

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**FLORA ROCHA CARDOSO**

**A TEORIA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MacINTYRE**

Belo Horizonte – MG  
2010

**FLORA ROCHA CARDOSO**

**A TEORIA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MacINTYRE**

Dissertação apresentada à Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como pré-requisito para conclusão do Mestrado em Filosofia.

Orientadora: Profa. Telma de Souza Birchal.  
Linha de pesquisa: Filosofia Social e Política.

Belo Horizonte – MG  
2010

**100 Cardoso, Flora Rocha**

C268t A teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre [manuscrito] / Flora Rocha  
2010 Cardoso. – 2010.

142 f.

Orientadora : Telma de Souza Birchall

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. MacIntyre, Alasdair C. – Teses. 2. Filosofia – Teses 3. Ética moderna -  
Teses.4. Virtude – Teses. I. Birchall, Telma de Souza. II. Universidade Federal de  
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

FLORA ROCHA CARDOSO

**A TEORIA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MacINTYRE**

Dissertação defendida em \_\_\_\_\_, com nota \_\_\_\_\_ pela  
Banca Examinadora constituída pelos Professores:

---

Profa. Dra. Telma de Souza Birchal – UFMG (Orientadora)

---

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho – UFPI

---

Prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro– UFMG

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, 11 de novembro de 2010.

Agradeço à minha família, amigos, Virgínia e Telma.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo o estudo da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre em *Depois da Virtude* (1981). Para tal, foi necessária uma introdução à sua crítica ao projeto iluminista de justificar a moralidade, assim como à sua crítica à teoria ética emotivista. Também foram contempladas a sua apropriação da teoria das virtudes aristotélica, algumas das críticas direcionadas às consequências da teoria macintyriana, assim como a resposta dada pelo autor em seu *Posfácio* (1984).

**Palavras-chave:** Ética Contemporânea, Virtude, Alasdair MacIntyre.

## **ABSTRACT**

This dissertation aims to study Alasdair MacIntyre's virtue theory as presented in *After Virtue* (1981). In order to achieve this, an introduction to his criticism of the Enlightenment project's justification of morality, in addition to his criticism of emotivist ethical theory, will be required. His adoption of Aristotle's virtue theory will also be covered, as well as (some of) the criticism directed at the consequences of the MacIntyrian theory and the answer given by the author in his *Poscript* (1984).

**Key-words:** Contemporary Ethics, Virtue, Alasdair MacIntyre.

Arrengo de quem diz que o nosso amor se acabou  
Ele agora está mais firme do que quando começou.

It's A Long Way (Caetano Veloso)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>9</b>
<b>1 A CRISE DA MODERNIDADE COMO PERDA DOS REFERENCIAIS ARISTOTÉLICOS</b>	<b>14</b>
1.1 A CRÍTICA DE MacINTYRE AO EMOTIVISMO DE STEVENSON E SUAS CONSEQÜÊNCIAS PARA A ÉTICA CONTEMPORÂNEA	16
1.2 A INSPIRAÇÃO DE MacINTYRE NO RELATO DA CRISE DA MORALIDADE MODERNA DE ANSCOMBE	26
<b>2 A CENTRALIDADE DA NOÇÃO DE VIRTUDE EM ARISTÓTELES E MacINTYRE</b>	<b>37</b>
2.1 ALGUNS CONCEITOS BÁSICOS DA ÉTICA ARISTOTÉLICA	37
2.2 AS VIRTUDES NA HISTÓRIA	55
2.2.1 O historicismo de MacIntyre	56
2.2.2 A leitura de MacIntyre da virtude aristotélica	61
2.2.3 A leitura de MacIntyre da virtude cristã	67
<b>3 A TEORIA DAS VIRTUDES COMO PARADIGMA DE RACIONALIDADE ÉTICA</b>	<b>80</b>
3.1 O ENRAIZAMENTO DAS VIRTUDES NAS PRÁTICAS	83
3.2 A RECUPERAÇÃO DA UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA	91
3.3 TRADIÇÃO E RACIONALIDADE	103
<b>4 ALGUMAS CRÍTICAS AO PROJETO DE MacINTYRE</b>	<b>114</b>
4.1 SOBRE A RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM A HISTÓRIA	116
4.2 SOBRE AS VIRTUDES E A QUESTÃO DO RELATIVISMO	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA ÉTICA DE VIRTUDES PARA A CONTEMPORANEIDADE</b>	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>135</b>
<b>APÊNDICE: ACERCA DA RECUSA DE FRONTEIRAS RÍGIDAS ENTRE AS DISCIPLINAS ACADÊMICAS</b>	<b>140</b>

## INTRODUÇÃO

Alasdair MacIntyre é um filósofo escocês, radicado nos Estados Unidos desde 1969, de grande repercussão no debate ético-político contemporâneo. A sua formação filosófica se deu através da filosofia analítica e, em suas primeiras obras, adotou esse modo de reflexão filosófica como em *Marxismo: Uma Interpretação* (1953), *O inconsciente: Uma análise conceitual* (1958), *Dificuldades na crença cristã* (1959) e *Escritos Éticos de Hume* (1965).

Em 1966, MacIntyre inaugurou, com *Uma pequena história da ética*, uma nova fase de sua produção acadêmica, que chegaria ao auge em 1981, com *Depois da Virtude*. Nessa obra, o autor considera o método analítico impróprio para o exame de questões éticas e sua escrita tem como principais características a crítica à modernidade e a retomada do aristotelismo.

A obra *Depois da Virtude* é a primeira parte de uma série de três livros nos quais MacIntyre vai, aos poucos, corrigindo e reformulando sua argumentação, mediante a consideração das críticas feitas e de sua reflexão própria. As demais obras da sua suposta trilogia seriam *Justiça de quem? Que racionalidade?* (1988) e *Três versões rivais da investigação moral* (1990).

Alguns dos argumentos defendidos pelo autor em *Depois da Virtude* serão modificados posteriormente ou até mesmo abandonados. Após a primeira publicação, a teoria das virtudes de MacIntyre causou grande repercussão no âmbito da filosofia moral contemporânea, mesmo entre autores não adeptos a uma re-apropriação do aristotelismo. *Depois da Virtude* foi objeto de muitas resenhas e alvo de elogios, assim como de controvérsias e críticas. Em resposta a seus críticos, MacIntyre publicou uma segunda edição, em 1984, na qual, além de fazer algumas das correções sugeridas, esclarece pontos importantes num *Posfácio*.

A obra tem, em geral, um formato histórico-narrativo, no qual MacIntyre descreve diversas teorias morais ao mesmo tempo em que as analisa e as critica. Os capítulos de *Depois da Virtude* podem ser divididos em três blocos temáticos.

No primeiro bloco se encontra uma crítica às teorias morais moderna e contemporânea (o iluminismo e o emotivismo), que o autor interpreta como duas faces de uma mesma moeda. Nos capítulos finais do primeiro bloco, MacIntyre apresenta brevemente o seu modo de compreender a relação entre a ciência e a moralidade, já como forma de transição para o segundo bloco.

No segundo bloco temático, correspondente aos capítulos intermediários de *Depois da Virtude*, MacIntyre apresenta uma reconstrução histórica da ideia de virtude. No que concerne às tradições da Antiguidade Clássica, elege a virtude aristotélica como concepção central. Após expor a sua leitura da concepção de virtude medieval, mais especificamente da virtude cristã, conclui esse bloco temático com a introdução do seu conceito de virtude, que será incorporado à sua teoria ética no terceiro bloco.

Por fim, no terceiro bloco temático, MacIntyre apresenta a sua contribuição a uma possível teoria das virtudes para a contemporaneidade, centralizando-se nos conceitos de prática, unidade narrativa da vida humana e tradição. Em capítulos posteriores, expõe ainda sua avaliação da justiça como virtude, retomando a interpretação dicotômica em Nietzsche e Aristóteles e acrescentando mais um contraponto entre Trotsky e São Bento, como conclusão.

Optando sempre pela virtude aristotélica, MacIntyre é considerado um dos representantes da tendência da ética contemporânea de reabilitação das virtudes. Outros nomes podem ser citados como representantes do neoaristotelismo: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Peter Geach, Philippa Foot, Martha Nussbaum etc. (OLIVEIRA, 2001). Contudo, no que diz respeito à elaboração de uma metodologia histórica para essa reabilitação, *Depois da Virtude* apresenta uma contribuição específica, que não teria sido apresentada até então.

Nesta dissertação, concentrar-nos-emos no estudo da primeira proposta do conceito de virtude feita pelo autor em *Depois da Virtude* e recuperaremos alguns pontos do debate em torno dos problemas filosóficos aí diagnosticados por seus críticos.

Tendo como pano de fundo a apresentação dos principais conceitos do autor, pretendemos compreender e avaliar um aspecto considerado central no projeto de MacIntyre, qual seja sua adesão a uma metodologia historicista como sendo a mais adequada para o estudo das questões morais. Para MacIntyre, filosofia e história não se dissociam e a própria filosofia moral não pode ser feita abstraído-se da história e da tradição.

Em linhas gerais, o projeto macintyriano consiste em reconciliar tradição e racionalidade éticas. Compreender esse ponto de partida filosófico assim como trabalhar os problemas dele decorrentes, como a acusação de relativismo, é a nossa maior pretensão. O desenvolvimento dessa e das demais tarefas está estruturado em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, abordaremos a crítica de MacIntyre às teorias morais iluminista e emotivista, tendo como ponto de partida a sua leitura crítica do principal expoente do emotivismo, Charles Leslie Stevenson. Para compreendermos bem a crítica de MacIntyre ao emotivismo, retomaremos o artigo principal de Stevenson, “O significado emotivo dos termos éticos” (1937), proposto pelo próprio MacIntyre.

Em um segundo passo, defenderemos que a análise e a crítica da moralidade moderna propostas por MacIntyre em *Depois da Virtude* têm como uma de suas principais fontes inspiradoras a primeira proposta de reabilitação das virtudes de ampla repercussão feita por Elizabeth Anscombe, em “Filosofia Moral Moderna” (1958), o que não fica explícito em *Depois da Virtude*. Trata-se, portanto, de um passo mais interpretativo.

