

# O PROBLEMA DO RELATIVISMO NA TEORIA ÉTICA DE ALASDAIR MacINTYRE

## THE PROBLEM OF RELATIVISM IN THE ETHICAL THEORY OF ALASDAIR MacINTYRE

Flora Rocha Cardoso\*

**Resumo:** Este artigo apresenta o conceito de virtude de Alasdair MacIntyre em *Depois da Virtude* (1981), através de uma análise crítica dos três estágios conceituais do desenvolvimento lógico das virtudes propostos pelo autor (práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição), assim como pondera acerca da acusação de relativismo direcionada à sua teoria.

**Palavras-chave:** Ética contemporânea. Virtude. Alasdair MacIntyre.

**Abstract:** This article presents Alasdair MacIntyre's concept of virtue, in *After Virtue* (1981), through a critical analysis of three conceptual stages of logical development of the virtues proposed by the author (practices, narrative unity of human life and tradition), as well as consider the charge of relativism directed to his theory.

**Keywords:** Contemporary Ethics. Virtue. Alasdair MacIntyre.

### INTRODUÇÃO

Em *Depois da Virtude* (1981), MacIntyre tem como objetivo a reabilitação da noção de virtude (*areté*) aristotélica para a ética contemporânea<sup>1</sup>, através de uma estrutura argumentativa complexa, que remete a elementos conceituais ora críticos, ora propositivos. Para ilustrá-la, podemos citar sua crítica à moralidade moderna (iluminista) e contemporânea (emotivista), sua proposta de um método historicista para lidar com as questões morais ou seus esclarecimentos acerca de sua apropriação parcial do conceito aristotélico de virtude.

---

\* Doutoranda na Pós-Graduação de Filosofia da UFRJ/PPGF. Este texto é uma parte adaptada da dissertação de mestrado defendida na Pós-Graduação de Filosofia da UFMG, sob orientação da Profa. Telma Birchal. E-mail: [flora.cardoso@gmail.com](mailto:flora.cardoso@gmail.com)

<sup>1</sup> “A tese principal de *Depois da Virtude* é que a tradição moral aristotélica é o melhor exemplo que possuímos de uma tradição cujos adeptos têm racionalmente o direito a uma dose maior de confiança em seus recursos epistemológico e moral” (MacINTYRE, 2001, p. 465; cf. 1984, p. 277). Adicionamos, a todas as citações de *Depois da Virtude*, as páginas da edição original em inglês, para facilitar a conferência.

Como MacIntyre estabelece uma relação intrínseca entre esses e os demais elementos de sua reflexão filosófica, ficamos impossibilitados de abordá-los isoladamente. Sendo assim, este artigo busca destacar o que há de inovador no conceito de virtude apresentado pelo filósofo escocês, porém sem deixar de se referir brevemente aos demais elementos desta trama conceitual<sup>2</sup>, sempre que se fizer necessário, além de ponderar acerca da que pode ser considerada uma das principais críticas feitas à concepção de virtude macintyriana – a acusação de relativismo.

MacIntyre descreve o que considera uma trajetória de descaracterização e perda sofridas pelo conceito de virtude aristotélica como pano de fundo para apresentação de sua apropriação histórica deste conceito, que podemos considerar como aplicação de uma das principais teses defendidas em *Depois da Virtude*, segundo a qual,

Os assuntos da filosofia moral, pelo menos – os conceitos normativos e valorativos, as máximas, as argumentações e os juízos sobre os quais o moral filósofo pesquisa –, não serão encontrados em lugar nenhum, a não ser dentro da vida histórica de determinados grupos sociais e, assim, possuindo características peculiares da existência histórica. (MacINTYRE, 2001, p. 445-446; cf. 1984, p. 265).

Ao analisar essa trajetória, MacIntyre observa o surgimento de uma grande variedade de concepções de virtude ao longo da história da filosofia e constata que, como consequência desse processo, foi incorporado gradualmente um “[...] caráter complexo, histórico e multifacetado” (MacINTYRE, 2001, p. 314; cf. 1984, p. 186) ao conceito de virtude, tornando penosa a sua compreensão e confuso o seu papel efetivo na moralidade atual<sup>3</sup>.

Buscando esclarecer sua função em nossa moralidade, MacIntyre elabora novos instrumentos interpretativos, ao mesmo tempo em que resgata aspectos obliterados pela modernidade – por exemplo, a explicação teleológica das virtudes – para que se possa superar esta dificuldade e reconstruir uma unidade conceitual para a noção de virtude na moral contemporânea. Essa unidade evitaria que sua leitura histórica da virtude acarretasse um relativismo em que não houvesse um critério objetivo acerca do bem e de que características

---

<sup>2</sup> Pretendemos contemplar cada um dos elementos conceituais, em artigos posteriores.

<sup>3</sup> “Não é de surpreender que talvez seja um conceito complexo, com partes oriundas de estágios diversos do desenvolvimento da tradição. Assim, o conceito propriamente dito expressa, de alguma forma, a história da qual ele é consequência” (MacINTYRE, 2001, p. 314; cf. 1984, p. 186). Acreditamos que esta interpretação é, em boa parte, herdeira da interpretação e crítica à moralidade moderna de Elizabeth Anscombe, em “Modern Moral Philosophy” (1958).

pudessem ser consideradas virtudes. É com este intuito que nosso autor propõe os três estágios conceituais do desenvolvimento lógico das virtudes: as práticas, a unidade narrativa da vida humana e a tradição.

Os estágios devem ser vistos de forma ascendente e exprimem diferentes aspectos da vida moral. Com a noção de prática, MacIntyre identifica o exercício das virtudes na esfera individual. Com a noção de unidade narrativa da vida humana, ele mostra que é preciso que o exercício de virtudes diversas tenha coerência entre si. Já a ideia de tradição introduz a relação da virtude do indivíduo com a sua comunidade<sup>4</sup>. Contudo, adiantamos que não há consenso quanto à sua eficácia na elaboração desta unidade conceitual, especialmente no que concerne às implicações geradas pela admissão do terceiro estágio.

