernidade, atribuindo-lhe uma boa reputação entre os estudiosos da ética e da filosofia política. Com a publicação de *Depois da Virtude* (1981), MacIntyre passou a ser referência no âmbito filosófico e jurídico. Já nessa sua expoente obra, o filósofo assume o título de crítico da modernidade e do emotivismo que se instaurou a partir daí, principalmente no campo ético.

A base da crítica macintyriana está no advento do Iluminismo e consequentemente no seu método de justificação da racionalidade. Com este método, surgem os desacordos morais contemporâneos que se dão nos discursos, e também uma corrente filosófica da modernidade que é o Emotivismo. MacIntyre tece uma crítica ao resultado da moralidade, pois tira seu caráter teleológico e histórico, para tanto, o autor aborda os desacordos morais como um reflexo dessa desordem linguística causada pela modernidade.

¹ Alasdair MacIntyre nasceu em Glasgow, Escócia, em 1929. Educado em um ambiente típico das tradicionais comunidades célticas, desde sua juventude sentiu-se fascinado pela moral dessas comunidades, que se caracterizavam pela busca de bens humanos [...] Fez seus estudos iniciais na Universidade de Londres, continuando com um doutorado na Universidade de Manchester. A partir de 1957 foi professor em várias universidades inglesas e norte-americanas. [Cf. RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 8.].

1.1 A Ética Iluminista e os desacordos morais

Alasdair MacIntyre é um crítico da modernidade, e como tal, tece uma crítica ao Iluminismo² (século XVIII), principalmente quando este elabora a sua argumentação ética. Para a “ética iluminista” a noção de teleologia presente na ética clássica, foi suspensa e a razão a substituiu. A grande dificuldade do Iluminismo é criar critérios e métodos de justificação da racionalidade, dando uma demasiada autonomia para a razão. A figura mais marcante dessa formulação a respeito da razão é Immanuel Kant.³ Para ele, justificar a racionalidade é discriminar todas as máximas que são expressões da lei moral, assim como tais máximas determinam as vontades do sujeito que age racionalmente.⁴

O erro de Kant foi elaborar duas teses fundamentais que são enganosamente simples sobre a filosofia moral. A primeira é de assumir que todos os seres racionais possuem a mesma moralidade, pois ela é racional; e a segunda, se as normas morais são obrigatórias para todos os seres racionais, então a capacidade que possuem de obedecerem a essas leis é irrelevante, o que importa é a sua vontade de obedecê-las.⁵ Por isso tende ao fracasso o projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade.

O projeto da descoberta de uma justificação racional para a moralidade é, por conseguinte, o mero projeto de descobrir um

² Linha filosófica caracterizada pelo empenho em entender a razão como crítica e guia a todos os campos da experiência humana. [...] O I. compreende três aspectos diferentes e conexos: 1º extensão crítica a toda e qualquer crença e conhecimento, sem exceção; 2º realização de um conhecimento que, por estar aberto à crítica, inclua e organize os instrumentos para sua própria correção; 3º uso efetivo, em todos os campos, do conhecimento assim atingido, com o fim de melhorar a vida privada e social dos homens. [ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 534-535.].

³ Kant nasceu em 22 de abril de 1724, em Königsberg, numa família modesta. Sofreu a influência do pietismo, doutrina para qual só há verdadeira fé se viva e vivida, graças à meditação pessoal sobre a Escritura. Levará uma vida de sábio e funcionário escrupuloso; toda a sua existência é uma magnífica lição da disciplina. A grandeza de Kant não pode ser apreendida à parte de sua obra. Sua vida interior permanecerá fechada para quem não tiver captado verdadeiramente sua doutrina em sua profundidade humana. Ele morrerá em 1804 em sua cidade natal, de onde praticamente nunca saiu. [JERPHAGNON, Lucien. **História das grandes filosofias**. Tradução de Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 213 – 214.].

⁴ Cf. CARVALHO, Helder B. A. de. **Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 2009, p. 40.

⁵ É irrelevante, pois aniquila a possibilidade de uma reflexão racional. Ao trazer todos os padrões morais ao interno da razão, a capacidade reflexiva se torna infértil, pois o sujeito não precisa mais fazer o esforço racional a respeito da ação moral, ou seja, o portador de racionalidade é podado de agir racionalmente. [nota do pesquisador].

exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral quando elas determinam a vontade, daquelas máximas que são tal expressão.⁶

O filósofo alemão possui, de um lado, um arsenal de máximas morais, e de outro, uma tentativa de justificar racionalmente tais máximas. Para fundamentar isso, ele rejeita duas compreensões desse exame, a saber, de um questionamento se essas máximas afluirão para a felicidade de um ser racional a partir do momento em que esse as obedece, ou se determinada máxima foi ditada por Deus. Portanto, “a esfera na qual se deve procurar a felicidade distingue-se nitidamente da esfera da moralidade”.⁷

Nessa formulação, Kant afirma que a razão prática não emprega critérios externos a si mesma, ou seja, não é um resultado empírico, mas que estas argumentações, contra o uso da felicidade ou da invocação da vontade de Deus, são a base para a ação racional. A partir dessa noção, o filósofo alemão determina que cabe à razão elaborar critérios universais, categóricos e internamente compatíveis. Essa essência da razão, ou ainda, a moralidade racional, é entendida como a baliza que deve ser obedecida pelos seres racionais. Portanto o imperativo categórico: “[...] seria aquele que nos representasse uma acção [sic] como objectivamente [sic] necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”.⁸ Ou seja, para que uma ação seja entendida como boa em si, ela precisa ser guiada conforme a razão, como um princípio dessa ação. Não seguindo tais características a moralidade no período moderno assume um caráter impessoal, e com isso se torna emotivista.

É importante entender que nem a filosofia moderna nem Kant quiseram ser emotivistas. Pelo contrário, a elaboração kantiana da moralidade racional, ou seja, dos imperativos categóricos, tem por base justamente defender que o emotivismo é uma formulação moral errônea. Porém, ao colocar todas as ações morais *a priori* na racionalidade humana, pois Kant acreditava que os preceitos éticos já eram formulados na razão, a moralidade tornou-se impessoal. Essa impessoalidade está no fato de que, ao possuir os critérios morais dados anteriormente à própria ação, a

⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2001, p. 86. [grifo do autor].

⁷ MACINTYRE, 2001, p. 87.

⁸ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2011, p. 52.

possibilidade de refletir racionalmente as ações morais não é mais necessária. Em teoria esses critérios morais são dados como os imperativos categóricos, ou seja, de forma universal. Todos os homens são possuidores de racionalidade, portanto todos têm os mesmos parâmetros morais, e agem de acordo com esses parâmetros. Como o sujeito não precisa refletir racionalmente suas ações, seus padrões éticos se tornam sentimentalistas, ou seja, ele assume aquilo que seus sentimentos determinam. Tomando essa posição, o filósofo alemão cai no emotivismo e com ele toda a subsequente formulação ética.

No contexto histórico em que perpassa o Iluminismo e conseqüentemente um autor deste período, mostra que o fracasso deste projeto de justificação racional da moralidade foi o pano de fundo para a desordem moral contemporânea. MacIntyre mostra essa desordem principalmente em seus discursos morais.⁹

No primeiro capítulo de *Depois da Virtude*, MacIntyre apresenta um cenário, e neste tudo aquilo que fora construído no âmbito racional – química, física, biologia, história, filosofia etc. – se perdera com a instauração de um partido político chamado “Nenhum Saber”.¹⁰ Depois de um tempo, alguns intelectuais retomam partes daquilo que fora destruído e, com isso, buscam instaurar novamente o que se perdera. No entanto, ao buscarem fundamentos, deparam-se com a falta de fontes para sustentarem os fragmentos que acharam daqueles conceitos fundamentais criados antes dessa revolução.

Cria-se um mundo em que, até se poderiam usar os nomes daquilo que anteriormente fora descoberto, por exemplo, “massa”, “teoria da relatividade”, “teoria atômica” etc., porém os conhecimentos seriam fragilizados, pois não se teria os estudos feitos anteriormente. “Podemos descrevê-lo como um mundo no qual a linguagem das ciências naturais, ou pelo menos partes dela, continua a ser usada, mas está num grave estado de desordem”.¹¹ Ainda que, com o esquecimento dessas ideias, vários conceitos se estabeleceriam novamente; MacIntyre se preocupa com o fato de que quase ninguém perceberia que aquilo que estão fazendo é uma adaptação das práticas antigas.¹² Como consequência, as pessoas iriam discutir teorias, porém não se teria a crença necessária para validá-las.

⁹ Ibid., p. 19.

¹⁰ MACINTYRE, 2001, p. 13.

¹¹ Ibid., p. 14.

¹² Cf. RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 24.

Portanto, teriam inúmeras premissas, mas não se conseguiria a validação destas, porque não teriam outras com as quais se pudessem contrapor.

Com esta parábola, MacIntyre afirma:

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 descrevi.¹³

Sendo assim, o que se tem na moralidade moderna são justamente fragmentos daquilo que já foi moralidade em seu pleno entendimento. “Temos, na verdade, simulacros da moralidade [...]”.¹⁴

Essa dificuldade da moralidade moderna é a base para os desacordos morais, já que ela não possui um ponto de vista moral e que seja defensável.¹⁵ Sendo assim, a característica mais marcante desses desacordos é o seu caráter interminável, ou seja, por mais que se discuta, por mais que se apresentem argumentos e contra-argumentos, esses debates não chegarão a um fim.¹⁶ Para defender essa tese, o filósofo escocês apresenta três características destes desacordos morais no discurso moderno.

A primeira característica é a *incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários*. Dito em outras palavras, os argumentos são validamente lógicos ou tendem a ser, mas as premissas contrárias se apresentam como sendo afirmações normativas ou avaliativas diferentes umas das outras.

De nossas conclusões rivais podemos argumentar de volta até nossas premissas opostas; mas quando chegamos a nossas premissas a discussão pára [sic] e a invocação de uma premissa contra outra se torna questão de pura afirmação e contra-afirmação.¹⁷

Desta forma o resultado dessa discussão gera um cinismo generalizado quanto à questão de ser um discurso racional, pois ao invés de contrapor o argumento, este é usado como uma arma, em técnicas retóricas de dominação dos opositores. Portanto essas discussões são retiradas do âmbito de discussões

¹³ MACINTYRE, op. cit., p. 15.

¹⁴ Ibid., p. 15.

¹⁵ CARVALHO, 2009, p. 16.

¹⁶ MACINTYRE, op. cit., p. 21.

¹⁷ Ibid., p. 25.

racionais, “mas como exigindo a afirmação e contra-afirmação de conjuntos de premissas alternativas e incompatíveis.”¹⁸

Uma segunda característica desses desacordos, que contrasta com a anterior, é que essas discussões *pretendem ser discussões racionais impessoais* e costumam ser mostradas de maneira apropriada a essa impessoalidade.¹⁹ Ou seja, é uma análise que exige uma linguagem moral como um apelo a padrões objetivos.

