

ALASDAIR MACINTYRE E CHARLES TAYLOR: duas leituras sobre a modernidade

Nélio Lustosa Santos Júnior¹

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo articular uma discussão entre o pensamento de Charles Taylor e Alasdair MacIntyre acerca da modernidade. Nessa tarefa, apresentamos o exame tayloriano em relação à constituição e deslocamento do *self* moderno especialmente a partir da obra “As Fontes do Self”. Logo após, discutimos como MacIntyre, em “Depois da Virtude”, compreende o emotivismo enquanto doutrina filosófica, pontuando as críticas que o autor escocês direciona ao eu moderno. Por fim, articulamos uma relação entre as principais críticas desses dois filósofos em relação à modernidade e aos sujeitos que dela emergiram, bem como apresentar as relações entre suas visões no tocante à concepção de *telos* como horizonte moral.

PALAVRAS-CHAVE: Emotivismo. Identidade. Modernidade. Moralidade. Self.

ABSTRACT: This paper aims to provide an approximation between the thought of Charles Taylor and Alasdair MacIntyre about modernity. In this task, we present the taylorian exam in relation to the constitution and displacement of the modern self, especially on the book “Sources of the Self”. After, we discuss how MacIntyre in “After Virtue” understands emotivism as a philosophical doctrine, punctuating the criticisms that the Scottish author refer to the modern self. Finally, we articulate a relation between the main criticisms of these two philosophers in relation to modernity and the subjects that emerged from it, as well as to present the relations between their visions regarding the conception of *telos* as a moral horizon.

KEYWORDS: Emotivism. Identity. Modernity. Morality. Self.

INTRODUÇÃO

Charles Taylor e Alasdair MacIntyre são considerados filósofos comunitaristas. Isso implica que, embora de formas distintas, ambos defendem as normas, valores e tradições como fundamentos que constituem o horizonte de uma comunidade. De tal modo, as fontes morais e as virtudes que guiam as relações humanas devem ser buscadas no próprio âmbito comunitário. Em *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna* (2013), Charles Taylor analisa o processo histórico de formação da identidade moderna buscando compreender a emergência da questão do *self* em uma sociedade na qual os sujeitos não possuem uma referência de bem capaz de fornecer horizonte aos seus juízos morais.

De modo semelhante, a preocupação com as problemáticas da modernidade é central no pensamento do filósofo escocês Alasdair MacIntyre. No livro *Depois da Virtude* (2001), o autor evidencia a desordem na qual se encontra a linguagem moral na

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), linha de pesquisa em Filosofia Prática

contemporaneidade, defendendo que na modernidade restam apenas fragmentos de uma moralidade, afastados de seu contexto de significado. Essa desordem, segundo ele, se expressa na doutrina do Emotivismo e no fracasso da tentativa de justificação da moralidade tipicamente iluminista.

Nessa direção, o intuito deste trabalho é tecer alguns apontamentos acerca da modernidade nas análises de Charles Taylor e Alasdair MacIntyre. Para essa tarefa, apresentamos o diagnóstico tayloriano a respeito da formação do *self* moderno e as problemáticas do ideal de autenticidade. Posteriormente, discutimos as pretensões filosófico-morais do Emotivismo levantadas por MacIntyre e as críticas que o autor direciona ao eu emotivista. Por fim, articulamos uma aproximação dos autores em relação aos seus respectivos exames da modernidade e aos sujeitos que a partir dela emergiram.

SELF MODERNO E O IDEAL DE AUTENTICIDADE

A questão da identidade é uma das temáticas centrais na obra do filósofo canadense Charles Taylor. Para discuti-la nas sociedades hodiernas, em *As fontes do self* (2013), o autor elabora um estudo acerca da modernidade e como a questão do *self* atravessa esse período. Tal percurso passa por três momentos: pelo entendimento da interioridade do eu, da afirmação da vida cotidiana, e da noção expressivista da natureza como fonte moral (TAYLOR, 2013). Quando destaca a interioridade do *self*, Taylor está preocupado em buscar a gênese que permitiu aos indivíduos compreenderem a si mesmos como seres dotados de uma profundidade interior. Se antes as fontes morais que davam sentido à vida eram encontradas em Deus, em uma ordem cósmica ou na idéia de bem, agora elas são vistas como presentes em nossa própria autoconsciência. A outra ideia igualmente importante para a compreensão do *self* firma-se após a Reforma Protestante, como resposta às concepções tradicionais aristotélicas e platônicas. De acordo com Taylor (2013), a afirmação da vida cotidiana ressalta que o “bem viver” tem seu *locus* principal nas tarefas de reprodução, do trabalho e da família. Nesse sentido, a vida ordinária desloca as configurações morais para um segundo plano. Estas configurações são entendidas da seguinte forma:

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo

de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance (TAYLOR, 2013, p. 35).

Na tentativa de rompimento com essas distinções qualitativas, o utilitarismo encontra na afirmação da vida cotidiana um de seus alicerces fundamentais. De modo semelhante, Taylor identifica na postura expressivista do naturalismo uma disposição para a negação das configurações morais. Segundo o filósofo, reformadores, utilitaristas e naturalistas – mesmo em suas tentativas de afastamento das avaliações qualitativas – acabam conferindo diferenciações valorativas, uma vez que “[...] em todos os casos, mantém-se alguma distinção entre a vida superior e admirável e a vida inferior de indolência, irracionalidade, escravidão ou alienação” (TAYLOR, 2013, p. 40).

Taylor, porém, julga sua própria crítica insuficiente, visto que seu argumento *ad hominem* não elimina a possibilidade de que as configurações morais sejam descartáveis ou opcionais. Para melhor resposta, torna-se vital a compreensão das próprias implicações do “desencanto” em relação às configurações tradicionais. Conforme Taylor (2013), na medida em que solapou as configurações que forneciam horizontes morais às comunidades, a cultura moderna potencializou, paralelamente, um problema de sentido. Vale ressaltar que Taylor não pretende com esse diagnóstico defender uma retomada dos horizontes morais das sociedades tradicionais marcadas por uma hierarquia social estática, como a sociedade grega antiga. Para o filósofo canadense, esse pano de fundo (*background*), por mais problemático que fosse, fornecia horizontes pelos quais as pessoas se posicionavam em relação ao que é bom ou ruim, válido ou inválido. Na modernidade, este cenário social que dava sentido à vida dos sujeitos foi desfigurado.

E essa situação de fato manifesta-se na vida de algumas pessoas. É o que denominamos “crise de identidade”, uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras, ruins ou triviais (TAYLOR, 2013, p. 44).

De tal modo, identidade é “[...] aquilo que nos permite definir o que é e o que não é importante para nós” (TAYLOR, 2013, p. 49). Quando se perde essa capacidade de julgamento, os sujeitos ficam desorientados e incapazes de situarem a si mesmos no espaço moral. Com isto posto, emerge o problema da identidade a partir de duas razões principais. A primeira está relacionada com o declínio da noção de honra típica das

hierarquias sociais tradicionais, enquanto a segunda tem a ver com o desenvolvimento do ideal de autenticidade (TAYLOR, 2000). Nas sociedades tradicionais, a honra era considerada uma dimensão superior da vida humana. Guerreiros e soldados se destacavam dos demais cidadãos por colocarem em risco suas próprias vidas, abdicando de suas vidas particulares em prol da pública. Logicamente, a honra se firmava por meio da desigualdade, uma vez que a condição fundamental para que ela tivesse sentido é que apenas alguns indivíduos a possuíssem (TAYLOR, 2000). De forma oposta, na modernidade surge a noção de dignidade fundamentada em princípios igualitários e universalistas, postulando que todos os seres humanos compartilham de uma dignidade.