## AS PRÁTICAS

MacIntyre acredita que, embora seja grande a diversidade de concepções de virtude, é possível identificarmos, em qualquer sistema moral, atividades específicas que precisam ser exercitadas para o desenvolvimento das virtudes nele em evidência. E que é o bom desempenho dessas atividades que instrumentaliza cada indivíduo como apto a perceber e participar dos valores morais. Uma prática no sentido macintyriano é algo mais do que um exercício físico ou intelectual, pois estes podem ser realizados sem que haja um envolvimento moral da parte do agente.

As práticas estão necessariamente vinculadas ao exercício de uma ou mais virtudes, englobando intenção e ação<sup>5</sup>. Para ilustrá-las, o autor dá exemplos de jogos nos quais os participantes, ao realizá-los, desenvolvem e aperfeiçoam habilidades morais, intelectuais e de relacionamento, tal qual o xadrez ou o futebol. Por exemplo, quando jogamos xadrez, desenvolvemos a capacidade de raciocínio lógico, fundamental para a virtude da sabedoria prática (*phrónesis*), ou, quando jogamos futebol, desenvolvemos a capacidade de adequar os nossos desejos à necessidade da equipe, virtude moral imprescindível para a vida em comunidade. As práticas são descritas como:

---

<sup>4</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p. 314-315; 1984, p. 186-187.

<sup>5</sup> “As práticas podem, então, prosperar em sociedades com códigos bem distintos; o que não poderiam fazer seria prosperar em sociedades nas quais as virtudes não tenham valor” (MacINTYRE, 2001, p. 324, cf. 1984, p. 192).

Qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos. (MacINTYRE, 2001, p. 316; cf. 1984, p. 187).

Os padrões de excelência para as práticas são fornecidos pelas virtudes em questão, e incorporadas ao modo natural de agir do indivíduo pelo seu exercício, tal qual a virtude moral aristotélica<sup>6</sup>. É importante perceber que, na relação entre as práticas e as virtudes, se não for incluído o conceito de “bem”, a definição assume um caráter circular. Assim como para Aristóteles, a noção de teleologia, embora modificada, confere sentido ao conceito de virtude de MacIntyre<sup>7</sup>. A condição para que haja padrões de excelência, práticas e virtudes é o seu fim comum, o alcance da vida boa para o homem, a vida moral. Entretanto, para a compreensão do conceito de “bem comum” apropriado à teoria das virtudes de MacIntyre será preciso alcançar o terceiro estágio do desenvolvimento lógico das virtudes, a tradição.

MacIntyre (2001, p. 321; cf. 1984, p. 191) define a virtude em relação às práticas de seguinte forma: “[...] a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costumam nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede [...] de alcançar tais bens”, o que equivale a afirmar que práticas que visam bens internos exigem virtudes. O autor estabelece dois tipos de fins visados pelas práticas – os bens internos e os bens externos –, conforme examinaremos a seguir.

Os primeiros são intrínsecos às práticas e, por exemplo, podem ser considerados bens internos para um estudante de filosofia, ao se dar conta de um problema filosófico, ser capaz de organizar suas ideias, refletir sobre elas, conseguir colocá-las no papel e expô-las com clareza. Ao dedicar-se a essa atividade, além de desenvolver sua capacidade de raciocínio filosófico, o estudante está incrementando a qualidade da pesquisa que realiza e, conseqüentemente, colaborando na manutenção do nível da produção intelectual do departamento de que faz parte. E podem ser considerados bens internos, por serem necessariamente alcançados na medida em que

---

<sup>6</sup> Cf. EN II, 1103a 15-20, p. 67.

<sup>7</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p. 331; 1984, p. 196-197. Em *Depois da Virtude*, MacIntyre recusa a biologia metafísica da Aristóteles ao propor uma teleologia de base sociológica, mudando, contudo, de postura em obras posteriores.

há uma dedicação sincera do indivíduo à prática em questão. Logo, é característica dos bens internos que a sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática<sup>8</sup>.

Através da mesma atividade, também é possível alcançar bens externos. Nos concursos públicos, por exemplo, a tentativa de aprovação tem como objetivo principal não o desenvolvimento de uma habilidade ou virtude, mas a conquista de uma vaga no serviço público. A grande diferença entre este tipo de bem e os bens internos é que, enquanto os bens internos são intrinsecamente vinculados a uma determinada prática, os externos podem ser conquistados de diversas maneiras. Uma delas é como consequência da conquista dos bens internos, pois, com o empenho máximo na própria formação, a aprovação é muito provável em algum momento. Neste caso, a própria prática viabiliza os bens internos e externos. Mas bens externos podem ser conquistados também por caminhos “alternativos”, como tentando descobrir previamente os tópicos a serem oferecidos aos candidatos, ou tentando manipular de alguma forma os concorrentes, etc.

São muitos os caminhos possíveis para a conquista dos bens externos, pelo fato de que eles não estão necessariamente vinculados ao exercício de alguma virtude e, quando são conquistados, eles sempre são de propriedade e posse de alguém<sup>9</sup>, podendo tornar-se este o principal ou mesmo único objetivo a ser alcançado. Os bens internos e externos propostos por MacIntyre – diferentemente do *telos* (fim, meta) aristotélico, que é uma meta ética em si mesma – devem adequar-se enquanto metas éticas para vida humana como um todo, mesmo que, como no caso dos bens externos, isto não seja imprescindível para a conquista do bem visado.

Assim como as virtudes, as práticas são, ao mesmo tempo, um exercício que educa o indivíduo a administrar suas paixões, tanto no que concerne à sua relação consigo mesmo, quanto no que concerne à sua relação com o próximo, e, conforme a visão de Knight (2007, p. 152)<sup>10</sup>:

Práticas são atividades compartilhadas dentro das quais os indivíduos podem encontrar bens à parte e melhores do que aqueles valorados pelos seus desejos e paixões não dirigidas e dentro das quais eles devem aprender como avançar além da sua ‘natureza humana não dirigida’ através da disciplina destes desejos e paixões e do cultivo de hábitos virtuosos do intelecto e do caráter.

---

<sup>8</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p. 320; 1984, p. 190.

<sup>9</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p. 320-321; 1984, p. 190.

<sup>10</sup> “Practices are the shared activities within which individuals may find goods apart from and greater than those valued by their untutored desires and passions, and within which they may therefore learn how to advance beyond their ‘untutored human nature’ by disciplining those desires and passions and cultivating virtuous habits of intellect and character”.