Justificamos a referência ao artigo pela grande semelhança da crítica de ambos os autores à moral moderna, apesar de Anscombe não desenvolver uma teoria detalhada das virtudes. A sua

reflexão se identifica com a de MacIntyre especialmente no que concerne à sua crítica ao tratamento dado pelas teorias morais modernas ao vocabulário moral disponível até então. Anscombe traça um percurso de descaracterização do conceito de virtude que, em grande parte, é similar à hipótese de descaracterização da moralidade como um todo, proposto por MacIntyre no primeiro capítulo de *Depois da Virtude*, “Uma hipótese inquietante”.

Tendo em vista o esclarecimento dos problemas produzidos pelo projeto macintyriano, temos como objetivo do segundo capítulo investigar a metodologia implícita em sua proposta de leitura histórica do conceito de virtude. Apesar da centralidade da noção de virtude em Aristóteles e em MacIntyre, o conceito de virtude desenvolvido por MacIntyre é distinto do aristotélico.

No primeiro tópico do segundo capítulo, apresentaremos alguns dos conceitos básicos da teoria das virtudes aristotélicas, buscando identificar os aspectos da teoria que foram admitidos por MacIntyre e aqueles que foram rejeitados na elaboração do seu conceito de virtude. No segundo tópico, faremos esclarecimentos acerca das verdadeiras influências sofridas na elaboração da sua metodologia, distinta da de George Wilhelm Friedrich Hegel e similar a de Thomas Kuhn. Como aplicações do seu modo de interpretação do conceito de virtude, apresentaremos as virtudes aristotélicas e cristãs, adequadas à sua metodologia.

Após inserir o conceito de virtude na história, proporemos a investigação do cerne da teoria ética macintyriana no terceiro capítulo da dissertação, por meio dos conceitos de práticas, da unidade narrativa da vida humana e da tradição, assim como de sua concepção de racionalidade ética. Esse é o ponto nevrálgico do trabalho, no qual será necessária uma compreensão da teoria ética apresentada pelo autor em *Depois da Virtude*.

Os conceitos de prática e unidade narrativa da vida humana são mais facilmente aceitos pelos leitores de MacIntyre enquanto estágios do desenvolvimento lógico das virtudes. Contudo,

a afirmação de que estar inserido numa tradição é condição indispensável para o desenvolvimento da moral implica que não há critério universal para os juízos de valor, o que permite a instauração do relativismo e do perspectivismo no que diz respeito ao tratamento desses juízos – o que, segundo muitos de seus críticos, é um problema que compromete a filosofia de MacIntyre.

No quarto capítulo da dissertação, já de teor conclusivo, avaliaremos essa e outras acusações que fazem parte do debate gerado pela proposta de *Depois da Virtude*. As principais críticas à sua teoria ética de caráter histórico teriam sido as de relativismo e de perspectivismo que, sob a ótica de seus opositores, parecem comprometê-la.

Na fase final do trabalho, utilizaremos as principais resenhas escritas quando da publicação da obra, como as de William K. Frankena, Samuel Scheffler e Robert Wachbroit, assim como a resposta parcial dada a elas, no *Posfácio* 1984. Para uma resposta completa, seria necessário o estudo da obra seguinte da trilogia, *Justiça de quem? Que racionalidade?* (1988) – que não é objeto desta dissertação.

Além do estudo pormenorizado de noções-chave apresentadas em *Depois da Virtude*, a exemplo dos conceitos de virtude e tradição, recorreremos a textos de comentadores, assim como de interlocutores contemporâneos discordantes das teses macintyrianas, citados no *Posfácio* de *Depois da Virtude*, que estabelecem um diálogo com o autor, uma vez que é de caráter crítico o tema proposto para investigação e a metodologia aplicada. A pesquisa tem como prioridade o aprimoramento da precisão na lida com o vocabulário ético proposto por MacIntyre, objetivando a compreensão do que se destaca em sua proposta filosófica de busca por uma racionalidade moral eficaz para a contemporaneidade através de uma reabilitação do conceito de virtude.

## 1 A CRISE DA MORALIDADE COMO PERDA DOS REFERENCIAIS ARISTOTÉLICOS

Esse capítulo está dividido em dois tópicos que podem ser considerados prévios a uma apresentação da teoria ética de MacIntyre. No primeiro, apresentaremos a crítica de MacIntyre ao emotivismo de Stevenson em “O significado emotivo dos termos éticos” (1937). No segundo, constataremos a inspiração deste no artigo de Anscombe, “Filosofia Moral Moderna” (1958), na elaboração da sua teoria e crítica morais.

A compreensão da crítica de MacIntyre ao emotivismo e à modernidade dá sentido à sua proposta de revitalização da teoria ética das virtudes. Mediante sua leitura da contemporaneidade, é possível identificar de que modo o autor constata o estado da moralidade como decorrente da perda dos referenciais aristotélicos. Para MacIntyre, há uma crise moral sem precedentes na contemporaneidade que está relacionada ao fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade, cuja consequência é o emotivismo.

Ao elaborar um elo entre o projeto iluminista de moralidade e a teoria emotivista, o autor parte de uma indagação sobre a gênese do que considera o estado fragmentário da moralidade contemporânea, apresentado nos capítulos iniciais e no *Posfácio* (1984). Examinaremos com mais detalhes a elaboração de seu argumento na segunda parte deste capítulo, ao comparar sua teoria e crítica acerca da moralidade moderna com a de Anscombe.

MacIntyre inicia sua argumentação descrevendo o estado de fragmentação da moralidade e de desordem generalizada da linguagem moral e também das práticas morais, como ele afirma:

A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi.

[...] Temos, na verdade, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, senão totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade. (MacINTYRE, 2001a, p.15; cf. 1984, p.2) <sup>1</sup>.

Logo, um quadro de teoria moral fragmentada e práticas morais desarticuladas resume o que é para MacIntyre um caos semântico e pragmático na moralidade contemporânea. Para o autor, a dificuldade da ética contemporânea de chegar a acordos morais mínimos quanto ao que é justo ou ao que devemos fazer para sermos moralmente justos é fruto da admissão de algumas das pretensões da teoria emotivista, que abordaremos a seguir.

Numa breve exposição da crítica de MacIntyre à teoria emotivista, consideraremos seu principal representante, Stevenson, atendo-nos especificamente ao artigo de “O significado emotivo dos termos éticos” (1937). Vale ressaltar que, para MacIntyre, o termo “emotivismo” tem um significado muito amplo<sup>2</sup>, segundo o qual ele designa toda teoria que tenha cometido falhas – na sua concepção – como a de remeter a moral a um subjetivismo e isolar o agente moral do seu contexto histórico.

Enquadram-se nessa descrição as teorias que substituem o conceito funcional de homem proposto pela Antiguidade pelo conceito de eu individualista, ou mesmo elaboram uma compreensão atemporal acerca da moralidade. Nesse leque, são englobadas praticamente todas as teorias morais que se seguem ao iluminismo. MacIntyre denuncia o fato de que não apenas a

---

<sup>1</sup> Adicionamos a todas as citações de *Depois da Virtude* as páginas da edição original em inglês, para facilitar a conferência.

<sup>2</sup> Por exemplo, ao mencionar que “no século XVIII, Hume inseriu elementos emotivistas na vasta e complexa trama de sua teoria moral total” (MacINTYRE, 2001a, p.35; cf. 1984, p.14), assim como quando fala de um emotivismo weberiano, segundo o qual “nenhum tipo de autoridade pode apelar a critérios racionais para validar a si mesma” e do conceito weberiano de autoridade burocrática que “pressupõe a verdade do emotivismo” (MacINTYRE, 2001a, p.57; cf. 1984, p.26).

moralidade encontra-se em estado de grave desordem, como também o fato de que a grande maioria das pessoas não tem percepção dessa realidade<sup>3</sup>.

Para o autor de *Depois da Virtude*, o emotivismo abrange, portanto, muito mais do que a sua manifestação contemporânea, mas um conjunto de atitudes, o que seria uma “mentalidade emotivista”, ou o que ele mesmo chama de “*ethos* emotivista”. Diante de tais características, a teoria ética macintyriana surge, acima de tudo, como uma teoria crítica ao emotivismo e ao iluminismo, apresentando uma proposta substantiva para a moralidade contemporânea.

### 1.1 A CRÍTICA DE MacINTYRE AO EMOTIVISMO DE STEVENSON E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Antes de apresentar as críticas de MacIntyre ao emotivismo, julgamos necessário um breve esclarecimento sobre as teorias subjetivista e emotivista<sup>4</sup>. No subjetivismo, em geral, é defendida a impossibilidade de se estabelecerem padrões objetivos para a moralidade, dada a sua crença de que os juízos de valor e, mais especificamente, os valores morais variam de acordo com cada indivíduo, sem que haja um padrão objetivo ao qual se possa recorrer no julgamento entre o certo e o errado<sup>5</sup>.

Desse modo, os valores morais são subjetivos e, sendo a moral construída a partir de tais valores, a moral é subjetiva. Fica evidente que, para o subjetivismo, existe uma distinção clara entre fatos e valores, respectivamente, objetivos e subjetivos. Os valores têm apenas a função de

<sup>3</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.19; 1984, p.4.

<sup>4</sup> Utilizaremos os termos subjetivismo para o subjetivismo tradicional, ou subjetivismo simples, e emotivismo para o subjetivismo emotivista.

<sup>5</sup> “O Subjetivismo Ético é a idéia de que nossas opiniões morais são baseadas em nossos sentimentos e nada mais” (RACHELS, 2006, p.36).

expressar preferências pessoais. Logo, a verdade e falsidade no que concerne às asserções morais estão sempre condicionadas aos sujeitos individuais.

Já no emotivismo, além de expressar preferências pessoais, as asserções morais são, invariavelmente, uma reação ou atitude emocional em relação a algo e, sempre que fazemos uso de asserções morais, visamos agir sobre as atitudes e emoções alheias, para que elas sejam iguais às nossas, ou seja, “a linguagem moral não é uma linguagem que fala de fatos (*fact-stating language*)” (RACHELS, 2006, p.40), mas uma linguagem de persuasão de caráter exclusivamente emotivo<sup>6</sup>.

Sobre a verdade e falsidade das asserções morais, o emotivismo acrescenta que não há espaço sequer para verdades condicionadas aos sujeitos individuais, pois o emotivismo não considera as *crenças* morais, mas, sim, as *atitudes* morais. Examinaremos mais detidamente as implicações da teoria emotivista.