Ademais apela-se a um tipo de análise independente da relação entre o falante e o ouvinte. Seu uso pressupõe de critérios *impessoais* – a existência, sejam quais forem as preferências e opiniões do falante e do ouvinte, de padrões de justiça, ou de generosidade, ou de dever.²⁰

Contrastando essa característica com a anterior, percebe-se que há um paradoxo, pois a primeira afirma que os debates contemporâneos não passam de uma luta de argumentos diversos, enquanto a segunda exige que haja, ainda que superficialmente, uma linguagem com um apelo a padrões objetivos, e que o discurso moderno tem a aspiração a ser ou a se tornar racional.²¹

Já a terceira e última característica, intimamente ligada às anteriores, se dá pelo fato de que “[...] as premissas conceitualmente distintas e incomensuráveis das argumentações adversárias expostas nestes debates têm uma grande diversidade de origens históricas”.²²

O problema, segundo MacIntyre, é que com essa característica do desacordo moral, abandonaram-se os contextos históricos de cada autor, e com isso aplica-se à filosofia moral um caráter a-histórico. Sendo assim, a interpretação de Platão e Hume, por exemplo, torna-se equivocada, pois estes filósofos não são contemporâneos atuais, nem entre si.²³

Destarte, para MacIntyre, o que acontece a partir dessa compreensão é um pluralismo moral de natureza superficial, fragmentado, um diálogo em que os pontos de vista não são conectados, mas apenas jogados ao acaso. E é isso que distingue a moralidade atual das outras moralidades. Para resolver esse problema, é

¹⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 16.

¹⁹ Cf. MACINTYRE, op. cit., p. 25.

²⁰ Ibid., p. 26. [grifo do autor].

²¹ Cf. CARVALHO, 2009, p. 18.

²² MACINTYRE, op. cit., p. 27.

²³ Ibid., p. 29.

necessário para o filósofo escocês, que se vá à sua raiz, investigar historicamente para identificar os traços contemporâneos da moralidade dominante para perceber as diferenças com as moralidades do passado. Mas para isso, é necessário que se estabeleça uma história que se preocupa em estabelecer relações com as noções morais nas eras clássica, medieval e renascentista, de modo a não cair no erro de achar que o que se entende por moralidade é o que se usa nos discursos morais contemporâneos, que se sabe, possui grande fragilidade.²⁴

Mais precisamente, só conseguiremos entender esse estado atual de desordem do universo moral se entendermos sua história na forma de uma narrativa, portadora de estágios diferentes, que pressupõe internamente modelos de realização e fracasso, de ordem e desordem. [...], uma história que não é valorativamente neutra, uma história que podemos genuinamente chamar de história filosófica.²⁵

1.2 Instauração do Emotivismo Moral

Todos os desacordos morais são resultados de um axioma moral contemporâneo em grave desordem, e isso se dá pela escolha mal feita dos modernos por um projeto ético específico. Esse projeto ético é aquele que foi apresentado pelo Iluminismo e o seu grande erro foi tirar a noção teleológica da ética apresentada por Aristóteles, rejeitando as tradições como fonte da racionalidade. Alguns autores da modernidade declaradamente emotivistas, tais como Nietzsche e Sartre, rejeitaram a existência de padrões que fossem morais impessoais, e assim, consideraram a subjetividade como uma fonte de juízos morais. A isso se dá o nome de emotivismo.²⁶

Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo.²⁷

²⁴ CARVALHO, 2009, p. 19.

²⁵ CARVALHO, loc. cit.

²⁶ VIEIRA, Daniela Arantes. **Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade**: Uma contribuição para o debate liberais *versus* comunitários. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002, p. 67.

²⁷ MACINTYRE, 2001, p. 30. [grifo do autor].

Os juízos particulares, ou seja, aqueles que são ações corriqueiras podem ser entendidos naturalmente como sendo morais ou factuais. Os juízos factuais são passíveis de validação, ou seja, podem-se dizer deles se são corretos ou incorretos, pois neles existe algo de objetivo que se pode chegar a um acordo a respeito dessa validação. Já os juízos morais dependem dos sentimentos, das emoções envolvidas na ação, portanto, não se podem validar. “Roubaram-se joias cujo dono atribuía-lhes valor sentimental”. Nessa asserção se une o juízo factual de que roubar joias é uma ação ruim com o juízo moral que possui a segunda parte dessa afirmação. Esse exemplo serve para entender a proposta de MacIntyre quanto à separação do que é nitidamente um juízo factual do juízo moral; “roubar joias” é um juízo factual, portanto é passível de validar se é correto ou incorreto. Já a segunda parte da asserção – “cujo dono atribuía-lhes valor sentimental” – demonstra que, pelo fato de essas joias serem importantes por, talvez remeterem à lembrança de algum ente querido, está no âmbito sentimental e por isso se torna um juízo moral. Nesse sentido o erro do emotivismo foi ter a pretensão de explicar todos os juízos de valor, sejam quais forem, ou seja, tanto os morais quanto os factuais.²⁸ Com isso fica claro o porquê de os discursos terem um caráter interminável, pois a discussão que perpassa a justificação desses juízos, ou melhor, de *todos* os juízos não possui um fim.

C. L. Stevenson²⁹, um dos protagonistas do emotivismo, define-o como sendo uma teoria que se preocupa com o significado dos enunciados utilizados nos juízos morais. E, portanto, ao afirmar que “Isso é bom!” é o mesmo que dizer: “Aprovo isto; aprove também”, fazendo com que se capte a enunciação equivalente, tanto da função do juízo moral que expressam as atitudes do falante, quanto da função do juízo moral de influenciar o ouvinte a agir de acordo com a afirmação.³⁰

²⁸ Cf. *Ibid*, p. 30 - 31

²⁹ Charles Leslie Stevenson nasceu em 1908 em Cincinnati, Ohio, onde também cresceu. [...] Em um sentido bastante literal, ele descobriu a filosofia naquele ano em uma livraria no caminho da Universidade de Cambridge (onde ele planeja continuar estudando inglês, mudou de área e estudou a filosofia de Moore, Broad, e Wittgenstein, sendo mais influenciado por Wittgenstein). Em 1933 chegou à Harvard com uma teoria emotiva sobre a ética, amplamente trabalhada em sua mente, e que escreveu em sua dissertação, apresentada para o PhD. em 1935. Suas principais obras são: *Ética e Linguagem*, 1944; *Fatos e Valores*, 1963. [FRANKENA, William K. Department of Philosophy University of Michigan. **Charles Leslie Stevenson**. Disponível em: <<https://lsa.umich.edu/philosophy/graduates/prizes/stevenson/charles-leslie-stevenson.html>> Acesso em: 22 set. 2018.] [tradução nossa].

³⁰ Cf. MACINTYRE, 2001, p. 31.

Segundo MacIntyre, essa doutrina está na base de toda a fragmentação moral contemporânea, pois afirma que a moralidade não tem critérios objetivos, nem conteúdo racional, e que o debate é estéril e tem por objetivo formular argumentações e contra-argumentações sem possibilidade de prova entre as partes, negando a história.³¹

Isso leva a abstrair esses filósofos do meio social e cultural no qual viveram e pensaram e, assim, a história de seu pensamento adquire uma falsa independência do resto da cultura. Kant deixa de fazer parte da história da Prússia, Hume já não é mais escocês, pois do ponto de vista da filosofia moral como *nós* a concebemos, essas características tornaram-se insignificantes.³²

Para o emotivismo não há um critério impessoal e universal, ou seja, um método racional para assegurar os juízos morais [...] Para o emotivismo o agente moral deve julgar sob uma ótica universal e abstrata, desvinculando de qualquer particularidade social.³³

Aqui consiste, segundo o autor, o principal erro de emotivismo: “[...] não entender a dimensão histórica dos conceitos morais, em não perceber que, se muitos conceitos morais são usados para expressar sentimentos pessoais, isso nem sempre foi assim”.³⁴ Essa atitude da modernidade de recusar a história, torna o emotivismo desqualificado para lidar com outra característica da moralidade moderna: a sua aspiração contínua a ser racional. Aqui se percebe que a moralidade moderna não tinha a pretensão de ser emotivista, porém, ao separar-se da história torna impossível a aspiração à racionalidade. MacIntyre sustenta que é possível que haja padrões objetivos e ao mesmo tempo racionais a respeito da moralidade.³⁵

Alasdair MacIntyre sustenta o oposto completo dessa corrente filosófica, pois para ele é possível que haja padrões morais e impessoais que sejam passíveis de defesa racional.

³¹ Cf. CARVALHO, 2009, p. 19.

³² MACINTYRE, op. cit., p. 29. [grifo do autor].

³³ VIEIRA, 2002, p. 69.

³⁴ CARVALHO, 2009, p. 20.

³⁵ Cf. CARVALHO, loc. cit.

1.3 O fracasso emotivista segundo MacIntyre

Foram apresentados os desacordos morais como um resultado da “ética iluminista” e com isso, a fundamentação da corrente filosófica denominada emotivismo. MacIntyre critica essa teoria e delimita o seu fracasso em pelo menos três razões muito diferentes entre si.

A primeira delas é pertinente ao fato de que *não se consegue caracterizar quais são os sentimentos e atitudes presentes nos juízos morais* que tal teoria se pretende fundar. Sabe-se que o emotivismo possui a função de expressar sentimentos ou atitudes. MacIntyre dialoga com os emotivistas até o ponto em que não se chega a uma resposta, o que se consegue é apenas uma circularidade vazia.³⁶

“Os juízos morais expressam sentimentos ou atitudes, é o que se diz. “Que espécie de sentimentos e atitudes?”, perguntamos. “Sentimentos ou atitudes de aprovação” é a resposta. “Que espécie de aprovação?”, perguntamos [...] É na resposta a essa pergunta que todas as versões do emotivismo permanecem em silêncio ou, [...] assume uma circularidade vazia.”³⁷

Outra fragilidade do emotivismo é *entendê-lo como teoria do significado de um determinado tipo de enunciado*. Isso é impossível, pois tenta equivaler duas expressões que são contraditórias e diferentes entre si. Essas expressões são as valorativas e as pessoais, ou seja, a primeira não depende do contexto de fala, muito menos do falante; enquanto a segunda depende exclusivamente do contexto daquele que fala. É evidente a sua contradição e o seu erro, pois ao afirmar “Isso está uma maravilha!”, está se expressando sentimentos a respeito de algo; agora ao dizer “Isso é bom!”, está-se atribuindo um valor moral, ou seja, dando uma opinião, “não meramente um estado de excitação emocional, uma opinião tem a pretensão de valer independentemente de quem a profere ou de seu estado emocional.”³⁸ Mas a teoria emotivista quer colocá-las em um mesmo patamar de significado. “Isso não é apenas um erro; é um erro que exige explicação.”³⁹

³⁶ Cf. CARVALHO, p. 21.

³⁷ MACINTYRE, 2001, p. 32.

³⁸ CARVALHO, op. cit., p. 22.

³⁹ MACINTYRE, op. cit., p. 33.

Uma terceira característica do equívoco emotivista *está em afirmar ser uma teoria do significado dos enunciados*, porém os sentimentos e atitudes não são qualidades de um significado dos enunciados, mas sim de seu uso em determinadas situações. Dito de outra forma, uma sentença que exprime revolta ou indignação não explica os enunciados, mas apenas os coloca como uma expressão de sentimentos. MacIntyre aqui usa o exemplo de Gilbert Ryle para elucidar o ponto em que quer chegar:

O professor primário furioso [...], pode dar vazão aos sentimentos gritando com o garotinho que acaba de cometer um erro de cálculo: “Sete vezes sete é igual a quarenta e nove!” Mas o uso desse enunciado para expressar sentimentos ou atitudes não tem absolutamente nada a ver com seu significado.⁴⁰

MacIntyre propõe, portanto, que leiamos essa teoria emotivista como uma teoria do *uso* – compreendido como uma finalidade – ao invés de uma teoria do *significado*. Como visto, nesse último caso, quando um emotivista afirma: “Isto é bom!” ele está querendo dizer “Aprovo isto; aprove também”.⁴¹ Os teóricos emotivistas partem de um pressuposto errado quando querem que esses enunciados, que nada mais são do que expressão de sentimentos sejam expressões do significado.