A relação entre práticas e virtudes nos permite desenvolver um tipo de sensibilidade que vai além de nossas percepções individuais e que vem sendo negligenciada pela nossa cultura – a sensibilidade moral. O pouco valor dado à motivação em nossas escolhas morais, somado à priorização dos bens externos, não exige mais um conjunto de tarefas às quais possamos nos dedicar visando apenas nossa formação moral.

MacIntyre enxerga a retomada de uma ética de virtudes para a contemporaneidade como saída do profundo pessimismo resultante da admissão do fracasso do projeto iluminista de justificar racionalmente da moralidade, que insiste em eleger uma moral universalmente válida e fundamentada exclusivamente pela razão<sup>11</sup>. Para o nosso autor, o referido projeto não se sustenta por não existirem padrões imparciais e atemporais aos quais possamos recorrer na escolha dessa moralidade ideal, produzindo como consequência o fortalecimento da incomensurabilidade dos discursos éticos que, em sua opinião, resultou no *caos* de nossa linguagem moral<sup>12</sup>. MacIntyre, por sua vez, está em busca de uma racionalidade ética que preze pela educação moral e intelectual do agente situado histórica e socialmente, como mostra a seguinte passagem:

O exercício das virtudes é, em si, capaz de exigir uma postura muito bem-definida com relação a questões sociais e políticas; e é sempre dentro de determinada comunidade, com suas próprias formas institucionais específicas, que aprendemos ou deixamos de aprender a exercitar as virtudes. (MacINTYRE, 2001, p. 327; cf. 1984, p. 194-195).

Uma moral baseada em virtudes permite ao indivíduo, a partir de sua identidade cultural, constituir a sua própria identidade. Entretanto, o conceito de prática não é suficiente para chegarmos a um conceito de virtude completo, pois não fornece unidade e coerência necessárias à vida do indivíduo como um todo. Em primeiro lugar, porque nem todas as práticas são boas e, em segundo, porque as práticas podem entrar em conflito entre si<sup>13</sup>. Deste modo, passamos ao

---

<sup>11</sup> Para MacIntyre, o projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade teve como herdeira direta a teoria moral emotivista, que persiste com a busca por um significado atemporal para os enunciados morais, no entanto, adotando a crença de que eles são de caráter subjetivo, enunciados que expressam e prescrevem sentimentos, sem objetividade. O emotivismo trocou a fundamentação absoluta na razão pela fundamentação absoluta nas emoções, o que, para nosso autor, comprometeu ainda mais o projeto iluminista.

<sup>12</sup> “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. [...]. Temos, na verdade, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, senão totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade” (MacINTYRE, 2001, p. 15; cf. 1984, p. 2).

<sup>13</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p. 338-339; 1984, p. 201.

segundo passo, em que o exercício individual das virtudes é situado na perspectiva da vida humana como um todo, para que possamos identificar o lugar e o valor de cada prática particular.

#### A UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA

A recuperação da unidade narrativa da vida humana proposta por MacIntyre é, na verdade, um projeto de reconstrução de uma unidade moral para o indivíduo contemporâneo, mediante o resgate de elementos conceituais obliterados pela modernidade. O primeiro elemento é a ideia de que a inteligibilidade das ações morais é conferida pela sua capacidade de inserir-se em narrativas. O segundo elemento é que não há como atribuir responsabilidade moral sem uma noção forte de identidade pessoal, também alcançada pela admissão de uma perspectiva narrativa da vida humana.

Após examinar o sentido interno das práticas, MacIntyre busca inseri-las no contexto da vida de seu agente como um todo. Enxergar a vida humana como uma narrativa dotada de início, meio e fim, proporciona uma referência histórica para as virtudes, assim como demanda do indivíduo que esteja consciente do fim ou dos fins aos quais está direcionando a sua própria vida. Esta estrutura teleológica teria sido desconstruída ao longo da modernidade, e com ela a ideia de que a unidade narrativa não é algo que alguém precise lutar para ter, mas uma forma necessária para a existência humana.

O fato de as práticas serem compreendidas como atividades vinculadas a bens internos e, portanto, às virtudes, é o primeiro passo para que elas não sejam tornadas atividades estanques ao longo da vida do indivíduo, problema que MacIntyre pretende remediar com a sua retomada do aristotelismo. Contudo, este primeiro passo não é suficiente para que não haja choque entre estes bens e, conseqüentemente, entre as práticas em questão. A coerência entre as práticas e os bens é consequência da admissão de uma unidade narrativa para a vida humana, em que o direcionamento e a hierarquia dos bens funcionam como condição prévia para que os conflitos trágicos sejam menos frequentes, já que

Se não houver um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas constituindo o bem de toda a vida humana, o bem da vida humana concebido como uma unidade, fará com que certas arbitrariedades subversivas invadam a vida moral e sejamos incapazes de especificar adequadamente o contexto de certas virtudes. (MacINTYRE, 2001, p. 340-341; cf. 1984, p. 203).

Desse modo, mediante a diversidade de bens internos e externos que o indivíduo se empenha em alcançar ao longo de sua vida, deve haver um bem prioritário e comum, ao qual todos os demais estejam subordinados, sendo o grande exemplo o conceito formal de felicidade ou vida plena aristotélica (*eudaimonía*). As práticas e as virtudes precisam estar inseridas no cenário da busca por este (ou outro) bem maior, conferindo inteligibilidade ao modo como os bens, as virtudes e as práticas se relacionam entre si.

MacIntyre (2001, p. 345; cf. 1984, p. 205) acredita 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”. E é tendo em vista o esclarecimento da natureza e necessidade dessa unidade que ele direciona a sua argumentação. Na sua empreitada, MacIntyre se depara com dois tipos de obstáculos, os sociais e os filosóficos. Os obstáculos sociais “[...] provêm do modo como a modernidade divide a vida humana numa série de segmentos, cada um com suas próprias normas e modalidades de comportamento” (MacINTYRE, 2001, p. 343; cf. 1984, p. 204).