No artigo “O significado emotivo dos termos éticos”, para compreender a natureza da moralidade, precisamos tornar as questões morais mais claras. Seguindo o caminho já inaugurado por George Edward Moore, antes de perguntar se algo é bom, devemos investigar o significado do termo “bom”, para que a busca pela resposta seja mais bem orientada. Ele propõe a questão sobre o “bem” como um problema de significado, um problema da linguagem, retomando a questão, que esteve sempre presente na história da filosofia, de maneira mais restrita.

Num exame rápido, o autor constata que, para Hobbes, “bem” é algo desejável, enquanto para Hume, “bem” é o que obtém aprovação da maioria. Stevenson classifica essas definições

---

<sup>6</sup> “Em suma, o emotivismo defende o seguinte: (1) os juízos morais são expressões de emoções: não têm valor de verdade. (2) Não há factos morais. (3) “X é bom” ou “X é moralmente correcto” significa “Viva x!”; “X é mau” ou “X é moralmente errado” significa “Abaixo X!” (ALMEIDA, 2008, p.110). Stevenson leva o caráter irracional das asserções morais e da moralidade como um todo até as últimas consequências, pois “se o emotivismo for verdadeiro, nos debates morais a argumentação, a racionalidade, não tem qualquer papel de relevo a desempenhar: trata-se apenas de tentar influenciar as emoções das outras pessoas, para que coincidam com as nossas” (RACHELS, 2006, p.112).

modernas de “bem” como teorias do interesse tradicionais<sup>7</sup>. Para o autor, “as teorias tradicionais do interesse dizem que as declarações éticas são descritivas de estados de interesse existentes – que elas simplesmente nos *dão informações* sobre interesses” (STEVENSON, 1937, Parte II, p.18)<sup>8</sup> – e aí está o limite delas.

Stevenson conclui que essas definições são apenas parcialmente verdadeiras e que não é simples tomarmos com o critério para bondade o que desejamos ou o que é aprovável pela maioria, pois essas definições deixam de responder a importantes problemas morais, como o de explicar a existência do desacordo em moral. De fato, se o bem apenas descreve o que é bom para alguém, ou o que alguém acredita que é bom, não haveria contradição real entre as seguintes proposições: “João acredita que o infanticídio é correto” e “Maria acredita que o infanticídio é errado”.

Stevenson propõe o emotivismo como uma teoria do interesse revisada. Ele admite que exista o elemento descritivo nas asserções morais, mas não acredita ser ele que lhes confere sentido. Na sua acepção, a linguagem moral é, na maior parte das vezes, utilizada não para indicar fatos, mas para exercer influência, para agir sobre os interesses das pessoas. Ele acrescenta o seguinte exemplo do roubo: quando digo a alguém que não se deve roubar, estou não apenas expressando um “gosto”, mas também estou tentando fazê-lo desaprovar o roubo, ou seja, tentando influenciar suas crenças e ações<sup>9</sup>.

Após admitir a questão sobre o “bem” como um problema de linguagem, para compreender melhor o uso da linguagem moral, Stevenson investiga o significado dos termos

---

<sup>7</sup> “The word ‘good’ has often been defined in terms of *approval*, or similar psychological attitudes. We may take as typical examples: ‘good’ means *desired by me* (Hobbes); and ‘good’ means *approved by most people* (Hume, in effect). It will be convenient to refer to definitions of this sort as ‘interest theories’, following Mr. R. B. Perry, although neither ‘interest’ nor ‘theory’ is used in the most usual way” (STEVENSON, 1937, Parte I, p.15).

<sup>8</sup> “Traditional interest theories hold that ethical statements are descriptive of the existing state of interests – that they simply *give information* about interests”.

<sup>9</sup> “When you tell a man that he oughtn’t to steal, your object isn’t merely to let him know that people disapprove of it” (STEVENSON, 1937, Parte II, p.19).

éticos apresentando o que considera os dois usos da linguagem: o uso descritivo e o uso dinâmico.

“De um lado, usamos as palavras (como na ciência) para registrar, clarificar e comunicar *crenças*. Por outro lado, usamos as palavras para expressar os nossos sentimentos (interjeições), ou criar humores (poesia), ou incitar pessoas a ações ou atitudes (oratória)” (STEVENSON, 1937, Parte III, p.21) <sup>10</sup>. Pode acontecer que as mesmas palavras tenham usos distintos e esses usos não podem ser identificados senão circunstancialmente.

O significado emotivo das palavras é fruto de um tipo de uso dinâmico que está relacionado à intenção do sujeito de obter respostas afetivas dos outros. Segundo o autor, é a esse uso que se restringem as asserções morais em geral. O significado emotivo é a tendência das asserções morais a provocar respostas afetivas, “a palavra ‘bom’ tem um agradável apelo emotivo que se ajusta especificamente ao uso dinâmico de sugerir um interesse favorável” (STEVENSON, 1937, Parte IV, p.25) <sup>11</sup>. Isso também ocorre com outras palavras de conotação moral, como “mentira” ou “traição” – que trazem um apelo emocional desfavorável.

Como define o autor, “bom” expressa sempre uma forte aprovação moral, que é especial e vai além do gostar e não gostar. O termo *bem* é especial porque nenhuma palavra tem um apelo emocional semelhante a ele. Por isto, é possível *descrever* o “bem” como aquilo que tem um forte apelo emocional, indicando aprovação moral, mas é impossível definir “bem”, porque nenhum outro termo tem a mesma função<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> “On one hand we use words (as in science) to record, clarify, and communicate *beliefs*. On the other hand we use words to give vent to our feelings (interjections), or to create moods (poetry), or to incite people to actions or attitudes (oratory)”.

<sup>11</sup> “The word ‘good’ has a pleasing emotive meaning which fits it especially for the dynamic use of suggesting favourable interest”.

<sup>12</sup> Observamos que essa é uma afirmação semelhante à de Moore, segundo o qual, “‘bem’ é uma propriedade simples e indefinível, uma propriedade diferente da qualifica por ‘agradável’ ou ‘propícia à sobrevivência evolutiva’ ou qualquer outra propriedade natural” (MacINTYRE, 2001a, p.36; cf. 1984, p.15).

Desse modo, para Stevenson, toda asserção moral, além de subjetiva, é sugestiva. Para o emotivismo, nunca dizemos que aprovo algo moralmente senão porque visamos a que os outros o aprovem também. Como as asserções morais versam sobre interesses e preferências, elas podem ser usadas como instrumentos sociais de sugestão e influência<sup>13</sup>, já que relações de convencimento muitas vezes resultam em relações de manipulação. Segundo o emotivismo, através das asserções morais, não apenas descrevemos o mundo, mas principalmente dizemos como gostaríamos que ele fosse, tentando modelá-lo à nossa maneira ao nos expressarmos.

Stevenson pretende provar que o emotivismo supera a crítica feita às teorias tradicionais do interesse, ou subjetivismo, notadamente à possibilidade de explicar o desacordo moral<sup>14</sup>. Não retomaremos essa discussão aqui; observamos apenas que ele pretende superar esse problema mediante a distinção entre o desacordo em crença e o desacordo em interesse<sup>15</sup>. O desacordo ético seria sempre do segundo tipo, um desacordo prático ou real.

É importante chamarmos atenção para o fato de que, para MacIntyre, o emotivismo não é tão diferente do subjetivismo quanto se considera. O emotivismo diz que existe um desacordo real entre interesses e que é possível agir, mas não diz qual ação é boa ou que direção deve tomar a ação.

Distintamente do que afirma Stevenson, o emotivismo parece não poder explicar o desacordo, pois continua afirmando que não há critério racional que permita escolher entre duas

---

<sup>13</sup> Cf. STEVENSON, 1937, Parte VI, p.31.

<sup>14</sup> “There are certain requirements, however, with which this is ‘vital’ sense has been expected to comply – requirements which appeal strongly to our common sense. [...] In the first place, we must be able to sensibly *disagree* about whether something is ‘good’. [...] In the second place, ‘goodness’ must have, so to speak, a magnetism. [...] In the third place, the ‘goodness’ of anything must not be verifiable solely by use of the scientific method”. Stevenson também utiliza o termo “intelligent disagreement” como sinônimo de “sensibly *disagree*” (STEVENSON, 1937, Parte I, p.18).

<sup>15</sup> “The first restriction, it will be remembered, had to do with disagreement. Now there is clearly some sense in which people disagree on ethical points; but we must not rashly assume that all disagreement is modeled after the sort that occurs in the natural sciences. We must distinguish between ‘disagreement in belief’ an ‘disagreement in interest’. [...] It is disagreement in interest which takes places in ethics” (STEVENSON, Parte V, p.26-27).

posições diferentes e que, sendo a moral irracional, também devem ser os seus desacordos, ou seja, mesmo que, por outros meios, o desacordo e o acordo continuam sendo arbitrários, como no subjetivismo. Stevenson (1937, Parte II, p.19) <sup>16</sup> assume plenamente isso quanto afirma: “não estou indicando a forma *boa* de usar ‘bem’. Não estou influenciando as pessoas, mas descrevendo o modo que esta influência acontece”. Ele não oferece um critério para o “bem”, como critica MacIntyre (2001a, p.43; cf. 1984, p.19):

O emotivismo afirma que não existe e não pode existir justificativa racional válida para qualquer afirmação da existência de padrões objetivos e impessoais e, portanto, que tais padrões não existem. [...] O emotivismo afirma que pode haver supostas justificativas racionais, mas não pode haver justificativas racionais verdadeiras, porque elas não existem.

MacIntyre acredita que, embora seja um equívoco do emotivismo afirmar a irracionalidade da moral e a incomensurabilidade entre as posturas éticas, essa é a descrição fiel do *ethos* moral contemporâneo. Ele parece ter acertado em seu diagnóstico, já que não é curta a lista de temas em que posicionamentos incompatíveis são admitidos no cenário do debate moral contemporâneo.

As características do estado de desordem da linguagem moral contemporânea descritas por MacIntyre parecem perfeitamente compatíveis com a teoria emotivista, a qual assume que os desacordos morais não podem ser solucionados racionalmente. Para ele, é preciso levar em consideração que, mesmo quando, circunstancialmente, preferências pessoais são prioridade nas escolhas éticas, a razão não pode deixar de participar.

