

## **O REALISMO METAFÍSICO HISTORICISTA DE ALASDAIR MACINTYRE: DE ARISTÓTELES À TOMÁS DE AQUINO, MAS PASSANDO POR GADAMER E AGOSTINHO**

ROUARD, Christophe. **La vérité chez Alasdair MacIntyre**. Paris: L'Harmattan, 2011. 254p. ISBN 978-2-296-54736-0<sup>1</sup>

**Helder Buenos Aires de Carvalho**  
UFPI

Christophe Rouard é padre católico, Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain, Bélgica. É professor de filosofia moral e de antropologia filosófica no Studium Notre-Dame da Diocese de Namur, e vice-reitor dos Sanctuaires mariaux de Beauraing, ambos na Bélgica. É ainda membro do movimento Focolari. O presente livro é oriundo de sua tese de doutorado defendida em 2008, orientada pelo Prof. Jean-Michel Counet. Publicou ainda “Quinze regards sur les apparitions de Beauraing”, Namur, Éditions Fidélité, 2012.

A tese central do livro de Rouard é de que o problema da verdade é a tópica central para compreensão da filosofia de Alasdair MacIntyre, dado que a refundação da moral por ele proposta “se repousa sobre uma epistemologia muito precisa e muito trabalhada” (p.10). Mais ainda, “que o seu pensamento [MacIntyre] forma um todo que não é possível dissecar em partes autônomas, um todo articulado em uma epistemologia com fundamentos metafísicos na qual a definição de verdade intervém como uma pedra angular” (p.10-11). E faz questão de acentuar fortemente que essa temática é pouco ou quase nunca tratada por aqueles que interpretam e estudam o filósofo escocês, situando nesse ponto a originalidade de sua abordagem à obra macintyriana – afirmação que corroboramos integralmente, dada a efetiva escassez de trabalhos publicados nesse âmbito, ainda que se leve em consideração que o próprio MacIntyre nunca se preocupou em desenvolver uma teorização específica e localizada sobre isso.

O livro está dividido em três partes: a primeira é histórica, descreve o itinerário intelectual do filósofo em busca da verdade, dividindo-o em três períodos (juventude,

---

<sup>1</sup> Resenha realizada no âmbito de projeto de pesquisa da Bolsa de Produtividade – UFPI (2016-2017); revisada e ampliada no âmbito do período de pós-doutorado com apoio do CNPq (2017-2018).

transição e maturidade), culminando no que Rouard chamou de “desenvolvimento do realismo tomista de MacIntyre” (p.99) – essa divisão é a que o próprio MacIntyre, em um entrevista de 1991, já o admitira<sup>2</sup>. A segunda parte é um confronto entre MacIntyre e Gadamer em torno da situação do pesquisador da verdade; conforme Rouard, a questão que se impôs nesse momento é “qual a parte própria da situação do investigador macintyriano em busca da verdade e a de sua elevação ao nível metafísico, no sentido aristotélico do termo?” e, para ele, o confronto com Gadamer se fez pertinente.<sup>3</sup> A terceira parte, intitulada “Verdade e Realismo”, Rouard toma como fio condutor a confrontação com alguns textos de Hilary Putnam, considerando-o um interlocutor-chave para MacIntyre, na construção do que ele, Rouard, chamou de um tomismo historicista macintyriano, tal como compreende o realismo metafísico na versão de MacIntyre.

No primeiro capítulo da primeira parte, Rouard aborda o chamado período da juventude, que compreende os anos de 1949 a 1971. Percorre o esforço teórico do jovem MacIntyre em seu enfrentamento inicial, no âmbito de sua dissertação de mestrado, com o neopositivismo de Alfred Ayer no tocante à natureza dos juízos morais, em sua busca de estabelecer o status lógico desses juízos no contexto da ação, sua natureza performativa; mostra a influência do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, a crítica à psicanálise e o giro marxista macintyriano na direção da história concreta como o lugar que decide a verdade ou falsidade de qualquer sistema de pensamento e ação. Enfatiza, em seguida, o trabalho de MacIntyre como crítico das ideologias que inclui, além do próprio marxismo, a psicanálise e o cristianismo, em sua busca de uma teoria que trata o que emerge na história como provedora de uma base para nossos padrões, mas sem reduzir a história a um processo moralmente soberano ou um progresso automático. Aqui o foco macintyriano da inteligibilidade das ações humanas em seu contexto social e histórico já se forma e prescreve evitar qualquer racionalidade do tipo mecanicista.

Uma obra central é *A Short History of Ethics* (1969), na qual MacIntyre explicita esse elemento teórico central de sua filosofia até hoje, isto é, de que os conceitos morais estão incorporados e são parcialmente constitutivos das formas de vida, ou seja, a interconexão ineliminável entre a história da filosofia, a história de nossos conceitos e a história das formas de vida social humanas. Assaz importante também é o artigo *The idea of a social Science*, no qual MacIntyre critica o funcionalismo forte de Peter Winch e afirma a possibilidade de comparações transculturais, algo importante posteriormente para a formulação de sua teoria da racionalidade das tradições em *WJWR*. E, por fim, o livro de ensaios *Against the Self-Image of the Age* (1971), onde o escocês realiza a crítica do marxismo por ter se conduzido na direção daquilo que Marx quis se desfazer depois de Hegel e Feuerbach, um modo de pensar teológico, caindo em um irracionalismo que se recusa a lidar com os fatos concretos da história; bem como a crítica à psicanálise por

---

<sup>2</sup> Ver em KNIGHT, Kelvin (ed.). *The MacIntyre Reader*. University of Notre Dame Press, 1998, p.268-269.

<sup>3</sup> Aqui Roaurd afirma que precisou realizar um trabalho de primeira mão, vez que a literatura secundária disponível sobre isso seria quase inexistente. De fato, é uma área de investigação ainda muito pouco desenvolvida, mas ressalto que essa temática já fora objeto de minha tese de doutorado em 2004 – publicada somente em 2013 como “Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre”, pela Editora CRV –, portanto, escrita quatro anos antes de sua defesa de tese em 2008.

não se constituir verdadeiramente como uma ciência, como uma teoria bem fundada, na medida em se transformou em um sistema de crenças injustificadas que se propagou com muito sucesso com a ortodoxia freudiana, mesmo sem ter apoio do poder político ou da tradição passada; e, por fim, o cristianismo contemporâneo, por ter se tornado vazio de si mesmo diante da sociedade moderna secularizada, caindo no irracionalismo falso e perigoso do argumento das “formas de vida” com lógicas próprias.

No segundo capítulo da primeira parte, Rouard trata do período de transição da trajetória macintyriana, que vai de 1971 a 1976, que, como o próprio MacIntyre o caracterizou, foi fundamentalmente de questionamento e autocrítica, mas que também exibe o trabalho de preparação de sua primeira grande obra, *After Virtue* (1981), publicada dez anos depois. Nesse contexto, MacIntyre desenvolve uma reflexão de natureza metafilosófica repousando sobre a teoria da significação, a filosofia das ciências e a filosofia política, em torno do problema da racionalidade. Aqui o diálogo com autores como Popper, Kuhn,<sup>4</sup> Lakatos, Feyerabend e Polanyi são referências centrais, além de temas como a racionalidade de cada sociedade, a imprevisibilidade dos negócios humanos, a primazia da história, a filosofia da ação e as conexões entre racionalidade e narratividade.

No último capítulo da primeira parte, o mais longo deles, Rouard aborda extensamente o período de maturidade de MacIntyre, que se dá a partir de 1977 com o seu importante artigo *Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of Science*, onde se estabelece as linhas centrais do quadro epistemológico macintyriano em torno da questão da racionalidade, defendendo uma concepção narrativa e histórica da verdade, bem como do lugar da tradição. Nesse artigo MacIntyre dialoga com a epistemologias de Thomas Kuhn, Imre Lakatos e Karl Popper, sublinhando a importância da história para a investigação racional; e, junto com os artigos *Seven traits for the Future* (1978), *Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority* (1979) e *Rationality and the Social Sciences: contributions to the philosophy and methodology of the social sciences* (1979b), enfatizam o lugar da imprevisibilidade própria da ação humana e a conexão entre contexto e racionalidade: “a racionalidade é uma noção que só é íntegra no interior do contexto de um certo tipo de prática social, um contexto no qual os procedimentos são disponíveis não somente para a crítica sistemática e o melhoramento dos fins e dos meios, mas também para a reavaliação contínua das crenças e dos procedimentos, aqui incluídos procedimentos de racionalidade” (idem, pp.218-9).

Rouard também acentua o lugar de *Wahreit und Methode* de Gadamer na construção teórica de MacIntyre, especialmente registrada na resenha que este fez da tradução norte-americana em 1980, *Contexts of Interpretation: Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method'*, onde se vê a matriz gestadora de conceitos-chaves de MacIntyre que aparecerão em *After Virtue* (1981). Na resenha, MacIntyre enfatiza as consequências práticas que Gadamer não havia reconhecido, mas já em uma reinterpretação que honraria o filósofo alemão no tocante ao lugar atribuído à tradição e ao contexto histórico-linguístico, afirmando ali que “habitamos um mundo

---

<sup>4</sup> Para a relação teórica de MacIntyre com Thomas Kuhn, ver CARVALHO, Helder B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina, EDUFPI, 2011.

interpretado no qual a reinterpretação é a forma mais fundamental de mudança” (p.178)<sup>5</sup> – tópica importante que será retomada em vários capítulos na segunda parte do livro por Rouard.

Rouard localiza ainda no ensaio *Objectivity in Morality and Objectivity in Science* (1978) a gênese dos conceitos de prática e de bens internos a uma prática, aqui no contexto das práticas científicas, de uma comunidade de pesquisa engajada em uma história comum, do *telos* desta história e seus objetivos, que vão ocupar papel central posteriormente em *After Virtue*. O tema da incomensurabilidade no diálogo com Kuhn e Feyerabend é retomado, recusando a centralidade da dimensão semântica dada por estes – situando-a secundariamente – e atribuindo o primado à história; por outro lado, buscando, a despeito desse primado, defender a tese realista na forma de um ideal regulador kantiano presente na interpretação pelos cientistas de sua própria tarefa. Segundo Rouard, MacIntyre se contrapõe aqui a Putnam e seu realismo semântico da verdade, pois “para ele, o realismo que regula e anima como um ideal a atividade da comunidade científica não é um realismo hipotético [como defendia então Putnam], mas um realismo mais robusto” (p.67), que caminha na direção da história e da comunidade humana, da dimensão comunitária e histórica da experiência e de sua interpretação.

