

# COMUNIDADE: UM CONCEITO MORAL OU CIENTÍFICO?

*Bento Itamar Borges\**

*Helder Buenos Aires de Carvalho\*\**

## RESUMO

*Comunidade* é uma categoria central para a filosofia nos últimos quarenta anos: Thomas Kuhn e Alasdair MacIntyre, em suas obras mais conhecidas, remetem a um tipo de consideração sociológica. Suas pesquisas, em duas disciplinas bem distintas, revelam como a história das ciências e o debate sobre moral não podem prescindir do comportamento de cientistas e agentes sociais, reunidos em seu ambiente de trabalho e no lugar onde vivem. Este artigo pretende aproximar as reflexões propostas e desencadeadas pelos dois filósofos, em busca de algum elemento comum à disputa dos paradigmas entre os cientistas e a refundação de uma ética das virtudes, para a sociedade contemporânea.

**PALAVRAS-CHAVE:** Comunidade. Thomas Kuhn. Alasdair MacIntyre. Ética. Paradigmas.

## ABSTRACT

*Community* is a central category that has conducted important philosophical debates in the last four decades: Thomas Kuhn and Alasdair MacIntyre, in their most famous works, refer both to a certain sociological consideration. Their researches, covering different academic fields, reveal us how history of science and moral debate could not ignore the behavior patterns of scientists and social agents, working in teams and living in groups in their labs and neighborhoods. This paper aims to approximate reflections from both philosophers in order to search common elements out of the disputing paradigms among scientists and of the efforts towards restating an ethics of virtues for contemporary society.

**KEY WORDS:** Community. Thomas Kuhn. Alasdair MacIntyre. Ethics. Paradigms.

---

\* Professor Doutor do Departamento de Filosofia da UFU.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

## INTRODUÇÃO

Dois importantes autores contemporâneos concluíram seus livros mais conhecidos, ambos de grande impacto e demorada repercussão na academia, com a constatação de que comunidade é uma categoria central. Thomas Kuhn e Alasdair MacIntyre referem-se à comunidade para a ancoragem de suas pesquisas sobre a estrutura das revoluções científicas e para uma ética das virtudes, respectivamente. Este texto pretende apenas apontar alguns elementos que nos permitam refletir sobre o papel do conceito de “comunidade” em campos teóricos diferentes, a saber, a ciência e a filosofia moral, de tal forma que percebamos a riqueza de seu uso e abandonemos a disjunção proposta na questão formulada no título. No âmbito da moralidade, a comunidade tem sido representada, especialmente pelos liberais, como fonte de totalitarismos e irracionalidades; no âmbito da ciência, os pesquisadores têm sido freqüentemente representados como indivíduos heróicos que produzem teorias universais, cujo valor racional é independente de qualquer comunidade particular. Kuhn e MacIntyre nos ajudam precisamente a problematizar tais visões restritas da ciência e da moralidade.

## THOMAS KUHN E A COMUNIDADE DE PESQUISADORES

Herói do trabalho, o cientista romântico fez o tipo devotado a uma idéia fixa que poderia, eventualmente, custar-lhe a vida. Outros transitaram por domínios diversos com liberdade de anarquista. Bem antes de Thomas Kuhn, certamente outros intelectuais fizeram o peculiar percurso que vai de alguma ciência factual até a filosofia da ciência – ou até mesmo ao terminal central da filosofia, *tout court*. Pensemos, por exemplo, em Claude Bernard que, devido a problemas de saúde, precisou afastar-se dos produtos químicos de seu laboratório e ocupar-se de materiais menos agressivos, como o papel e as traças dos livros. Passou, então, a refletir sobre a prática do cientista experimental, tomando sobretudo suas memórias como referência para desvendar o procedimento científico. É conhecida uma história sua sobre coelhos, que passou a ilustrar o mecanismo do teste de hipóteses. À época, tinha sido importante desvendar o enigma dos animais esfomeados, que apresentavam urina clara e ácida. Após retirar-se do laboratório, passou a avaliar a estratégia das conjecturas e

sua sujeição aos fatos observáveis. São típicas daquela fase heróica da ciência experimental, no século XIX, as narrativas em forma de novela ou diário, como as deixadas por Claude Bernard: “Trouxe um dia alguns coelhos do mercado e observei que...”. O tipo cientista solitário em seu laboratório, que já tinha sido desenhado pelo irônico Montaigne no século XVI, permanece até meados do século XX e, decerto, ainda vai resistir como estereótipo na consciência popular por algum tempo. Essa visão individualista associa-se a outro modelo de ciência, também clássico e igualmente superado, a saber, a idéia de que a ciência é um edifício que vai sendo construído, tijolinho por tijolinho, à medida que a ignorância é delimitada e destruída ou, pelo menos, enfrentada.