Observamos, ainda, que a teoria emotivista apenas descreve a moralidade, ou seja, permanece no plano do empírico e poderia ser reduzida a uma questão de fato. Em outros termos,

---

<sup>16</sup> “I am not indicating the *good* way of using ‘good’. I am not influencing people, but am describing the way this influence sometimes goes on”.

podemos afirmar que, enquanto teoria moral, o emotivismo não passa de uma descrição da moralidade como parte do mundo empírico. Nesse ponto, Stevenson segue o caminho de Hume, ao propor uma “ciência da moralidade”, descrevendo o modo como o uso emotivo dos termos morais exerce influência sobre os indivíduos.

A teoria moral de Stevenson é limitada, recusando-se a ir além de uma constatação empírica e negando-se a pensar, fundamentalmente, a questão moral. Como vimos anteriormente, o emotivismo pretende justificar a negação da possibilidade da verdade na moral. Entretanto, admitir que a moral não lida unicamente com dados empíricos e questões objetivas, tal como o faz Stevenson, não justifica a exclusão da possibilidade da presença da verdade e muito menos da razão na moralidade.

MacIntyre considera arbitrária a exclusão da verdade e da razão na ética pelo emotivismo e julga que esse posicionamento herdou do iluminismo a ânsia por uma fundamentação absoluta para a moralidade. No caso específico do autor, é proposto o resgate da racionalidade na ética através de uma apropriação da teoria das virtudes aristotélicas, ponto que examinaremos no segundo capítulo da dissertação.

Os pontos fracos do emotivismo apontados pelo autor de *Depois da Virtude* são muito importantes para a hipótese inicial de sua própria teoria ética de que a linguagem moral contemporânea encontra-se num estado fragmentário e mal sucedido.

Uma destas críticas, de teor mais metodológico, acusa a circularidade da teoria. Ao acusar o emotivismo de circularidade, o que está sendo criticado por MacIntyre é que, de fato, nada se esclareceu acerca do significado dos termos morais ao dizer que eles têm um significado emotivo. Apenas foi disponibilizada mais uma referência possível para “termos morais”. A crítica quanto à circularidade da definição dos termos morais é retratada na seguinte passagem:

Se a teoria pretende elucidar o significado de determinada classe de enunciados, aludindo ‘a sua função, quando pronunciada, de expressar sentimentos ou atitudes, uma parte essencial da teoria terá de consistir em uma identificação e caracterização dos sentimentos ou atitudes em questão. A esse respeito, os defensores da teoria do emotivismo ficam geralmente em silêncio [...], pois todas as tentativas, até o momento, de identificar os tipos pertinentes de sentimentos ou atitudes mostraram ser impossível evitar a circularidade vazia. (MacINTYRE, 2001a, p.32; cf. 1984, p.12-13).

De fato, o texto de Stevenson propõe compreender o significado “*moral*” de “x é bom” como algo que vai além da mera descrição “nós gostamos de x”, mas, ao tentar definir o que é isso que “vai além”, ele afirma que é impossível porque se trata de um termo que tem um significado emotivo único e que expressa “aprovação moral”.

Então, ele define a aprovação moral pela emoção e a emoção pela aprovação moral, o que constitui a circularidade. Ao afirmar que “uma palavra deve ser acrescentada sobre o uso moral de ‘bem’ [...] ao invés de ser sobre algo de que o ouvinte e o falante gostam, é sobre um forte tipo de aprovação” (STEVENSON, 1937, Parte IV, p.26)<sup>17</sup>. Nada é dito quanto à natureza dessa aprovação, nem como ou por que ela ocorre.

Outra crítica macintyriana é que Stevenson admite uma distinção entre significado e uso emotivos, mas se confunde ao chamar de significado o que, na verdade, é um uso possível das asserções morais. A pretensão emotivista de ser “uma teoria acerca do significado dos enunciados morais” (MacINTYRE, 2001a, p.33; cf. 1984, p.13), esbarra no fato de que esta, de fato, mostra reduzir-se apenas a uma tese sobre o uso dos enunciados morais. Além disso, esse seria um uso específico da contemporaneidade, que não expressa o significado dos termos éticos em geral, como se propõe.

Para alguns posicionamentos teóricos relevantes, dizer do uso de um termo ou asserção é também dizer do seu significado, por acreditarem que o significado é determinado pelo uso. A

---

<sup>17</sup> “A Word must be added about the moral use of ‘good’[...] instead of being about what the hearer and speaker like, it is about a stronger sort of approval”.

objeção de MacIntyre parte de um pressuposto, comum para os teóricos da filosofia analítica, de que há uma distinção entre significado e uso das asserções morais, em outras palavras, entre a semântica e a pragmática das sentenças. O seu posicionamento é coerente, dado que o próprio Stevenson também admite uma distinção entre significado e uso. Ainda sobre a distinção entre significado e uso, façamos uma breve exposição.

A semântica trata dos significados das expressões lingüísticas, enquanto a pragmática leva em consideração o uso: o contexto em que essas expressões são utilizadas e a intenção de quem as enuncia. No emotivismo, um uso possível das asserções morais, a expressão de preferências pessoais, esgota toda significação possível das asserções morais, pois “a expressão de sentimentos e atitudes não é, tipicamente, função do significado dos enunciados, mas seu uso em determinadas ocasiões” (MacINTYRE, 2001a, p.33; cf. 1984, p.13).

Segundo MacIntyre, ao ser indiscriminadamente aceita a generalização emotivista de que toda asserção moral tem significado emotivo, agravaram-se na contemporaneidade os estados de incomensurabilidade das posições éticas, o relativismo e contextualismo das teorias e o pluralismo infrutífero das discussões. É como se, de fato, não houvesse espaço para a racionalidade na ética e nossas escolhas fossem, por natureza da própria moralidade, guiadas por preferências pessoais arbitrárias<sup>18</sup>.

O sujeito contemporâneo perdeu a habilidade de enxergar-se não apenas como dotado de razão, mas também como produto e partícipe de um contexto histórico cultural, no qual deveria fundamentar parte de suas escolhas morais. Para o autor, o emotivismo teria sido muito mais bem sucedido se tivesse se apresentado como “uma teoria convincente do uso em vez de uma falsa teoria do significado, conectada com um estágio específico de evolução ou do declínio moral, um

---

<sup>18</sup> CF. MacINTYRE, 2001a, p.21-23; 1984, p.6-7.

estágio no qual nossa cultura ingressou no início deste século” (MacINTYRE, 2001a, p.41; cf. 1984, p.18) <sup>19</sup>.

É apontada como uma pretensão emotivista mal sucedida a de ser “uma tese sobre o significado atemporal dos enunciados utilizados em juízos morais” (MacINTYRE, 2001a, p.452; cf. 1984, p.269). Essa pretensão, além de ser arbitrariamente a-histórica, expressa uma herança da cultura iluminista que, pelo viés da razão, tentou fundamentar uma moral que valesse em absoluto, admitindo-se a possibilidade de que os enunciados morais encontrem sua significação invariavelmente em si mesmos. O caráter a-histórico em uma teoria é uma falha grave para a concepção macintyriana, na qual inserir-se numa tradição<sup>20</sup> é condição de possibilidade para que haja qualquer moralidade.

Essa pretensão teria sido aproveitada formalmente pelo emotivismo, que persiste com a busca por um significado atemporal para os enunciados morais, no entanto, adotando a crença de que eles são de caráter subjetivo, enunciados que expressam e prescrevem sentimentos, sem objetividade. O emotivismo trocou a fundamentação absoluta na razão pela fundamentação absoluta nas emoções. Para MacIntyre, essa troca empobreceu ainda mais o projeto iluminista, que, para que se tornasse mais razoável, deveria ser modificado em sua forma e não em seu conteúdo.

MacIntyre compartilha da crença iluminista de que a moralidade deve ser fundamentada na razão, porém não de modo exclusivo, como pretende aquela forma de pensar, ou seja, o autor de *Depois da Virtude* não acredita que uma fundamentação racional para a moralidade possa

---

<sup>19</sup> Para MacIntyre, o declínio moral deu-se em três estágios: (1) a teoria e prática normativas morais contêm genuínos padrões objetivos; (2) tentativas mal-sucedidas de garantir a objetividade; e (3) teorias do tipo emotivista conquistam ampla aceitação implícita (Cf. MacINTYRE, 2001a, p.42-43; 1984, p.18-19).

<sup>20</sup> O conceito de tradição é central na teoria ética de MacIntyre com o qual trabalharemos no terceiro capítulo desta dissertação.

isentar-se do seu contexto a ponto de eliminar a temporalidade e o caráter histórico de toda asserção moral.

Para MacIntyre, razão e tradição são ingredientes indispensáveis na constituição de uma teoria moral eficiente: a razão, como elemento conciliador de interesses, e a tradição, como mantenedora das peculiaridades histórico-culturais nas quais toda teoria moral é engendrada e das quais é indissociável.

Ao apresentar sua hipótese interpretativa do estado da moralidade contemporânea, MacIntyre deixa clara a sua escolha por um método genético-histórico. Após a exposição inicial de suas hipóteses, inicia-se uma narrativa crítica e descritiva, em que o autor apresenta os vários sistemas morais históricos relacionando-os com a concepção de racionalidade vigente em sua época, como a teoria das virtudes<sup>21</sup> na Grécia antiga, ou a teoria mecanicista no início da modernidade e suas influências na conduta dos agentes morais.

Para o autor, toda transformação histórica é acompanhada de mudanças na racionalidade ética. Aplicando o método genético-histórico à compreensão do emotivismo, ele vai buscar a origem de parte dos equívocos dessa teoria numa teoria moral anterior, no caso, o projeto iluminista de moralidade. Investigaremos a origem dessa forma de pensar no próximo tópico, que versa sobre a inspiração da crítica macintyriana na crítica de Anscombe à modernidade.

## 1.2 A INSPIRAÇÃO DE MacINTYRE NO RELATO DA CRISE DA MORALIDADE MODERNA DE ANSCOMBE

---

<sup>21</sup> Trabalharemos o conceito de virtude, central na teoria ética de MacIntyre, em duas de suas acepções: aristotélica e macintyriana.