A segunda mudança central em relação à identidade, por sua vez, tem como origem uma concepção de *self* interior. Entre os pensadores que contribuíram para o desenvolvimento dessa noção, Taylor (2000) destaca Santo Agostinho, Jean-Jacques Rousseau e Herder. No primeiro, a autoconsciência é o que permite o contato com Deus; para o segundo, a moralidade deve ser buscada na natureza interior do próprio ser; já para Herder, cada ser humano possui uma originalidade, um modo de ser único. Essa compreensão de uma voz interior ao *self* é que permitiu o surgimento do ideal de autenticidade. Nessa nova concepção, “Ser fiel a mim mesmo significar ser fiel à minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir (TAYLOR, 2000, p. 245). Assim como a dignidade desestabilizou a concepção de honra, o ideal de autenticidade rompeu com a compreensão do *self* articulado a partir do contato com a comunidade. Se o que forma minha identidade encontra-se dentro de mim, o modelo pelo qual devo viver é o definido por esse contato íntimo. Porém, Taylor (2013, p. 53), defende que “Só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito sem referência aos que o cercam”.

Nesse sentido, nós só somos o que somos como seres humanos dentro de uma comunidade cultural. Talvez, uma vez que tenhamos nos desenvolvido plenamente numa cultura, possamos deixá-la e ainda assim reter muito dela [...] A vida de uma linguagem e de uma cultura é uma vida cujo *locus* é mais amplo que o indivíduo. Isso ocorre na comunidade. O indivíduo possui sua cultura, e, por conseguinte, sua identidade ao participar dessa vida mais ampla” (TAYLOR, 2005, p. 113).

Quando a dimensão cultural da formação da identidade é excluída, uma de suas implicações diretas é a desvalorização da dimensão pública. É nessa direção que Taylor (2005) utiliza o conceito hegeliano de alienação para referir-se ao esvaziamento da

experiência pública e, conseqüentemente, ao triunfo da experiência privada como *locus* mais significativo da vida humana.

A compreensão do ideal de autenticidade, no entanto, esquece que a vida humana é fundamentalmente dialógica (TAYLOR, 2000). Conforme o autor, esse raciocínio fica claro nas ricas linguagens que adquirimos em contato com os “outros significativos” – expressão cunhada pelo filósofo americano George Herbert Mead. Uma vez que não apreendemos as linguagens para definirmos a nós mesmos isoladamente, é irrazoável a crença de que podemos dispensar o contato com os outros, principalmente daquelas que são importantes afetivamente para nós.

O EU EMOTIVISTA NO DESACORDO MORAL CONTEMPORÂNEO

Em *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre inicia seu diagnóstico a partir de uma situação imaginária na qual as ciências naturais sofreram uma catástrofe. O que sobrou dessas ciências foram apenas fragmentos desconexos. Após o evento, surgem iniciativas de restauração dessas ciências, resultando em áreas chamadas de biologia, física e química. Nesse processo, os cientistas utilizam expressões e termos típicos de cada área na tentativa de manter viva as ciências naturais. Não percebem, no entanto, que as ciências naturais se encontram em “grande estado de desordem”. Na hipótese de MacIntyre, a filosofia moral se apresenta na mesma situação das ciências naturais pós-catástrofe. Continuamos usando a linguagem da moralidade como se ela ainda estivesse em perfeito estado, contudo, o que resta dela são apenas simulacros deslocados de seu esquema conceitual. Como consequência direta, “A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é o seu caráter interminável” (MACINTYRE, 2001, p. 21).

Discussões sobre conflitos de guerra, direito ao aborto, intervenção em clínicas médicas ilustram como cada proponente coloca em questão seus argumentos conflitantes e excludentes entre si. Nessas discussões, o consenso parece algo inalcançável. MacIntyre atribui três características para essa tensão contemporânea, a saber: (a) incomensurabilidade conceitual dos argumentos; (b) pretensão de racionalidade/impessoalidade; e (c) diversidade histórica de argumentos. Esses elementos, segundo MacIntyre, mostram que:

As discordâncias morais contemporâneas de certo tipo não podem ser resolvidas, porque não se pode resolver *nenhuma* discordância moral desse tipo em era nenhuma, no passado, no presente ou futuro. O que você apresenta como característica contingente da nossa cultura, que carece de uma explicação especial, talvez histórica, é uma característica necessária de todas as culturas que possuem discursos valorativos (MACINTYRE, 2001, p. 30, grifo do autor).