Thomas Kuhn teve a ventura, já identificada por Bertrand Russell, de escrever um livro muito difícil – ou, pelo menos, muito polêmico – em sua juventude e, depois, passar décadas ou o resto da vida explicando-o. Essa foi a sorte de seu famoso *A Estrutura das Revoluções Científicas*, publicado em 1962. Ele não adoeceu entre frascos de reagentes, mas passou da física teórica à história da ciência e daí à filosofia da ciência. Graças a uma bolsa de estudos, Kuhn teve três anos de plena liberdade para migrar de uma área do saber à outra e conversar com psicólogos, ler filosofia analítica e, ao final, até arriscar uns palpites sobre arte e estética. Para ser coerente com seu caminho para o conhecimento, expôs suas idéias sob a forma de ensaio. Essas condições foram propícias para que, logo de início, na introdução de seu livro, ele pudesse – digamos assim, em homenagem a Claude Bernard – matar dois coelhos com uma cajadada, ao afirmar sem arrogância que “talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais.” (KHUN, 1982, p.21).

A ciência *não* acumula conhecimentos sistemáticos e seguros; o modelo de seu movimento na história são as revoluções. Thomas Kuhn dedicou-se, no livro referido e nas polêmicas que se seguiram, a explicar a estrutura dessas revoluções científicas, em torno da polissêmica categoria dos “paradigmas”. Ao mesmo tempo, já nessa frase seminal acima citada, o autor refuta outra fantasia sobre a ciência, ao reconhecer que ela é obra e resultado do trabalho coletivo. Não conseguiremos entender o conflito entre paradigmas, se não os considerarmos em relação com as comunidades que os sustentam – e as outras que os rejeitam. Se as comunidades divididas por paradigmas compõem uma comunidade maior, em nome da qual seja possível falar em interesse

da humanidade, por exemplo, eis um problema em aberto, pois não é fácil delimitar as fronteiras nesse sociograma. Todavia, deve-se adiantar que seria injusto reduzir a abordagem multidisciplinar de Thomas Kuhn à malfadada sociologia do conhecimento.

Thomas Kuhn deve ter evitado o caleidoscópio da auto-referência e nós devíamos segui-lo nisso, mas somos tentados a dizer que ele mesmo expôs-se a um conflito de paradigmas – embora não fique muito claro se essas categorias da história da ciência serviriam para a filosofia. Marcelo Dascal, por exemplo, lançou dúvidas sobre a utilidade da abordagem kuhniana para apartar a briga entre as escolas da lingüística, ciência tão jovem e preocupada com o método, mas já envolvida em disputas dignas de escaramuças bizantinas. Seja como for, Kuhn acabou polarizando o debate acadêmico contra aqueles defensores de “programas racionais” de pesquisa – o que fez dele um dos gurus de certa vertente anarquista na filosofia da ciência, ao lado de Feyerabend. Mesmo quem não leu o famoso livro sabe de oitiva que Kuhn não definiu muito claramente o que seja um “paradigma”, mas isso já faz parte da fama de niilista que lhe atribuíram. Na verdade, embora se trate mais de uma “constelação”, no sentido adorniano, que de um conceito operacional, uma definição aparece bem no início do livro: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (KHUN, 1982, p.13).

Note-se, portanto, que, além daquela negação do modelo cumulativo imediatamente associada ao trabalho coletivo, aqui também a primeira definição de paradigma já se atrela ao conceito de *comunidade*. Mais que isso, não é um conceito virtual, uma média sociológica; trata-se do conjunto dos praticantes de uma certa ciência, homens e mulheres de carne e osso, que adquirem manuais e equipamentos, que formam seguidores e que nem sempre resistem às vaidades mais elementares. Assim, já se sabe que no mundo da disputa acadêmica não contam apenas os melhores argumentos. Os investimentos feitos pela geração mais velha – cursos, manuais, equipamentos – tendem a pesar na defesa de paradigmas em crise, até certos limites de tolerância, quando “os miseráveis pequenos fatos” derrubam grandes e bem estabelecidas teorias. Quando teorias caem, vão juntos problemas, métodos, categorias, manuais. Empregos e carreiras também sofrem com tais naufrágios.