[...] poder-se-ia defender de maneira plausível, caso os indícios fossem adequados, que ao usar tais enunciados para *dizer* o que queiram dizer, o agente estaria, de fato, *fazendo* nada mais que expressar seus sentimentos e atitudes, e tentando influenciar os sentimentos e atitudes de outrem.⁴²

Destarte, a teoria emotivista, se fosse considerada como teoria do significado, teria o *uso* e o *significado* como coisas distintas até ao ponto de se anularem entre si. Isso se daria porque não se poderia deduzir seguramente o que estava querendo aquele que emitiu um juízo moral. Poder-se-ia ainda acreditar que o que se falou era de fato algo objetivo e impessoal, quando na verdade estaria expressando sentimentos.⁴³

⁴⁰ MACINTYRE, loc. cit.

⁴¹ Ibid., p. 31.

⁴² Ibid., p. 34. [grifo do autor].

⁴³ Cf. MACINTYRE, loc. cit.

Analisando a história, MacIntyre percebe que o que os grandes estudiosos do emotivismo fizeram a respeito dessa teoria, é justamente aquilo que já foi apresentado, a saber, entendê-lo como uma teoria do *uso*. Por assim dizer, o emotivismo se revela como uma tese empírica, provavelmente por se concluir observações psicológicas, sociológicas e históricas sobre os que ainda usam expressões morais para expressar sentimentos, como se fossem governadas por critérios impessoais e objetivos, quando na verdade, não se sabe quais são esses critérios.⁴⁴

O pensador escocês percebe que, por exemplo, Stevenson compreende que dizer essa asserção “Desaprovo isto; desaprove também!” não é a mesma coisa que dizer “Isto é ruim!”. Ele percebe que a segunda tem uma carga moral que não está presente na primeira. O que o autor emotivista não se dá conta⁴⁵ é justamente aquilo que MacIntyre percebe; o que torna “Isto ruim!” possuidora de uma carga moral é justamente estar associada a critérios objetivos e impessoais. O erro foi tentar atribuir à ideia de teoria do *significado* o conceito da teoria do *uso*, entendido por MacIntyre.⁴⁶

É também por isso que o emotivismo não se enquadra à filosofia analítica

Os filósofos analíticos consideravam principal missão da Filosofia decifrar o significado de expressões principais tanto na linguagem cotidiana quanto na científica; e já que o emotivismo fracassou precisamente como teoria do *significado* das expressões morais, os filósofos analíticos em geral rejeitaram o emotivismo.⁴⁷

O fracasso ao qual o autor escocês se fundamenta e tenta dar uma solução, é a tentativa do emotivismo de “forçar” que, no uso da linguagem, aquelas expressões que são intrinsecamente de sentimentos e atitudes, atuem nas sentenças como sendo uma explicação, ou melhor, uma expressão de significado. A partir disso, surge a crítica de MacIntyre a esse projeto moral.

A subsequente argumentação de MacIntyre afirmará que para entender o porquê dessa tentativa do emotivismo moral de justificar a racionalidade é fracassada. Para o autor, a racionalidade é fruto de uma tradição de pesquisa racional, que é o fim de um percurso que atribui estágios para o desenvolvimento

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 41.

⁴⁵ Pois acreditava que o emotivismo era uma teoria do *significado* e não do *uso*. [nota do pesquisador].

⁴⁶ Cf. MACINTYRE, op. cit., p. 44.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 44-45. [grifo do autor].

das virtudes. Como tal elas precisam de um desenvolvimento racional que só é possível pelo espaço que a história tem, e é com as abordagens críticas das tradições ser possível haver uma racionalidade própria de cada tradição.

2. A PECULIARIDADE DO CONCEITO DE TRADIÇÃO EM ALASDAIR MACINTYRE

Ao elaborar sua teoria ética, MacIntyre insere as virtudes em seu exercício na história, e essa entendida como inteligível, ou seja, com momentos históricos ligados entre si, e por isso capazes de serem compreensíveis. Ao contrário do que alguns membros da filosofia analítica e também como fez Kant, MacIntyre fundamenta que a vida humana só faz sentido quando dentro de uma narrativa histórica associada aos bens internos à prática, em que cada sujeito assume seus papéis sociais e consegue agir de maneira virtuosa levando em conta a finalidade da vida.

Para chegar a entender o que o filósofo pretende é necessário fazer um percurso, que é o pretendido nas seguintes linhas, esclarecendo quais são os passos dados por ele para chegar à compreensão de “vida boa”. Entendendo a história como um caminho inteligível, e apresentado o conceito de inteligibilidade, chega-se, enfim, naquilo que é um dos conceitos mais marcantes no pensamento macintyreano que é o conceito de tradição de pesquisa racional, como sendo o fim do estágio do desenvolvimento ético das virtudes e, que abrange também, os conceitos de prática e narrativa.

2.1 A importância do conceito de inteligibilidade

No decorrer do capítulo anterior foi vista uma dificuldade da modernidade em seu âmbito ético. Os desacordos morais, como consequência da ética iluminista, geraram uma dissociação da vida humana. O agir do homem, nessa compreensão,

não está inserido em um contexto, ou melhor, não faz parte de uma narrativa histórica, fazendo com que a vida humana se torne segmentada. Dessa forma, qualquer tentativa da contemporaneidade de pensar a vida humana como um todo, atribuindo-lhe um *telos* específico, depara-se com duas dificuldades: social e filosófica.⁴⁸

A dificuldade social proveniente da modernidade é a *segmentação da vida humana*⁴⁹, ou seja, a vida não é mais vista como um todo, o que interessa são alguns momentos específicos da vida humana, fazendo dela “uma variedade de segmentos não necessariamente conciliáveis”,⁵⁰ gerando uma eliminação dos períodos da vida que coadunam os momentos mais fortes de manifestação social, política, financeira etc.. “Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos”.⁵¹ Isso acontece porque o período moderno se preocupa com a capacidade produtiva do sujeito, por exemplo, uma criança não possui uma obrigação social relevante, da mesma forma o idoso, devido ao fato de já ter produzido o suficiente ao longo da vida. Tanto o primeiro quanto o segundo não são importantes, pois, ao olhar para essas situações específicas de maneira desassociada do resto da vida como os modernos fazem, não produzem. Não somente por isso, mas fazendo essa segmentação da vida humana, o lazer se torna distante da vida empresarial, esta por sua vez distante da vida pessoal e assim sucessivamente. A vida do homem se torna dilacerada, e com isso, seu agir moral se reduz a ações específicas, sem, portanto, analisar o todo da vida do sujeito.⁵²

Os obstáculos filosóficos são resultados de duas tendências filosóficas, mas não exclusivamente, a saber, a filosofia analítica e outra no âmbito sociológico e existencialista. A filosofia analítica tem a *tendência de pensar de maneira atomista na atividade humana* e analisar o que é complexo usando de componentes simples, ou menos complexos. Da mesma forma, a vida humana se torna invisível quando se faz uma dicotomia total entre o indivíduo e os papéis sociais que ele interpreta. Essa separação é fruto do existencialismo – humanismo de Jean-Paul Sartre, pois afirma a desconexão dos episódios da vida numa relação entre si, – não uma desconexão

⁴⁸ Ibid., p. 343.

⁴⁹ MACINTYRE, loc. cit.

⁵⁰ RIBEIRO, 2012, p. 111.

⁵¹ MACINTYRE, op. cit., p. 343.

⁵² MACINTYRE, loc. cit.

dos episódios da vida com o sujeito - e com isso a perda da identidade do indivíduo, fazendo-o paralelo às relações sociais, como diz MacIntyre, “O eu separado de seus papéis na modalidade sartreana perde aquela arena de relacionamentos sociais na qual funcionam, se é que funcionam, as virtudes aristotélicas”.⁵³

Com essa atitude sartreana – não só, mas especialmente – de liquefazer o homem em suas ações demarcadas, indisponibiliza a ele o exercício das virtudes genuínas, “[...], pois a virtude não é uma disposição que produz sucesso somente em um tipo especial de situação”.⁵⁴ Esse existencialismo sartreano apresenta como virtudes fazer bem casos isolados, por exemplo, executar bem uma ação sem levar em conta a relação que essa possui com as demais ações, e também com a vida toda do agente. Seria o mesmo que dizer que um professor que domina o assunto e com isso ministra uma excelente aula, ou um médico cirurgião que, usando de seu conhecimento científico, faz uma cirurgia bem sucedida. Todas essas ações são boas e não deixam de ser capacidades muito bem empregadas, porém não são virtudes.⁵⁵

A elaboração de MacIntyre ao longo de *Depois da Virtude*, a respeito dos desacordos morais e da fragilidade da moralidade no período moderno, aborda uma fragmentação da vida humana, como já foi citado. Com isso, MacIntyre afirma que “a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, [...]”.⁵⁶ Portanto, para o filósofo escocês, a vida humana é interpretada “como um todo, como portadora de uma unidade que fornece um *telos*”.⁵⁷ Esse modelo de virtudes estava acompanhado por um estágio correspondente no surgimento das concepções que são características no período moderno a respeito da **identidade**.⁵⁸ Na subsequente argumentação MacIntyre apresenta a necessidade de falar sobre o conceito de identidade, que tem justamente o objetivo de unificar a vida humana, fazendo-a como uma narrativa, ou seja, possuidora de começo, meio e fim.⁵⁹

A narrativa da vida humana tem o papel de situar o homem em seu determinado contexto. Percebe-se em MacIntyre a importância de entender a

⁵³ Ibid., p. 344.

⁵⁴ Ibid., p. 345.

⁵⁵ Cf. MACINTYRE, loc. cit.

⁵⁶ MACINTYRE, loc. cit.

⁵⁷ RIBEIRO, 2012, p. 110. [grifo do autor].

⁵⁸ Identidade aqui entendida não como identidade metafísica, mas esse conceito será mais bem explicado nas páginas seguintes. [nota do pesquisador].

⁵⁹ Cf. RIBEIRO, op. cit., p. 110.

sequência da vida humana como uma narrativa, sendo assim, é inconcebível que se entenda o comportamento humano como se fossem coisas distintas umas das outras, sem conexão, ou sem uma finalidade comum. Sendo assim, MacIntyre usa dos exemplos de um homem casado que pode responder à pergunta: “O que está fazendo?” com as seguintes respostas: “Cavando”, “Cuidando do jardim”, “Exercitando-me”, “Preparando-me para o inverno” ou “Agradando a esposa”. Essas respostas possuem um ponto destoante, pois algumas representam a intenção do homem, enquanto outras são apenas resultados não-intencionais. Mas o que as une e faz com que sejam viáveis tais exemplos é o ponto em que, para entendê-las como resposta à pergunta supracitada, é necessário achar a relação entre elas.

O importante é perceber imediatamente que qualquer resposta a perguntas a cerca do que devemos entender ou explicar determinado seguimento de comportamento vão pressupor alguma resposta anterior à pergunta sobre como essas respostas estão corretas e diferentes à pergunta “o que ele está fazendo?” se relacionam entre si.⁶⁰

Percebe-se que MacIntyre assume que cada ação está inserida em um contexto, e neste o sujeito tem as suas intenções, que por sua vez precisam ser levadas em conta ao analisar a conduta sequencial da vida humana. Uma das críticas ao autor escocês sobre seu posicionamento a respeito da moralidade é chamá-lo de relativista, na medida em que ele afirma que a moral é característica de determinados contextos em que o sujeito está inserido, ou seja, cada cultura tem sua determinada moralidade. Mas como foi visto acima, o sujeito está inserido em um contexto e por isso age de determinada forma, ou seja, é o lugar onde ele está que vai determinar, ou melhor, direcionar a sua ação moral.

O que veta as críticas é justamente a sua compreensão de história⁶¹, pois MacIntyre afirma que esse contexto se desenvolve no espaço dado por ela, pois é nesse espaço que cada agente pode fazer a *sua* história. Sem essa compreensão as mudanças que ocorrem e ocorrerão no percurso histórico farão com que o sujeito e as suas mudanças sejam ininteligíveis. Aqui se faz necessário entender como uma série de acontecimentos se relaciona. Isso acontece de duas formas: identificando quais características encaminham o agente a uma ação e quais não o fazem; em seguida, classificando melhor os itens dessas categorias.