Esta concepção moderna não permite que os segmentos interajam entre si, e o único critério que este tipo de moral oferece é que eles sejam priorizados em função de sua eficácia na conquista dos bens externos. Este é um critério que conduz o indivíduo a ter de optar, por exemplo, entre sua vida pessoal ou sua vida profissional, levando-o a crer que é de algum modo benéfico ter de escolher entre segmentos da própria vida e reforçando a ilusão de que podemos viver bem sem buscar uma coerência entre as práticas nas quais nos envolvemos. Pois,

Para operar dentro de uma estrutura compartimentalizada o ator precisa compartimentalizar a sua própria vida, e ele é, portanto, propenso a acreditar ser apropriado se comportar com um tipo de pessoa no trabalho e outra em casa. Uma sociedade compartimentalizada ensina que a flexibilidade é uma virtude e a integridade um vício. Uma vida compartimentalizada é incapaz de completude. (KNIGHT, 2007, p. 160)<sup>14</sup>.

Está claro para MacIntyre que não é possível construir uma unidade moral nestes termos. Como visto anteriormente, para ele, é preciso que haja práticas e virtudes específicas que sirvam de base à formação moral ao indivíduo. E, estando inserido nos padrões de excelência próprios a

---

<sup>14</sup> “To operate within such a compartmentalized structure an actor must compartmentalize her own life, and she is therefore likely to believe it appropriate to behave as one kind of person in the office and another at home. A compartmentalized society teaches that flexibility is a virtue and integrity a vice. A compartmentalized life is one incapable of completion”.



estas práticas e virtudes em questão, é preciso que elas concordem entre si, colocando limites à tão elogiada flexibilidade de conduta do mundo contemporâneo.

Seguindo na direção oposta do iluminismo, MacIntyre acredita que a autonomia, seja ela moral ou intelectual, precisa de critérios que estejam inseridos numa trama conceitual que, além de envolver elementos racionais, possua uma estrutura narrativa, em que o exercício das virtudes específicas e das práticas que visem bens internos tenham sentido não apenas em si mesmos, mas na vida do indivíduo como um todo, assim como nas suas relações com os demais. Assim como Aristóteles, MacIntyre acredita que a única forma de se alcançar o saber prático é na relação com outros indivíduos, na vida política. Com o abandono da concepção aristotélica de virtude, perdeu-se, também, a forte noção de exemplo moral, que, muitas vezes, é o único dado capaz de oferecer alguma sustentabilidade às decisões morais<sup>15</sup>.

Aquilo que MacIntyre acredita ser o resultado de uma flexibilidade na ação, em detrimento da integridade moral, fica bem ilustrado no exame dos obstáculos filosóficos com os quais ele se depara na sua busca pela possibilidade de uma unidade narrativa na vida humana na contemporaneidade. O primeiro tipo de obstáculo filosófico é produto da filosofia moral analítica, e o segundo, da filosofia existencialista; limitaremos nossa análise ao segundo tipo.

Neste, o obstáculo para uma unidade narrativa da vida humana reside, primeiramente, na separação do indivíduo e seus papéis. Pensando todos os papéis como figuras da inautenticidade, a virtude fica sem solo para se exercer. Em segundo lugar, o existencialismo afirma a impossibilidade de uma superação completa da falta de sentido da existência em si mesma. De acordo com MacIntyre (2001, p. 360; cf. 1984, p. 214), para Sartre, “[...] apresentar a vida humana em forma de narrativa é sempre deturpá-la. Não existem nem podem existir histórias verdadeiras. A vida humana consiste em ações que não levam a lugar nenhum, que não têm ordem [...]”.

Ao contrário do que propõe o existencialismo, MacIntyre (2001, p. 345; cf. 1984, p. 205) recupera a ideia de uma “vida que possa se avaliar na íntegra”. Ou seja, trata-se de pensar uma forma de identidade que perpassasse várias situações ou práticas, e que as virtudes permitam conceber, por exemplo, quando uma pessoa é corajosa ou paciente em vários tipos de contexto. A

---

<sup>15</sup> Para MacIntyre (2001, p. 88; cf. 1984, p. 45), “[...] a razão prática, segundo Kant, não emprega critério externo a si mesma. Não apela a conteúdos oriundos de experiência; conseqüentemente, as argumentações kantianas, independentes, contra o uso da felicidade ou a invocação da vontade revelada de Deus simplesmente reforçam a posição implícita na opinião de Kant acerca da função e dos poderes da razão. Pertence à essência da razão estabelecer princípios universais, categóricos e internamente compatíveis”.

identidade de cada um será, ao modo das filosofias tradicionais, concebida como “unidade narrativa”, “[...] o conceito de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MacINTYRE, 2001, p. 345; cf. 1984, p. 205). Portanto, dizer que a vida humana constitui o seu sentido ao longo da existência fica muito aquém da tese macintyriana de que este sentido se constitui, ao longo das gerações, de forma intrínseca à moralidade vigente.

Opondo-se a esses aspectos do existencialismo, MacIntyre está em busca de elementos morais constituídos narrativamente, pensando ser esta a forma mais adequada e acessível de se compreender a natureza e o comportamento humanos. A estrutura narrativa revela-se o gênero mais apropriado para a caracterização das ações morais, por englobar aspectos individuais, coletivos, históricos, culturais e, principalmente, por permitir uma concepção teleológica para a moralidade<sup>16</sup>.

Nesse sentido, MacIntyre chama atenção para o papel desempenhado pela racionalidade mítica, que, mesmo com o surgimento da filosofia, continuou servindo de instrumento na formação do homem grego. Esta função exercida pelo relato dos mitos na formação do homem grego (*paideia*) fortalece a crença de MacIntyre na adequação do formato narrativo para existência e manutenção de uma unidade moral do indivíduo. A recuperação de uma unidade narrativa para a vida humana é, portanto, uma tentativa de recuperação da sua própria identidade, de uma rearticulação dos diversos compartimentos nos quais a sua vida foi fragmentada, pois, para MacIntyre (2001, p. 366; cf. 1984, p. 218), “[...] a identidade pessoal é exatamente aquela identidade pressuposta pela unidade do personagem que a unidade na narrativa requer”. O autor propõe um conceito narrativo de identidade moral no qual:

A unidade de uma vida humana é uma unidade de um relato de uma busca narrativa. Buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas as maneiras. Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso em uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada. (MacINTYRE, 2001, p. 367-368; cf. 1984, p. 219).