Um resumo sobre a disputa de paradigmas, que envolve e divide comunidades de cientistas – e, por tabela, professores, editores, alunos – pode parecer uma dramatização exagerada e estilizada da atividade científica em seu ambiente social. Todavia, é uma apresentação correta, fiel a nosso autor e – ao que parece – simétrica aos episódios da disputa entre paradigmas, que se dá em fases que se alternam entre momentos de “ciência normal” e de “ciência extraordinária”. Na verdade, poderíamos mesmo explicar a crianças e jovens as idéias de *A Estrutura das Revoluções Científicas* por meio de um jogo com torrinhos e dados, em que paradigmas competissem entre si, avançando mais ou menos rapidamente, conforme ocorrências diversas capazes de promover rupturas rápidas ou estagnação na atividade científica.

Vamos detalhar um pouco mais o que acontece nessas *fases* da ciência – que aqui podem ser pensadas no sentido dos *videogames*. Durante um período de “ciência normal”, os cientistas e seus aprendizes e auxiliares seguem um paradigma, a saber, aquele conjunto de regras reguladoras da atividade científica, que se firmou como vencedor de uma disputa anterior. Por certo tempo, difícil de precisar fora desse modelo esquemático, funciona algum acordo sobre o que seja um problema digno de ser pesquisado com tais e tais métodos. Embora a metodologia seja ensinada e as publicações e projetos sigam normas estritas, são *implícitas* as regras que dão coesão ao paradigma, enquanto constelação de teoria, problemas, métodos, técnicas e medidas. No passado, esse paradigma que hoje domina foi capaz de impor-se, devido a uma façanha específica: ele resolveu uma *crise*. Sim, pois o que acontece entre o período de ciência normal e o período de ciência extraordinária é uma crise, mais ou menos demorada e que se caracteriza pela incapacidade de o velho paradigma dar conta de novos fatos.

Geralmente, para caracterizar a mudança de paradigmas, até mesmo no campo da mídia e da propaganda, onde o termo encontra um uso abusivo, apela-se a bem conhecidas mudanças de grande impacto, como a passagem do geocentrismo ao heliocentrismo. Para a navegação costeira, bastavam ao marinheiro algumas estrelas, mas para cruzar o Atlântico foram necessários não só cálculos mais sofisticados, mas também a convicção de que nos movemos sobre uma Terra redonda. Todavia, embora todos aceitem que Einstein superou Newton, o mesmo não se dá no campo da sociologia; pesquisa social empírica continua sendo produzida depois que Marx inaugurou o paradigma

em que as classes não se dividem por convicções – ou por eletrodomésticos –, mas em relação à posse dos meios de produção. Assim, nisso também as comunidades são diferentes, pois é impossível traduzir o universo de Newton em termos einsteinianos. São recortes diferentes da realidade, que não se sobrepõem.

Thomas Kuhn não se complica para explicar essa constelação de instrumentos teóricos e habilidades; ele usa um recurso bastante singelo e lúdico, ao reunir todo o escopo da ciência na expressão “resolver quebra-cabeças”. Ficamos convencidos disso, pois a façanha do novo paradigma foi justamente montar o *puzzle*, matar as charadas. Quando, porém, os problemas começam a se acumular, ou seja, quando as peças do jogo não se encaixam mais, eis o início do período de ciência extraordinária, que pode levar os perplexos cientistas a uma *revolução*. Mas isso só ocorrerá quando uma nova façanha surpreender a comunidade. É claro que, na prática corriqueira de cada ramo da ciência, inúmeros recursos são agenciados para contornar a crise, até que ocorra uma solução. Por exemplo, é comum aplicarmos o critério da demarcação científica para evitar o confronto com a incapacidade e as limitações de um paradigma; o caminho mais curto é remeter certas demandas à não-ciência. Também é possível, como observa Dascal em seu resumo (DASCAL, 1978, p.23), “congelar o problema” gerador da crise, alegando, por exemplo, falta de condições experimentais para resolvê-lo.

A aceitação de uma façanha que inaugure um novo paradigma não se assenta em bases puramente factuais; sempre há uma margem para o convencimento e o corporativismo. A história da ciência ensinou-nos a desconfiar de evidências, pois, afinal, “tudo confirma tudo”. Uma dose homeopática de ceticismo faz bem à filosofia da ciência, pois se o recurso último da observação é o olho, temos que contar com as ilusões de ótica. Feyerabend explorou bem o caso de Galileu com suas lunetas. Os príncipes não viam através delas o que o cientista afirmava ver, mas o que lhe interessava em última instância era o patrocínio dos nobres às suas próximas experiências. Atualmente, sabemos como as revistas e congressos acadêmicos selecionam artigos. Uma revista de lingüística chomskiana recusará artigos estruturalistas. Programas de mestrado privilegiam linhas teóricas de países e universidades estrangeiras com as quais mantêm convênios, ou seja, amplia-se o tamanho da comunidade que, no fim das contas, atribui cientificidade a um paradigma e não a outro.