Para resolver este impasse, MacIntyre julga necessário enfrentar a doutrina do emotivismo, “[...] segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de sentimentos ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo” (MACINTYRE, 2001, p. 30, grifo do autor). Um dos problemas levantados por MacIntyre é que o emotivismo é colocado por seus protagonistas, tais como C. L. Stevenson, como uma teoria dos significados dos enunciados morais. Com esta pretensão, o emotivismo teria que elucidar quais os sentimentos e expressões envolvidos nos enunciados morais, no entanto, essa elucidação resulta sempre numa “circularidade vazia” incapaz de fornecer uma resposta adequada para os tipos de aprovação articulados em cada elocução moral. Nesse sentido, seria mais adequado, conforme o autor, pensar o emotivismo como uma teoria do uso, em termos de finalidade ou função. De outro modo, caso fosse aceita como teoria filosófica verdadeira, o emotivismo traria outra série de problemas. Como toda elocução moral nada mais é do que uma expressão de preferências, estaríamos impossibilitados de definir quais sentimentos e atitudes são meramente arbitrários e quais são válidos e seguros, mesmo diante de expressões morais evidentemente incompatíveis.

Isto é considerado por MacIntyre um problema sério porque nos impede de distinguir interações sociais manipulativas das interações não manipulativas, distinção que usamos com frequência, em nosso discurso ético, para separar as emoções que o caso em pauta suscita em nós dos critérios que serenamente usamos para aprovar ou desaprovar seu encaminhamento (OLIVEIRA, 2005, p. 120).

O eu emotivista, portanto, nega qualquer possibilidade de justificação racional para a moralidade em qualquer época, local ou circunstância. MacIntyre (2001) entende que a apelação argumentativa para critérios de racionalidade tende a mascarar, em geral, as preferências pessoais daquele que julga estar agindo de modo impessoal e “neutro”. Contudo, ao contrário dos emotivistas, ele não nega que padrões morais objetivos existem tampouco abdica de uma análise histórica e sociológica acerca da moralidade.

O emotivismo, apesar de suas vulnerabilidades, permanece influente em nossa cultura, bem como nas teses filosóficas modernas, inclusive nas teorias daqueles que não se consideram emotivistas (MACINTYRE, 2001). Por conta disso, o filósofo compõe sua tese a partir de um confronto direto com essa teoria, empenhado em duas tarefas centrais.

A primeira é a de identificar e definir a moralidade perdida do passado e avaliar suas pretensões de objetividade e autoridade [...] A segunda é validar minha afirmação acerca do caráter específico da modernidade, pois afirmi que vivemos numa cultura especificamente emotivista e, se isso for verdade, talvez devamos descobrir que inúmeros dos nossos conceitos e modalidades de comportamento [...] pressupõem a verdade do emotivismo, se não no nível da teorização auto-consciente, pelo menos na prática cotidiana (MACINTYRE, 2001, p. 48-49).

Segundo MacIntyre (2001), a teoria emotivista, como qualquer tentativa de constituição de uma filosofia moral, exige uma sociologia que explique como as ações, razões e motivações do agente moral são expressas no contexto social. O conteúdo social do emotivismo, para o autor, vai de encontro àquilo que é mais caro para Kant; no caso, o modo como cada pessoa trata a outra em relação aos seus fins. Se o que sustenta a moral kantiana é a necessidade do devido respeito, pressupondo que o agente moral jamais utilizará o outro como meio, no emotivismo “O outro é sempre o meio, e não o fim” (MACINTYRE, 2001, p. 53), visto que o objetivo do eu emotivista é igualar as atitudes, emoções e preferências dos outros com a sua. Dessa forma, não se faz necessário apresentar boas razões para agir de modo “x” ou “y”, basta apenas convencer o outro a agir de acordo com suas finalidades em questão.

Para mostrar como a ótica emotivista seria aplicada ao mundo social, MacIntyre (2001) utiliza como suporte as obras *Ou, ou*, de Søren Kierkegaard; *Retrato de uma senhora*, de Henry James; e *O Sobrinho de Rameau*, de Denis Diderot. Delas, MacIntyre busca os personagens que incorporam o emotivismo no mundo social. As três figuras centrais da análise são o esteta, o administrador-burocrata e o terapeuta. De forma geral, MacIntyre conceitua os personagens como “[...] os representantes morais de sua cultura, e o são devido ao modo como as idéias e as teorias morais e metafísicas assumem, por intermédio deles, uma existência incorporada no mundo social” (MACINTYRE, 2001, p. 59). Os personagens frequentemente são confundidos com os indivíduos e seus papéis sociais, assim como os papéis sociais são confundidos com as crenças morais, apesar de suas diferenças.