A crítica da modernidade elaborada por MacIntyre foi, em grande parte, influenciada pela análise feita por Anscombe, em seu artigo “Filosofia Moral Moderna” (1958) <sup>22</sup>. A autora apresenta a sua compreensão de quais teriam sido as causas do estado de dificuldade pelo qual passaram os filósofos modernos em busca de um fundamento para a moralidade, assim como do legado que essa problemática haveria proporcionado à contemporaneidade.

Anscombe foi uma filósofa de formação clássica e grande produção acadêmica, considerada uma representante da filosofia analítica. Juntamente com Georg Wright, Peter Geach, Edmund Pincoffs e Philippa Foot, ela foi uma das primeiras autoras a propor uma retomada das virtudes. Como é característico da filosofia analítica, a autora coloca-se de igual para igual com os autores em questão, “discutindo suas teses de um ponto de vista filosófico e indicando os pontos de acordo e os de discórdia, as argumentações válidas e as não válidas” (BERTI, 1997, p.218).

Anscombe expõe e, muitas vezes, critica duramente autores de grande importância para a história da filosofia, apontando o que considera terem sido equívocos da parte dos mesmos. São três as principais teses do seu artigo. Apresentamos, a seguir, uma delas:

Os conceitos de obrigação e de dever – quer dizer, obrigação *moral* e dever *moral* – e do que é *moralmente* certo ou errado, e do sentido *moral* de “deve” deveriam ser jogados fora, se isto for psicologicamente possível, porque eles são sobreviventes, ou derivativos dos sobreviventes de uma antiga concepção ética que em geral não mais sobrevive e, sem ela, eles só são prejudiciais. (ANSCOMBE, 1958, 1º§, p.381). <sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> “*After Virtue* shared with Anscombe the idea of a single intelligible and non-fictitious type of practical reasoning. In the year after the appearance of the book’s first edition, MacIntyre took what might appear to be decisive step towards his famous metatheory of rival traditions of practical rationality. He contended ‘that Anscombe, like Aristotle, has correctly characterized one centrally important kind of practical reasoning but that she treats as an erroneous philosophical account of practical reasoning – in essence Hume’s account – is in fact a true account of another distinct type of practical reasoning. We may indeed see here an anticipation of *Whose Justice?*’s juxtaposition of Humean to Aristotelian traditions” (KNIGHT, 2007, p.162).

<sup>23</sup> “The concepts of obligation and duty – *moral* obligation and *moral* duty, that is to say – and of what is *morally* right and wrong, and of the moral sense of ‘ought’, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because

Segundo Anscombe, a filosofia moderna produziu uma cisão entre o ser e o dever (*is and ought*). Na modernidade, as características das coisas deixaram de implicar sua valoração e tanto Anscombe quanto MacIntyre consideram um equívoco a ruptura e, conseqüentemente, a não admissão da passagem do ser ao dever. De acordo com essa cisão, a moral não tem nada a ver com os fatos; suas prescrições se fundamentam apenas na valoração, entendida como algo autônomo e absoluto, o que equivale a dizer que a moralidade moderna separou fato e valor.

Em contrapartida, na filosofia antiga, os fatos podem, sim, induzir à valoração e, a partir da descrição de algo, já podemos dizer se é coisa boa ou ruim. A passagem do ser ao dever se dá na medida em que identificar algo como “bom” relaciona-se às características intrínsecas desse algo.

Aristóteles reúne o descritivo e o prescritivo, e a noção de virtude é a prova do seu movimento nesse sentido. A definição de virtude como a realização da natureza de algo é um dos elementos de passagem do fato para o valor. Ainda, de acordo com a sua teoria das virtudes, a motivação e a razão para que uma determinada ação seja realizada encontra-se na sua coerência com a virtude e no fato dessa ação constituir uma unidade moral virtuosa para quem a pratica.

A separação entre o ser e o dever gerou um problema que, para Anscombe, a moral moderna não foi capaz de solucionar. Se a indicação para uma ação deixa de ser uma propriedade da ação em si mesma, fica o vazio da justificativa de por que fazê-la. A teoria das virtudes começa com algo que pode ser, em princípio, descrito em suas características: a justiça, a coragem etc. Essa descrição implica sua recomendação ou prescrição<sup>24</sup>.

---

they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it”.

<sup>24</sup> “In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one; to give such explanation belongs to ethics; [...]. For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as a ‘virtue’” (ANSCOMBE, 1958, 14º§, p.383).

A modernidade procura preencher o vazio entre fatos e valores com justificações racionais que imprimem uma obrigação pretensamente racional, mas, de fato, arbitrária, de que se deve realizar uma determinada ação simplesmente porque é justificável racionalmente ou porque leva a um fim justificável racionalmente. Essa explicação ignora que, para que escolhamos agir moralmente, não basta que possamos justificar racionalmente nossos atos, mas que, por exemplo, estejamos motivados para agir de tal maneira ou que essa ação esteja em concordância com a nossa conduta em geral.

Para a autora, a conseqüente obliteração da motivação como meio ou da felicidade como meta do agente nas suas ações morais deveu-se, pelo menos em parte, ao abandono do conceito de virtude aristotélica. A teoria das virtudes consegue resolver esse problema por levar em consideração que a ação moral não é produzida apenas pela racionalidade. A passagem do ser ao dever é um movimento implícito, pois, para essa teoria, a moralidade é uma característica do modo de existência do ser humano como um todo, não estado restrito à razão. Procuramos agir tendo em vista o “bem” porque isso nos torna bons, virtuosos.

A definição de “bem” estaria ligada às virtudes e à busca da felicidade. O problema da passagem do ser ao dever é o problema de definir a natureza do “bem”. Aristóteles tenta resolvê-lo por meio da sua vinculação à prática de virtudes específicas. É justamente o que ele fez em sua *Ética a Nicômaco*: apontou uma série de exemplos de atos moralmente bons, tendo em vista a formação de cada indivíduo, sem que, para tanto, fosse preciso recorrer a algo exterior que justifique tal moralidade. Segundo Aristóteles, o ser humano busca a moralidade porque isso o conduz à sua felicidade, livrando-se, assim, de um possível pedido de explicação para tal meta.

Outro grande problema visto por Anscombe na moralidade moderna, e que em parte explica como se deu o problema anterior, seria que, ao herdar o conceito de lei e dever moral do cristianismo, desconsiderou-se a sua fundamentação no divino, ou seja, os indivíduos querem

perpetuar a obediência pregada pelo cristianismo e o substituto encontrado para a autoridade divina seria a própria razão humana, imbuída da necessidade de legislar os princípios morais e sustentá-los por conta própria.

Para Anscombe, essa teria sido uma tarefa impossível de se cumprir, uma vez que a noção de lei está em sua origem atrelada à obediência de uma autoridade superior e externa. Ao atribuir autoridade ao intelecto humano, é como se cada um de nós fosse capaz de conhecer a verdade em absoluto; dado o fracasso dessa pretensão, surge a crise da moralidade moderna. Para ilustrar, segue uma crítica da autora à noção kantiana de faculdade legisladora da razão humana:

Kant introduz a idéia de ‘legislar para si mesmo’, que é absurda; como se em nossos dias, nos quais a maioria de votos merece respeito, alguém denominasse de *voto* majoritário cada decisão refletida feita por um homem, a qual em matéria de proporção é irresistível, pois será sempre um a zero. O conceito de legislação requer o poder superior de um legislador. (ANSCOMBE, 1958, 6º§, p.382).<sup>25</sup>

Na moral cristã, a introdução do elemento da lei deslocou o conceito de virtude, fazendo com que ele deixasse de ter uma função formadora na unidade moral do indivíduo e, mesmo ainda guardando certo caráter formador, passasse a ser uma norma a ser seguida. Com o cristianismo, são feitas mudanças importantes do padrão de racionalidade ética quando, por exemplo, a meta da vida humana passa de felicidade para a salvação.

Apesar de também ser dotada de um caráter normativo, a virtude aristotélica visa a outras metas que não a obediência e a salvação propostas pela lei cristã. Os seus objetivos estão centrados no indivíduo e no seu papel na comunidade. O valor moral é constatado nos próprios atos e não na reparação de erros advindos de uma corrupção. Anscombe retoma o conceito de

---

<sup>25</sup> “Kant introduces the idea of ‘legislating for oneself’, which is as absurd as if in these days, when majority votes command great respect, one were to call each reflective decision a man made a *vote* resulting in a majority, which as a matter of proportion is overwhelming, for it is always 1-0. The concept of legislation requires superior power in the legislator”.

virtude como moral descritiva e formadora, tomando como pressuposto que a moralidade tem uma ligação direta com o empírico, com os fatos.

MacIntyre compartilha da opinião de que a modernidade e, como sua herdeira direta, a contemporaneidade apropriaram-se de forma indevida do aparato conceitual grego e cristão. Para o autor, essa impropriedade conduziu os teóricos da moralidade moderna a uma tarefa que jamais foram capazes de cumprir com sucesso: a de fundamentar a moral exclusivamente na razão humana, dando a essa faculdade particular, de existência culturalmente delimitada, uma pseudo-habilidade de conhecer o universal e o atemporal.

Segundo Jean Poter, “a análise de MacIntyre das falhas da modernidade é talvez o aspecto mais conhecido de sua obra [...]” (MURPHY, 2003, p.39)<sup>26</sup>, pois, além de retomar uma crítica já introduzida por Anscombe, MacIntyre acrescentou à sua teoria uma interpretação mais aprofundada do que haveria levado o que ele chama de “projeto iluminista” a equiparar a moral ao fracasso. O autor propõe um novo aristotelismo como solução para esses problemas e não apenas a retomada do conceito de virtude em geral.

MacIntyre apresenta a acusação de que o aparato ético-conceitual aristotélico foi vítima de uma fragmentação arbitrária pela moral iluminista, que se apropriou de seus conceitos, engendrados e, portanto, vinculados àquela teoria da ação, desvinculando-os do tipo de racionalidade na qual foram concebidos<sup>27</sup>.

A crítica macintyriana vai, portanto, além das acusações feitas por Anscombe sobre a perda da fundamentação divina da lei moral, ou da adoção exclusiva da razão como critério para moralidade. É chamada a atenção para uma perda implícita no abandono específico da teoria

---

<sup>26</sup> “MacIntyre’s analysis of the failures of modernity is perhaps the best-known aspect of his work [...]”.