⁶⁰ MACINTYRE, 2001, p. 346.

⁶¹ Que será abordado mais fundamentação no item 2.2. [nota do pesquisador].

No tocante às características que fazem com que o sujeito determine sua ação, é necessário questionar ao agente a respeito de suas crenças e como elas podem causar a escolha de uma ação e não de outra. No segundo aspecto afirma MacIntyre:

Ao fazê-lo, ao determinar que eficácia causal tiveram as intenções do agente em uma ou mais direções, e como suas intenções de curto prazo conseguiram ou não ser constitutivas de intenções de longo prazo, nós mesmos escrevemos mais uma parte dessas histórias. A história narrativa de um certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para a caracterização das ações humanas.⁶²

O autor escocês ao elaborar seu pensamento se apodera de uma parte da filosofia analítica e rebate justamente no enfoque dado por alguns filósofos dessa corrente, pois estes acreditavam que a vida humana era formada por ações únicas, divorciadas de outras, ou seja, a compreensão da vida humana era dividida por segmentos de suas ações, o que, na compreensão dele, é impossível. MacIntyre afirma que só seria possível entender ações individuais em uma receita de bolo, por exemplo, pois cada ação é finalizada em si mesma, mas rebate dizendo que “[...] a questão nessas seqüências [sic] é que cada um de seus elementos será inteligível como uma ação somente enquanto *um-elemento-possível-numa-seqüência* [sic].”⁶³ Ainda assim, é necessário que se tenha um contexto e se, por exemplo, diante de uma plateia, durante uma aula, o professor resolvesse fazer um bolo, sem parar a aula; essa ação, ainda que sequencial conforme um livro de receitas, não seria inteligível.⁶⁴

É aqui o ponto em que se quer chegar, a importância do conceito de inteligibilidade. Que ações inteligíveis e ininteligíveis não podem ser colocadas em um mesmo patamar, já está claro, e, ao fazer, comete-se grande erro pois se esquece da importância da inteligibilidade. Mas o que esse conceito tem de importante?

A importância do conceito de inteligibilidade tem relação íntima com o fato de que a distinção mais básica de tudo o que está contido no nosso discurso e na nossa prática nessa área é aquela entre os seres humanos e outros seres. Os seres humanos podem ser

⁶² MACINTYRE, op. cit., p. 350-351.

⁶³ Ibid, p. 351. [grifo nosso].

⁶⁴ MACINTYRE, loc.cit.

responsáveis por aquilo de que são autores; outros seres não podem.⁶⁵

Tudo isso para dizer que uma ocorrência é identificada como uma ação quando é vista como uma ocorrência inteligível das intenções, emoções, sentimentos de um agente. Ou seja, é entender tal ação como uma realidade de que alguém é responsável. MacIntyre nesse contexto apresenta o exemplo de um jovem que está ao seu lado no ônibus e de repente afirma: “O nome do pato selvagem comum é *Histrionicus histrionicus histrionicus*”. Não faz sentido lançar essa asserção, apesar de ser uma asserção válida, pois quem escuta não sabe como responder ou o que falar diante disso.⁶⁶

Ele tornaria inteligível seu ato elocutório se uma das seguintes condições se revelasse verdadeira: Ele me confundiu com alguém que se aproximara dele na biblioteca na véspera e lhe perguntou: “Você saberia, por acaso, o nome científico do pato selvagem comum?” Ou ele acaba de sair de uma sessão de psicoterapia que o convenceu a vencer a timidez conversando com estranhos. – Mas o que devo dizer? [...].⁶⁷

Enfim, o ato elocutório tem a função de ressaltar o ato de fala, pois é aqui que se torna inteligível o discurso. Esse jovem poderia responder e dar a entender o porquê de ter dito aquela frase, é nesse ponto que o discurso pode tomar um rumo inteligível ou ininteligível.⁶⁸ A melhor forma de fazer com que esse ato elocutório se torne inteligível é a conversa, que tem papel fulcral na ação humana.⁶⁹ A conversa está inserida no conjunto de descrições no qual está inserido e se revela o seu nível de compreensão e de coerência. Tanto as conversas quanto as ações humanas são entendidas, para MacIntyre, como narrativas. São nessas narrativas que as histórias dos indivíduos se concretizam e se tornam de fato, história, pois estão inseridas nesse contexto. O ato, para MacIntyre, tem em si um caráter originalmente histórico, e por se fazer parte dessa narrativa que a história do agente e seus atos são entendidos, e conseqüentemente os atos das outras pessoas. “As histórias são vividas antes de serem contadas”.⁷⁰

⁶⁵ Ibid., p. 352.

⁶⁶ Cf. Ibid., p. 353.

⁶⁷ MACINTYRE, loc. cit. [grifo do autor].

⁶⁸ Cf. Ibid., p. 353.

⁶⁹ Cf. Ibid., p. 354.

⁷⁰ Ibid., p. 356.

2.2 História como uma narrativa inteligível

A ideia de inteligibilidade na filosofia macintyreana é o que une a narrativa e a ação, é no percurso histórico que essa ação se torna possível ou real.

O que isso sugere é aquilo que acredito ser verdade, a saber, que a caracterização dos atos supostamente antes da imposição de qualquer forma narrativa sobre eles acabará sempre sendo a apresentação do que são claramente as partes desconexas de uma possível narrativa.⁷¹

A ideia de história tem ligação íntima com a de ação, e uma depende da outra. MacIntyre ressalta a importância de entender a vida humana como um todo, e não como fragmentos avulsos e conseqüentemente ações avulsas do sujeito, mas entendê-la como uma narrativa histórica. O escocês entende a história como uma narrativa encenada em que os personagens são também os autores dessa peça. Mas os personagens não adentram à peça de maneira direta e imediata, antes precisam elucidar para si os inícios das histórias que já foram feitas *para* eles. É nessa atuação histórica que as ações humanas vão fazendo sentido, pois o sujeito vai entendendo as ações e com isso assumindo-as como suas.

Entender a vida humana é entendê-la sob dois aspectos: primeiramente num aspecto de *imprevisibilidade*, ou seja, em determinadas situações da vida humana, nem tudo o que acontece está ao alcance do sujeito, portanto, é fulcral que em determinado ponto da narrativa não se saiba o que acontecerá. Posteriormente num caráter *teleológico*. Para MacIntyre se vive a vida, individual e comum, tendendo a certas concepções de que exista um futuro em que se compartilharão algumas possibilidades que impulsionam e outras que fazem recuar.⁷² Esse futuro que se apresenta, o é como uma imagem de um futuro que se apresenta como um *telos*, “[...] ou uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover no presente”.⁷³ Ambas as realidades coexistem na vida humana, sendo assim, não se sabe o que acontecerá com a vida do sujeito, mas se sabe que chegará a um fim. Desta forma

⁷¹ Ibid., p. 361.

⁷² Ibid., p. 352.

⁷³ Ibid., p. 362.

[...] as narrativas que vivemos têm um caráter tanto imprevisível quanto parcialmente teleológico. Se a narrativa da nossa vida individual ou social tiver de continuar inteligível – e ambos os tipos de narrativas podem cair na ininteligibilidade – sempre há restrições com relação a como a história pode continuar e dentro dessas restrições existem indefinidamente muitos modos que ela pode continuar.⁷⁴

Nesse contexto que surge a tese principal a qual tenderá as reflexões de MacIntyre: “[...] o homem é, em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias”.⁷⁵ Para tanto o homem faz parte de uma história, e a conta tendendo à verdade; cada ser humano possui uma história, isso é um resultado lógico, sendo assim cada sujeito faz parte da história de outro sujeito, da mesma forma que o segundo faz parte da do primeiro. “A narrativa de uma vida humana faz parte de um conjunto interconectado de narrativas de outras vidas com as quais se convive”.⁷⁶

Destarte, para ser sujeito de uma narrativa é necessário ser responsável pelos atos e experiências que formam ou constituem uma vida que seja narrável. Essa identidade narrativa se dá também, pois o sujeito, por fazer parte da vida de outras pessoas, pode questionar a respeito de suas ações. Dar as respostas a esses questionamentos levantados são termos essenciais de todas as narrativas. MacIntyre tenta com toda essa elaboração chegar à resposta da seguinte questão: “Em que consiste a unidade de uma vida individual?”, ao que ele responde: “[...] sua unidade é a unidade de uma narrativa expressa numa única vida”.⁷⁷ E essa unidade da vida humana é a unidade de uma busca narrativa.⁷⁸

Para o autor escocês é necessário recordar o que é busca, retornando ao entendimento medieval sobre o tema levando em consideração dois aspectos. Primeiro que nesse período o entendimento de busca era justamente de possuir um *telos*, ou seja, um fim, pois sem uma finalidade não teria sentido iniciar uma busca. E uma segunda compreensão, que se entende que a concepção medieval de busca não é por algo predeterminado, algo adequadamente caracterizado, mas é no decorrer da busca que se entende a sua meta. É nesse percurso macintyreano que as virtudes aparecem como disposições do sujeito da busca pelo bem e também de

⁷⁴ Ibid., p. 363. [grifo do autor].

⁷⁵ Ibid., p. 363.

⁷⁶ RIBEIRO, 2012, p. 112.

⁷⁷ MACINTYRE, op. cit., p. 367.

⁷⁸ Cf. Ibid., p. 367.

sustentar o sujeito nesse itinerário rumo aos bens internos às práticas. São as virtudes que fazem o sujeito superar todos os tipos de males, sofrimentos, tentações, e fornecem a ele um autoconhecimento e um conhecimento cada vez maior do bem a que se busca. Portanto, para MacIntyre, a vida virtuosa é “[...] a vida passada na procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais e mais é a vida boa para o homem”.⁷⁹

Em MacIntyre é impossível procurar o bem de maneira individual, sempre é necessário entender o meio cultural, o contexto social em que cada sujeito está inserido. A vida boa depende das circunstâncias em que o sujeito está inserido, por exemplo, a compreensão de vida boa para os gregos não é a mesma para os franceses do século XVIII. Mas não se deve levar em consideração somente essa dimensão da vida humana, mas “[...] também se trata de todos tratarmos nossas próprias circunstâncias como portadores de uma identidade social particular”.⁸⁰ Dito de outra forma, o sujeito precisa se entender dentro de seus perfis sociais, ou seja, ser filho de alguém, participar de determinada cidade, ser membro de determinada religião, pertencer a tal clã, tribo nação etc.. São esses meios que dão à vida do sujeito o impulso para a sua ação moral, pois é pela passagem dos conceitos morais de cada realidade que a conduta moral do sujeito vai se formando. Esse posicionamento é gritantemente avesso ao pensamento moderno, pois o “eu” é destacável de seus papéis sociais e de sua história como membro de determinada comunidade.⁸¹

A comunidade tem o papel de formar o caráter moral do sujeito, pois o “eu” não pode ser pensado fora da história que deu origem a sua identidade. Tomar posse da identidade histórica é o mesmo que tomar posse da identidade social. Cada comunidade possui particularidades morais, e sem essas não haveria um ponto de partida, ou seja, não se teria a noção de bem. Esquecer-se dessas particularidades e assumir padrões universais, como fez Kant ou alguma filosofia analítica,⁸² é uma enganação com consequências sérias. Portanto, para o filósofo escocês, entender o “eu” é entendê-lo como uma herança do passado histórico que

⁷⁹ Ibid., p. 369.

⁸⁰ Ibid., p. 369.

⁸¹ Cf. Ibid., p. 370.