A intenção de Marcelo Dascal, no estudo aqui citado, é acalmar os lingüistas assustados com as “convulsões metodológicas” de sua ciência. Ao insistir na natureza vaga dos conceitos de Kuhn, deixou aos colegas de ofício um recado sobre a inaplicabilidade dessas reflexões, que talvez funcionem para os físicos. Isso significa que continua aberta a temporada da convivência de diferentes lingüísticas. Não nos cabe aqui avaliar a opinião de Dascal sobre os paradigmas. E não nos referimos a seu texto apenas para sugerir uma problematização esquematizada. Antes, trata-se da conveniência de mostrar que também Dascal reconhece a importância do conceito de comunidade na polêmica obra em questão. Ao final de seu artigo, que serve de introdução a uma coletânea sobre as correntes da lingüística contemporânea, Dascal apela para a sociologia e a psicologia e isso poderia soar como ironia ou desqualificação; como se a dificuldade extrapolasse a filosofia da ciência. Todavia, o problema formulado por Dascal já condiciona – como, aliás, acontece com todas as artimanhas da razão – essa resposta que propõe. Ele se pergunta “porquê então se empenham tanto os lingüistas praticantes (...) em promover esses debates e aduzir tais interpretações de uma evolução ainda em pleno andamento?”

Ora, a saída que Dascal propôs – uma investigação sobre a sociologia da prática lingüística contemporânea – já havia sido, de certa forma, antevista por Kuhn. Antes de retomar aqui passagens de Kuhn como nossos últimos argumentos em favor da importância do conceito de comunidade, convém-nos lembrar, todavia, que na estrutura das revoluções científicas a *conversão* tem um papel fundamental. Assim como a noção lúdica de “resolver quebra-cabeças” encurtou caminho, a noção religiosa de “conversão” é também perfeita para explicar como se dá a adesão ao novo paradigma, pois o processo da conversão não pode ou não precisa ser reconstruído racionalmente em sua totalidade. O crente muda de credo após uma certa carga de conjecturas, considerações e proselitismo, mas, de repente, um evento simples e breve – como um acidente ao qual se sobrevive – pode detonar o abandono completo de uma visão de mundo anterior, sem que isso tenha de ser justificado. Thomas Kuhn lembra, a propósito, que nem todos vão se converter à novidade. O novo paradigma triunfará pela razão mais drástica: “morrendo os últimos opositores, todos os membros da profissão passarão a orientar-se por um único – mas já agora diferente – paradigma.” (KHUN, 1982, p.192). Mas a conversão não é o tema central, nem para Kuhn e nem aqui neste ensaio, pois

falta-nos entender como é que nós somos e agimos. “Nossa preocupação não será com os argumentos que realmente convertem um ou outro indivíduo, mas com o tipo de comunidade que cedo ou tarde se reforma como um único grupo.” (KHUN, 1982, p.193).

No último capítulo de seu livro, Kuhn desenvolve um pouco mais suas reflexões sobre a comunidade de cientistas, em sua relação com a sociedade mais ampla, inclusive os efeitos de seu necessário isolamento e a natureza de seu aprendizado. O aprendiz em tempos de ciência normal dispõe de manuais e currículos adequados, nos quais confia como suficientes para a tarefa de resolver quebra-cabeças. Mas, no fim das contas, a comunidade científica passa a figurar ela mesma como “instrumento imensamente eficiente para resolver problemas ou quebra-cabeças definidos por seu paradigma.” (KHUN, 1982, p.208). A eficiência em apreço implica no progresso da ciência, pois talvez algum racionalista desavisado pudesse crer que o anarquismo de Kuhn fosse avesso ao avanço através de revoluções.