Ao contrário dos personagens, que são marcados (em menor ou maior grau) por seus papéis sociais, o eu emotivista encara os juízos morais com total volatilidade, uma vez que ele “[...] não pode ser simples ou incondicionalmente, identificado com *nenhuma* postura ou perspectiva moral em especial [...] só por causa do fato de seus juízos serem, no fim das contas, desprovidos de critério” (MACINTYRE, 2001, p. 65, grifo do autor). Como não possui qualquer vínculo moral estabelecido, o eu emotivista pode se identificar com as mais diversas perspectivas, inclusive com atitudes que aparentemente são contraditórias. Concebido assim, o eu emotivista esvaziado de conteúdo social impede tanto a possibilidade de um histórico racional quanto a formação de uma identidade social. Em última instância isso acarreta a perda da noção de uma vida guiada por um horizonte comum, tal como nas sociedades pré-modernas, nas quais os indivíduos pertenciam a uma teia de relações sociais interdependentes. Oposto a esse esquema:

O eu agora é tido como carente de qualquer identidade social necessária, porque o tipo de identidade social de que um dia gozou não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios; porque o tipo de *telos* sob cujas condições ele outrora julgava e age não é mais considerado digno de crédito (MACINTYRE, 2001, p. 68).

Destarte, essa mudança tipicamente moderna tem implicações diretas sobre a visão de uma vida humana orientada por um *telos*. Nesse cenário de valorização dos projetos particulares e da soberania individual, o emotivismo aparece como um obstáculo para a própria possibilidade do comunitarismo. Por essas e outras razões, é que MacIntyre julga necessário confrontá-lo em sua proposta neoaristotélica.

MORAL E IDENTIDADE MODERNA: aproximações entre MacIntyre e Taylor

Uma primeira aproximação entre os autores pode ser feita da seguinte maneira. Tanto o eu emotivista como o *self* interiorizado creem na possibilidade de definir suas identidades isoladamente. Não obstante, ressaltam a soberania moral do indivíduo frente a comunidade, de modo que “Não só devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim” (TAYLOR, 2000, p. 245). A compreensão de um indivíduo liberto, apesar de considerado por muitos a conquista primordial da modernidade, representou uma ruptura das hierarquias sociais tradicionais que davam sentido à vida dos sujeitos.

A partir desse rompimento, os indivíduos perderam elementos constituintes de suas identidades. As consequências dessa crise de identidade se manifestaram de forma profunda, uma vez que “O significado de todas essas possibilidades [de vida] fica impreciso, instável ou indeterminado. Trata-se de uma experiência dolorosa e assustadora (TAYLOR, 2013, p. 44). Ou seja, quando o horizonte que fornece base à vida das pessoas é destituído os sujeitos perdem o próprio significado de suas existências. De modo semelhante, para MacIntyre (2001, p. 68), “Os indivíduos herdaram determinado espaço dentro de um conjunto interligado de relações sociais; quando lhes falta esse espaço, não são ninguém, ou, na melhor das hipóteses, estrangeiros ou párias”. Para ambos os filósofos, vale ressaltar, as estruturas sociais formadoras de identidade não podem ser entendidas como cristalizadas.