⁸² A percepção universalizante da moralidade em Immanuel Kant já foi abordado no primeiro capítulo. [nota do pesquisador].

se manifesta no presente. “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”.⁸³

2.3 Estágios do desenvolvimento ético das virtudes

Ao analisar vários catálogos a respeito dos conceitos de virtude apresentados ao longo da história, MacIntyre se dá conta que não há apenas uma compreensão, mas sim, um numeroso cabedal de definições sobre o que é virtude. Porém, pergunta-se a respeito da possibilidade de criar um conceito nuclear com uma unidade conceitual das virtudes a partir da qual se pode definir algo mais atraente do que as que foram apresentadas. MacIntyre responde:

Vou argumentar que podemos, de fato, descobrir tal conceito nuclear e que ele proporcionará unidade conceitual à tradição cuja história escrevi. Ele nos permitirá distinguir de maneira clara as convicções acerca das virtudes que pertencem genuinamente à tradição e aquelas que não pertencem.⁸⁴

Com isso o autor deixa claro que não será um conceito simples ou de fácil compreensão, porque, afinal de contas, é um conceito que subsumirá o que se entende por virtude até então, com partes que vêm de um desenvolvimento complexo da tradição. Mas é importante essa elaboração justamente porque, compreendendo esse conceito, inteligir-se-á a história da qual ele é consequência.

Iniciando essa abordagem, um primeiro ponto a ser destacado é que para esse conceito ser aplicado é necessário que se explique, e que essa explicação seja aceitável, algumas características da vida social e moral segundo as quais esse conceito deve ser definido e explicado. Por exemplo:

[...] na teoria homérica, o conceito de virtude é secundário ao de *papel social*, na teoria de Aristóteles, é secundário ao de *vida boa para o homem*, concebida com o *telos* da atividade humana e, na teoria bem posterior de Franklin, é secundário ao de utilidade.⁸⁵

⁸³ MACINTYRE, op. cit., p. 372.

⁸⁴ Ibid., p. 314.

⁸⁵ MACINTYRE, loc. cit. [grifo do autor].

Para tornar o conceito de virtude inteligível na compreensão macintyreana, faz-se necessário a abordagem de três estágios no desenvolvimento lógico desse conceito complexo e multifacetado.

É importante ressaltar aqui que esse percurso de inteligibilidade do conceito de virtude é sequencial e que cada estágio depende do outro, ou seja, para compreender o seguinte é necessário compreender o anterior – e *não vice-versa* – pois estes conceitos possuem uma complexidade e um contexto próprios.⁸⁶ Para o primeiro estágio requer a explicação daquilo que o autor chama de *prática*⁸⁷, que ele conceitua como sendo

[...] qualquer forma coerente e complexa da atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como conseqüência [sic] a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos.⁸⁸

Portanto, para MacIntyre, “[...] é sempre um tipo de *prática* que possibilita o contexto em que as virtudes são exercidas”,⁸⁹ ou seja, é nesse âmbito que se deve estar atento para qual tipo de excelência padrão. Sendo assim, entende-se que *prática* é saber realizar bem ações que são inerentes a elas mesmas, por exemplo, pôr macarrão dentro de uma panela com água fervendo não é uma *prática*, mas cozinhar sim; mexer peças em um tabuleiro de xadrez não é uma *prática*, mas jogar xadrez e entender as facetas desse jogo, sim; pegar uma máquina fotográfica e sair tirando fotos de tudo não é uma *prática*, mas a arte da fotografia sim.⁹⁰ Essa mesma compreensão é possível para as ciências da Biologia, da Química, da Física. Na compreensão macintyreana quando alguém se insere em uma *prática* pode alcançar dois tipos de bens, a saber, bens externos à *prática* e os bens internos às *práticas*.⁹¹

Como bens externos, MacIntyre entende aqueles que são associados às circunstâncias, ou seja, aqueles que podem ser obtidos por meios que não são

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 315.

⁸⁷ É importante entender que para Alasdair MacIntyre, o termo “prática” possui um significado próprio diferente do comumente usado. Nesse trabalho, quando for usado no sentido estritamente macintyreano será posto em itálico. [nota do pesquisador].

⁸⁸ MACINTYRE, op. cit., p. 316.

⁸⁹ RIBEIRO, 2012, p. 106. [grifo nosso].

⁹⁰ Cf. MACINTYRE, op. cit., p. 316.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 317.

necessariamente inerentes ao bom exercício das *práticas*; são alguns exemplos: o dinheiro, o prestígio social, o respeito, a obediência. Em contrapartida, existem os bens internos às *práticas*, que são aqueles conseguidos com o bom exercício das *práticas*, ou seja, aqueles que envolvem padrões de excelência e de obediência às regras que foram determinadas historicamente e que formaram um tipo de vida.⁹²

MacIntyre traz o exemplo de uma criança inteligentíssima a quem quer ensinar xadrez, mas ela não está muito interessada na atividade.⁹³ Porém, essa criança deseja ardentemente por doces, mas não consegue possuí-los. O ardiloso pensador, diz à criança que se ela jogar xadrez com ele uma vez por semana, vai dar cinquenta centavos para comprar em doces, e a deixa ciente de que a cada semana aumentará o nível sem, portanto, impossibilitar a vitória e que se ela ganhar aumentará o prêmio. Se, portanto, o único objetivo da criança é ganhar o dinheiro para os doces, ela poderá trapacear a vitória, e está cheia de motivos para tal. Mas a criança vai percebendo, com o seu avanço no jogo de xadrez, que suas habilidades vão aumentando, e ganhando bens específicos ao exercício do xadrez como certa capacidade analítica de pensar, ou uma imaginação estratégica. Portanto, percebendo essas habilidades adquiridas, a criança não possui a necessidade de trapacear, mas cada vez mais a necessidade de se destacar de todos os modos que tal exercício possibilita.⁹⁴

Nesse exemplo se percebe quais são os bens internos e externos às *práticas*. Os bens externos são os doces. São contingentes e possíveis de serem adquiridos de outras formas. Os bens internos que não podem ser alcançados de outro modo a não ser jogando xadrez ou algum outro tipo de jogo semelhante. São internos por dois motivos:

[...] primeiro, como já afirmei, porque só podemos especificá-los dentro do xadrez ou de algum outro jogo do mesmo tipo, e por meio de exemplos desses jogos [...]; e, em segundo lugar, porque só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da *prática* em questão.⁹⁵

Portanto uma *prática* precisa seguir diretrizes de excelência e obediência a normas, ou seja, é aceitar a autoridade dessas diretrizes com relação às ações que

⁹² Cf. RIBEIRO, 2012, p. 106.

⁹³ Cf. MACINTYRE, op. cit., p. 316.

⁹⁴ Cf. MACINTYRE, op. cit., p. 317.

⁹⁵ Ibid., p. 317 - 318

estão associadas a esses bens já explanados. Por afirmar que na autoridade dessas diretrizes às quais as ações são sujeitadas, percebe-se que naturalmente essas *práticas* possuem uma história. Isso é o mesmo que dizer: as *práticas* são julgadas por leis, que possuem autoridade para tal, e por isso não podem ser levadas a cabo por um sentimentalismo e nem por posicionamentos emotivistas.⁹⁶

Nesse ponto MacIntyre esboça a sua primeira definição de virtude: “*A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens*”.⁹⁷

No segundo estágio do desenvolvimento ético das virtudes, MacIntyre formula a ideia de unidade narrativa da vida humana, ou seja, a vida de cada indivíduo entendida como uma sucessão de fatos que é contada como história, e essa inteligível. A ideia de identidade complementa essa noção de narrativa, pois agora, para o filósofo escocês, o “eu”, e, portanto a sua identidade, é entendido como uma unidade que está inserida na unidade da narrativa.⁹⁸

Como é sabido, o dito filósofo se debruça fortemente sobre a ideia de virtude, e, simultaneamente à definição de narrativa, está a importância das virtudes entendidas não como uma disposição que produz sucesso em uma determinada situação, mas como bens internos às *práticas*. Nesse sentido, MacIntyre afirma que “[...] a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra”.⁹⁹

Em suma, MacIntyre entende a vida humana como uma sequência de fatos que são interligados entre si, e que possuem bens que são internos às *práticas*, ou seja, possuem virtudes. Esses bens fazem da vida humana o espaço possível para a execução das virtudes, esse espaço é a história, porém essa precisa ser vivida como uma narrativa, possuidora de início meio e fim, ou seja, que faça sentido. Narrativa que faz do sujeito um ser único, que possui uma vida única pautada nas virtudes de seu contexto social.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 320.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 321 [grifo do autor].

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 345.

⁹⁹ *Ibid.*, loc. cit.

2.4 Tradição de Pesquisa Racional

Como fim da elaboração dos estágios de desenvolvimento das virtudes e diante dos desacordos causados pela noção emotivista de moralidade, MacIntyre apresenta o conceito de tradição de pesquisa racional como uma tentativa de responder ao fracasso causado pela modernidade.¹⁰⁰

A ideia de tradição na modernidade, com a ideia de uma cultura “das luzes” proveniente do iluminismo, tornou-se pejorativa, remetendo a algo enrijecido, sem ser passível de mudanças, obscuro, antigo, velho. Portanto o moderno passou a ser uma crítica à tradição, pois sugere uma libertação de algumas realidades que supostamente aprisionam o ser humano e o impede de agir livremente, entre elas a metafísica e a religião.¹⁰¹

MacIntyre, assumindo uma postura que traz à tona a tradição, afirma que esta possui não só uma importância no sentido friamente histórico, como um simples retorno ao passado, mas que esse retorno é o que faz o homem, em seu sentido pleno, membro de uma comunidade e, portanto possuidor de racionalidade.

Há não só uma recusa do veto iluminista às tradições, mas uma retomada da tradição até mesmo no seu valor epistemológico, isto é, com o reconhecimento de que a compreensão humana é construída no interior das tradições, de que elas constituem o substrato a partir do qual se constroem as razões do homem e de sua ação no mundo.¹⁰²

O filósofo escocês, portanto, elabora a sua crítica ao projeto iluminista se embasando naquilo que Gadamer¹⁰³ entende por tradição em sua hermenêutica. Gadamer percebe que, com o iluminismo e posteriormente com a tentativa de uma crítica ao iluminismo da teoria romântica, a ideia de tradição se tornou equivocada, e

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 78.

¹⁰¹ Cf. CARVALHO, 2009, p. 78.

¹⁰² Ibid., p. 78.