Um derradeiro argumento pode ser alinhado para mostrar a importância da comunidade (e do conceito de comunidade) para a filosofia (da ciência), ainda tratando da contribuição de Kuhn. Em 1969, sete anos após o lançamento do livro, ele redigiu um posfácio de 40 páginas para a tradução japonesa de *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Como prova de um raro senso de responsabilidade intelectual, Kuhn inicia esse anexo com um balanço das críticas recebidas por seu livro até então, inclusive a inevitável redefinição do elástico conceito de paradigma, fundamental para a compreensão de seus teoremas sobre a marcha das ciências. Logo a seguir, o autor restabelece a relação entre paradigma e comunidade e arremata a conversa com o tema das revoluções, ao rejeitar a acusação de relativismo que lhe haviam dirigido. O posfácio é um reinício, que recapitula o estado da questão para os novos leitores japoneses:

*Iniciei este posfácio enfatizando a necessidade de estudar-se a estrutura comunitária da ciência e terminarei sublinhando a necessidade de um estudo similar (e acima de tudo comparativo) das comunidades correspondentes em outras áreas. [...] O conhecimento científico, como a linguagem, é intrinsecamente a propriedade comum de um grupo ou então não é nada. Para entendê-lo, precisamos conhecer as características essenciais dos grupos que o criam e utilizam.* (KHUN, 1982, p. 256-7).

A comunidade de cientistas, qualquer que seja seu tamanho, desde um grupo que desenvolve um projeto em um laboratório, tem recursos para elaborar uma auto-imagem, que certamente ultrapassa o consenso sobre a ocorrência de um quadro de crise ou quanto ao feito heróico capaz de superá-lo. Ora, a comunidade também reforça seus laços internos e obtém respaldo dentro de uma comunidade mais ampla, fora dos muros da academia, nos tempos gordos de *ciência normal*, pois, após o sufoco da crise de paradigmas, uma revolução científica pode levar muitos – e até mesmo, mais tarde, todos os envolvidos e atingidos – a respirar novos e bons ares.

### ALASDAIR MACINTYRE E A COMUNIDADE DAS VIRTUDES

Até o terceiro quartel do século XX, a filosofia moral moderna e seus herdeiros contemporâneos estiveram sempre marcados por uma matriz cultural que limitava a reflexão e fundamentação do agir moral a uma escolha entre as perspectivas kantiana, utilitarista e consequencialista. Alasdair MacIntyre, com sua obra *Depois da Virtude* (1981), promoveu uma ruptura importante nesse cenário, ao recuperar como um pólo seminal para o debate moral a perspectiva da ética aristotélica das virtudes na forma de uma tradição moral de pesquisa racional. Provocativo, ele retoma dois conceitos que foram justamente recusados ou fundamentalmente esvaziados pelo Iluminismo, desde os primórdios da modernidade: tradição e virtude, ambos situados em contextos comunitários.

O Iluminismo sempre se afirmou como uma recusa radical de toda e qualquer tradição, situando-a no âmbito do obscuro e do irracional, relegando-a aos estágios de inferioridade da condição humana, como obstáculos a serem superados em sua emancipação. Já o conceito de virtude é esvaziado de seu conteúdo substancial, tal como pensado na ética aristotélica, pela recusa na modernidade de toda e qualquer forma de teleologia. Se a razão não pode mais nos prover um *telos*, as virtudes perdem sua função como vetores ou qualidades do espírito necessárias para seu alcance desse fim último do homem enquanto tal e, com isso, as regras assumem o papel central, na forma da prioridade do justo sobre o bem. Virtude passa a ser usado no singular, reduzindo-se à obediência às regras.

*Depois da Virtude* é a obra que decretou o amadurecimento intelectual e a projeção internacional desse filósofo inquieto, cuja trajetória é marcada

por mudanças teóricas importantes, mas tendo sempre como referência fundamental a filosofia moral compreendida num contexto histórico-cultural ampliado, portanto, a partir de comunidades. Desde sua dissertação de mestrado, a moralidade sempre foi objeto de investigação, mesmo quando seu ensino e escritos envolviam a filosofia política, as ciências sociais e a psicanálise. Suas obras seguintes, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), são desdobramentos do debate produzido por *Depois da Virtude*, embora com algumas modificações significativas em relação a este. O primeiro livro é uma tentativa de explicitar sua teoria da racionalidade das tradições, seu método filosófico; o segundo, uma exemplificação concreta de como operacionalizar seu método filosófico no debate entre diferentes tradições de pesquisa, as quais são muitas vezes incomensuráveis entre si. E, por último, publica *Dependent Rational Animals* (1999), que poderíamos chamar de sua “antropologia filosófica”. Neste busca recuperar em outros termos a biologia metafísica de Aristóteles, que ele havia descartado em *Depois da Virtude*, retomando a discussão sobre as virtudes e trazendo à tona o problema da dependência humana no interior da moral.