E chega assim à conclusão de que não há como atribuir responsabilidade moral sem uma noção forte de identidade pessoal, constituída de forma narrativa. A primazia dos bens externos e a fragmentação da vida humana em segmentos pretensamente independentes desviaram a

---

<sup>16</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p. 351; 1984, p. 208.

verdadeira função pedagógica do êxito e do fracasso moral. MacIntyre defende o ponto de vista de que é preciso adquirir uma identidade moral cultural, historicamente constituída, para que possamos nos tornar aptos a identificar e reivindicar as nossas responsabilidades. Sem uma noção clara de quem somos, com que pessoas nos relacionamos, como nos relacionamos com elas e que bens buscamos conjuntamente, não podemos ser considerados aptos a nos responsabilizar conscientemente por algo. É no desenrolar desta discussão que MacIntyre apresenta mais uma definição da sua concepção de virtude, segundo a qual

As virtudes devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. (MacINTYRE, 2001, p. 368-369; cf. 1984, p. 219).

O conhecimento de si cultivado pela prática das virtudes morais é também um conhecimento do bem, do caráter, do que é a vida boa para o homem e da identidade social, que é uma síntese das disposições naturais do indivíduo com o seu modo de desempenhá-las em meio a sua comunidade. MacIntyre está afirmando que é necessário fazer parte desta ou daquela narrativa para que possamos ser considerados agentes morais. Ele acredita que quanto mais próximas estiverem as identidades pessoal e social do agente, mais coerente é a unidade narrativa da sua própria vida.

Desse modo, MacIntyre reivindica que todo ponto de partida da moralidade é particular e deve estar situado na narrativa, por sua vez, situada na história. O esclarecimento desse ponto de partida é, mais uma vez, uma tentativa de evitar o choque entre as práticas e seus respectivos bens, por ter em mente que um indivíduo impossibilitado de construir historicamente a sua identidade terá a sua unidade moral comprometida<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> “Herdei o passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá à minha vida a sua própria particularidade moral” (MacINTYRE, 2001, p.370; cf. 1984, p. 220). “A particularidade não pode nunca ser simplesmente abandonada ou esquecida. A idéia de fugir dela para um campo de máximas totalmente universais que pertencem ao homem como tal, seja em sua forma kantiana do século XVIII ou na apresentação de alguma filosofia moral analítica moderna, é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas” (MacINTYRE, 2001, p. 371; cf. 1984, p. 221).

## A TRADIÇÃO

O último estágio conceitual de desenvolvimento lógico das virtudes é a sua relação com a tradição na qual foi constituída e preservada. Para MacIntyre, as concepções de virtude desenvolvidas desde Aristóteles até a contemporaneidade foram progressivamente desvinculadas da tradição da qual se originaram. Com este movimento, acreditava-se estar tornando mais legítimas as teorias morais, devido à aceitação da premissa de que tradição e racionalidade seguem direções opostas. Como contraponto, MacIntyre critica o contraste entre a tradição e a razão, entre a estabilidade e o conflito, pois a sua ideia de tradição recusa essa dicotomia<sup>18</sup>.

Tomaremos como exemplo da sua crítica à atitude progressiva de desvincular as virtudes da tradição e a tradição da racionalidade o projeto cartesiano de fundamentação de um conhecimento puro. A crítica ao projeto cartesiano foi feita por MacIntyre em um artigo publicado alguns anos antes de *Depois da Virtude*, intitulado “Crises epistemológicas, narrativa dramática e a filosofia da ciência” (1977). Neste, ele julga que, apesar de tecer considerações históricas antes de propor o seu método para a busca do conhecimento verdadeiro, Descartes equivoca-se ao optar por um rompimento com o seu passado histórico na elaboração do seu método, por acreditar que um princípio do conhecimento é tão mais bem fundamentado quanto mais independente for da realidade empírica.

MacIntyre critica Descartes por elaborar o método da dúvida, esquecendo-se de que a adoção de um novo paradigma decorre justamente da incapacidade dos paradigmas anteriores de solucionar problemas e explicar a realidade atual, ou seja, há uma conexão indissolúvel entre os paradigmas anteriores e os futuros, que é a própria gênese da crise epistemológica, o motivo da transição de uma tradição para outra<sup>19</sup>. “Descartes, com sua atitude quanto à história e às fábulas eximiu-se de possibilidade de reconhecer a si mesmo; ele inventou uma autoaprovação

---

<sup>18</sup> Cf. MacINTYRE, 2001, p.372; 1984, p.221.

<sup>19</sup> Em *Tradição e racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre* (1999), Helder Buenos Aires de Carvalho defende que MacIntyre sofreu uma forte influência do historicismo de Thomas Kuhn, através de *A estrutura das revoluções científicas* (1962), na formulação da sua metodologia histórica. Podemos identificar esta aproximação no conceito de paradigma adotado por MacIntyre. Este foi resumido, no *Posfácio* de *A estrutura das revoluções científicas*, em duas acepções principais: num sentido sociológico, segundo o qual um paradigma seria uma constelação dos compromissos, crenças e valores partilhados pelos membros de uma comunidade científica; e, num sentido mais específico, segundo o qual os paradigmas seriam as soluções concretas já alcançadas, realizações passadas dotadas de uma natureza exemplar.

autoconsciente e a-histórica e tentou descrever sua crise epistemológica nestes termos” (MacINTYRE, 1977, p. 10)<sup>20</sup>.

A pretensa fundamentação cartesiana de um conhecimento puro é, portanto, um exemplo dado de uma tentativa de desvincular conceitos da tradição da qual pertencem. “A visão cartesiana de crise epistemológica é falsa; nunca pode ser que tudo seja posto em questão simultaneamente” (MacINTYRE, 1977, p. 17)<sup>21</sup>. O conceito macintyriano de tradição afirma a impossibilidade de qualquer tipo de pureza conceitual, principalmente no que concerne aos assuntos da filosofia prática. A admissão de um conceito de tradição que não seja avesso à racionalidade é premissa viabilizadora da sua ideia de racionalidade ética constituída pela tradição e dela constituinte. A tradição não se opõe à crítica, ela é permeável à crítica, ela é mesmo o lugar da crítica, como podemos identificar na seguinte passagem:

Todo raciocínio acontece dentro do contexto de algum modo de pensamento tradicional, transcendendo por intermédio da crítica e da invenção, as limitações do que até então se pensava dentro daquela tradição; isso é tão verdadeiro com a relação à física moderna, quanto com relação à lógica medieval. [...] Tradições quando vivas contém continuidade de conflitos. (MacINTYRE, 2001, p. 372-373; cf. 1984, p. 222).