¹⁰³ Hans-Georg Gadamer, nasceu em 1900, estudou Filosofia em Breslau e Marburgo, de 1918-1922. Doutorou-se junto a Paul Natorp e pós-doutorou-se junto a Martin Heidegger em 1928. Desde então é professor-adjunto de filosofia e depois titular em Marburgo e em Leipzig, onde em 1945 foi decano da faculdade de filosofia, e, em 1946, da universidade. Foi também professor-titular em Frankfurt a.M. e em Heidelberg. Em 1951 foi membro da academia de ciências de Heidelberg. Aposentou-se em 1968, sendo presidente da academia de ciências de Heidelberg e continuando sua atividade docente nos Estados Unidos e na Itália. Morreu aos 102 anos de idade, no dia 14 de março de 2002, 42 anos após a publicação de sua obra-prima *Verdade e método – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. [GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.].

com isso, criaram-se preconceitos com as ideias de autoridade e também de tradição. O filósofo hermeneuta alemão afirma que os costumes são mantidos por causa da sua transmissão, e essa é produzida através da tradição. “Os costumes são aceitos livremente, mas não são produzidos nem fundamentados em sua validade por meio de uma decisão livre”.¹⁰⁴

Com Gadamer a relação entre razão e tradição toma força, pois para ele a tradição é o momento da liberdade e da história. Percebe-se a semelhança de MacIntyre com esse posicionamento, pois tanto o alemão quanto o escocês afirmam que a história mantém a tradição conservada. Nesse sentido a conservação é uma atitude da própria razão, e é por isso que a renovação é a manifestação da razão. Para MacIntyre a tradição não é algo enrijecido, ou inerte, mas é no espaço da tradição que há a possibilidade de discussão, e com isso, analisar as ações dentro de uma tradição. Decorrente disso, o escocês afirma que é impossível pensar a racionalidade prática sem associá-la a uma tradição de pesquisa racional, mas que o “[...] espaço da racionalidade é o espaço aberto das tradições”.¹⁰⁵

MacIntyre entende que a história de qualquer sociedade, independente da sua posição geográfica, ou de sua origem etnológica, está sempre conectada às histórias de outras sociedades. Da mesma forma acontece com as tradições, mas entendidas como uma argumentação, ou ainda, uma racionalidade. Essa argumentação se desenvolve ou de uma forma mais crítica e avessa à tradição, que nega todos ou parte dos conflitos dessas tradições; ou com debates internos, que servem para interpretar os acontecimentos da tradição em que o sujeito está inserido, e é através desses debates que uma tradição é constituída.¹⁰⁶

Portanto, para o filósofo escocês, a racionalidade prática só é possível ao interno das tradições, e essas não são entendidas como estáticas ou inertes, mas muito pelo contrário, é através das discussões que as tradições se mantêm vivas, e por isso estão abertas a sofrerem “[...] um processo contínuo de transformação e recriação interna”.¹⁰⁷ Sendo assim, tradição de pesquisa racional para o autor é: “uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é

¹⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 421.

¹⁰⁵ CARVALHO, 2009, p. 79.

¹⁰⁶ Cf. MACINTYRE, 2010, p. 23.

¹⁰⁷ RIBEIRO, 2012, p. 116.

uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição”.¹⁰⁸

MacIntyre entende que cada tradição possui uma dinâmica interna que possibilita a inteligibilidade dessa tradição. Essa dinâmica é a que possui uma autoridade documental, ou seja, possui suas crenças, seus textos próprios e que suas autoridades ainda não foram questionadas.¹⁰⁹ Nesse sentido o espaço em que há essa dinâmica é o mesmo em que é possível refletir, pois, ao partir para os questionamentos dessas autoridades, entra-se em um momento de crise. Nessa crise surgem reformulações, reavaliações internas dessas tradições, sem, no entanto, desfazerem-se de sua coerência interna e motivando a reflexão racional de seus indivíduos.¹¹⁰

Destarte, o sujeito inserido em uma história é possuidor de uma tradição, e consequentemente de uma capacidade racional de refletir a respeito dessa tradição e de seu posicionamento no contexto social. MacIntyre entende que pela conversa e discussão é possível filtrar aquilo que as tradições viveram, ou seja, refletir a respeito das atitudes dos sujeitos dessa tradição, para assumir na realidade em que se está inserido, o que de bom sobrou dessa tradição. Por isso, a tradição de pesquisa racional é entendida como uma narrativa histórica com o objetivo de ser inteligível.

Enfim, toda essa abordagem teórica sobre o pensamento macintyreano, tem por base a retomada de uma ética das virtudes aristotélica. Essa noção de virtude apresentada por Aristóteles faz com que a história como uma narrativa possuidora de *práticas* internas que, por sua vez, possuem bens internos, faz com que o equívoco emotivista seja superado. São as virtudes que fazem com que não se caia em um subjetivismo moral, pois o sujeito já não segue mais padrões que foram ditados por sua “razão pura”, mas que lendo o seu passado histórico-narrativo, percebe que houve uma produção moral, e que essa precisa ser seguida, pois, afinal de contas, é na comunidade que o sujeito se entende como ser humano possuidor de uma história.

¹⁰⁸ MACINTYRE, op. cit., p. 373.

¹⁰⁹ Cf. RIBEIRO, op. cit., p. 118.

¹¹⁰ Cf. MACINTYRE, 2010, p. 381.

3. SUPERAÇÃO DO EMOTIVISMO MORAL PELO CONCEITO DE TRADIÇÃO DE PESQUISA RACIONAL

Diante do fracasso iluminista e posteriormente de algumas correntes filosóficas a respeito da moralidade que pretendiam oferecer, como critérios para a validação das compreensões morais, os sentimentos, entre elas o Emotivismo moral. Com essa noção de moral voltada ao interno do sujeito, a moralidade se torna impessoal, pois podava a possibilidade de uma reflexão racional, e também dá a essas compreensões morais a noção do imperativo categórico kantiano, ou seja, uma noção universalista da moral. Com toda essa fragilidade da proposta moral emotivista, não do período moderno, pois este não pretende ser emotivista, porém, na compreensão de MacIntyre, ao tentar ultrapassar essa realidade, cai inevitavelmente em um Emotivismo, vê-se a perda da teleologia e o desmoronamento das hierarquias, tornando o sujeito o princípio reflexivo do agir moral, ou seja, é a partir do sujeito que padrões morais são estabelecidos. Porém a sua pretensão fracassou, pois ao elaborar um catálogo ético que acabasse com os pressupostos emotivistas, acabou caindo em seu próprio alvo de crítica. Para isso foi necessário substituir a teleologia clássica por outras interpretações teleológicas.¹¹¹

Percebendo essa problemática a respeito da moralidade no período dos séculos XVII e XVIII, MacIntyre se depara com um ambívio na elaboração do fracassado projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade. Esse ambívio, ou encruzilhada está em escolher o projeto nietzschiano de uma aversão a um

¹¹¹ Cf. CARVALHO, 1999, p. 50.

projeto moral teleológico, ou o projeto da ética aristotélica com uma retomada da coerência e da racionalidade.¹¹²

3.1 O ambívio entre Nietzsche ou Aristóteles

Na interpretação de MacIntyre, Friedrich Nietzsche¹¹³ elaborou a sua teoria moral voltada demasiadamente para o individualismo liberal, “[...] o resultado maior do projeto iluminista de um sujeito moral autônomo concebido à parte e anteriormente à sociabilidade histórica”.¹¹⁴ O filósofo escocês elogia Nietzsche por entender e criticar a pretensão iluminista de universalizar a moral. Nesse sentido, o alemão conseguiu radicalizar de maneira consciente o fracasso do projeto iluminista de uma moral universal racional.¹¹⁵

Ao assumir essa percepção de moralidade, o filósofo alemão, mais do que nenhum outro pensador, colocou a noção da linguagem moral possível para todas as causas, ou seja, como se fosse uma camiseta que coubesse em todas as pessoas.¹¹⁶ Os iluministas como Kant, Diderot, Hume, Kierkegaard entendiam a linguagem moral como um apelo à objetividade, porém não entendiam que essa objetividade era justamente a expressão da vontade subjetiva.¹¹⁷ Nietzsche entende que assumir padrões morais que são universais, como o imperativo categórico kantiano, tornou o projeto iluminista fracassado. Na compreensão macintyreana, o erro de Nietzsche está no fato de que ele não elaborou novas tábuas morais para escapar do que foi o fracasso iluminista, a saber, o individualismo, mas que os

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 60.

¹¹³ Friedrich Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, em Röcken, nas proximidades de Lutzen. Estudou filologia clássica em Bonn e em Leipzig. Em Leipzig leu *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer, leitura destinada a deixar marca decisiva no pensamento de Nietzsche. Com vinte e cinco anos apenas, Nietzsche foi chamado, em 1869, a ocupar a cátedra de filologia clássica na Universidade de Basileia, [...]. Em 1872, saiu *O nascimento da tragédia*. Entre 1873 e 1876 Nietzsche escreveu as quatro *Considerações inaturais*. [...] *Humano, muito humano* (1878), onde o autor também toma distância da filosofia de Schopenhauer. [...] Em 1881 publicou a *Aurora*, onde já tomam corpo as teses fundamentais de seu pensamento. A *Gaia ciência* é de 1882 [...]. Em 1883, em Rapallo, ele concebe sua obra-prima: *Assim falou Zaratustra*, [...]. Morreu em Weimar, imerso nas trevas da loucura, em 25 de agosto de 1900, [...]. [REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: De Nietzsche à Escola de Frankfurt. Vol. 6; São Paulo: Paulus, 2008. P. 5-6.].

¹¹⁴ CARVALHO, op. cit., p. 61.

¹¹⁵ Cf. CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Ética das Virtudes em Alasdair MacIntyre: Tradição, Racionalidade e Bem Humano. **Revista Philótopos**. p. 84 Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/20935/15229>>. Acesso em: 22 set. 2018. [PDF].

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁷ Cf. CARVALHO, 1999, p. 61.

padrões éticos são aqueles que estão de acordo com a vontade do sujeito.¹¹⁸ É nesse ponto que MacIntyre rejeita a proposta ética de Nietzsche, pois o filósofo alemão afirma que agora o sujeito precisa se tornar um *Übermensch*¹¹⁹, ou seja, o “Além-Homem”, ou “Super-Homem”.

Entretanto, avalia MacIntyre, Nietzsche, ao desmascarar o discurso moral moderno, também cria um problema ao colocar as bases dessa nova moralidade na seguinte estrutura argumentativa: **a vontade substitui a razão**; [...]. Desse modo, o grande homem nietzschiano, aquele que transcende por meio de um ato gigantesco e heroico da vontade, não encontrou lugar algum no mundo social. O seu mundo é o mundo que a sua vontade cria.¹²⁰

O que difere a teoria moral de Nietzsche e a de Aristóteles está no papel histórico que cada uma possui,

[...] foi devido ao fato de uma tradição moral, da qual o pensamento de Aristóteles foi o principal núcleo intelectual, ter sido repudiada durante as transições entre os séculos XV e XVIII, que foi preciso empreender o projeto do Iluminismo de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade. E foi porque esse projeto falhou, porque as opiniões expressas por seus protagonistas de maior importância intelectual, e em especial por Kant, não puderam ser sustentadas diante da crítica racional, que Nietzsche e todos os seus sucessores existencialistas e emotivistas conseguiram elaborar sua crítica claramente bem-sucedida de toda a moralidade anterior.¹²¹

MacIntyre assume que a filosofia moral de Nietzsche não está em tudo equivocada, mas o que o filósofo alemão não percebeu é que toda a elaboração da moral no período do Iluminismo, não passa de uma parte da tentativa de rejeitar a tradição moral aristotélica, ou seja, a partir do Iluminismo a noção de ética teleológica vai se desfazendo e assumem outros padrões morais que,

¹¹⁸ Cf. LEAL, Halina Macedo. Virtude e Racionalidade na ética de Alasdair MacIntyre. **Ética e Filosofia Política**. São Paulo: ANPOF, p. 57, out. 2014.

¹¹⁹ Por *Übermensch*, Nietzsche se refere ao homem novo que deve vir que se desvencilhará das antigas tradições, quebrará as velhas cadeias e criará um novo sentido da terra. O sujeito deve inventar o homem novo, ou seja, o *super-homem*, o homem que vai além do homem. Esse homem que se afasta por completo das realidades sobrenaturais, e que tem como virtudes realidades da sanidade da terra, por exemplo, a saúde, o amor, a vontade e um novo orgulho. [Cf. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario, 2008. p. 14.].

¹²⁰ BRUGNERA, Neditso Lauro. **Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre**. 2015. Tese [Doutorado em Filosofia], Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015, p. 103. [grifo nosso]. [PDF].