Na compreensão macintyreana, as particularidades sociais “[...] constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral” (MACINTYRE, 2001, p. 370). Correlata a tal visão, para Taylor (2013, p. 44), “[...] trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição”. A dimensão social da qual o indivíduo faz parte, portanto, fornece o horizonte inicial que situa os sujeitos moralmente. De modo antagônico, o eu moderno percebe somente ele mesmo como ponto de partida e horizonte em relação à vida. Certamente, essa postura atribui uma nova dimensão para a linguagem moral. Taylor (2005) destaca tal deslocamento em termos de um “subjetivismo moral” segundo o qual nossas posturas morais – ao invés de apelarem para a racionalidade ou uma ideia de natureza – são fundamentadas e adotadas na medida em que nos despertam interesse. Por esse motivo a razão não pode fornecer meios para julgamento de disputas morais. Ao encontro de tal visão, podemos compreender como o emotivismo percebe o agente moral. Como o eu moderno não tem vinculação com qualquer identidade social, então ele pode assumir qualquer opinião ou postura moral, mesmo que sejam contraditórias entre si (MACINTYRE, 2001). Portanto, ao eu assim concebido faltam critérios de julgamento objetivo que fundamentem o agir moral. Dessa forma, a compreensão de Taylor do subjetivismo moral se aproxima do emotivismo analisado pelo filósofo escocês. Para melhor esclarecimento dessa relação, vale destacar a afirmação tayloriana:

Penso também na crença disseminada segundo a qual não se podem discutir posições morais; as diferenças morais não podem ser arbitradas pela razão; quando se trata de valores morais, todos temos em última

análise simplesmente de nos decidir por aqueles que nos pareçam melhores. É esse o clima que Alasdair MacIntyre chama (talvez com rigor excessivo) de "emotivista", e que ao menos podia ser considerado em algum sentido "subjetivista" (TAYLOR, 2000, p. 47).

MacIntyre busca compreender como essa interpretação acerca da moralidade foi elaborada historicamente. Para tanto, o autor ressalta que o emotivismo ganhou força na medida em que o projeto iluminista de fundamentar a moralidade fracassou. Não obstante, até mesmo os projetos ulteriores de criar um novo *status* teleológico para a teoria moral, como o utilitarismo, falharam. Nessa direção, o emotivismo surge como resposta às tentativas racionais e seculares de justificação moral, além de contestar a possibilidade de uma vida guiada a determinado fim. De tal modo:

Esta concepção de uma vida humana inteira como objeto primordial de avaliação objetiva e impessoal, de um tipo de avaliação que proporciona o conteúdo para se julgar as ações ou projetos particulares de um determinado indivíduo, é algo que deixa de ser praticamente disponível no progresso – se é que podemos chamá-lo assim – rumo à modernidade (MACINTYRE, 2001, p. 69).

A partir desse panorama, ambos os filósofos veem a necessidade de retomada da concepção de *telos*. O cerne da proposta tayloriana passa necessariamente pela defesa das configurações morais que fornecem critérios qualitativos fortes aos indivíduos enquanto agentes morais (TAYLOR, 2013). MacIntyre (2001), por sua vez, retoma a ética das virtudes aristotélica partindo da compreensão de prática, narrativa e tradição. Para compreender a importância das configurações morais, Taylor (1985) distingue avaliações fracas (*weak evaluations*) de avaliações fortes (*strong evaluations*). Nas primeiras, para que algo seja considerado bom basta ser desejado, já nas avaliações fortes o desejo não é suficiente, uma vez que “Envolvem discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados” (TAYLOR, 2013, p. 16-17).

De modo similar, MacIntyre (2001) faz uma diferenciação entre bens externos e internos. A diferença entre os dois tipos reside em suas relações com a prática². Os bens

² MacIntyre (2001, p. 316) conceitua prática como “[...] 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”.

externos podem ser obtidos por uma diversidade de maneiras, não necessariamente ligadas ao exercício de uma prática específica. Já os bens internos, além de intrínsecos à prática, só podem ser reconhecidos pela experiência no âmbito dessa atividade humana. Na compreensão macintyreana:

É característica do que chamo bens externos que, quando conquistados, sempre são de propriedade e posse de alguém. Além disso, são tais que quanto mais se tem, menos há para outras pessoas. Isso, às vezes, é necessariamente o que acontece, como no caso do poder e da fama, e, às vezes, no caso do dinheiro devido a circunstâncias contingentes. Os bens externos são, portanto, objetos de uma concorrência em que deve haver tanto vencedores quanto derrotados. Os bens internos são, de fato, consequência da competição pela excelência, mas é característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática (MACINTYRE, 2001, p. 321).