Para MacIntyre, a racionalidade ética não é uma faculdade formal, mas um legado constituído pela tradição na qual é posta em prática e dela constituinte. Em *Tradição na ética de Alasdair MacIntyre*, Lutz (2004, p. 33) utiliza as expressões “tradition-constituted rationality”, que podemos traduzir por racionalidade constituída pela tradição e “tradition-constitutive rationality”, que podemos traduzir por racionalidade constitutiva da tradição, para ilustrar o dinamismo da relação entre tradição e racionalidade no autor. A flexibilidade e a consequente dificuldade de definição do conceito visam o abandono do sentido corrente de tradição como algo estagnado e imutável. MacIntyre (2001, p. 373-374; cf. 1984, p. 222) apresenta uma concepção de “tradição viva”:

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das

<sup>20</sup> “Descartes by his attitude to history and to history and to fable has cut himself off from the possibility of recognizing himself; He has invented an unhistorical self-consciousness and tries to describe his epistemological crisis in terms of it”.

<sup>21</sup> “The Cartesian view of epistemological crises is false; it can never be the case that everything is put in question simultaneously”.

quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida.

Fazer parte de uma tradição viva é, portanto, estar inserido numa forma específica de se pensar a moralidade, para que então se possa proceder de acordo com os seus critérios particulares que, como tudo que vive, vão-se alterando ao longo do tempo. A pergunta sobre os bens particulares e comuns determina as virtudes priorizadas nesta tradição, assim como os critérios utilizados no julgamento entre o certo e o errado. Uma tradição se solidifica na medida em que consegue articular estes dois tipos de bens com coerência e dá subsídios aos seus partícipes para exercitar as virtudes necessárias na conquista destes bens.

É importante observar que a escolha de uma ética de virtudes transcende as particularidades da teoria ética aristotélica ou mesmo da teoria ética proposta pelo autor. É claro que MacIntyre está disposto a convencer seus leitores de que a sua reformulação da teoria aristotélica das virtudes é o modo mais apropriado de conceber a moralidade. Contudo, mais do que uma escolha por esta ou aquela concepção moral, está sendo feita uma escolha de inserir-se numa tradição moral.

Creemos ser este um ponto relevante no que concerne à vida prática e às condutas pessoais, o não se deixar perder na universalidade, porque parece ser o caminho por onde uma racionalidade ética baseada em virtudes se desfaz, uma vez que “[...] a racionalidade é o nome que MacIntyre dá aos recursos com os quais uma pessoa ou uma comunidade estima a verdade e falsidade dos enunciados filosóficos” (LUTZ, 2004, p. 3)<sup>22</sup>.

A moralidade contemporânea e a sua cultura emotivista compõem um cenário em que os bens externos servem de escape à formulação de uma identidade e unidade morais próprias, impedindo que o indivíduo se constitua em suas particularidades e permitindo que ele continue lidando com valores, sem que essa lida implique qualquer tipo de questionamento ou busca existencial. Desse modo, a moralidade passa a ser apenas uma arena de discussão de direitos e deveres, em detrimento de ser também a arena da construção e aprimoramento do caráter.

Numa ética baseada em virtudes, em cada escolha moral está implícita a escolha de como viver. Tanto para Aristóteles quanto para MacIntyre, a vida boa para o homem é uma prática no sentido de que é um bem em si mesmo, enquanto retorno imediato do exercício das virtudes.

---

<sup>22</sup> “Rationality is MacIntyre’s name for the resources by which a person or community estimates the truth and falsity of philosophical claims”.

Com o acréscimo de novos elementos conceituais ao conceito de virtude, a explicação acerca dos bens em MacIntyre assumiu uma forma mais complexa do que a definição formal da *Ética a Nicômaco* do bem para o homem como a sua felicidade.

As virtudes encontram sentido e finalidade não só no sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas, e não só no sustento da forma de uma vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira, mas também no sustento das tradições que proporcionam tanto às práticas quando às vidas o seu necessário contexto histórico. (MacINTYRE, 2001, p. 374; cf. 1984, p. 223).

Ao ser extirpado do seu esquema original, foi preciso buscar em outros alicerces o sentido para o cultivo das virtudes como ponto positivo para a moralidade. Com o abandono do aristotelismo, as virtudes passaram a ser os elementos auxiliares no cumprimento da lei divina, mas, com a modernidade, a sua perda de sentido foi ainda mais radical. Tendo sido atribuído ao sujeito racional o papel de legislador<sup>23</sup>, a prática das virtudes e a sua inserção em determinada tradição tornaram-se supérfluas e arbitrárias, e ser virtuoso deixou de ter sentido próprio, passando a sinônimo de obedecer à lei moral.

Na ética contemporânea, a aptidão para uma boa conduta moral não é mais dotada de nenhum tipo de sentido intrínseco, permitindo que este oscile de acordo com a teoria moral em evidência e tornando obscuro que critérios morais devem ser priorizados<sup>24</sup>. A consequência mais difícil produzida pelo esvaziamento da ideia de virtude foi e tem sido a grande dificuldade de identificar um bem comum que esteja de alguma forma fundamentado na unidade moral do indivíduo e da comunidade. Aquilo que pode ser considerado moralmente bom foi de tal forma relativizado ao ponto de, em muitos casos, ser considerado uma questão de gosto. Para MacIntyre, esta confusão conceitual entre o ético e o estético é típica da moralidade

---

<sup>23</sup> “Kant introduces the idea of ‘legislating for oneself’, which is as absurd as if in these days, when majority votes command great respect, one were to call each reflective decision a man made a *vote* resulting in a majority, which as a matter of proportion is overwhelming, for it is always 1-0. The concept of legislation requires superior power in the legislator” (ANSCOMBE, 1958, §6, p. 382).