Em sua narrativa histórica do ocaso das virtudes nas sociedades ocidentais, por meio de uma rica e polêmica genealogia da modernidade, na qual esclarece as raízes da crise moral contemporânea e constrói fortes críticas à moderna filosofia moral, ao Iluminismo e seus herdeiros contemporâneos, ao liberalismo filosófico e político, MacIntyre torna o pensamento moral de Aristóteles um eixo central para a recuperação da racionalidade do discurso moral fragmentado do mundo contemporâneo. Mas ele o faz reconstruindo a ética das virtudes a partir de um referencial contemporâneo, sem recorrer a uma visão idílica do passado e sem nenhum desejo de reproduzi-lo de modo a-histórico, com um respeito fundamental pela eficácia da história e pelo fato de que somos seres essencialmente históricos. A ética aristotélica das virtudes é retomada como parte essencial, mas não a única constitutiva, de uma tradição moral de pesquisa racional, isto é, por meio de uma concepção da racionalidade constituída por uma tradição e dela constitutiva. MacIntyre concebe a racionalidade, ao contrário dos iluministas, como tendo seu locus de realização no interior das tradições de pesquisa moral, tradições essas que não são apenas lugar de paradigmas teóricos, de investigação e pesquisa racional, mas também paradigmas práticos, onde teoria e prática estão visceralmente articuladas.

MacIntyre parte do diagnóstico de que a teoria e prática moral contemporânea tornaram-se um simulacro, isto é, não dispomos de uma moralidade consistente e coerente, dado que nosso discurso moral é constituído de fragmentos de moralidades passadas, desprovidos dos contextos e totalidades que lhes proviam sentido e função. O debate moral hodierno se caracteriza pela incapacidade endêmica de se chegar a qualquer acordo racional, onde cada partido se afirma a partir de pressupostos incomensuráveis, ainda que todos pretendam e afirmem sua posição como sendo de natureza racional. Mesmo o apelo a padrões de racionalidade acaba gerando novo conflito, pois o que significa ser racional na resolução dos conflitos é também objeto de novo dissenso. E essa condição recebe expressão filosófica por meio do emotivismo, que nega qualquer valor cognitivo ou conteúdo racional ao discurso moral e, por conseguinte, estabelece como fonte da práxis moral o desejo, as preferências e as atitudes particulares dos indivíduos. Isso transforma o debate moral em mero jogo de afirmação e contra-afirmação de posições, sem qualquer possibilidade de resolução racional.

A raiz desse desacordo moral endêmico, segundo MacIntyre, só pode ser esclarecida por uma narrativa histórica que opere com padrões de sucesso e fracasso, ou seja, não valorativamente neutra, capaz de analisar o processo histórico a longo termo, não se restringindo ao presente e seus arredores – como faz, por exemplo, a filosofia analítica da moral em seus estudos metaéticos. A origem de nossos problemas morais teóricos e práticos reside em sermos os herdeiros de uma cultura que fracassou em seu projeto histórico-filosófico, a cultura iluminista, de oferecer uma fundamentação racional, independente da tradição, para a moralidade, situando-a numa esfera própria e distinta do direito, da estética e da religião. Os autores iluministas, a despeito de suas diferenças filosóficas significativas, compartilhavam a intenção de nos oferecer uma grade universal de valoração moral, calcados num modelo de racionalidade que recusava toda e qualquer forma de teleologia. Com isso, a razão iluminista foi empobrecida em seus poderes, quando comparada com a razão na filosofia clássica, pois não era mais capaz de conhecer o telos do ser humano, negando toda forma de metafísica. Por conseguinte, a razão limitou-se fundamentalmente a estabelecer meios apropriados para fins morais previamente definidos, ainda que esses fins não fossem objeto de perquirição racional.

Mas, a despeito de todos os esforços, pensadores iluministas tão importantes como Kant, Diderot, Hume, Adam Smith e Kierkegaard não conseguiram chegar a um acordo, quanto à natureza da própria moralidade e de seu fundamento, nem sequer quanto ao conteúdo dessa moralidade universal, embora paradoxalmente compartilhassem a linguagem moral herdada da tradição. Em seus desacordos, cada um terminou por puxar a brasa para sua sardinha, pressupondo na afirmação de suas teorias a derrocada de cada uma das outras; não houve assim um processo reflexivo cumulativo ou uma convergência teórica substancial no âmbito da formulação dessa prometida moralidade universal. Esse fracasso dos iluministas deveu-se, segundo MacIntyre, ao fato de que empreenderam um projeto filosófico fadado ao fracasso desde os seus primórdios, pelo abandono do esquema teleológico da moralidade.