<sup>27</sup> “Muitos de nós são levados, através da educação, a adotar não um modo coerente de pensar e julgar, mas uma visão construída a partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições das quais nossa cultura originalmente proveio, como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade” (MacINTYRE, 2001a, p.12).

aristotélica das virtudes, qual seja a perda do caráter histórico e culturalmente enraizado de uma moral baseada em virtudes.

Da fragmentação e da rejeição do aristotelismo, a contemporaneidade haveria herdado a carência de um princípio que garantisse uma racionalidade compartilhada para fins éticos, dificultando ou mesmo impossibilitando a discussão de questões morais sem que esbarremos no já mencionado estado de desordem moral da contemporaneidade. Esse estado é dotado de algumas características apresentadas no seu diagnóstico dessa moralidade, segundo o qual prevaleceria a “incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais”, sintoma de uma precariedade de articulação no vocabulário ético contemporâneo.

A constatação da incomensurabilidade dos argumentos seria o ponto de partida para as demais características atribuídas às discussões da ética contemporânea, como a de que, “a despeito do caráter interminável e da incomensurabilidade das premissas rivais – pretendem ser discussões racionais impessoais” (CARVALHO, 1999, p.17) e a de que “possuem grande heterogeneidade de origens históricas” (CARVALHO, 1999, p.18). Dessas características deriva a possibilidade do desenvolvimento de um relativismo ético, caso não fique estabelecido um critério unificado perante a pluralidade de condutas morais possíveis da qual a contemporaneidade é palco.

O grande desafio do projeto iluminista da moralidade foi sua pretensão de reconhecer nos indivíduos o caráter de sujeito moral autônomo, via uma justificativa exclusivamente racional da sua moralidade<sup>28</sup>. A expressão plena do projeto iluminista se deu na filosofia moral kantiana, estruturada em máximas<sup>29</sup> para a ação, que só têm um conteúdo moral quando cumpridas por

---

<sup>28</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.39-40; 1984, p.17.

<sup>29</sup> “Máxima é o princípio subjectivo do querer, o princípio objectivo (isto é o que serviria também subjectivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (KANT, 1986, p.31).

dever<sup>30</sup>, independentemente da virtude do indivíduo que, ao contrário da filosofia aristotélica, não confere valor ao caráter<sup>31</sup>.

Ao contrário do aristotelismo, para quem “[...] a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é o homem” (EN VI, 1139b 5, p.142)<sup>32</sup>, essa versão do iluminismo destituiu, de qualquer papel, instâncias tais como o desejo e inclinações de efetuar algum papel positivo na deliberação ou ação moral.

O projeto iluminista implicou, necessariamente, a negação de toda e qualquer forma de teleologia<sup>33</sup>, mais especificamente da teleologia aristotélica<sup>34</sup>. A negação, no campo da ética, veio pelo abandono de importantes conceitos tais como eram concebidos nessa filosofia: a própria noção de *telos* (enquanto fim da vida humana), a noção de *areté* (virtude) e, em especial, a virtude da *phrónesis* (sabedoria prática), a mais importante das virtudes, para MacIntyre<sup>35</sup>. Pretendemos, em capítulo posterior, dar atenção especial a essa virtude, devido à dificuldade de defini-la com clareza tanto pelo próprio Aristóteles, quanto pela história da filosofia.

Na modernidade, o homem das virtudes clássicas, que pauta suas escolhas num fim proporcionado por uma ética de bases metafísicas<sup>36</sup>, foi substituído por um homem esclarecido, capaz de fundamentar racionalmente suas ações, sem que elas se remetessem a um fim último ou

---

<sup>30</sup> “Duas teses enganosamente simples são fundamentais à filosofia moral de Kant: se as normas da moralidade são racionais, devem ser iguais para todos os seres racionais [...] e se as normas da moralidade são *obrigatórias* para todos os seres racionais, então a capacidade contingente de tais seres as obedecerem deve ser irrelevante – o importante é sua vontade de obedecê-las. O projeto da descoberta de uma justificativa racional para a moralidade é, por conseguinte, o mero projeto de descobrir um exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral quando elas determinam a vontade, daquelas máximas que não são tal expressão” (MacINTYRE, 2001a, p.85-86; cf. 1984, p.43-44).

<sup>31</sup> Cf. KANT, 1986, p.28-29.

<sup>32</sup> Todas as páginas das citações da *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores). Contudo, em paralelo, utilizaremos *Nicomachean Ethics*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Oxford: Princeton University Press, 1984. v.2, p.1.729-1.867.

<sup>33</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.78; 1984, p.55.

<sup>34</sup> Investigaremos a teleologia aristotélica no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>35</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.262; 1984, p.154.

<sup>36</sup> Cf. NATALI, 1996.

a uma tendência natural do homem de se comportar dessa ou daquela maneira. Isto admitiria um conceito de natureza humana, que também fora abandonado, como a noção de *telos*. Contudo, o projeto iluminista de fundamentação da moral numa razão pura não conseguiu realizar seu próprio projeto e o que temos hoje é uma multiplicidade de morais.

No capítulo de *Depois da Virtude*, dedicado à teoria aristotélica das virtudes, MacIntyre chama atenção para “o caráter não-histórico da compreensão aristotélica de natureza humana” (MacINTYRE, 2001a, p.270; cf. 1984, p.159), como em outros aspectos, a apropriação macintyriana do aristotelismo não se dá literalmente, mas com adaptações teóricas, que examinaremos no segundo capítulo.

Em linhas gerais, o autor proporciona um tratamento histórico à teoria das virtudes aristotélica, colocando em prática sua crença de que “[...] não há um terreno único de racionalidade, no qual existam critérios universais aceitos por qualquer indivíduo inteligente e independente das tradições de pesquisa racional a que estão filiados e inseridos” (CARVALHO, 1999, p.87).

A ausência de tal critério fica explícita ao se considerar que toda teoria tem uma dimensão prática que se desenvolve de acordo com os padrões de racionalidade da qual ela participa. MacIntyre confere um caráter histórico também à sua explicação do modo de agir próprio do ser humano, criticando uma racionalidade que não leve em conta esse caráter e que pretenda investigar o funcionamento da linguagem e da ação moral a partir de uma generalização atemporal, como é o caso do emotivismo, que representa o auge a que chegaram os equívocos da moralidade iluminista<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> “MacIntyre shares Anscombe’s conviction that our ends should be determined by reason, not custom, and that our institutional order now provides us with no ethically compelling reasons or action” (KNIGHT, 2007, p.113).

O problema é que iluminismo e emotivismo, cada um de seu modo, pretendem atribuir e assegurar um teor universal às asserções morais, seja pela justificação estritamente racional, seja pelo apelo emocional. Em ambos os posicionamentos, a moralidade não é compreendida como um conjunto de práticas morais, fincadas na sua própria natureza de alcançar determinados bens e na sociedade à qual pertence, onde surtirão os efeitos do tipo de conduta que essa moralidade está pretensa a realizar<sup>38</sup>. Já para o autor, moralidade e tradições se relacionam:

Cada tradição pode, a cada estágio de seu desenvolvimento, fornecer justificação racional para suas teses fundamentais, em seus próprios termos, empregando os conceitos e padrões pelos quais se define, mas não há um conjunto de padrões independentes de justificação racional através dos quais as questões entre tradições adversárias possam ser decididas. (MacINTYRE, 2001b, p.377).

Na apresentação de sua reflexão filosófico-histórica acerca da moralidade, proposta de resgate do aristotelismo, MacIntyre recebeu objeções de relativismo e perspectivismo decorrentes do papel relevante exercido pelo método histórico na sua análise da moralidade contemporânea. Contemplaremos algumas dessas críticas no quarto capítulo da dissertação.

Adiantamos apenas que, para MacIntyre, pertencer a uma tradição é condição de possibilidade para que pensemos dessa ou daquela maneira e mudar de tradição não é algo que possamos fazer sem que todo o nosso esquema conceitual sofra uma profunda mudança, inclusive quanto à crença do que é racional ou verdadeiro<sup>39</sup>.

Toda a discussão conceitual trazida pela teoria macintyriana tem como objetivo global a inserção da filosofia no campo da vida prática. Com a sua teoria da racionalidade das tradições, MacIntyre busca a dissolução da incompatibilidade entre tradição e razão imposta pela modernidade. Na teoria macintyriana, tradição e razão não são excludentes e um dos critérios de

---

<sup>38</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.320; 1984, p.190.

<sup>39</sup> Cf. MacINTYRE, 1977.

avaliação de um sistema filosófico é, justamente, a sua capacidade de inserção e diálogo com o seu momento histórico.

\*\*\*

Segundo Anscombe, a ética aristotélica é uma busca pela “[...] lógica da ação, isto é, uma explicação em termos racionais (não necessariamente causais) do agir humano” (BERTI, 1997, p.216). MacIntyre também está em busca de um fundamento racional para moralidade e a teoria das virtudes aristotélicas é o ponto de partida para sua própria teoria. Identificaremos, no próximo capítulo, os elementos importantes do aristotelismo para a teoria ética de MacIntyre, assim como o seu conceito de virtude.

## 2 A CENTRALIDADE DA NOÇÃO DE VIRTUDE EM ARISTÓTELES E MacINTYRE

O segundo capítulo tem como objetivo demarcar a presença da teoria aristotélica das virtudes na teoria ética de MacIntyre. Tanto para Aristóteles quanto para MacIntyre, as virtudes são constitutivas de sua opção intelectual na exposição do que seria uma teoria ética razoável. No primeiro tópico, pontuaremos conceitos básicos para a teoria ética aristotélica, como os de finalidade, “bem”, felicidade, natureza humana, virtude, a virtude intelectual da *phrónesis* e as características do *phrônimos*, o homem prudente. Em geral, esses conceitos são apropriados integralmente por MacIntyre.

Entretanto, dessa apropriação surgem alguns desdobramentos que trabalharemos no segundo tópico, com a exposição da concepção histórica de virtude presente nos capítulos intermediários de *Depois da Virtude* e a sua tese de que, em toda teoria ética, é indispensável levar em consideração o seu lócus histórico. Teremos, como prioridade, o esclarecimento do modo de utilização do vocabulário ético aristotélico por MacIntyre. O segundo capítulo tem caráter expositivo de ambos os autores e serve de base teórica para o desenvolvimento do cerne da dissertação, concentrado no terceiro capítulo.