Como *After Virtue* não trata da racionalidade e da verdade como tais, Rouard sustenta que essa obra é uma operacionalização no campo da moralidade do quadro epistemológico dado originalmente em *Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of Science*. Apresenta essa obra central de MacIntyre a partir do resumo proposto por ele mesmo no artigo *The Claims of 'After Virtue'*, de 1984, e situa o lugar da verdade ali na concepção do homem como se tornando através da história: “O homem é nas suas ações e em sua prática, da mesma maneira que nas suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias” (p.201), mas um animal que aspira à verdade. Nas palavras do Rouard, “é porque, então, o homem é homem que para ele a verdade se descobre e se diz historicamente, narrativamente, com uma finitude própria à sua humanidade” (p.70). E a partir de 1981 até 1987/8, Rouard mostra como MacIntyre vai desenvolvendo a teoria da racionalidade das tradições anunciada ao final de *After Virtue*, enfrentando os temas da história genealógica de Rorty, do relativismo e do perspectivismo, da verdade como vontade de potência em Foucault, a relação entre inteligibilidade da ação humana e tradição social, racionalidade moral e contextos sociais, da otimização da concepção de bem no seio das tradições de investigação racional, na defesa de um historicismo não-relativista, culminando na publicação de *Whose Justice? Which Rationality*, em 1988.

*Whose Justice? Which Rationality* é, sustenta com razão Rouard, onde MacIntyre desenvolve uma resposta sistemática à questão sobre os critérios discriminatórios para julgar a superioridade de uma posição moral em relação à outra, sobre quais critérios podemos lançar mão para definir uma tradição moral de pesquisa como superior racionalmente à(s) outra(s). Nessa obra MacIntyre desenvolve seu conceito de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva, estabelecendo o nexos entre verdade e tradição de pesquisa racional na forma de uma teoria da correspondência

---

<sup>5</sup> Para essa relação teórica de MacIntyre com Gadamer, ver CARVALHO, Op. Cit., 2013.

entre mente e os objetos, as realidades do mundo racional e social. Não se trata de conceber a mente ou espírito no formato cartesiano, mas “trata-se sobretudo da mente enquanto atividade, da mente engajada no seio do mundo natural e social em atividades que consistem em identificar, re-identificar, reagrupar, separar, classificar, nomear, tudo isso tocando, captando, designando, destruindo, construindo, chamando, respondendo, etc” (p.383). Nessa relação quem pode mudar é a mente, pois os objetos do mundo não se apresentam dissimulados. E não é também a afirmação de uma teoria da verdade como correspondência entre proposições ou juízos e fatos, isto é, como se existisse um domínio dos fatos independente de um juízo ou de toda outra forma de expressão linguística, de tal modo que pudéssemos compará-los para estabelecer uma relação de verdade ou falsidade entre eles.

A falsidade é a inadequação entre mente e seus objetos, reconhecida retrospectivamente pela comunidade quando compara suas crenças com aquelas que possuíam em um estágio anterior de seu desenvolvimento, ou seja, “a correspondência ou sua ausência se tornam a característica de uma concepção complexa de verdade em curso de desenvolvimento” (p.383). O progresso de uma tradição de investigação se fará sempre em função de seus critérios próprios, para suprimir suas incoerências no seu processo de evolução histórica, na resistência ao máximo de questões e objeções emergidas em sua busca, na formulação da tradição até o momento presente. “A cada etapa, as crenças e juízos serão justificados em referência às crenças e aos juízos da etapa precedente, e na medida em que uma tradição se constituiu como forma de investigação válida, as pretensões à verdade enunciadas no interior dessa tradição serão sempre, de uma maneira que se possa precisar, menos vulneráveis ao questionamento e às objeções dialéticas que as pretensões anteriores” (p.386). É uma concepção da racionalidade e da verdade que se demarca em termos anticartesianos e antihegelianos, pois o ponto de partida de toda tradição racional é contingente, na forma de um conjunto de crenças estabelecidas – que podem ser afirmadas a partir de primeiros princípios práticos ou metafísicos –, mas jamais não falsificáveis; bem como tal tradição não poderá jamais reivindicar uma adequação total entre mente e seus objetos, não havendo saber absoluto.

Rouard enfatiza ainda a oposição de MacIntyre à concepção da verdade como afirmação garantida ou justificada, uma vez que este as distingue claramente: “A aplicação do conceito de possibilidade de afirmação [ou asserção] garantida [ou justificada] é sempre limitada a um momento e a um lugar particulares, relativamente a critérios dominantes em dado estágio do desenvolvimento de uma tradição de investigação, e toda pretensão de poder legitimamente afirmar tal e tal coisa deve, por conseguinte, sempre remeter, implícita ou explicitamente, a esse momento e a esse lugar. Ao contrário, o conceito de verdade é eterno.” (p. 390). Isso implica que teses relativistas e perspectivistas são inviabilizadas, pois, como afirma Rouard, “o sentido da argumentação reside na possibilidade para uma tradição de ser falsificada. O filósofo mostra que esta possibilidade participa do processo mesmo da investigação racional conduzida no interior de uma tradição particular” (p.90). Por fim, Rouard aponta como MacIntyre discute a relação entre tradução e tradições, bem como acentua que nessa obra o escocês faz claramente sua adesão à tradição Tomista, a um realismo mais robusto que aqueles de autores modernos, remetendo o valor de verdade dos juízos de

um modo de investigação a algo que vá além da rede de conceitos e crenças, ou seja, a verdade como fazendo apelo a algo exterior – embora ele lembre que MacIntyre não tematiza a teoria analógica da verdade em Tomás nessa obra, ainda que a cite no contexto da exposição de sua teoria da racionalidade das tradições.

Se *Whose Justice? Which Rationality* é uma retomada das linhas gerais predominantes na história da concepção de verdade macintyriana, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (1990) pode ser considerada, segundo Rouard, como um prolongamento direto daquela. De fato, o confronto de três tradições morais rivais que MacIntyre imprime nessa obra – a genealogia nietzschiana, a iluminista da *Encyclopaedia Britannica* e a tradição tomista promovida pelo Papa Leão XIII a partir da Encíclica *Aeterni Patris* – é uma espécie de aplicação ou realização do modelo da racionalidade das tradições morais que ele formulara em *Whose Justice? Which Rationality*. Entretanto, Rouard não se detém muito na apresentação e análise dessa obra, apontando rapidamente os pontos em que considera que MacIntyre ampliou a discussão anterior, acentuando as precisões que este dá a respeito da teoria tomasiana da verdade e ainda enfatizando sua reafirmação da adesão à tradição tomista. Para ele, Rouard, o giro tomista de MacIntyre é consolidado em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* na forma de um programa de pesquisa que busca explorar as riquezas dessa tradição e conduzir adiante a história desta por seu próprio trabalho.

Em seguida Rouard busca explicitar o desenvolvimento do que chamou de realismo tomista de MacIntyre a partir de dois pontos fundamentais: a metafísica que subjaz sua epistemologia e a questão da alteridade. A partir da apresentação de *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* (1990), busca acentuar a importância do quadro metafísico aristotélico-tomista no pensamento de MacIntyre no tocante ao problema da verdade. Nesse pequeno livro MacIntyre critica a recusa por duas das principais tendências do discurso filosófico contemporâneo (a filosofia analítica e a desconstrução de Derrida, e esta última junto com Hilary Putnam) das categorias de primeiro princípio (*arché/principium*) e causa final (*telos/finis*). Para ele, tais categorias são essenciais na compreensão de toda investigação racional, pois são garantias da inteligibilidade desta. MacIntyre ali usa como recurso o *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, que Tomás de Aquino segue de perto, para a compreensão da atividade científica, de modo a demonstrar que, na ciência perfeita, princípios primeiros e finais coincidem, pois que, como descreve Rouard, “no fundamento de toda investigação racional há *in fine* uma realidade em função da qual tudo aquilo que pode ser compreendido deve ser compreendido” (p.100) – aquilo que Aquino chamava de Deus.

Segundo Rouard, nessa conferência de 1990, MacIntyre considera a verdade seguindo a definição clássica de uma adequação entre intelecto ou espírito e seus objetos, dado que esta adequação seria o fim último, o *telos* da investigação racional; e introduz o conceito de intencionalidade como o intermediário entre o *telos* interno da atividade racional (a verdade) e a atividade da própria investigação racional quando esta está em progresso (a racionalidade). Verdade (intemporal) e racionalidade (sempre histórica), compreendidas como duas realidades distintas e ao mesmo tempo indissociáveis, tem a intencionalidade como estruturadora de sua relação. Nas palavras de MacIntyre, “cada tipo de previsão de verdade e cada tipo de atividade de justificação racional encontram-se numa relação uns com os outros que só pode ser especificada

em termos de seu lugar no interior do ordenamento teleológico global das atividades de investigação do intelecto. Estas atividades, deve-se notar, comportam uma variedade de tipos de intencionalidade” (p.44-45).

Rouard acentua, então, duas teses típicas do pensamento macintyriano: primeiro, no rastro de Peirce e Popper, a necessária falseabilidade de todo saber racional que pretenda a verdade; segundo, que a pesquisa da verdade deve ser compreendida como uma atividade socialmente encarnada, como alertaram o mesmo Peirce e Polanyi sobre as dimensões morais e sociais da ciência natural. Daí porque a pesquisa racional depender da virtude, ou seja, não é o mero exercício de um conjunto de *technai*, mas uma atividade no sentido forte do termo, estruturada por virtudes próprias – a principal delas sendo a *phronésis/prudentia* que, como virtude epistemológica requer também a concorrência sistemática de outras virtudes morais. Além disso, lembra Rouard, a compreensão aristotélico-tomista da investigação racional pressupõe um certo tipo de narratividade – MacIntyre cita como exemplo singular desta o livro A da *Metafísica* de Aristóteles – que foi rejeitada pela grande maioria das tendências da filosofia contemporânea, ao esvaziarem de seu universo filosófico os conceitos de princípios primeiros e de causa final.