A moralidade que nos precedeu, cultivada no âmbito da antiguidade grega clássica e da cultura medieval, estava estruturada teleologicamente, na forma como Aristóteles concebera em seu esquema conceitual triádico: uma concepção do homem tal como ele é, em seu estado bruto, não educado; uma concepção do homem tal como seria se realizasse o seu *telos*, o seu bem enquanto homem, em seu estado plenamente racional, educado; e uma concepção da ética como tendo o papel de mediação entre esses dois estados, de fornecer o caminho para a passagem do primeiro ao último estágio, isto é, um saber capaz de esclarecer o *telos* humano e orientar seu agir na direção do bem supremo. No caso da moralidade cristã, a perspectiva metafísica de Aristóteles é substituída pela fundamentação teológica, mas sem alterar substancialmente a estrutura do esquema triádico. Nesse contexto, dizer o que o homem deve fazer é afirmar uma verdade factual sobre o seu verdadeiro ser, fato e valor estando articulados visceralmente no âmbito da moral.

Acontece que a modernidade iluminista, ao eliminar o elemento teleológico do esquema, deixou os dois restantes sem qualquer mediação, tensionando-os, pois os valores morais herdados da tradição, concebidos teleologicamente, com frequência se situavam na oposição às concepções iluministas da natureza humana, postuladas sem qualquer *telos* ou bem supremo a ser alcançado. Com isso, o estatuto da moralidade acabou sendo transformado: de um contexto no qual possuía valor factual para outro em que esse valor se tornara impossível de ser formulado. Dizer o que era moralmente válido deixou de ser uma afirmação factual acerca da natureza do próprio homem, de

seu verdadeiro ser, tornando-se o que Nietzsche revelou de forma escancarada como marca da modernidade iluminista: máscaras de uma vontade de poder. Daí por que se tornou um problema central dessa cultura a determinação da racionalidade ou não da moralidade, por meio da busca de um novo estatuto para as sentenças morais e, por conseguinte, ter sobrado para nós lidar com esse corte entre fato e valor, deixado como herança do fracasso da modernidade iluminista em nos dar a prometida resposta universal.

Segundo MacIntyre, só conseguiremos recuperar a unidade de nosso discurso e prática morais, se pudermos devolver o elemento teleológico para a estrutura da moralidade contemporânea e, por conseguinte, restabelecemos o estatuto das virtudes como eixo orientador de sua fundamentação e formulação. Isso exige que transportemos aquela estrutura triádica metafísico-teológica, mas modificada por uma matriz analítica de caráter sociológico e político, de tal modo que caiba num contexto cultural em que a historicidade e a diversidade radical das práticas morais lhes são constitutivos, retomando assim o conceito de virtude a partir de referenciais teóricos contemporâneos. Para ele, essa recuperação das virtudes se dará em três momentos ou estágios cruciais, como passos necessários e interligados do seu conceito, constituindo sua história: o conceito de prática, a noção do bem humano tomada no interior da unidade narrativa da vida humana e o conceito de tradição de pesquisa racional.

O primeiro passo é aquele no qual virtude se associa às práticas, entendidas como conjunto de atividades sistemáticas, socialmente reconhecidas, em cujo interior se desenvolvem critérios de excelência e bens internos a serem alcançados. O papel das virtudes nesse contexto é garantir a excelência na realização dos bens internos às práticas, concretizar o *telos* último de cada uma delas, que são historicamente construídos. Sem as virtudes, as práticas tendem a se degenerar, corromper-se e voltar-se exclusivamente para bens externos, como dinheiro, poder e riqueza. Como há uma multiplicidade de práticas, muitas vezes formuladoras de bens não necessariamente convergentes, é preciso que se tenha uma concepção do bem humano em sua unidade, levando em consideração sua vida como um todo, de tal forma que se possua um critério de hierarquização dos bens vinculados às práticas. Essa concepção do bem humano como tal fornece o telos para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, proporcionando o eixo para a narrativa histórica

própria de cada um de nós e aquilo que dá unidade a nossas vidas. E essa perspectiva da unidade da vida humana tomada no seu todo significa estabelecer um papel para as virtudes como sendo aquelas disposições de caráter necessárias para essa busca do bem humano se tornar realizável, no enfrentamento das dificuldades, contradições, problemas, seduções e desvios, que se apresentam na vida histórica de homens e mulheres.