### 2.1 ALGUNS CONCEITOS BÁSICOS DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

O principal texto a ser trabalhado nesse tópico é a *Ética a Nicômaco*, obra de grande influência na história da filosofia, na qual foi apresentada a teoria ética aristotélica. Essa é uma teoria das virtudes, que nos diz quais disposições são virtudes e que tipo de pessoas devemos ser.

Antes de apresentar a sua concepção de virtude<sup>40</sup>, Aristóteles tenta responder a questionamentos que acredita serem relevantes, quanto à definição do “bem”, da felicidade<sup>41</sup> e da natureza humanas.

Para que fique claro o motivo de sua teoria das virtudes, pergunta feita previamente sobre por que esses conceitos e não outros, faz-se necessária a apresentação de um aspecto essencial na sua filosofia moral: a teleologia. É nessa perspectiva que o filósofo inicia o seu texto: “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer e, por isso, foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (EN I, 1094a 1-5, p.49).

A admissão de um caráter teleológico para uma teoria ética é uma escolha de peso e deve ser considerada o marco inicial da filosofia prática aristotélica, pois, ao fazê-la, o autor está determinando, em grande parte, os padrões que a sua teoria terá de seguir, como o exame do fim<sup>42</sup> ou fins que devem ser alcançados pelos indivíduos e pela comunidade. É da necessidade de se investigar os fins que surgem as questões às quais se dedica Aristóteles no início da *Ética a Nicômaco*.

A primeira questão é sobre o “bem”, pois, ao tomar como preceito que o fim para a vida humana é o que é “bem” para a mesma, é preciso saber que “bem” é esse, para que possamos buscá-lo, reconhecê-lo e praticá-lo. Ao contrário do “bem” metafísico – um estudo teórico que tem como fim o próprio conhecimento – o exame do “bem” na filosofia prática tem como fim o conhecimento da realidade para que se possa transformá-la<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Em grego: ἀρετή (*areté*). Tradução: excelência, ou segundo a tradição latina, virtude. A tradução latina traz uma conotação de virilidade que não está presente no conceito original.

<sup>41</sup> Em grego: ευδαιμονία (*eudaimonía*). Tradução: plenitude, completude, vida realizada ou felicidade. É importante observar que, em Aristóteles, a noção de *eudaimonía* não se refere apenas a um contentamento psicológico, mas a uma vida plena e realizada.

<sup>42</sup> Em grego: τέλος (*télos*). Tradução: fim, meta.

<sup>43</sup> Cf. BERTI, 1997, p.116.

Para responder à questão sobre o que é o “bem” para a vida humana, o autor recorre à sua doutrina das partes da alma, apresentada resumidamente na *Ética a Nicômaco* e com mais detalhes no *De Anima*, em que ela é dividida em duas partes: irracional e racional<sup>44</sup>. A parte irracional da alma se divide em duas partes, a parte vegetativa e a parte sensitiva. A parte vegetativa, concernente às funções orgânicas do corpo humano, como a nutrição e crescimento, é comum a todos os seres vivos e não tem qualquer tipo de relação com a atividade racional.

A parte sensitiva da parte irracional da alma é relativa às percepções do mundo externo, desejos e paixões e está presente em algumas espécies. Ela se relaciona com a razão<sup>45</sup> na medida em que pode ou não se submeter às suas orientações, visto que “[...] o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele (o princípio racional) em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece” (EN I, 1102b 30-35, p.64). Para Aristóteles, aprender a submeter a parte sensitiva da alma às orientações da parte racional é um modo de exercício da virtude moral, cuja definição investigaremos mais adiante.

A parte racional da alma também se divide em duas partes: a parte prática e a parte teórica. A parte prática produz um conhecimento que visa à ação, por exemplo, ao conhecimento de si, para que o homem possa administrar bem os desejos não permitindo que eles conduzam as ações, ou o conhecimento das regras da vida em comunidade, para que seja estabelecido, racionalmente, o campo de ação de cada indivíduo. Sem o exercício da parte racional da alma, não é viável para o homem deliberar e efetuar boas escolhas<sup>46</sup>. Já a parte teórica produz um conhecimento que visa ao próprio conhecimento, não tendo em vista a ação.

---

<sup>44</sup> Cf. EN I, 1102a 30, p.63.

<sup>45</sup> Em grego: λόγος (*lógos*). Tradução: ordem, racionalidade, razão.

<sup>46</sup> Em grego: βούλευσις (*boúleusis*) e προαίρησις (*proáiresis*). Tradução: deliberação e escolha (ou decisão). Zingano propõe traduzir *proáiresis* por “escolha deliberada” para pôr em realce o ato de pesar as razões dessa escolha, que ocorre na deliberação (ZINGANO, 2008, p.160).

Desse modo, a questão acerca da função própria do homem é respondida como o exercício das atividades da parte da alma que lhe é exclusiva. Diz respeito à parte estritamente racional, compreendida tanto no sentido de que a alma está submetida à razão, quanto no sentido de que ela possui a razão<sup>47</sup>, como também à parte sensitiva, na medida em que “obedece à razão”, pois embora não seja racional ela mesma, tem a ver com a função própria do homem. Assim, nas palavras do autor, “[...] a função do homem (é) certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional” (EN I, 1098a 10-15, p.56).

É exercendo a sua racionalidade que o homem, ao mesmo tempo em que se realiza como “bom” ou virtuoso, ele se direciona para o seu “bem”, a felicidade. Entretanto, o conceito de felicidade não é objeto de consenso. Por isso, o autor inicia com uma definição meramente formal de felicidade – “[...] a felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo” (EN I, 1099a 20-25, p.58) – e só apresenta uma definição mediante a introdução do conceito de virtude, quando diz que a felicidade pressupõe uma virtude perfeita<sup>48</sup>.

Fica evidente que não é dito objetivamente em que consiste a felicidade, mas apenas que ela é alcançada através do exercício das virtudes. Esse elemento completa a estrutura conceitual elaborada por Aristóteles para sua explicação teleológica da vida ética que articula os conceitos de fim, “bem”, felicidade e natureza humana.

Gary Gutting ilustra a relação desses elementos da seguinte maneira, ao mesmo tempo em que apresenta uma crítica à estrutura conceitual elaborada pelo Iluminismo para justificar racionalmente a moralidade, da qual compartilha MacIntyre:

Para os aristotélicos, um projeto ético é definido por três elementos: (1) os seres humanos como eles são de fato, (2) os seres humanos como eles deveriam ser se

---

<sup>47</sup> Cf. EN I, 1098a 5, p.56.

<sup>48</sup> Cf. EN I, 1100a 5, p.59.

eles alcançarem sua natureza essencial, e (3) as regras éticas para governar o comportamento humano (AV, 53). O projeto ético aristotélico deriva (3) como o sentido necessário movendo-se de (1) para (2), um empreendimento viável que proporciona uma concepção normativa adequada da natureza humana. A teoria moral moderna rejeita qualquer concepção desse gênero e se proporciona a tarefa impossível de derivar (3) apenas de (1). (GUTTING, 1999, p.71).<sup>49</sup>

Como descrito por Gutting, a vida humana é vista como uma trajetória que começa com a existência e, reafirmando o “bem” enquanto fim, dirige-se ao seu aprimoramento. O aprendizado das virtudes exerce o papel de regras que devem governar o comportamento humano, sempre suscetível a desvios. A regra orienta a natureza humana, sem negá-la.

A teleologia proposta pelo projeto ético aristotélico entrelaça a finalidade da ação ao “bem” e os meios da ação às virtudes, fundamentando a busca e a realização de uma vida ética como causa para a felicidade, bem indiscutivelmente ambicionado. Essa parece ter sido uma combinação suficientemente firme para servir de base à sua teoria.

Apesar de não ser objeto deste estudo, para um maior esclarecimento do conceito, ressaltamos que a teleologia aplica-se não somente à vida dos indivíduos em particular, mas à comunidade como um todo. A finalidade da filosofia prática é maior e mais completa e “[...] embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados” (EN I, 1094b 5-10, p.50).

Tanto no âmbito do comum como no do particular, a filosofia prática visa a um tipo de “bem” que tem a ação sempre em vista. O tipo de conhecimento aspirado por essa filosofia envolve uma grande variedade de indivíduos e circunstâncias para suas respectivas condutas,

---

<sup>49</sup> “For Aristotelians, the ethical Project was defined by three elements: (1) human beings as they happen to be in fact, (2) human beings as they would be if they achieved their essential nature, and (3) the ethical rules governing human behavior (AV, 53). The project of Aristotelian ethics was to derive (3) as the necessary means of moving of (1) to (2), a viable enterprise given an adequate normative conception of human nature. Modern ethical theory rejects any such conception and is left the impossible task of deriving (3) from (1) alone”.

tornando-se necessário salvaguardar certa “margem de indeterminação” no que concerne à determinação dos seus meios<sup>50</sup>.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a considerar a existência de uma sabedoria não-teórica, apresentando uma idéia marcante de filosofia prática, que tem como ponto de partida conceitual a distinção entre *práxis* e *poiésis*<sup>51</sup>. “Há uma diferença entre produzir e agir, de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir” (EN VI, 1140a 1-10, p.143).

A *poiésis* tem como objetivo a fabricação de algo, como a construção de um objeto ou execução de uma tarefa qualquer. Ela tem, portanto, seu objetivo em algo que vai além da própria ação. A *poiésis* não envolve deliberação e escolha que não estejam necessariamente vinculadas às melhores utilizações da técnica, ou seja, é uma ação que não depende da virtude moral do agente para que seja bem executada.

Na *práxis*, a ação é seu próprio objetivo, não depende de algo além de si própria para que seja bem sucedida e está vinculada à virtude moral do agente. A *práxis* é necessária ao modo de existência das virtudes morais no indivíduo, pois não é possível que alguém se torne virtuoso apenas pelo conhecimento teórico. Passemos agora à exposição do conceito de virtude.

A virtude é uma habilidade para a medida certa, uma espécie de moderação na ação. A disposição para tal habilidade só se desenvolve no indivíduo que for apto a exercer, com plenitude, a sua racionalidade. Para Aristóteles, há dois tipos de virtudes, as quais ele distingue

---

<sup>50</sup> Cf. BERTI, 1997, p.122.