Como existe uma diversidade de práticas que nem sempre são compatíveis, MacIntyre julga necessário a compreensão da vida enquanto unidade narrativa. Conforme Carvalho (2007, p. 19), “Essa concepção do bem humano como tal fornece o *telos* para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, ordenando as diferentes práticas, proporcionando o eixo para a narrativa histórica própria de cada um de nós e que dá unidade a nossas vidas.” Taylor também destaca relevância análoga para a noção de narrativa. De acordo com o filósofo canadense, “Visto não podermos deixar de nos orientar para o bem e, desse modo, determinar nossa posição em relação a ele e, assim, determinar a direção da nossa vida, temos inevitavelmente de compreender nossa vida em forma de narrativa, como uma “busca” (TAYLOR, 2013, p. 76). Nessa perspectiva, o bem almejado pelos indivíduos jamais se constitui individualmente. Em ambos os autores, portanto, a busca pelo *telos* situa-se nas relações sociais que os indivíduos estabelecem com suas comunidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

MacIntyre e Taylor, como vimos, estão preocupados com uma série de problemáticas tipicamente modernas. O primeiro fala de uma desordem moral na qual a linguagem da moralidade se encontra fragmentada e isolada de seu esquema conceitual. De tal forma, abre-se espaço para o eu emotivista que nega a possibilidade de fornecer padrões objetivos que fundamentem a moralidade. Taylor, por sua vez, discute como o ideal de autenticidade imaginado a partir de uma interioridade do *self* culminou na

identidade moderna. As implicações diretas são o fortalecimento do individualismo e uma preocupação emergente com a questão da identidade.

Durante a análise, aproximamos concepções centrais para o entendimento da modernidade a partir dos dois pensadores. Inicialmente, o *self* interiorizado e o eu emotivista aparecem como os indivíduos tipicamente modernos, que veem na comunidade cultural um obstáculo ao exercício da liberdade. Taylor e MacIntyre, ao contrário, concebem a comunidade como ponto de partida moral significativo. As relações sociais, nesse sentido, fornecem um horizonte que permite aos indivíduos elaborarem suas identidades. Contudo, quando ambos os comunitaristas analisam as sociedades tradicionais, eles não ignoram as hierarquias sociais existentes na época. O destaque recai na compreensão de que essas sociedades, por mais estáticas que fossem, forneciam o espaço moral pelo qual as pessoas se situavam. MacIntyre discute essa ruptura a partir das tentativas racionais de justificação da moralidade, sobretudo a do projeto iluminista; Taylor entende esse deslocamento na substituição do conceito de honra pelo de dignidade, e no ideal de autenticidade.

As implicações do emotivismo para a moralidade se aproximam dos perigos do subjetivismo moral na concepção tayloriana. Quando se afirma que os juízos morais estão fora do alcance da razão ou de quaisquer critérios objetivos, se fortalecem os caminhos para uma fragmentação. Em MacIntyre, a fragmentação é resultado do esquema conceitual incoerente que herdamos de diversas experiências históricas. Para Taylor, ela é resultado de um processo de alienação na qual o indivíduo se vê atomisticamente, cada vez menos pertencente a um projeto comum de sociedade. Como alternativa, um e outro apontam a concepção de *telos*. Em última instância, pretendem resgatar a ideia de uma vida guiada pela noção de narrativa sem perder de vista a multiplicidade de bens existentes nesse movimento. Apesar das saídas distintas, as análises de MacIntyre e Taylor convergem para as grandes problemáticas da modernidade. Mais do que interligados, seus respectivos diagnósticos são imprescindíveis para o enfrentamento dos problemas que se colocam a nossa época.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Helder Buenos Aires. Comunidade moral e política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, v. 6, n. 3, p. 17-30, 2007. Disponível em: <<http://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24537/21797>>. Acesso em: 11 jan. 2019.

MACINTYRE, Alasdair Chalmers. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Edusc, 2001.

OLIVEIRA, Isabel Ribeiro. Notas sobre dois livros de MacIntyre. *Lua Nova*, n. 64, p. 117-128, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n64/a08n64.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

_____. *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Philosophical papers: Volume 1, Human agency and language*. London: Cambridge University Press, 1985.

_____. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.