Autores como Rorty e Derrida buscaram justamente escapar dos modos convencionais do discurso filosófico que estão inextricavelmente ligados a uma concepção metafísica da verdade, da racionalidade e da intencionalidade. Para MacIntyre, como tal quadro narrativo é necessário não somente à investigação racional aristotélico-tomista, mas também à toda e qualquer investigação filosófica ou mesmo racional, essa rejeição conduz à privação do único contexto de referência no qual tais perspectivas poderiam ser tornadas inteligíveis e racionalmente defensáveis. Como consequência, “a verdade se torna em condições de só ser autenticamente predicável a propósito de asserções. ‘Verdadeiro’ como predicado a propósito de coisas acaba por aparecer como uma pura maneira de falar, sem interesse filosófico” (p.61), com isso, a verdade passa a ser tratada como uma noção redundante ou como uma idealização da assertibilidade justificada. E a justificação racional também sofre do mesmo problema, pois ao ser esvaziada de seu conteúdo se torna uma simples questão de sociologia do conhecimento, na forma de uma variedade de concepções diferentes e mutuamente incompatíveis de justificação racional, nenhuma delas capaz de sobrepor-se às demais, formatando uma incomensurabilidade que impede o debate racional, uma vez que não há acordo entre as partes sobre os padrões aos quais se apelaria para reivindicar uma derrota ou vitória.

Quanto ao conceito de intencionalidade, Rouard recorre a uma resenha que MacIntyre fez da publicação em inglês (1990) da tese doutoral do tomista Y. R. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, de 1934, na qual este situa a intencionalidade como o conceito que liga o conhecimento e seu fim, pois que o espírito mantém uma relação de intencionalidade com os objetos que conhece. Mas os objetos intencionais não são somente mentais, como pensavam Descartes e Husserl, são objetos físicos ou qualquer outro objeto que existem independentemente do espírito conhecedor, enquanto concebidos e conhecidos. Rouard acentua nessa leitura de MacIntyre o interesse na tese realista de que a metafísica do conhecimento não é simplesmente uma metafísica do espírito, afirmando o papel importante da experiência dos sentidos no

processo do conhecimento e na dinâmica da relação do espírito com seus objetos. “Dessa maneira, os objetos da experiência estão, em mais de um nível, integrados intencionalmente na atividade construtiva em curso no espírito, e todo conhecimento é o conhecimento de um espírito em progresso, se movendo para além do que ele alcançou até aqui” (p.113-4).

No tocante à questão da alteridade, Rouard toma como texto referencial inicial *Incommensurability, Truth, and the conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, de 1991, para acentuar o papel necessário que MacIntyre atribui ao encontro com o outro no processo da investigação racional. A pretensão de verdade que qualquer ponto de vista teórico emite no confronto com um outro ponto de vista é sempre nos termos da pretensão ontológica fundamental, segundo MacIntyre, de que nenhuma consideração lançada pelo outro(s) possa desfazer ou subverter tal pretensão. E essa pretensão não é algo simplesmente afirmada por um determinado ponto de vista isolado, mas no encontro racional entre pontos de vistas rivais e incomensuráveis, quando se faz a possibilidade de confirmação ou não de tal reivindicação à verdade frente tais outros pontos de vista. Sem esse encontro entre teorias rivais não se torna possível a afirmação da verdade, mas é um encontro em que cada uma das partes obtém uma história do outro escrito do ponto de vista dele, reconhecendo-se mutuamente como vulnerável e falsificável.

A diferença é tratada por MacIntyre ainda em dois outros textos, *Colors, Cultures and Practices* e *Are Philosophical problems insoluble? The relevance of system and History*. No primeiro é tratada a diferença cultural, em que MacIntyre discute com Wittgenstein tópicos de filosofia da ação e da linguagem por meio da prática da pintura, buscando mostrar como é possível comparar culturas e poder afirmar que algumas são melhores que outras. No segundo, MacIntyre trata de defender que os sistemas filosóficos têm uma pertinência, são o único lugar em que investigações filosóficas podem ser conduzidas verdadeiramente, bem como mostrar que sistemas e histórias filosóficas devem ser considerados como indissociáveis. Como resume Rouard, “a história da filosofia deve primeiramente ser considerada como a histórias dos sistemas, de seus sucessos e declínios. Segundo, esses sistemas devem ser considerados como sendo históricos. E, terceiro, a história da filosofia deve ela própria ser escrita a partir do ponto de vista de um sistema particular” (p.110). Rouard também acentua nesse segundo texto a presença de uma nova ideia na filosofia de MacIntyre: a imaginação do que o outro pensa como ferramenta para resolução do conflito entre tradições rivais, pois pela imaginação podemos nos colocar na situação daquele que habita tradições rivais, de tal forma que viabiliza a crítica não só dos sistemas rivais, mas também de nosso próprio sistema, sem precisar recorrer a algum instrumento universal atemporal e transcendente. Por fim, Rouard aponta o lugar que a tolerância tem na perspectiva de MacIntyre no texto *Toleration and the goods of conflict*, de 1999, em que este defende que a tolerância nem sempre é um bem, pois esta só ocupa um papel benéfico quando serve para o progresso da pesquisa racional.

Em *Moral relativism, truth and justification*, Rouard considera que é marcada uma nova etapa no pensamento macintyriano em relação à verdade, uma vez que tematiza – além das relações entre verdade e justificação – a problemática do ato da asserção, a partir das análises de Peter Geach sobre as incompreensões acerca do que

seja a asserção (o chamado Problema Geach-Frege), e o papel que a imaginação tem para o avanço e o progresso da pesquisa racional de uma tradição de investigação não só para compreender o que outro pensa, mas para o que o outro pode pensar a propósito de meu próprio ponto de vista. MacIntyre aqui assume a posição de Geach, segundo a qual a asserção não pode ser substituída pela assertividade, ou seja, a verdade como expressão da atitude daquele que asser algo e não do que é asserido: “a significação não pode ser compreendida em termos de assertibilidade, garantida ou qualquer outra. E isso porque é precisamente a verdade que é transmitida via inferência válida a partir de premissas verdadeiras que a relação entre a significação das premissas e a significação das conclusões em tais argumentos, que depende da significação verídico-funcional dos operadores lógicos, não pode ser compreendida separadamente das condições de verdade de uma e da outra” (p.211-2).

Essa tematização do ato de asserção, segundo Rouard, tem como contrapartida necessária a problemática da mentira, pois esta põe em perigo tanto a asserção como a verdade. Especialmente no texto *Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: what can we learn from Kant and Mill?* MacIntyre afirma a sinceridade ou honestidade como uma condição intrínseca à racionalidade das relações humanas, formulando uma regra sem exceções: “Mantenas a sinceridade [ou veracidade] em todas as tuas ações, sendo totalmente veraz em todas as tuas relações e mentindo para agressores unicamente para proteger as relações verazes contra os agressores, e mesmo assim [fazê-lo] somente quanto mentir for o último mal que possa oferecer uma defesa eficaz contra o agressor. Esta regra é para ser seguida, quaisquer que sejam as consequências, e se aplica a todas as pessoas racionais, enquanto pessoas em relação” (p.139). Com afirmação de Rouard, é a perspectiva de uma racionalidade orientada pela dimensão fundamentalmente relacional do agir humano, implicando um respeito sem exceções a um princípio de veracidade (ou sinceridade) diferente tanto da maneira que Kant o compreende quanto do consequencialismo de Mill.

Chegando ao final da primeira parte do livro, Rouard, seguindo a indicação do próprio MacIntyre, localiza a tópica da verdade como um bem como uma chave do pensamento macintyriano sobre a verdade, nos textos *Moral pluralism without moral relativism* (1999), *Truth as a good: a reflection on 'Fides et Ratio'* (2002) e *Aquinas and the extent of moral disagreement* (2006). Para ser possível um pluralismo moral real que não caia nas redes do relativismo, é necessário que cada posição afirmada por um ponto de vista moral esteja acompanhada de uma abertura a uma possível falsificação, implicando o reconhecimento explícito da verdade como um bem independente dos pontos de vista de cada um envolvido na disputa, ainda que tal verdade não possa ser alcançada independentemente destes mesmos pontos de vista. “Deixar de tornar explícito este reconhecimento da verdade como [um] bem é privar as afirmações feitas em nome de um ponto de vista moral da única autoridade que pode legitimá-las com sucesso” (1999, p.4). Nesses textos, conforme Rouard, MacIntyre revisa várias teorias contemporâneas da verdade – deflacionistas, pragmatista e da verdade como correspondência – a partir dessa ideia da verdade como um bem, qualificando-a como parte constitutiva do bem humano e como pressuposta pela participação compartilhada na investigação sobre o bem humano, nos termos que o faz Tomás de Aquino no *De Veritate*.

Por fim, Rouard encerra essa primeira parte com a temática da relação entre história e metafísica, iniciando com a conexão de MacIntyre com Gadamer, caracterizando este último como um tipo de espectro misterioso que é por vezes reconhecido e ao mesmo tempo muito raramente citado, muito especialmente no texto que MacIntyre escreveu para uma coletânea em homenagem aos 100 anos de Gadamer, *On not having the last word: the thought on our debts to Gadamer* (2002). A pergunta que MacIntyre ali se põe é a seguinte: “Minha questão neste ensaio é a seguinte: o que aprendi e o que talvez pude aprender somente de Gadamer?”. A resposta caminha na direção de uma nova profundidade na compreensão do *phrónimos*, daquele que investiga, em torno do papel da teoria na atividade phronética. Por outro lado, MacIntyre se distancia de Gadamer no tocante ao lugar que a metafísica ocupa na atividade de investigação, por este último dar a última palavra à linguagem.