<sup>24</sup> “Tanto na vida cotidiana quanto na filosofia moral, a troca da teleologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes segundo as paixões não é tanto a substituição de um conjunto de critérios por outro, mas, pelo contrário, um movimento na direção de uma situação em que não há mais critérios claros. Não é de surpreender que os adeptos da virtude comecem a procurar por outra base para a crença moral, e que as diversas formas do racionalismo e do intuicionismo moral reapareçam, articuladas por filósofos como Kant – que se considerava um importante herdeiro moderno dos estóicos – e Richard Prince, filósofos em quem o movimento rumo a uma moralidade exclusivamente de normas também continua claramente a ser marcado” (MacINTYRE, 2001, p. 395; cf. 1984, p. 235-236).

contemporânea e pode ser evitada ao adotarmos como paradigma uma ética baseada virtudes, pois

O que a educação em virtudes me ensina é que o meu bem como homem é o mesmo que o bem dos outros, a quem estou unido na comunidade humana. A minha busca do meu bem não é necessariamente antagônica à sua procura do seu, pois *o bem* não é meu nem seu – os bens não são propriedade privada. (MacINTYRE, 2001, p. 383-384; cf. 1984, p. 229).

Os bens éticos não são e não podem ser propriedade privada porque não existe moral privada. A moralidade é com e para o outro, é a nossa capacidade de estabelecer relações de um ponto de vista comum, é uma coisa pública. Deste modo, MacIntyre reivindica que os bens éticos são necessariamente comunitários e defende a ideia de que as virtudes são a única forma de adquiri-los legitimamente. Os três estágios conceituais de desenvolvimento lógico das virtudes configuram, portanto, uma interpretação da virtude moral adequada à ética contemporânea, que leva em consideração às transformações sofridas pelo conceito, assim como justifica em que sentido a sua reabilitação supre carências da moralidade atual. Todavia, notamos que, ao rejeitar tanto o universalismo quanto o emotivismo e optar por uma moralidade com o senso de história e de particularidade das comunidades, MacIntyre vincula a moralidade a tradições específicas, aproximando-se de uma espécie de relativismo.

## O PROBLEMA DO RELATIVISMO

Como podemos constatar em alguns dos resumos direcionados à primeira edição de *Depois da Virtude* (1981), a concepção de virtude apresentada por MacIntyre foi alvo de diversas críticas, das quais nos concentraremos na acusação de relativismo, através da resenha de Robert Wachbroit, "A Genealogy of Virtues" (1983) e da resposta dada no *Posfácio* (1984) à segunda edição<sup>25</sup>.

A acusação de relativismo é grave. Primeiro, porque o que ele critica e reprova na moralidade emotivista é justamente que, ao atribuir um sentido exclusivamente emotivo às asserções morais, cada indivíduo determina o próprio critério sobre o que é moralmente bom,

---

<sup>25</sup> "Vários críticos me convenceram de que algumas das insatisfações imediatas dos leitores de *Depois da Virtude* poderiam ser, se não removidas, pelo menos aliviadas por uma reafirmação mais adequada das proposições, tanto as fundamentais quanto as pressupostas pelo esquema geral da argumentação" (MacINTYRE, 2001, p. 444; cf. 1984, p. 264). Entre os críticos mais relevantes, podemos citar William K. Frankena, Samuel Scheffler e Robert Wachbroit.



atribuindo à moralidade um caráter subjetivo e, portanto, relativista. Segundo, porque ele está tentando evitar a falta de referenciais objetivos para a moral através da sua reconstrução de uma unidade conceitual para o conceito contemporâneo de virtude, e acusá-lo de relativismo é considerar malsucedida a sua tentativa de superação dos desafios impostos pela sua crítica à moralidade iluminista e emotivista<sup>26</sup>.

Para Wachbroit, o relativismo da virtude macintyriana é inevitável<sup>27</sup> em dois sentidos. O primeiro é que, ao admitir a existência de diversas tradições morais sem que haja nenhum critério externo a essas tradições, resta a cada tradição conduzir a moralidade de acordo com os próprios critérios. O segundo sentido é que, mesmo dentro de uma determinada tradição, ocorrem mudanças ao longo do tempo e, desse modo, também não há nenhum critério fora de cada tradição que permita escolher entre as posturas mais antigas e as mais recentes.

Apesar da sua familiaridade com a história, sociologia e antropologia, MacIntyre não trata de forma alguma deste problema (o relativismo gerado pela pluralidade das tradições). E também não trata bem do problema similar da mudança da moralidade no decorrer do tempo. Claramente os referenciais morais mudam quando mudam as tradições; disputas entre estas visões modificadas também parecem insolúveis. Ao menos que MacIntyre possa especificar uma tradição que nós todos partilhemos (o que é duvidoso), parece haver apenas duas linhas de réplica. (WACHBROIT, 1983, p. 576)<sup>28</sup>.

Para MacIntyre, a acusação é legítima<sup>29</sup>, contudo as duas réplicas hipotéticas apresentadas por Wachbroit são tendenciosas. De acordo com este, num debate entre duas tradições morais

---

<sup>26</sup> “There are more serious problems with MacIntyre’s work; perhaps the most important involves moral relativism, a view that has recently received a number of different formulations in the philosophical literature. [...] Like emotivism, relativism holds that moral disagreements between individuals cannot be resolved rationally. [...] Thus, if MacIntyre’s position amounts to a moral relativism, he has not succeeded in providing us with a genuine alternative to emotivism” (WACHBROIT, 1983, p. 575-576).

<sup>27</sup> Martha Nussbaum, compartilha da opinião no seguinte sentido: “[...] the position of all this writers [Alasdair MacIntyre, Bernard Williams e Philippa Foot], where relativism is concerned, is complex; none univocally endorses a relativist view. But all connect virtue ethics with a relativist denial that ethics, correctly understood, offers any transcultural norms, justifiable by reference to reasons of universal human validity, by reference to which we may appropriately criticize different local conceptions of the good. And all suggest that the insights we gain by pursuing ethical questions in the Aristotelian virtue-based way lend support to relativism” (NUSSBAUM, 2001, p. 200).

<sup>28</sup> “Despite his familiarity with history, sociology, and anthropology, MacIntyre does not address this problem at all. Nor does he address the similar problem of the change of morality over time. Clearly moral standpoints change as traditions change; disputes among these changed views also seem unresolvable. Unless MacIntyre can specify a tradition we all share (which is doubtful), there seem to be only two lines of reply”.