¹²¹ MACINTYRE, 2001, p. 202-203.

posteriormente serão assumidos por algumas escolas éticas do período moderno.¹²² Ao passo que MacIntyre desenvolve a sua justificativa da escolha entre as duas expressões morais, coloca a seguinte questão: “[...] *pode a ética de Aristóteles, ou algo semelhante a ela, depois de tudo, ser reivindicada?*”¹²³

O autor escocês não pretende retomar a ética de Aristóteles em toda a sua elaboração clássica, como Procasto em seu leito, mas retomá-la como uma tradição de pesquisa racional.

[...] não com o fito de simplesmente tentar fazer valer novamente todo aquele edifício teórico aristotélico no interior da problemática filosófica contemporânea [...], mas sim de retomá-lo na perspectiva de uma tradição de pesquisa racional. Quer dizer, encarar a filosofia moral de Aristóteles como o núcleo central de toda uma tradição de pesquisa e de 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.¹²⁴

O que faz MacIntyre escolher Aristóteles e não Nietzsche está no fato de que o filósofo alemão não se preocupa com um *telos*, ou seja, a sua moral não tem um caráter teleológico. Com a elaboração do “Super-Homem”, Nietzsche coloca toda a moral do sujeito seguindo padrões subjetivos, ou seja, suas pulsões, com isso o filósofo alemão acaba criando uma teoria fundada sobre um solipsismo moral, e coloca o sujeito *isolado da sociabilidade*.¹²⁵ Em contrapartida, o Estagirita elabora sua moral pautada em uma compreensão teleológica. O sujeito inserido na *polis* age de acordo com as virtudes buscando a *eudaimonia*, que assume, no caso de Aristóteles, a posição de *telos* da vida humana. Destarte, o ponto que divergem as teorias de Aristóteles e de MacIntyre é justamente o fato de que o primeiro não leva em conta o contexto histórico em que o sujeito está inserido; enquanto o segundo não só assume isso, como o interpreta como algo fulcral na formação moral do sujeito.

¹²² Cf. CARVALHO, 1999, p. 64.

¹²³ CARVALHO, loc. cit. [grifo nosso].

¹²⁴ Ibid., p. 64 - 65.

¹²⁵ Cf. CARVALHO, Helder Buenos Aires de. (Org.). **Tradição moralidade e racionalidade:** em diálogo com Alasdair MacIntyre. Porto Alegre: Editora Fi; Teresina: EDUFPI, 2018, p. 70-71. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/263macintyre>>. Acesso em: 16 set. 2018. [E-book].

3.2 A Ética das Virtudes aristotélicas como uma Tradição de Pesquisa Racional

MacIntyre apresenta a teoria de Aristóteles,¹²⁶ entendendo que ele não faz parte de uma tradição, por mais que seja um representante, mas que ainda assim admitia ter antecessores, porém assumia suas teorias numa atitude de analisá-las e se fosse necessário, superá-las sem recusa. “Do ponto de vista da verdade, na visão do próprio Aristóteles, depois de feito seu trabalho, o deles poderia ser descartado sem perda [...]”.¹²⁷

Porém, o filósofo escocês ao entender essa proposta aristotélica, percebe que assumindo tal compreensão não é possível pensar uma tradição de pensamento, pois a percepção de um passado, ou seja, olhar para ele com um senso crítico e analisar o que foi feito, é que o faz ser o presente inteligível.

Assim, a idéia [sic] de tradição expressa uma teoria do conhecimento bem anti-aristotélica, segundo a qual cada teoria ou conjunto de crenças morais ou científicas só é inteligível e justificável [...] como membro de uma série histórica.¹²⁸

Por mais que Aristóteles não tenha pensado a sua ética das virtudes como uma tradição, ele assim o fez, pois na sua teoria existem muitas afirmações a respeito da tradição clássica, sua antecessora.

É na *Ética a Nicômaco* que o Estagirita elabora a sua postulação moral. Para Aristóteles somente na cidade-estado que o sujeito pode desenvolver suas virtudes, e a manifestação destas se dá no ambiente político, e nesse sentido é um bem. Esse bem é entendido como um *telos*, ou seja, como um fim. Portanto, todo ser humano tende a uma finalidade, faz parte de sua natureza que suas ações estejam

¹²⁶ Aristóteles nasceu em Estagira, cidade grega e então colônia da Macedônia, no litoral noroeste da península da Calcídia, cerca de trezentos quilômetros ao norte de Atenas. O ano de seu nascimento é duvidoso, estima-se que tenha sido em 385 a.C. ou, mais provavelmente, 384 a.C.

Filho de Nicômaco e Féstias, seu pai era médico e membro da fraternidade ou corporação dos *Asclepídias* [...].

O fato indiscutível e relevante é que aos dezessete ou dezoito anos o jovem Estagirita transferiu-se para Atenas e, durante cerca de dezenove anos, frequentou a Academia de Platão, deixando-a somente após a morte do mestre em 347 a.C. [...].

[...] Abandonou seu querido Liceu e Atenas em 322 ou 321 a.C., transferindo-se para Cálcis, na Eubeia, terra de sua mãe, onde vivera pouquíssimo. Morreu no mesmo ano, aos sessenta e três anos, provavelmente vitimado por uma enfermidade gástrica de que sofria há muito tempo. [ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016.].

¹²⁷ MACINTYRE, 2001, p. 249.

¹²⁸ Ibid., p. 250.

relacionadas a um fim específico. Como fim específico, o Estagirita apresenta a ideia de *eudaimonia*.

No tocante à palavra, é de se afirmar que a maioria esmagadora está de acordo no que tange a isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ela se referem como a *felicidade*¹²⁹, *identificando o viver bem ou o dar-se bem com o ser feliz*. Mas quanto ao que é a felicidade a matéria é polêmica, e o que entende por ela a multidão não corresponde ao entendimento do sábio e sua avaliação. As pessoas ordinárias a identificam com algum bem claro e visível, como o prazer, ou a riqueza ou a honra, fazendo diferentes comentários entre si; com muita frequência, o mesmo indivíduo refere-se a itens distintos quanto a ela: quando fica doente, pensa ser a saúde a felicidade; quando é pobre, julga ser a riqueza. Quando conscientes de sua própria ignorância, os [indivíduos comuns] admiram aqueles que propõem algo grandioso que ultrapassa a compreensão deles. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1095a1, 4)¹³⁰

Por bem se entende aquilo que oportuniza o homem a se tornar virtuoso, e não aqueles como o dinheiro, a honra, o prestígio; em contrapartida, “É o estado de estar bem e fazer bem ao estar bem, do homem estar bem favorecido em relação a si mesmo e em relação ao divino”.¹³¹

Portanto, na compreensão aristotélica, as virtudes são aquelas que motivam o sujeito a atingir a *eudaimonia*, e a falta delas priva o homem de avançar rumo a esse *telos*. Surge aqui uma indagação: o que então constitui o bem para o homem? MacIntyre responde afirmando que o que constitui o bem é uma vida humana *completa*, ou seja, vivida da melhor forma possível. É digno de nota ressaltar que a noção de “vivida da melhor forma possível” não se refere a viver seguindo os próprios sentimentos em uma atitude individualista e até mesmo emotivista, mas entendê-la no exercício das virtudes, pois é parte fundamental e necessária para o homem e não mero acidente.

A vida virtuosa, segundo Aristóteles, está para a vida da cidade da mesma forma que está para a vida do indivíduo, pois afinal de contas, “[...] o indivíduo só é,

¹²⁹ Do grego εὐδαιμονία = Felicidade.”um daqueles termos em grego de difícilíssima tradução porque o conceito é mais abrangente que o nosso; εὐδαιμονία engloba também as ideias correlatas de bem-estar e prosperidade; importante ressaltar que para Aristóteles não se trata de um estado passivo de sentimento, mas de uma forma de atividade.” [ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 1095a1, 4, nota 24, p. 49.] [nota do autor].

¹³⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2018, p. 49.

¹³¹ MACINTYRE, 2001, p. 253.

de fato, inteligível como um *politikon zôon*".¹³² O Estagirita entendia que o sujeito só seria plenamente realizado se estivesse inserido em uma *polis*. Um exemplo disso na presente realidade é a vida interna das instituições religiosas, ou na fundação de uma escola ou hospital. Pois,

Os que participassem de tal projeto jamais chegariam ter dois tipos muito diferentes de costumes normativos. Precisaríamos dar valor – louvar como excelências – as qualidades do espírito e do caráter que contribuíssem para a realização de seu bem ou seus bens comuns. Isto é, precisaríamos reconhecer como virtudes certo conjunto de qualidades e como vícios o conjunto de defeitos correspondentes.¹³³

Com isso, cada comunidade promulgaria um catálogo de virtudes próprias e de vícios correspondentes a elas, que ajudariam seus cidadãos a viverem virtuosamente, mostrando as ações que lhes seriam meritórias e quais que acarretariam em punições.

É precisamente aqui que a teoria das virtudes de Aristóteles é interpretada por MacIntyre como uma tradição de pesquisa racional. O que caracteriza esse conceito é o que faz o homem ser, de fato, homem, a saber, a racionalidade. No espaço aberto das tradições o indivíduo pode *pensar-se*, ou seja, pode analisar a sua vida de acordo com aquilo que vem sendo passado pelo caminho da história. Nesse caminho, com as críticas esboçadas por si e/ou por seus concidadãos, o dito homem sabe o que é agir moralmente, e quais são os catálogos morais que a sua comunidade possui. Esse caminho é feito de maneira racional, por esse motivo a ideia de Aristóteles se torna, aos olhos de MacIntyre, uma *tradição de pesquisa racional*.

3.3 A retomada de Aristóteles e a superação do Emotivismo moral

Novamente é digno de nota que o que MacIntyre pretende não é “converter” Aristóteles, ou forçá-lo a dizer aquilo que ele não disse, mas o escocês assume para si a teoria aristotélica e a partir dela – *mutatis mutandis*¹³⁴ - esboça o seu pensamento. Por isso que se faz necessário o caminho percorrido até aqui, pois o que MacIntyre assume em sua teoria é aquilo que Aristóteles entende por virtude,

¹³² Ibid., p. 257.

¹³³ MACINTYRE, loc. cit.

¹³⁴ Dadas as devidas proporções. [nota do pesquisador].

pois é com o Estagirita que a tradição clássica se torna mais clara e se forma como fonte de racionalidade em torno das virtudes.¹³⁵

Não obstante, é de Aristóteles a teoria das virtudes que constitui decisivamente a tradição clássica como tradição do pensamento moral, estabelecendo com firmeza uma grande parte do que seus antecessores poéticos só conseguiram afirmar ou insinuar, e transformando a tradição clássica em tradição racional, sem se render ao pessimismo platônico com relação ao mundo social.¹³⁶

Nas seguintes linhas, partir-se-á para uma tentativa de superação daquela corrente filosófica presente na modernidade, a saber, o emotivismo, por aquilo que MacIntyre assume da filosofia moral de Aristóteles: a noção teleológica. O conceito de tradição de pesquisa racional traz à tona a necessidade de uma racionalidade, ou melhor, ela – a racionalidade – só é possível ao interno das tradições, pois é somente com a retomada da tradição das virtudes que proporcionará o resgate da qualidade racional às ações e reflexões morais.¹³⁷

A pesquisa racional pretende diagnosticar critérios relevantes do contexto social, e a partir desse diagnóstico encontrar as centelhas de teleologia presentes na história das culturas. Essas centelhas são analogicamente o que MacIntyre entende por virtude. É um trabalho de ourives, pois são necessárias minuciosas interpretações acerca dos feitos culturais dos membros de uma comunidade, pois os bens individuais são dirimidos – não em uma interpretação negativa – nos bens da comunidade.