Essa defesa da metafísica é reencetada no texto *Philosophy recalled to its tasks: a thomistic Reading of 'Fides et Ration'* (2006), em que MacIntyre mais uma vez enfrenta Putnam na defesa do realismo tomista, caracterizado por este último como um realismo externo, que remete ao que chamou de ponto de vista do olho de Deus. Segundo Rouard,

“para defender o realismo tomista, ele [MacIntyre] defende que o reconhecimento mesmo das inadequações e conceitualizações adotadas num determinado tempo e depois rejeitadas implica o reconhecimento da existência da realidade que se tem a tarefa de categorizar e conceitualizar. E na sequência de sua *Aquinas Lectures* de 1990, ele sublinha em seguida o fato de que o caráter teleológico da investigação racional está ligado à natureza mesma do ser humano, é compreensível unicamente se fizermos referência a Deus como causa primeira e final” (p.118-9).

Rouard encerra essa primeira parte do livro afirmando que tais textos testemunham uma vontade por MacIntyre de ultrapassar o nível puramente histórico para chegar a um nível metafísico, isto é, um percurso intelectual marcado pela vontade de sair de um historicismo confinado ao relativismo, ao mesmo tempo sem negar o pluralismo e nem a incorporação social de toda pesquisa racional, seja moral ou outra qualquer.

A segunda parte do livro, “MacIntyre versus Gadamer: a situação do pesquisador da verdade”, é posta por Rouard como um elemento intermediário de passagem da primeira parte, de caráter histórico, para a terceira, predominantemente metafísica, onde ele tematiza a dicotomia entre Heidegger e Aristóteles em Gadamer como a articulação mais fundamental da hermenêutica macintyriana, sua essência mesma, ainda que não explícita. Segundo ele, a problemática hermenêutica está nos fundamentos da obra de MacIntyre – aqui ele concorda conosco –, mas como um recurso para permitir ao homem sair da esfera hermenêutica propriamente dita e adentrar a metafísica – e aqui discordamos de Rouard –, vez que MacIntyre quer honrar a história e sua contingência, mas dando a proeminência à metafísica “tal como ela foi praticada desde os inícios da história da filo-sofia” (p.122).

O capítulo primeiro desta segunda parte, Rouard centraliza em torno da resposta do que é o homem na perspectiva de MacIntyre, seguindo fundamentalmente o percurso deste em *Dependent Rational Animal* (1999), livro que podemos chamar

efetivamente de sua “antropologia filosófica”.<sup>6</sup> Rouard tematiza o recurso de MacIntyre aos dados da ciência e da psicologia animal para contrapor-se ao corte radical que Heidegger promove entre o homem e o animal. MacIntyre opera aqui com uma compreensão da animalidade do homem, buscando estreitar essa distância através da defesa de que muitos animais possuem inteligência e portam a estrutura do “como” que Heidegger lhes nega, isto é, a capacidade de compreender algo como algo, um ente no mundo – gatos, chimpanzés, gorilas, golfinhos e numerosos outros animais possuem essa capacidade. Além disso, segundo MacIntyre, entre muitos animais há a capacidade elementar, anterior à linguagem, de distinguir o falso do verdadeiro, ou seja, são capazes de ter crenças mesmo sem possuir a capacidade de linguagem, exibindo atitudes e comportamentos similares às crianças humanas. Nesse sentido, há uma continuidade entre as capacidades linguísticas de certos animais inteligentes e a aprendizagem da linguagem pelo homem, não uma separação clara entre elas, embora a inteligência propriamente humana seja marcada pelos usos reflexivos da linguagem.

Essa continuidade entre os animais não-humanos e o animal humano está enraizada em nossa corporeidade mesma, pois nosso corpo é um corpo animal. E dada essa condição animal, nosso desenvolvimento até a condição de um raciocinador prático independente, como MacIntyre nomina o que a tradição filosófico-moral chama de ser humano racional autônomo, não se dá de maneira solitária, mas no interior de uma rede de relações de dependência e suporte. Nossa constituição como agentes morais autônomos não pode ser destacada da condição de animais racionais dependentes e as nossas virtudes ligadas a essa independência não podem ser dissociadas do que MacIntyre chama de virtudes da dependência reconhecida – essa mesma condição se dá também no âmbito da investigação racional, vez que esta é essencialmente social e dependente do exercício das virtudes concernentes: veracidade quanto à experiência prática compartilhada, justiça quanto à oportunidade de cada participante poder emitir sua opinião e a abertura à refutação.

No capítulo seguinte, Rouard trata de demarcar a diferença entre MacIntyre e Gadamer a partir da tensão entre Heidegger e Aristóteles presente na hermenêutica gadameriana, tomando como base duas publicações de MacIntyre sobre Gadamer: *Contexts of Interpretation: Reflections on Hans-Georg Gadamer's 'Truth and Method'* (1980) e *On not having the last word: the thought on our debts to Gadamer* (2002). Segundo ele, MacIntyre diverge de Gadamer no tocante ao estatuto da linguagem, isto é, por este seguir o traçado heideggeriano de atribuir à linguagem a condição de *medium* universal que dispõe da última palavra – noutros termos, a tese da natureza especulativa da linguagem –, de modo a negar o lugar da metafísica e também do antropocentrismo presente na perspectiva instrumental da linguagem. Rouard aborda Gadamer e a herança heideggeriana da hermenêutica filosófica a partir de autores como Martin Kusch, Ricoeur e Grondin, focando a discussão sobre a clássica afirmação gadameriana de que “o ser, que pode ser compreendido, é linguagem”, de como podemos compreendê-la, seja a partir de uma perspectiva epistemológica (como uma tese sobre a compreensão) ou ontológica. Essa atribuição de um lugar primordial à linguagem é

---

<sup>6</sup> Ver CARVALHO, H. B. A. de. A antropologia dos animais racionais dependentes. **Pensando – Revista de Filosofia**. Vol. 1, n.2, 2010, p.119-168. [<http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/520>]

chamada por Rouard de “fechamento hermenêutico”, embora ele também acentue a tensão gadameriana – apontada por MacIntyre – entre a herança heideggeriana de recusa da metafísica e as heranças platônica e aristotélica que fazem Gadamer ser bastante sensível às questões metafísicas.

Em seguida, tematiza a crítica macintyriana da interpretação gadameriana de Aristóteles, a partir desse “fechamento hermenêutico” como o centro da diferença entre ambos. MacIntyre critica Gadamer por ter interpretado a filosofia aristotélica de um modo que retirou o papel central da *theoria*, isto é, este último influiu a filosofia aristotélica na direção da *phronésis*, movido a partir do interesse central de seu conceito de *aplicação*. Gadamer teria separado a *phronésis* da *theoria* e da *sophia*, de tal modo que terminou por deformar em parte o pensamento aristotélico, fazendo uma leitura que, conforme Rouard – a partir da análise feita por Franco Volpi –, é um traço saliente do neoaristotelismo do Século XX ou mesmo do pensamento contemporâneo, tendo como companheiros nessa minimização da dimensão teórica do pensamento de Aristóteles filósofos como H. Arendt, E. Lévinas ou ainda T. Adorno. Rouard aponta ainda que Gadamer produziu um fenômeno peculiar na história da filosofia ao construir um pensamento que repousava, em última instância, nos seus primórdios, em um certo mal-entendido presente em sua leitura de Heidegger<sup>7</sup> – como J. Taminiaux mostrou em seu ensaio *Gadamer à l'écoute de Heidegger, ou la fécondité d'un malentendu* – fato reconhecido depois pelo próprio Gadamer no final de sua vida. Um Aristóteles que não era heideggeriano e nem propriamente aristotélico contribuiu para desenvolver uma das filosofias mais importantes do Século XX. Nesse sentido, o que estaria em jogo nessa divergência entre MacIntyre e Gadamer seria a ligação estreita entre o fechamento hermenêutico e a falência da metafísica, apontada por Jean Ladrière em seu prefácio à obra de Gilbert Hottois, *L'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine*: “que a problemática da linguagem tenha assumido em nossos dias uma posição dominante [...] significa [...] um distanciamento crescente em relação à filosofia concebida como ‘visão’ ou como ‘teoria” (p.10). O que MacIntyre rejeita da leitura gadameriana do Estagirita é a ocultação da *theoria*, própria à metafísica; daí o sentido de sua afirmação: “De Gadamer aprendi muito sobre tradição moral e intelectual. Sou muito próximo de tudo o que em Gadamer vem de Aristóteles; aquilo que vem de Heidegger, eu rejeito” (*The MacIntyre Reader*, p. 265).

No terceiro capítulo, Rouard trata das convergências entre Gadamer e MacIntyre a partir da forte herança aristotélica no pensamento de ambos, de como a questão do *Ethos* assume um referencial importante para eles. Inicia explicitando o giro aristotélico que Gadamer imprime ao divergir de seu mestre Heidegger na ênfase ontológica da analítica da finitude deste, honrando a dimensão constitutiva do hábito em sua análise da condição humana por meio do conceito de *Ethos*. Mostra a centralidade de Aristóteles em *Verdade e Método*, atualizando a análise aristotélica do fenômeno ético como modelo dos problemas característicos da hermenêutica; a *phronésis* como chave fundamental para a *aplicação* própria da compreensão hermenêutica. Outros conceitos

---

<sup>7</sup> O manuscrito Natorp-Bericht, texto intitulado *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, apresentado por Heidegger a Paul Natorp para obter vaga de professor em Marburgo, bem como o ensinamento de Heidegger sobre a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

importantes em Gadamer – como práxis, reabilitação da tradição e do preconceito, história, *wirkungsgeschichte* (eficácia da história), experiência (*erfahrung*), *Bildung*, alteridade – são apresentados em seguida, ratificando esse desvio não-heideggeriano para a temática do *Ethos* na constituição da hermenêutica filosófica.