<sup>29</sup> “É, em parte, o modo como caracterizei esse terceiro estágio na minha explicação sobre as virtudes que pareceu a mais de um crítico servir de base para uma acusação de relativismo. Robert Wachbroit argumentou que a minha caracterização do bem humano nos termos da busca do bem, mesmo com as restrições impostas pelos dois primeiros estágios, é incompatível com o reconhecimento da existência de tradições das virtudes distintas, incompatíveis e rivais. E nisso ele está certo” (MacINTYRE, 2001, p. 462. cf. 1984, p. 275-276).

rivais e incompatíveis, restariam apenas duas opções para MacIntyre (2001, p. 462; cf. 1984, p. 276)<sup>30</sup>: “[...] *ou* será possível apelar a algum conjunto de princípios racionalmente fundamentados e independentes de ambas as rivais, *ou* não é possível nenhuma resolução racional de suas discordâncias”. A primeira alternativa é impensável, pois vai de encontro à avaliação que MacIntyre fez do projeto iluminista da moralidade. A segunda alternativa, apesar de ser mais coerente com a teoria macintyriana, não resolve o tipo de problema que surge na sua avaliação da moralidade emotivista.

Quanto a esse impasse, MacIntyre argumenta que não é possível apresentar *a priori* uma resolução para uma suposta incomensurabilidade entre duas tradições rivais. Enquanto solução provisória, seria recomendável escolher uma entre as diversas tradições que, num determinado contexto, seja capaz de proporcionar maior número de soluções, de esclarecer maior número de problemas, tal como no historicismo proposto por Thomas Kuhn. Essa solução não é definitiva, mas pode ser considerada “a melhor teoria até o momento”.

Como comentei anteriormente, se em tais confrontos sucessivos, uma determinada tradição moral conseguiu reconstituir-se quando assim o exigiam ponderações racionais impostas a seus adeptos de dentro ou de fora da tradição, e ofereceu, em geral, explicações mais convincentes dos defeitos e fraquezas dos adversários e de si mesma do que esses rivais conseguiram oferecer [...] então, os adeptos daquela tradição terão direito, racionalmente, a uma grande dose de confiança que a tradição em que habitam e à qual devem a substância de sua vida moral, encontrará os recursos para resolver com êxito os desafios para o futuro. (MacINTYRE, 2001, p. 464; cf. 1984, p. 277).

Na passagem acima, MacIntyre alia história (referência a uma tradição) e racionalidade e, embora não supere absolutamente o relativismo, afirma que há modos racionais de julgar as tradições. O fato de não superar totalmente o relativismo é assumido plenamente por MacIntyre (2001, p. 464-465; cf. 1984, p. 277):

Diante disso, Wachbroit poderia replicar que não respondi à objeção dele, pois nada do que eu disse serve para demonstrar que não poderia surgir uma situação na qual se provou que não era possível descobrir uma maneira racional de resolver as discordâncias entre duas tradições morais e epistemológicas adversárias, de modo a fazer surgirem fundamentos positivos para uma tese

---

<sup>30</sup> “Se for escolhida a primeira alternativa, porém, há realmente um conjunto de princípios ao qual apelar com relação a questões morais fundamentais cuja fundamentação racional seja independente das particularidades sociais das tradições; se for escolhida a segunda, não há racionalidade moral que não seja interna e relativa a determinada tradição. Mas, nesse caso, não podemos ter boa razão para aderir a qualquer uma dessas tradições e não a qualquer outra. E já que a minha rejeição do projeto do Iluminismo me obriga a negar o que se segue das duas alternativas acima, parece que não posso deixar de aceitar as consequências da segunda alternativa” (MacINTYRE, 2001, p. 463; cf. 1984, p. 276).

relativista. Mas isso não me interessa negar, pois a minha posição acarreta não haver argumentos a priori bem-sucedidos que garantam antecipadamente que tal situação não poderia ocorrer.

A possibilidade de relativismo, instaurada pela admissão de tradições específicas como condição necessária à existência da moralidade, parece ser um preço que MacIntyre está disposto a pagar, ao menos enquanto a acusação de relativismo não for esclarecida suficientemente. A nosso ver, essa parece ser uma característica que compromete apenas parcialmente a sua tese principal de uma adaptação da virtude aristotélica para a ética contemporânea, já que, independente das dificuldades do conceito de virtude proposto, este continua sendo o elemento conceitual que melhor articula a formação moral e intelectual do agente, o que, por si só, legitima a sua reabilitação.

Por outro lado, no que concerne ao seu objetivo de reconstruir uma unidade conceitual para a noção de virtude na moral contemporânea, consideramos a adesão ao terceiro estágio de desenvolvimento lógico das virtudes um passo ainda incerto, visto que este não oferece uma alternativa suficientemente sólida à recusa da escolha entre teorias éticas universalistas ou relativistas. Em relação a esta e às demais acusações, MacIntyre (2001, p. 467; cf. 1984, p. 278) declara que “*Depois da Virtude*, neste aspecto e em outros, deve ser lido como uma obra em andamento”. Neste aspecto, precisamos reconhecer o passo além dado pelo conceito ético proposto, que não se impõe enquanto resposta definitiva, diferentemente das teorias éticas que critica e pretende superar.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral Philosophy [1958]. In: MARTINICH, Aloysius P.; SOSA, David (Ed.). *Analytic philosophy: an anthology*. Austin: University of Texas; Blackwell Publishers, 1969, p. 381-392.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Tradição e racionalidade na filosofia de MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.
- FRANKENA, William K. MacIntyre and modern morality. *Ethics*, Chicago, v. 93, n. 3, p. 579-587, apr. 1983.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KNIGHT, Kelvin. *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2004.
- MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and The Philosophy of science [1977]. In: \_\_\_\_\_. *Selected Essays*. New York: Cambridge University Press, 2006. V.1. p. 3-23.
- NUSSBAUM, Martha. Non-Relative Virtues. In: MOSER, Paul K.; CARSON, Thomas (Ed.). *Moral Relativism: a Reader*. New York: Oxford University Press. 2001. p.199-225.
- SCHEFFLER, Samuel. After Virtue: a Study in Moral Theory by Alasdair MacIntyre. *The Philosophical Review*, Durham, v. 92, n. 3, p.4 43-447, July 1983.
- STEVENSON, Charles Leslie. The emotive meaning of ethical terms. *Mind: New Series*, Oxford, v. 46, n.1 81, p. 14-31, Jan. 1937.
- WACHBROIT, Robert. A genealogy of Virtues. *The Yale Law Journal*. Yale, v. 92, n. 3, p. 564-576, Jan. 1983.

***Artigo recebido em: 13/01/11***

***Aceito em: 22/06/11***