Nesta concepção, o bem de cada um não pode ser alcançado sem que também se alcance o bem de todos que participam nestas relações, pois só podemos ter uma comparação adequada de nosso próprio florescimento se levarmos em conta o florescimento de todo aquele conjunto de relações sociais na qual encontramos nosso lugar.¹³⁸

O ourives assume o trabalho de retirar de algo bruto um sinal precioso, da mesma forma a pesquisa racional ao interno da tradição. Novamente o esclarecimento de que a tradição não está relacionada com algo estático e frio, mas

¹³⁵ Cf. CARVALHO, 1999, p. 96.

¹³⁶ MACINTYRE, 2001, p. 251.

¹³⁷ Cf. HALINA, 2014, p. 60.

¹³⁸ LINHARES, João Caetano. **O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2014, p. 117.

possuidora de uma dinâmica interna, que possibilita a reflexão racional dos feitos históricos.

O ponto a que se chega a presente pesquisa é a retomada da questão da teleologia para a dita superação. O emotivismo não está interessado em um fim, pois cada indivíduo dita seus próprios padrões morais.

Neste “estágio emotivista”, os julgamentos valorativos **expressam preferências, atitudes ou sentimentos, não racionalidade**. Tais sentimentos não são puramente expressos, mas são utilizados para produzir efeitos nas outras pessoas. Logo, a contemporaneidade, herdeira do modo de pensar iluminista, no lugar de expressar a reivindicada justificação racional a-histórica e atemporal, expressa uma situação confusa de justificação ética.¹³⁹

Outrossim, na interpretação de MacIntyre, é exatamente nesse ponto que a faculdade qualitativa do homem se torna irrelevante. A racionalidade passa a ser simplesmente um adereço que o homem carrega, porém não tem necessidade de usá-lo. A reflexão racional das ações do sujeito é podada por uma tentativa de universalizar a moral. Já foi apresentado nas anteriores linhas que essa atitude assinala o fracasso de um projeto moral, a saber, o projeto iluminista, de justificar racionalmente a moralidade.

Em suma, a racionalidade bem como o caráter teleológico da filosofia moral de Aristóteles e também na compreensão macintyreana, assumem o contraponto radical do pretendido pela filosofia moral emotivista, que passa ao interno dos sentimentos dos indivíduos a compreensão do agir moral. Na visão aristotélica-macintyreana as virtudes assumem a base do agir moral humano, por esse motivo a tradição se torna o espaço de ação dessas virtudes, pois é analisando a história das culturas, ou melhor, da cultura em que cada indivíduo está inserido, que se perceberá a presença de algo que as une.

Essa função das tradições se dá por uma narrativa histórica, e nessa se pode perceber que a tradição assume um caráter dialogal no sentido de que, ao interno delas, há uma dinâmica de oposições e superações de ideias caducas e com isso a reflexão racional assume principal eloquência. O que na visão da teoria emotivista parece não fazer muito sentido, justamente porque essa acaba fazendo, na compreensão de MacIntyre, com que os padrões morais não sejam refletidos racionalmente, pois esses padrões estão no sujeito. Com isso o caráter dialogal

¹³⁹ HALINA, op. cit., p. 57. [grifo nosso].

pretendido pelas tradições não possui sentido, pois não há padrões objetivos a serem dialogados. O que se deve levar em conta na filosofia de Alasdair MacIntyre é a sua retomada da racionalidade como o exercício das virtudes, e essa entendida ao interno de uma tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa buscou esclarecer a possibilidade da superação do Emotivismo moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional em Alasdair MacIntyre, buscando responder a pergunta norteadora dessa pesquisa: “como Alasdair MacIntyre, ao desenvolver o conceito de tradição de pesquisa racional supera o pensamento moral emotivista moderno estabelecido a partir do Emotivismo?”. Para tanto, foi percorrido um caminho em que possuía como objetivo geral apresentar a superação do Emotivismo moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional, e de três objetivos específicos que correspondem aos três capítulos deste trabalho; o primeiro capítulo quis expor como se instaura o Emotivismo a partir da proposta ética da modernidade; o segundo quis apresentar a peculiaridade do conceito de tradição proposto por MacIntyre; e por fim, no terceiro, tentou-se mostrar a superação do Emotivismo moral pelo conceito de tradição de pesquisa racional.

A teoria emotivista assume o projeto ético fracassado do Iluminismo, e com isso cai em uma rede de desacordos nos discursos morais. Na visão de MacIntyre a tentativa do Emotivismo foi assumir como padrões éticos os sentimentos e as preferências do sujeito, sem ter algo que fosse objetivo. Os padrões morais são postos ao interno da razão, e, assumindo a visão de Immanuel Kant com seu imperativo categórico, são universais, ou seja, todos os sujeitos possuem os mesmos critérios morais. MacIntyre afirma que isso faz com que a moralidade no período moderno se torne impessoal e com isso emotivista. Impessoal porque, com a passagem dos critérios morais *a priori* na razão, a reflexão racional se torna desnecessária, pois já estão de maneira universal na razão. Como consequência se tornam emotivistas, pois agora os padrões éticos são os sentimentos, já que a reflexão racional não é mais necessária.

Toda essa desordem no período moderno, fez da vida humana elementos fragmentados e avulsos. Para MacIntyre, a vida humana só é inteligível se entendida como uma sequência em que os feitos históricos são ligados entre si, e são entendidos ao interno de uma comunidade. Nesse sentido as ações são compreendidas de maneira não individualizadas, ou seja, em uma compreensão sequencial. Para tanto, o conceito de inteligibilidade é fulcral na visão de MacIntyre, pois é ele que faz com que se entenda a responsabilidade de cada ação humana, ou seja, entender tal ação como uma realidade de que alguém é responsável. Portanto, a história, conceito bastante importante para o filósofo, é entendida como uma narrativa inteligível em que é possível perceber essa relação de responsabilidade entre a ação e a narrativa. Para MacIntyre, cada sujeito faz parte da história de outro sujeito, por isso a comunidade assume um papel primário na teoria macintyreana, pois é ao interno dela que o sujeito se desenvolve e assume seus critérios éticos, ou seja, desenvolve-se como um ser virtuoso. Para tanto é necessário passar por estágios do desenvolvimento ético dessas virtudes, em que o conceito de tradição de pesquisa racional assume o cume, e outros elementos, a saber, as narrativas e as práticas, são os degraus anteriores dessa visão de tradição. As práticas são entendidas como o espaço em que o ser humano se torna mais humano, pois busca as virtudes que são internas às práticas.

No segundo estágio do desenvolvimento ético das virtudes, MacIntyre se debruça sobre a ideia de uma vida humana única, ou ainda, unitária. Mas para isso, é necessário entender a vida humana como uma unidade narrativa, ou seja, possuidora de início, meio e fim. Nessa unidade é possível o exercício das virtudes, pois, ao interno da narrativa está a ideia de identidade, entendida como um “eu” subsumido à narrativa, e com isso inteligível. A história é o espaço onde se exercitam as virtudes, por justamente ser o espaço da narrativa.

Tradição de pesquisa racional é o espaço em que é possível a racionalidade, pois é entendida com uma dinâmica interna de discussão e superação dos fracassos causados, como uma tentativa de superar os problemas do presente. Destarte, o sujeito é inserido em uma história e por isso é possuidor de uma tradição, e como consequência, de uma capacidade racional de refletir a respeito dessa tradição e de seu posicionamento no contexto social. Para chegar a essa conclusão, MacIntyre usa da visão de virtude de Aristóteles, pois assume a teleologia como um de seus alicerces.

MacIntyre se depara com uma encruzilhada entre escolher a proposta ética de Nietzsche ou de Aristóteles. MacIntyre percebe que Nietzsche, mais do que nenhum outro filósofo de seu tempo, soube encontrar o equívoco no projeto do Iluminismo, porém não elabora novas tábuas éticas para superá-lo. Na proposta aristotélica, a noção de teleologia é o que faz com que o sujeito aja virtuosamente. Portanto, MacIntyre interpreta a ética aristotélica como uma tradição de pesquisa racional, trazendo a perspectiva da *eudaimonia* como o *telos* a ser seguido. E o que faz o sujeito atingir tal fim é as virtudes, pois elas possibilitam ao ser humano a vida boa dentro da polis. E somente dentro da cidade que o sujeito se realiza plenamente, com isso, cada cidade, ou na visão macintyreana, cada comunidade promulgaria um catálogo de virtudes próprias e de vícios que correspondem a elas, que fariam com que o sujeito vivesse virtuosamente. Por fim, a superação do Emotivismo moral se dá nessa noção de que, no espaço interno das tradições de pesquisa racional, que é possível a racionalidade que fora perdida na teoria emotivista.

Enfim, essa pesquisa resultou em uma abordagem da perspectiva de MacIntyre a respeito da importância da tradição como o espaço possível para ação reflexiva. A modernidade tem trazido algumas dificuldades no âmbito filosófico, sociológico e moral, e o filósofo desse trabalho assume a característica de crítico desse período da história, e sua crítica está justamente na pretensão de acabar com a teleologia e conseqüentemente com a compreensão clássica da ética, desfazendo-se também da importante compreensão da história como uma narrativa inteligível e todas as conseqüências dessa recusa. A tradição de pesquisa racional retoma a importância da reflexão racional sobre as ações morais, e com isso a necessidade do sujeito estar inserido em um contexto social, pois é ele que determina, ou melhor, direciona o agir moral do ser humano social.

As pesquisas com o nome de MacIntyre tendem a ser cada vez mais conhecidas, pois possuem coerência com a realidade desse século. Ligadas a esse nome, inúmeras pesquisas relacionadas à moral, tanto no âmbito filosófico quanto no âmbito teológico com a retomada de Santo Tomás de Aquino, podem ser feitas; bem como a possibilidade de, trazendo a filosofia de Aristóteles como uma tradição de pesquisa racional, superar a visão relativista da ética no período moderno.

Enfim, a filosofia moral de Alasdair MacIntyre tem um vasto espaço de pesquisa, pois coloca no centro da vida humana a virtude, e com ela os bens que

são internos às práticas humanas. E nessa atitude de colocar como centro as virtudes, a tradição de pesquisa racional se coloca como o espaço possível para a reflexão racional, tão esquecida pelo período moderno, com a sua tentativa de justificar racionalmente todas as coisas. Por essa reflexão, o ser humano se torna cada vez mais humano, pois age buscando possuir uma vida virtuosa dentro de uma comunidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2018.

_____. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016.

BRUGNERA, Nedilso Lauro. **Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre**. 2015. Tese [Doutorado em Filosofia], Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Ética das Virtudes em Alasdair MacIntyre: Tradição, Racionalidade e Bem Humano**. Revista *Philosophos*. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/20935/15229>>. Acesso em: 22 set. 2018.

_____. **Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 2009.

_____. (Org.). **Tradição moralidade e racionalidade: em diálogo com Alasdair MacIntyre**. Porto Alegre: Editora Fi; Teresina: EDUFPI, 2018. E-book. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/263macintyre>>. Acesso em: 16 set. 2018.

FRANKENA, William K. Department of Philosophy University of Michigan. **Charles Leslie Stevenson**. Disponível em: <<https://lsa.umich.edu/philosophy/graduates/prizes/stevenson/charles-leslie-stevenson.html>>. Acesso em: 22 set. 2018.]

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Verdade e método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

JERPHAGNON, Lucien. **História das grandes filosofias**. Tradução: Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2011.

LEAL, Halina Macedo. Virtude e Racionalidade na ética de Alasdair MacIntyre. **Ética e Filosofia Política**. São Paulo: ANPOF, 54-66, out. 2014.

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

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2001.

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

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: De Nietzsche à Escola de Frankfurt. Vol. 6; São Paulo: Paulus, 2008.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

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

FRANKENA, William K. Department of Philosophy University of Michigan. **Charles Leslie Stevenson**. Disponível em: <<https://lsa.umich.edu/philosophy/graduates/prizes/stevenson/charles-leslie-stevenson.html>> Acesso em: 22 set. 2018.]