Mas o núcleo do capítulo reside na conexão que busca estabelecer entre Gadamer e MacIntyre: compartilhamento do parentesco do neoaristotelismo (tanto MacIntyre como Gadamer enfatizam a filosofia prática de Aristóteles em detrimento da física e metafísica deste); buscam evitar as armadilhas do dogmatismo da Luzes e do relativismo (ambos apelam à história como chave para a racionalidade); afastam-se da escatologia hegeliana de um *telos* necessário que se realizaria necessariamente na história; a ênfase sobre a finitude humana, como pensadores do enraizamento humano na *bios*, no *logos*, no *ethos* e na *polis* – por conseguinte, a historicidade como própria do ser humano e constituidora da sua narratividade própria; a práxis como lugar da *ars applicandi* hermenêutica e da *prática* macintyriana; a racionalidade hermenêutica da *tradition rationality*; a leitura da história como atitude fundamental daquele que investiga; a *erfahrung* (experiência) como gatilho para a pesquisa e a crise epistemológica; a abertura perpétua à falsificação como chave de qualquer investigação racional nas tradições e sua *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; a alteridade – a problemática da diferença cultural e filosófica – como ligada umbilicalmente à abertura para a falsificação e qualificando o encontro com o outro como necessário em qualquer investigação racional; a relação atenta com o passado, mesmo como autores inseparáveis de seu presente, atribuindo um lugar próprio à temporalidade na pesquisa racional, mas ao mesmo tempo olhando para o futuro, tematizando a promoção de um progresso racional no confronto com a novidade que não deixa de se manifestar; e a integração narrativa como fusão de horizontes. Rouard finaliza afirmando que as ligações entre os dois pensadores são numerosas, mas eles não poderiam, contudo, serem chamados de gêmeos e, sim, de primos; há dissonâncias importantes no tocante à própria ideia de universalidade presente na hermenêutica gadameriana e na compreensão do lugar da verdade no confronto com um real exterior à linguagem.

O quarto e último capítulo da segunda parte discute precisamente a natureza da verdade hermenêutica e seu outro, buscando mostrar o núcleo duro da distinção entre MacIntyre e Gadamer em suas respectivas concepções de verdade. Rouard faz uma apresentação da perspectiva da hermenêutica gadameriana baseando-se em intérpretes autorizados do pensador alemão, tais como Jean Grondin, Georgia Warnke, Pierre Fruchon e Lawrence K. Schmidt. Ele explora as possibilidades de compreender a concepção de verdade em Gadamer, enfatizando que este não se preocupou em formular ou pensar a hermenêutica como teoria da verdade, situando esta como um evento da compreensão que se dá, linguisticamente, tal como na experiência estética; não se trata de uma ênfase na relação sujeito-objeto, mas na linguagem como lugar privilegiado desse evento. Enfatiza tal perspectiva sobre a verdade como animada essencialmente para dar conta da finitude humana, acentuando o que ele chamou de essencial relativismo da verdade hermenêutica – a ponto de Grondin ter interpretado que a maior parte das teorias da verdade dominantes hoje poderiam encontrar lugar de cidadania na filosofia gadameriana. Segundo Rouard, “ao sublinhar a finitude humana, ela [a hermenêutica gadameriana] quer distanciar-se das tentativas metafísicas de

pretensões absolutistas, atemporais e insuficientemente atentas, a seus olhos, aos dados linguísticos. Para ela, metafísica e absolutismo são praticamente sinônimos” (p. 169).

Rouard acentua em MacIntyre justamente a afirmação de uma verdade que transcenda a linguagem, para além da verdade hermenêutica como evento experienciado que não se dá fora da linguagem. Adota a perspectiva interpretativa de Fruchon, segundo a qual a perspectiva hermenêutica “sugere e mesmo pressuporia uma outra verdade, exterior à ela e que permite compreendê-la: uma verdade que ultrapassa a temporalidade hermenêutica, uma verdade que ele [Fruchon] qualifica de absoluta” (p.170), ou seja, uma verdade que se situaria sob o título de metafísica. Para ele, MacIntyre se inscreve nessa perspectiva de Fruchon e ancora essa leitura nas análises realizadas pelo próprio MacIntyre em *On not having the last word: the thought on our debts to Gadamer* (2002) ao criticar Gadamer:

Vou sustentar que, quando compreendemos nossa relação com textos filosóficos do passado que pertencem a contextos históricos diferentes do nosso e a propósito do que esses textos nos falam, descobriremos que chegamos a conclusões que pressupõem um apelo a padrões de racionalidade e de verdade que transcendem em uma certa medida as limitações de contextos historicamente limitados. Não que tenhamos sido, ao final, capazes de escapar de nossa situação histórica particular para um real extra-histórico de julgamento intemporal, mas sobretudo que chegamos a reconhecer que nossa situação histórica é ela mesma em parte constituída pela possibilidade de apelar para além e mesmo contra tal situação (p.158).

Segundo Rouard, MacIntyre aqui não estaria fazendo uma defesa de um argumento transcendente em favor de padrões trans- e supra-históricos, mas recorrendo à própria história da filosofia, que nos mostra que certos padrões são requisitos necessários à própria filosofia de forma fecunda. Abandonar tais padrões seria cair fora da própria atividade filosófica, não sendo eles propriedade de uma ou outra perspectiva filosófica ou período histórico, algo que MacIntyre afirma como pressuposto pela própria hermenêutica filosófica:

Um respeito compartilhado pela autoridade de tais padrões é seguramente compatível com um vasto desacordo nas conclusões filosóficas. Mas é somente e na medida em que, explícita ou implicitamente, tratamos as palavras dos outros como estando abertas à avaliação em fazendo apelo a esses padrões que somos capazes de interpretar e compreender o que dizem como uma contribuição às conversações da filosofia. Eis aí uma coisa que, ainda que somente por vezes explícita na concepção gadameriana da investigação hermenêutica, é sempre implícita (Idem, p.162).

Sem o recurso a tais padrões seria inviabilizado o próprio diálogo filosófico entre posições diferenciadas e que buscam nossa adesão na arena pública, impedindo o aprendizado de outros textos e outros pontos de vista, ou seja, inviabilizando a possibilidade mesma de progresso filosófico – em *Verdade e Método*, Gadamer percorre a história da hermenêutica para mostrar que sua posição é superior às demais e o seu

tratamento da ética aristotélica resolve problemas deixados em aberto pelos teóricos da hermenêutica que o antecederam.

Assim, segundo Rouard, a questão dos critérios e dos padrões de racionalidade e de verdade está ligada à questão dos fundamentos em MacIntyre. Este afirmaria uma leitura do Estagirita diferente daquela de Gadamer, pois em Aristóteles a ética estaria fundada na metafísica; e Gadamer, ao dar a última palavra à linguagem, recusaria esta ancoragem metafísica própria em Aristóteles. Se o filósofo alemão situa a verdade como evento produzido e experienciado no evento linguístico da compreensão, sem qualquer controle metahistórico, o filósofo anglo-saxão entende a linguagem como ferramenta, e não como *medium* universal, pensando a verdade como correspondência entre um espírito ativo e as realidades que lhes são exteriores. “O objetivo de MacIntyre, quando pensa a racionalidade e a verdade, é fazer valer seu caráter respectivamente situado e metahistórico” (p.173), finaliza Rouard.

Na terceira e última parte, *Verdade e Realismo*, Rouard pretende consolidar a tese de que em MacIntyre temos uma concepção de verdade metafísica ou epistemológica associada à questão dos fundamentos da moral, mas ao mesmo tempo busca também confrontá-la com certos dados da epistemologia contemporânea. Ele inicia o primeiro capítulo dessa parte estabelecendo a diferença em MacIntyre entre *verdade e racionalidade*:

“A racionalidade, definida geralmente em termos de coerência, concerne à lógica interna à cada tradição de investigação racional. A verdade concerne o que é e é definida em termos de correspondência com o real. O *telos* da tolerância [...] é a racionalidade, não a verdade, que é sobretudo o *telo* da investigação racional” (p.177).

Essa distinção adquire seu sentido justamente em resposta às questões postas pela pluralidade de culturas, pela coexistência no contexto contemporâneo de racionalidades rivais. A problemática da verdade em MacIntyre é um esforço em responder à perda da estrutura narrativa pré-moderna acompanhada de uma progressiva desusubstancialização da verdade e da racionalidade, da qual testemunha a genealogia de inspiração nietzschiana na esteira do fracasso do projeto iluminista, bem como o chamado pós-modernismo nas figuras de Michel Foucault, Richard Rorty e Derrida – estes últimos objetos de confrontação em vários textos e obras de MacIntyre. Rouard, em seguida, faz uma comparação entre MacIntyre e Jean-François Lyotard mostrando a convergência em um número significativo de pontos, a despeito das diferenças:

“Mas ambos convergem sobre o fato de que, com o seu fracasso [do Iluminismo], a coerência totalizante de uma razão única deu lugar à difração do sentido, da diferença. E ambos analisam esta evolução sob o ângulo do relato. Uma estrutura narrativa se perdeu e, hoje, estamos mergulhados na difração do sentido. Suas críticas à modernidade totalizante estão de acordo, portanto, sobre esse ponto fundamental: o fracasso do Iluminismo deu lugar à uma fragmentação dos relatos de sentido. Um faz o elogio dessa fragmentação, o outro busca ultrapassá-lo” (p.179).

Tal aproximação com Lyotard é feita por Rouard para evidenciar o que ele chamou, seguindo a análise de Nancy Murphy, “epistemologia fractal”, isto é, pequenas narrativas que encontram justificação em narrativas maiores no processo histórico de progressão de uma teoria, numa espécie de “torsão autorreferencial”:

“De certa maneira, a racionalidade ética é retomada no interior da racionalidade epistemológica, que lhe dá sua estrutura de justificação, racionalidade epistemológica que é ela mesma retomada no interior da racionalidade da tradição aristotélico-tomista, da qual ela retira por sua vez sua estrutura de justificação, esta última se mostrando superior à sua(s) rival(is) diacronicamente e sincronicamente do fato mesmo de seu recurso à epistemologia que carrega em seu interior. Tal é a estrutura fractal da filosofia macintyriana” (p.180-181).