Entretanto, e esse é o último passo do conceito, a narrativa histórica proporcionada por uma concepção do bem humano como tal, que dá unidade a nossas vidas, não se faz de forma isolada, mas inserida no interior de alguma tradição da qual fazemos parte. Nossas narrativas são entrecruzadas pelas dos outros indivíduos que fazem parte da nossa vida, bem como pelas necessidades e exigências comunitárias ou sociais. As virtudes terão o papel de fazer com que essa busca pela realização do bem último do homem não se corrompa, garantindo a sustentação da tradição da qual partimos, bem como fazer com que essa busca não perca sua dimensão histórica. Pois o que é esse bem último, o *telos* que fornece o horizonte de ação das tradições morais, é objeto de debate interno e externo, um debate histórico constitutivo da tradição moral, no confronto com a diversidade das tradições que se oferecem em sua existência histórica.

Essas tradições morais de pesquisa racional não são apenas esferas intelectuais, campi universitários protegidos da vida social, mas fundamentalmente enraizadas em tradições sociais, comunitárias, onde a vida das virtudes encontra um lugar apropriado para seu aprofundamento e aperfeiçoamento, sem perder sua qualidade racional. A pesquisa racional é, nesse sentido, constituída por uma comunidade e dela constitutiva, na forma de uma tradição de investigação filosófica. Para MacIntyre, toda filosofia moral pressupõe uma sociologia, pois é no interior das comunidades que a vida moral se efetiva, sendo seu necessário ponto de partida, assim como exige uma consciência histórica da constituição da moralidade. Uma filosofia moral encontrará um teste de sua consistência na medida em que conseguir ser incorporada socialmente, revelando sua configuração comunitária. Nesse sentido, a ética das virtudes, pensada por MacIntyre, busca evitar a abstração da moralidade do interior da vida comunitária, onde reside seu núcleo mantenedor. Defende uma perspectiva teórica, que visa a evitar que a reflexão moral desemboque tanto num relativismo social quanto num universalismo abstrato.

Segundo ele, os bárbaros já nos governam há muito tempo, dado que vivemos numa época em que a moralidade perdeu sua qualidade racional e foi transformada em mero adjetivo das faculdades sensitivas ou econômicas dos indivíduos. A vida das virtudes não está incorporada à vida social contemporânea do capitalismo avançado, mas sobrevive apenas em suas bordas, em suas margens. Será preciso que sejamos capazes de reconstruir, ampliar e multiplicar essas formas locais de comunidade, onde a vida das virtudes ocupe papel decisivo na compreensão que temos de nós mesmos como indivíduos e na formulação da própria ordem política e social, “dentro das quais se possam sustentar a civilidade e a vida moral e intelectual durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo.” (MacINTYRE, 2000, p. 441). É preciso romper com as estruturas econômicas e sociais do capitalismo avançado e seu liberalismo político e filosófico, que tanto fragmentam e barbarizam a vida moral, através da construção de comunidades virtuosas, onde a vida humana como um todo volte a ter unidade e sentido. Como ele diz no final de *Depois da Virtude*, é preciso que busquemos articular Trotski e São Bento.

## A TÍTULO DE CONCLUSÃO

Como vimos, Kuhn e MacIntyre nos mostram que “comunidade” é um conceito importante para a ciência e a filosofia moral, rompendo ambos com a visão individualista, que permeava, até pouco tempo atrás, a descrição da atividade científica e da decisão moral. Não podemos pensar a ciência e a moral sem as comunidades nas quais elas se realizam e das quais são constitutivas. A pesquisa racional, seja a filosófica ou a científica, tem em última instância sua razão de ser e seu lastro de continuidade no seio das comunidades a cujas questões ela responde em sua tarefa de sistematização conceitual. Tanto em Kuhn como em MacIntyre, “comunidade” não é simplesmente um locus em que as atividades da ciência e da filosofia moral se realizariam, um espaço externo onde eventualmente se situariam, mas se torna um traço constitutivo da própria atividade racional, um conceito absolutamente necessário para se compreender em sua integralidade essas esferas da atividade cognitiva humana.

A despeito das questões envolvidas no detalhamento da constituição precisa dessas comunidades, de como elas se diferenciam no âmbito da ciência e da moralidade, “comunidade” é um conceito que se tornou parte da reflexão

contemporânea. É indispensável em diversos campos da teorização para que consigamos, após tanto tempo de experiências do liberalismo individualista e suas seqüelas, bem como das chocantes experiências totalitárias, dar conta equanimemente de nossa práxis, enquanto humana propriamente dita. Mais do que um conceito moral ou científico, “comunidade” é um conceito humano, constitutivo de nosso modo de ser e, como tal, expressivo de todas as nossas dimensões e vivências.

## REFERÊNCIAS

DASCAL, Marcelo (org.). *Fundamentos Metodológicos da Linguística*. v. 1. São Paulo: Global, 1978.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1982.

MacINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução Jussara Simões. Revisão Helder B. A. de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.