Em seguida, Rouard se pergunta se essa coerência de conjunto, sincrônica e diacrônica, prescrita pela teoria da racionalidade das tradições de MacIntyre não possuiria um limite de fato e de princípio, uma vez que é factualmente impossível de confrontar uma posição com todas as suas rivais. “Não seria necessário, neste caso, ele [MacIntyre] considerar que a teoria que defende não tem a pretensão de ser a melhor até aqui, mas é somente aquela que ele encontrou como a melhor no estado atual de sua investigação, uma vez que, na sua obra, todas as tradições não foram postas à prova até o final de maneira perfeita?” (p. 186). O que leva a tomar em consideração todas as exigências próprias do realismo macintyriano: 1) exigência de investigação máxima no campo da comparação entre tradições diversas; 2) requer que cada tradição se comporte como portadoras de uma identidade real, com suas teses próprias e dotadas de capacidade de reação à novidade; 3) exigência de um realismo externo robusto, na forma de um real exterior que funciona como critério de estabelecimento da verdade como correspondência, uma verdade que inclusive não dependa do espírito humano, mas pressupõe um ponto de vista divino garantidor dessa correspondência, tal como prescreve o realismo metafísico externo de Tomás de Aquino.

Por fim, Rouard apresenta Hilary Putnam como um interlocutor chave de MacIntyre, situando as diferentes formas de realismo que aquele tematizou, criticou e defendeu em sua carreira filosófica: o realismo externalista, o realismo internalista e o realismo natural. Segundo ele,

“O pensamento [...] de MacIntyre] é inteiramente inspirado por uma vontade de abrir espaço para o relativismo como dando origem a disputas irreconciliáveis nas quais caíram, a seus olhos, a filosofia e, mais amplamente, a cultura contemporâneas, pelo menos por uma boa parte. E a queda no relativismo está ligada, segundo ele, in fine, a um abandono do realismo metafísico, onde Deus ocupa um papel determinante. O segundo [Putnam] propõe uma análise semelhante da racionalidade filosófica contemporânea, opondo o ponto de vista externalista, metafísico e dependente do que chama o ponto de vista do Olho de Deus, ao ponto de vista internalista, que conduz a um possível pluralismo. As análises dos dois filósofos contemporâneos convergem, portanto, quanto aos fundamentos e às causas, quanto aos conteúdos e aos resultados da problemática que está no coração da obra que estudamos” (p.190).

No capítulo 2, Rouard apresenta o tomismo de MacIntyre, de modo que permitirá compreendermos as razões deste para uma concepção externalista da verdade. Situa o tomismo de MacIntyre a partir da classificação de S.-T. Bonino: não é um tomismo de inspiração, nem um tomismo fundamentalista, mas faz parte do que este chamou de tomismos vivos. Tem um cuidado constante com a história e o contexto histórico do pensamento de Aquino, mas trabalha sempre pela sua atualização, desenvolvendo, em função das exigências postas pela cultura geral de nossa época, diante da difração de sentido e do pluralismo, potencialidades ainda implícitas naquele. E o faz, segundo Rouard, de uma forma conservadora, sem um temperamento audacioso – como revela as críticas de MacIntyre a tomistas como J. Maréchal, P. Rousselot e J. Maritain, por se renderem a princípios epistemológicos irreconciliáveis com a matriz sistemática e sobretudo histórica presente na obra de Aquino. O tomismo macintyriano se caracterizaria por um acento radicalmente historicista, se distinguindo de autores contemporâneos como É. Gilson, T. Weisheipl e J.-P. Torrell, de um lado, e Maréchal, K. Rahner e B. Lonergan, de outro.

A adesão de MacIntyre à Tomás de Aquino, segundo Rouard, se dá por volta de 1985/6, em alguns de seus escritos, e se consolida em 1988 com *Whose Justice? Which Rationality?* – e cita carta pessoal de MacIntyre que confirma a sua interpretação dessa passagem para o tomismo. As razões para a mudança de MacIntyre estão ligadas a dois pontos centrais da filosofia macintyriana: o problema da racionalidade e o problema da justiça. No âmbito do primeiro problema, estão as questões dos fundamentos metafísicos da pesquisa racional, da narratividade dramática e realista da investigação moral, e de uma nova teologia metafísica como quadro da narrativa de uma tradição. Segundo Rouard,

“o *telos* de sua filosofia se situa claramente em uma ciência dos fundamentos, que, certamente, não se afasta da história, longe disso, mas que repousa sobre noções tais como a verdade, a natureza do ser humano e outras questões de tipo metafísico. A passagem que ele operou entre Aristóteles e Tomás de Aquino constitui uma etapa decisiva nessa longa evolução” (p.195).

Assim, a adesão de MacIntyre à Tomás de Aquino se explica à luz de sua investigação racional sobre os fundamentos da moralidade, inaugurada desde os primeiros anos de sua história intelectual, como um aprofundamento e progresso da narração contínua que ele conduz de *After Virtue* até as Conferências Aquinas de 1990. Uma narrativa que exhibe uma importância crescente de Agostinho em sua evolução, dado os esforços de MacIntyre em precisar a forma narrativa dramática que aquele aplica sobre a investigação moral. Dois conceitos aristotélicos chaves da teoria das virtudes presentes em *After Virtue* – o *telos* e os bens internos à prática – são reavaliados a partir da integração das tradições aristotélica e agostiniana na tradição tomista; e, ao reconhecer isso em *Whose Justice? Which Rationality?*, MacIntyre “faz do aporte dramático agostiniano um aporte decisivo na sua narração da história da filosofia moral” (p.198), pois este traz consigo a dimensão de um indivíduo fundamentalmente habitado por uma vontade que tende para o mal. Segundo Rouard,

“há aí uma parte substancial das razões pelas quais ele [MacIntyre] passa de Aristóteles a Tomás. O drama da história da filosofia moral como ele o narra, é o drama da condição humana agostiniana. Essa condição dramática Aristóteles não a pensou verdadeiramente, em sua perspectiva. Agostinho a viveu e tematizou. E Tomás a retoma por sua vez de maneira eminente” (p.198).

Por fim, Rouard acentua a importância que a metafísica e a teologia passaram a ocupar a partir de *Whose Justice? Which Rationality?*, em um quadro novo se comparado com *After Virtue*, permitindo também que vejamos essa passagem de Aristóteles para Tomás de Aquino: “Elas estão presentes como domínios onde uma tradição pode dar prova de sua força, pode encontrar novos paradigmas que lhes permita superar as crises epistemológicas que encontra e testemunhar sua pertinência e sua perenidade face às dificuldades com as quais deve se defrontar” (p.199). Apoiando-se em intérpretes macintyrianos como J. M. Franks, T. S. Hibbs e C. J. Thompson, Rouard aponta a conexão entre criação e investigação moral como parte essencial do recurso de MacIntyre ao realismo metafísico tomasiano; pois a resolução do conflito entre aristotelismo e agostinianos requer uma concepção sistemática de verdade nova vinculada à doutrina da criação, que MacIntyre enfatiza em *Whose Justice? Which Rationality?* como tendo sido provida por Tomás de Aquino. Nas palavras de J. M. Franks, em seu artigo *Aristotle or Nietzsche?*, citado por Rouard:

“O que é que, na tradição moral aristotélica, e particularmente em suas versões medievais e modernas, garantia a objetividade [moral]? Creio que é em última instância a confiança na existência de Deus, que tem como uma de suas funções assegurar a acessibilidade à ordem moral do universo por meio da lei natural. Isso era, de fato, uma extensão do esquema moral de Aristóteles, mesmo que [a concepção de] Deus como [sendo] o fim do universo, atraindo e ordenando todas as coisas no amor e na admiração, é certamente um traço de seu pensamento mais maduro. Tomás de Aquino, mais que qualquer outro, foi responsável por essa extensão, pela sua confrontação e reconciliação das tradições aristotélica e agostiniana, como MacIntyre o anota muito habilmente” ([p.160]p.200).

No tocante à justiça, ao deslocar o telos da vida humana para o além e incorporando a visão agostiniana da vontade humana como infletida para o mal, faz com que a compreensão da racionalidade prática seja descentrada do homem. Conforme Rouard,

“Existe aí como que um ferimento infligido ao orgulho humano, semelhante, mutatis mutandis, a aqueles infligidos mais tarde pela descoberta da terra como não sendo o centro do universo, que o homem descende do macaco, ou talvez que existe um inconsciente nele. Esta ferida exigiu um descentramento, daí uma maior dependência em relação à graça. Um Deus diferente daquele do Estagirita apareceu como indispensável. Eis aí, segundo nós, uma das explicações maiores da passagem, operada por MacIntyre, de Aristóteles a Tomás” (p.200).

Some-se a isso a reabilitação da tese da unidade das virtudes, inicialmente rejeitada em *After Virtue*, de modo a evitar que a teoria macintyriana permanecesse

presa fácil para a acusação de relativismo contido na variedade das práticas. Rouard lança mão de texto explicativo de C. Lutz sobre isso:

“A ‘unidade das virtudes é crucial para a possibilidade da verdade na virtude, porque é graças à unidade das virtudes que se reconhece a conexão entre a virtude intelectual da prudência, que é perfeita por meio da apreensão da verdade, e as virtudes morais, que são perfeitas por meio da sujeição do apetite à reta razão’ (p.99). É a unidade das virtudes que ‘torna possível vencer o relativismo em relação às virtudes, pois é somente graças à unidade das virtudes que as virtudes individuais tem um conteúdo discriminativo’ (p.99)” (p.203).

Por fim, a importância do ponto de vista de Deus é também eloquente nessa passagem de Aristóteles a Tomás por MacIntyre, já que é essencial para uma definição de verdade que escape ao universo antropocêntrico da modernidade. Segundo Rouard, sem essa referência a Deus, o realismo da verdade se perde, já que a possibilidade de discriminar entre diferentes tradições rivais que pretendem a verdade se dissolve. “A verdade, desprovida desta referência absoluta, deve, por fim, ser compreendida em termos internalistas da possibilidade de asserção[afirmação] justificada, como o fez notadamente Putnam, interlocutor privilegiado de sua obra” (p.205).

Finalizando o capítulo, Rouard aponta que há duas questões que permaneceriam merecedoras de reflexão nessa passagem macintyriana para o pensamento de Tomás de Aquino: a primeira refere-se ao conceito aristotélico de *Akrasia*, ao qual MacIntyre não dá muita atenção, mas que mereceria um desenvolvimento diante da problemática agostiniana da vontade humana infletida para o mal; a segundo é que a ênfase que MacIntyre dá ao *De Veritate* de Tomás de Aquino não leva em conta o fato de que esta é uma obra de juventude e que Tomás evoluiu ricamente em sua história intelectual posterior – com isso, MacIntyre não leva em conta as diferenças que Tomás de Aquino traçou sobre a verdade em suas obras posteriores, como mostram os trabalhos de autores como L. Dewan e J. Wippel.

No terceiro capítulo, Rouard busca exibir o antagonismo fundamental entre MacIntyre e H. Putnam a partir da problemática do absoluto e do relativo. A crítica de Putnam a MacIntyre está enraizada na discussão que B. Williams faz sobre a concepção absoluta do mundo em Descartes – que M. Lynch adota para distinguir, em seguida, entre um *absolutismo de fato* e um *absolutismo de conteúdo*: a primeira sustenta que existe um conjunto único de fatos independentes das diferentes representações do mundo e a segunda sustenta que o conteúdo de uma proposição verdadeira é o que é, independentemente de qualquer esquema conceitual, ou seja, só existe uma única descrição verdadeira do mundo. O Deus de Descartes é aquilo que garante o conhecimento humano e, por conseguinte, a viabilidade de uma concepção absoluta do mundo, sobre o qual só há apenas uma verdade. Como Descartes, segundo Williams, fracassou, Putnam segue nessa estrada e chama de *realismo metafísico externalista* toda perspectiva que assume uma certa concepção absoluta do mundo, pouco sensível ao contexto no qual nasce todo pensamento humano, e defende, ao contrário, o que ele chamou de *realismo interno não-metafísico*.

A crítica de Putnam ao realismo metafísico e à concepção de verdade como correspondência entre palavras ou símbolos e as coisas ou conjunto de coisas exteriores, que lhe é associada, reside no que ele chama de relatividade conceitual, isto é, “existem maneiras de descrever o que são (de uma certa maneira) os mesmos fatos que são (de uma certa maneira) ‘equivalentes’, mas também (de uma certa maneira) ‘incompatíveis’” (Putnam, *Many Faces of Realism*, apud Rouard, p.211). E mais ainda:

“A doutrina da relatividade conceitual é, em resumo, esta: mesmo que haja um aspecto convencional e um aspecto factual verdadeiro em tudo o que dizemos, caímos no erro filosófico desesperador se cometermos ‘a falha lógica da divisão’ e concluirmos que deve haver uma parte da verdade que é a ‘parte convencional’ e uma parte que é a ‘parte factual’ dela” (Putnam, *Realism with a Human Face*, apud Rouard, p.211).

Com isso, Putnam busca se situar entre o relativismo e o realismo externo, defendendo essa interpenetração de fato e convenção. Segundo Rouard,

“A relatividade conceitual implica uma pluralidade de esquemas conceituais diferentes. Esses esquemas dependem mesmo do que é computado como fatos: estes não são jamais totalmente desprovidos de convenção. Essa pluralidade de esquemas conceituais é tal que dois juízos incompatíveis no plano dos fatos podem ser, por vezes, os dois verdadeiros” (p.213).

Segundo Putnam, o realismo externo ou metafísico depende do ponto de vista de Deus para garantir um mundo e a verdade únicos, em termos de correspondência entre mundo e intelecto que o pensa. O Deus desse realismo se assemelha ao de Descartes, que garante uma concepção absoluta do mundo, mas, segundo Rouard, é diferente daquele Deus a quem MacIntyre recorre na esteira de Tomás de Aquino:

“este Deus [de MacIntyre] não garante ao homem um acesso independente e único à verdade. Não há para ele a ‘visão de lugar nenhum’ [...]. É a razão pela qual o conceito de intencionalidade tem tanta importância para o tomista. E podemos questionar porque MacIntyre não o estudou mais. A ideia de relatividade conceitual está muito presente nele, e não é, longe disso, contraditória com a existência necessária de um ponto de vista absoluto garantidor da verdade-correspondência sobre o real, o único que existe. A noção de tradição coabita com no seu pensamento com a de verdade absoluta, *telos* da investigação humana da qual Deus é a garantia última” (p.214).

Rouard tematiza ainda como as críticas de Putnam foram respondidas por MacIntyre, acentuando o papel fundamental do falibilismo, da realidade externa como tribunal não epistêmico para as tradições, de como este se afasta do cartesianismo, bem como da posição crítica de MacIntyre à política contemporânea. Por fim, situa a diferença fundamental entre relativismo e relatividade, buscando mostrar como a perspectiva macintyriana da *tradition rationality* não é compatível com o relativismo.

“A univocidade do real se atém, para ele, ao fato de que ela é correspondência entre um espírito muito diferente daquele que Descartes fala e o real, sempre

manifesto e idêntico a si mesmo. O mundo exterior objetivo é sempre interpretado pelo homem. E o é de maneira narrativa, no interior de uma história em que diversas teorias são avaliadas diante do tribunal do real” (p.221).

E Rouard finaliza o capítulo afirmando que, embora MacIntyre nunca tenha tratado do que ele chamou de a última fase de Putnam – que visou um realismo aristotélico sem a metafísica aristotélica, uma espécie de realismo do senso comum que não tem vínculos com qualquer ponto de vista metafísico – ele considera que teria sido uma discussão muito oportuna. “Ela teria permitido compreender ainda melhor a importância, para o criador da *tradition rationality*, de uma definição de verdade que implica necessariamente uma dimensão metafísica” (p.222).

No quarto e último capítulo dessa terceira parte, também último do livro, Rouard busca explicitar a tese macintyriana da verdade como um bem, centralizando na apresentação do artigo *Truth as a Good: a Reflection on 'Fides et Ratio'*, publicada em 2002; e inclui ainda um confronto inesperado com a perspectiva filosófica de Habermas, ainda que MacIntyre raramente se refira a este em sua obra. Nesse texto, MacIntyre começa explicitando três condições indispensáveis para qualquer teoria satisfatória da verdade: 1) distinguir as diferentes utilizações possíveis dos termos “verdadeiro” e “falso”, bem como suas utilizações primárias e secundárias ou acessórias; 2) explicar porque o verdadeiro deve ser buscado como um bem e o falso rejeitado como um mal, ou seja, sua força gerundiva; 3) explicar a relação que existe entre aquele que asserir uma frase e o que é asserido, ou seja, a identidade entre o pensamento das coisas pelo espírito e as próprias coisas, de um lado, e o tipo de relação de causalidade que deve existir entre as coisas e o pensamento dessas coisas pelo espírito quando as asserções não são acidentalmente verdadeiras, de outro lado – noutros termos, a relação entre crença e a verdade. Segundo Rouard, não basta explicar a verdade apelando às consequências nefastas dos juízos e crenças falsos,

“é preciso igualmente considerar que a verdade a respeito de uma realidade particular somente pode existir pelo fato da existência de uma ordem geral das coisas em cujo interior toda realidade toma lugar, ordem das coisas em função da qual podemos compreender não somente a verdade de tal ou tal coisa, mas também o porquê dessa verdade” (p.224).

Daí a necessidade de um ponto de vista absoluto, independente do espírito humano, para garantir a verdade de asserções particulares, bem como para garantir a ideia de verdade como bem específico do espírito humano – que a busca sempre em sua investigação racional. Rouard acentua aqui o intelectualismo de Tomás de Aquino, que considera o intelecto em ato – e primeiramente o intelecto divino – como o lugar próprio da verdade, que está ancorando a perspectiva de MacIntyre. Daí porque este último, em *Truth as a Good*, remeter sobretudo às passagens da *Suma Teológica* consagradas às virtudes intelectuais, de modo a tratar a verdade como um bem.

Rouard apresenta também uma outra dimensão muito importante no pensamento de MacIntyre, a partir da contribuição de C. Tollefsen (*MacIntyre and the moralization of Enquiry*): “Ele sublinha o quanto no filósofo anglo-saxão a própria

investigação racional é uma *prática* que tem seus bens, suas excelências próprias e que seu bem por excelência não é senão a verdade concebida como seu *telos*” (p.227). Daí o papel essencial das virtudes em qualquer tipo de investigação racional, tais como honestidade, prudência, coragem, dentre outras, para orientar a investigação corretamente para o seu fim. E nessa busca pela verdade como *telos* do espírito humano, Rouard aponta também a preocupação macintyriana com o primado do real no processo de investigação racional pelo ser humano, pois na adequação pretendida trata-se de o espírito se conformar às coisas, em uma relação causal das coisas sobre o intelecto humano, e estas últimas enquanto medidas e determinadas pelo espírito divino. Aqui recorre Rouard à C. S. Lutz (2004) para explicar a importância dada por MacIntyre aos dois aportes aristotélicos e agostinianos no pensamento de Tomás de Aquino, pois a integração das duas tradições é importante

“porque juntos, os dois tipos de adequações, que são a adequação de uma coisa ao intelecto divino (Agostinho) e a adequação de um intelecto humano à uma coisa (Aristóteles), definem a situação e o limite estrutural do intelecto humano na perseguição da verdade. O intelecto humano busca compreender o mundo através dos sentidos e da razão, mas a verdade a respeito das coisas inclui sua relação com um Deus que ultrapassa nossa compreensão, de sorte que podemos conhecer o que são as coisas, mas somos incapazes de compreendê-las plenamente” (2004, p.121-2).

Um problema que emerge nessa concepção teleológica tomasiana da pesquisa racional como dirigida para a verdade, que, em última instância é o próprio Deus, é sua conciliação com o historicismo presente na perspectiva macintyriana. Pergunta Rouard: “como, então, articular o historicismo do tomismo macintyriano com essa insistência em uma unidade geral do sentido e, por conseguinte, o caráter sistemático dos conflitos [entre concepções rivais]?” (p.229). A resposta está no ensaio de MacIntyre, *Are philosophical problems insoluble? The relevance of System and History*, de 1993, no qual ele mostra a articulação entre história e sistemas,

“considerando que a história da filosofia deve ser lida como a história dos sistemas, que estes sistemas devem ser considerados como sendo históricos, e que a história da filosofia deve ser ela mesma escrita a partir do ponto de vista de um sistema particular. É o que ele faz quando, em *After Virtue* e *Whose Justice? Which Rationality?*, narra o relato da história da filosofia moral ocidental do ponto de vista aristotélico e depois aristotélico-tomista” (p.229).

Rouard aponta ainda a conexão entre teoria e prática envolvida na perspectiva macintyriana, dado o fato de que também em Tomás a dimensão antropológica é fundamental para a concepção da verdade, não se podendo separá-las. Cita o próprio MacIntyre para acentuar essa compreensão central do ser humano como buscador da verdade: “Ela [a verdade] deve (também) ser encaixada em uma visão teleológica mais ampla da natureza humana, uma visão que nos permita reconhecer que a investigação teórica e prática a respeito do bem humano, e, por conseguinte, da verdade, são características essenciais dos seres humanos” (p.213).

Mas há um senão em relação ao modelo de investigação teórica que MacIntyre cultiva em *Truth as a Good*: apoiando-se no modelo, prolatado por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*, de uma ciência perfeita como objetivo *teórico* da atividade *prática* da pesquisa – explicitado em suas Aquinas Lectures de 1990 –, em que se busca “uma compreensão perfeita do que são as coisas essencialmente, uma compreensão que apresenta os particulares como exemplificando princípios primeiros universais” (1990, p. 211), em um sistema hierárquico cuja ciência mais fundamental seria aquela que recorre a aquilo em função do qual tudo pode e deve ser compreendido, ou seja, o que se chama Deus, MacIntyre enfrenta o problema de que tal teoria completa, tendo em vista os dados da ciência contemporânea, parece ser inconcebível para o espírito humano – algo que o princípio da incerteza de Heisenberg, os fenômenos quânticos e o teorema da incompletude de Gödel apontam incisivamente. Como pergunta Rouard,

“Não seria necessário considerar que, certamente, o ideal aristotélico-tomista de ciência perfeita poderia ocupar ainda um papel regulador, motivar um progresso real embora modesto de nossos conhecimentos, e oferecer a possibilidade de tomar a medida da imperfeição de nosso conhecimento humano, mas não poderia ser mais visto como uma possibilidade real para nós, dada a nossa condição humana [...]?” (p.232).

No entanto, Rouard respira aliviado porque no campo prático não é necessário ter essa compreensão perfeita para que se possa honrar o verdadeiro como um bem e o falso para rejeitar como um mal, dada a força gerundiva da verdade. O tema da conexão entre ser e dever ser (is/ought) é central na obra de MacIntyre, movendo-o para refundar a moral, de modo a dar razões para o agir moral que possam se enraizar na realidade mesma. Kant teria sido o principal representante da separação moderna entre ser e dever ser, ao coroar a substituição do esquema teleológico pré-moderno pelo esquema deontológico, consagrando a autonomia do dever em relação ao ser. Mas MacIntyre operaria no sentido de que o dever tira sua força da relação com o ser, quando constrói um esquema teleológico de inspiração aristotélica e o completa mais tarde com o recurso à metafísica do Estagirita e do Aquinate. Explica Rouard,

“Isso ilumina a doutrina macintyriana final da força gerundiva da verdade. Esta força, longe de todo kantismo, tira sua existência do apelo ao dever que direciona o ser à natureza humana, que deve sempre passar do que ela é para o que poderia ser se realizasse o seu *telos*. E o ser está intimamente ligado à verdade, na medida em que esta é definida em termos de correspondência entre o real, que é, e o intelecto que o pensa. A verdade alcançada pelo intelecto quando ele corresponde ao real tem, por conseguinte, uma força gerundiva, veicula um dever ser” (p.233).

E quem opera essa passagem entre ser e dever ser na direção do *telos* do ser humano, segundo MacIntyre, são os preceitos da lei natural. A regra diretora que permite a pessoa humana conhecer o bem a ser realizado é a lei natural, mas não é algo do tipo de um sistema cartesiano ao qual todos teríamos acesso imediato aos primeiros princípios desde o início. A compreensão do que é o bem, dos primeiros princípios, é algo que se dá no caminho, como uma viagem de descoberta desses princípios como

fim, de tal modo que só no final é que saberemos o que era o verdadeiro início, em um percurso de aprendizagem dialética – no sentido aristotélico – que não se faz sozinho, mas no interior de uma tradição cultural particular. Citando Lutz (2004),

“o conhecimento da lei natural começa pelas inclinações e aperfeiçoado pela educação. A educação é necessariamente desenvolvida e partilhada via tradições culturais, e, assim, o conhecimento perfeito da lei natural, que consiste em um corpo de verdade evidente por si mesmo e independente da tradição, depende da educação ou treinamento cultural, que é um fenômeno contingente dependente da tradição” (p. 151, apud Rouard, p.234-5).

Antes de finalizar o capítulo, Rouard ainda apresenta uma confrontação entre MacIntyre e Habermas, a nosso ver bastante improdutivo dado que explicita apenas as diferenças fundamentais entre os dois autores e não contribui em nada para enriquecer a explicitação da posição de MacIntyre em defesa da metafísica, diante do pensamento pós-metafísico de Habermas. Além disso, como o próprio Rouard reconhece, MacIntyre cita Habermas raramente e, assim mesmo, sem maiores pretensões teóricas quanto a isso. Some-se também o fato de Rouard basear sua interpretação de Habermas somente em alguns poucos artigos sobre ele e não utiliza a própria obra habermasiana como fonte principal – ao contrário do que faz com a obra de MacIntyre no livro.

Rouard finaliza o capítulo sugerindo um ponto interessante que mereceria atenção por parte de MacIntyre e seus intérpretes. Tal filosofia moral é um apelo à excelência heroica do homem para agir racionalmente na busca de realizar os bens que lhe são próprios, mas, pergunta:

“Mas, nesse caso, como fica o irracional que é, não se pode negar, onipresente na humanidade? [...] Não se poderia perguntar se não seria necessário ter em conta, sobretudo, da parte do irracional, do involuntário, para pensar de maneira realista o agir humano e, assim, articular diferentemente a filosofia moral? No campo prático se põe, portanto, a mesma questão que no campo teórico: que lugar dar às limitações internas dos diferentes níveis de racionalidade?” (p.240).

Entretanto, Rouard não tocou em nenhum momento durante o decorrer do seu livro nesse ponto de forma relevante, preferindo manter o horizonte de apresentação da perspectiva de MacIntyre sobre o problema da verdade. Na conclusão, ele é bastante conservador, apenas resumindo os pontos centrais da posição macintyriana, e reforça, com uma longa citação de J. Ladrière, a incontornável problemática dos limites da racionalidade humana, que aqui reproduzimos em parte:

“A razão, como projeto de clareza, de universalidade e de radicalidade, se pensa como unidade de um ‘logos’ ao mesmo tempo presente e porvir. Mas ela vive historicamente como dispersão de si mesma. Antes que ver nessa dispersão o fracasso de seu projeto, é preciso ver nisso, ao contrário, sua verdade. A unidade da razão, que é real, não pode se pensar e nem se viver sob a forma de uma figura particular, que seria a representação adequada dela. Ela é projeto e, portanto, só antecipação de si mesma; e ela se torna efetiva somente nas obras e instituições que promove, mas sempre em uma relativa incerteza quanto à extensão de seus poderes, à natureza exata de sua missão,

ao sentido último que pode ter em relação ao destino do homem" (*Le destin de la raison*, pp.210-211 apud Rouard, p.241-2).

Como consideração final, avaliamos a obra de Rouard como sendo bastante valiosa para quem estuda a filosofia de Alasdair MacIntyre e, mais especialmente, para quem tem interesse particular na questão da verdade no interior desse pensamento. Ele efetivamente fez um belo trabalho de mapeamento do problema da verdade na obra macintyriana, localizando textualmente a emergência desse problema no percurso intelectual de MacIntyre, mas o fez ainda de forma conservadora, isto é, buscando manter uma forte defesa da perspectiva de um realismo metafísico externalista na filosofia do escocês. A ideia de entrar no diálogo com autores como Gadamer e Putnam, principalmente, é valiosa para esclarecer as posições de MacIntyre, mas muito pouco crítica em relação a este último, dado que a posição macintyriana requereria que essa escuta do outro fosse bem mais radical, isto é, levar à problematização da sua própria perspectiva ou tradição.

Os problemas derivados do esforço de MacIntyre em conciliar a historicidade do pensar e do agir humanos, e tematizada com muita competência por Gadamer (e Agostinho no contexto da tradição cristã), e a forte universalidade de princípios metafísicos e teológicos presentes na obra tomasiana, são analisados ainda de forma não tão significativas, considerados como já respondidos suficientemente pela assunção do realismo metafísico deste. Essa tensão entre o elemento hermenêutico de matriz gadameriana e o metafísico de matriz tomasiana mereceria um aprofundamento em sua análise, pois nos parece ser o ponto crucial para as pretensões de validade da filosofia macintyriana. A despeito dessa consideração crítica, é um trabalho que merece todo o respeito e seguramente ser posto como uma contribuição muito valiosa para a bibliografia macintyriana.

---

Doutor em Filosofia (UFMG, 2004)  
Professor-Associado, Departamento de Filosofia/UFPI  
Docente PPG Filosofia/UFPI  
Docente PPG Filosofia/UFC  
E-mail: [hbac@ufpi.edu.br](mailto:hbac@ufpi.edu.br)