<sup>51</sup> Em grego: *πράξις* (*práxis*) e *ποιήσις* (*poiésis*). Tradução: agir (ou prática) e fazer (ou fabricação). “A distinção entre *práxis* e *poiésis* serve, nos capítulos IV e V do Livro VI da Ética a Nicômaco, para separar a arte, que constitui a competência ou domínio na ordem da ‘produção’, e a ‘prudência’, a excelência na ação, ou ao menos excelência dianoética da ação” (BESNIER, 1996, p.127).

pelo modo de aquisição: a virtude moral (como a temperança, a justiça e coragem) e a virtude intelectual (como a *phrónesis* e a *sophía*<sup>52</sup>).

A virtude moral é desenvolvida no indivíduo pelo hábito e, para que se torne parte do caráter do agente, são necessários esforço e repetição. Já a virtude intelectual é desenvolvida pelo aprendizado e só acontece a partir de uma disposição prévia do indivíduo a possuí-la. A virtude moral atinge o seu nível máximo quando é incorporada ao modo habitual de ação do indivíduo e não simplesmente reproduzida.

Embora a repetição pelo hábito seja importante para o aprendizado das virtudes, a simples reprodução de certo comportamento ou esforço para parecer virtuoso não é considerada virtude, mas uma mera mecanização da ação. Afirmar esse tipo de ação como virtuoso gera incompatibilidade com a teleologia do “bem” e a afirmação de uma natureza humana racional, pois, desse modo, uma máquina que exercesse sua função com eficácia poderia ser considerada virtuosa, mas habilidades simplesmente instrumentais não podem ser consideradas virtudes.

Segundo Aristóteles, “por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma” (EN I, 1102a 15-20, p.63). A virtude é uma qualidade da alma humana, e mais especificamente, uma qualidade da alma racional. Logo, além de servir de gênese para os dois tipos de virtudes propostos, a doutrina das partes da alma também foi utilizada como recurso na justificativa do “bem” para o homem enquanto algum tipo de atividade racional, como confirma Reale:

Os autênticos valores não poderão ser os exteriores (como as riquezas), que tocam apenas tangencialmente o homem, nem os corporais (como os prazeres), que não dizem respeito ao eu verdadeiro do homem, mas só os da alma, já que na alma consiste o verdadeiro homem. (REALE, 1994, p.410).

---

<sup>52</sup> Em grego: φρόνησις (*phrónesis*) e σοφία (*sophía*) Traduções: sabedoria prática (practical wisdom), sabedoria (sagesse), prudência (prudence), discernimento, etc. e sabedoria.

Como vimos, a virtude moral vem do exercício, constituindo-se como hábito. Por não ser virtude já presente na natureza do indivíduo, mas adquirida ao longo da vida, o seu desenvolvimento se dá exclusivamente pela prática, uma vez que, “[...] nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza” (EN II, 1103a 20, p.67).

Cultivamos a coragem na medida em que praticamos ações corajosas de modo que, aos poucos, a coragem vai se incorporando ao nosso modo habitual de agir, até que seja algo como nossa natureza, ou seja, não nos demande mais nenhum esforço. Sobre a relação entre as virtudes e a natureza, Aristóteles escreve: “Não é, pois, por natureza nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN II, 1103a 25, p.67).

O indivíduo adquire as virtudes morais por uma espécie de “educação das paixões”, como se refere MacIntyre na seguinte passagem: “[...] agir virtuosamente não é, como mais tarde pensaria Kant, agir contra a inclinação; é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. A educação moral é uma ‘éducation sentimentale’” (MacINTYRE, 2001a, p.255; cf. 1984, p.149).

Os maus hábitos deformam o caráter, pois “[...] o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão” (EN I, 1095a 5-10, p.50). A aquisição das virtudes morais é uma espécie de controle dos maus desejos através do hábito.

Por lidar com desejos e emoções, o cultivo da virtude moral busca administrar a influência do prazer e da dor nas ações, pois “[...] pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações” (EN II, 1105a 5-10, p.70). Por não ser guiado apenas pela razão, o indivíduo está sempre suscetível à força de seus sentimentos e, conseqüentemente, a desorientar-se através dos mesmos, diante da

imprevisibilidade das circunstâncias da ação. É por conta disso que o exercício e a prática fazem-se constitutivos da virtude moral.

Essencialmente, a virtude moral é descrita como uma espécie de meio-termo para a ação; “[...] a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN II, 1107a 5, p.73). São dados alguns exemplos de virtudes morais, tais como a temperança ou moderação (saber evitar falta ou excesso em relação aos prazeres) e a coragem (manter-se na justa medida entre o medo e a temeridade).

Chegamos, assim, ao conceito de *phrónesis*, que exploraremos a seguir. Há várias virtudes intelectuais, dentre as quais se destacam a *sophía* e a *phrónesis*. A *sophía* diz respeito aos assuntos teóricos e também é chamada de faculdade científica. Já a *phrónesis*, examinada no livro VI, diz respeito aos assuntos práticos e também é chamada de faculdade calculativa ou deliberativa, ou seja, é a responsável pelo direcionamento da ação moral<sup>53</sup>.

A virtude moral não é completa em si própria. Para ser moralmente virtuoso, é preciso possuir em nós mesmos a sabedoria prática, ou seguir o exemplo ou preceito de alguém que a possua, pois ela é a aplicação de princípios gerais, por um processo de raciocínio, às circunstâncias particulares que determinamos a ação conveniente. (ROSS, 1987, p.201).

A citação acima mostra que o conceito de *phrónesis* está presente no interior da definição de virtude moral: o meio-termo constitutivo da virtude moral só é alcançado por intermédio da *phrónesis*, pois, a eficiência na deliberação e ação depende dela, enquanto virtude intelectual, e não da virtude moral. Isto ocorre porque a boa escolha também é fruto de uma boa deliberação, o que envolve a atividade racional e a sua virtude, que é intelectual.

---

<sup>53</sup> Cf. EN VI, 1139a 10-15, p.141.

Portanto, fica evidente que é necessário que tanto a virtude moral quanto a intelectual estejam presentes na ação para que esta seja considerada boa. Aristóteles afirma que, no processo da ação, é necessário que a virtude moral seja orientada pela virtude intelectual. A virtude intelectual só se desenvolve a partir de uma disposição prévia do indivíduo a possuí-la.

Segundo o verbete de Canto-Sperber, “[...] a racionalidade prática está estreitamente associada à ética” (CANTO-SPERBER, 2003, p.379), por ser um tipo especial de razão responsável pela eficácia do indivíduo no processo de deliberação e escolha. Para que seja eficaz, a razão prática deve ser capaz de efetuar com eficiência o que Aristóteles chama de “silogismo prático”, caracterizado por duas premissas, uma universal e uma particular, e uma conclusão, que é a própria ação a ser tomada, necessariamente particular<sup>54</sup>.

Um exemplo de silogismo prático é o seguinte: toda água salobra é insalubre (premissa universal); esta água é salobra (premissa particular); esta água é insalubre, logo, não devemos tomá-la (conclusão/ação). Assim como para o conhecimento teórico há uma verdade científica, há para o conhecimento prático uma “verdade prática”, uma prescrição para ação. No caso da citação a seguir, fica clara a passagem do ser ao dever, de que não devemos tomar a água insalubre, a não ser que queiramos passar mal.

Essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais, mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência. [...] Além disso, o erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como sobre o particular, isto é: tanto é possível ignorar que toda água pesada é má como que esta água aqui presente é pesada. (EN VI, 1142a 10-20, p.147-8).

A verdade prática é um conceito que implica uma ação específica e vai, posteriormente, tornar-se “estranho tanto à ciência quanto à ética modernas e contemporâneas” (BERTI, 1997,

---

<sup>54</sup> “Aristóteles considera que a conclusão de um silogismo prático é um tipo de ação particular” (MacINTYRE, 2001a, p.273; cf. 1984, p.161).

p.145) que, em geral, se propõem a lidar com a moralidade através de asserções universais, deixando a particularidade da ação a critério do indivíduo. Tendo sido feito esse breve parêntese acerca do silogismo prático, retornemos à exposição do conceito de *phrónesis* e, por implicação, do direcionamento da ação moral.

Falar em ação moral implica falar em escolha, e a escolha envolve um processo de deliberação; por isto, para examinar a *phrónesis*, faremos uma breve exposição da deliberação, pois “[...] a sabedoria [prática] consiste em saber deliberar o que é bem ou mal para o homem” (REALE, p. 418; cf. EN VI 1140b 4-6).

Toda escolha é, necessariamente, uma ação voluntária. Aristóteles faz a distinção entre voluntário e involuntário no primeiro parágrafo do livro III, afirmando que “[...] são consideradas (involuntárias) aquelas coisas que ocorrem por compulsão ou por ignorância” (EN III, 1109b 35, p.81). O ato voluntário, por sua vez, “[...] parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato” (EN III, 1111a 20-25, p.83).

A responsabilidade que é atribuída ao indivíduo por suas ações está vinculada à condição de que, no agente, esteja o princípio da ação. Logo, ações executadas por compulsão ou por ignorância não podem ser consideradas de responsabilidade de seus agentes. É a partir da noção de ação voluntária que Aristóteles parte propriamente para a sua definição de deliberação e de escolha. Ele entende a escolha como a esfera do voluntário no qual participa a razão: “[...] a escolha envolve um princípio racional e o pensamento” (EN III, 1112a 15, p.85).

Somente o indivíduo que estiver sob o comando da razão é motor apropriado para a ação; caso contrário, as suas ações podem ser consideradas incontinentes. Na escolha racional por excelência, existe uma boa administração dos desejos prejudiciais e um fortalecimento dos

desejos que visam à boa ação. Como veremos mais adiante, a *phrónesis* é a virtude que determina os meios para a ação boa.

Compreendido que somente a ação voluntária é deliberada, é investigado sobre o que é possível deliberar. Princípios lógicos ou metafísicos são imediatamente excluídos, uma vez que são construídos por definição. Segundo a concepção aristotélica de ciência, o objeto do conhecimento científico é imutável e a esse campo de estudo são compatíveis apenas métodos como a indução e o silogismo, que sejam capazes de lidar diretamente com a forma das coisas, sem fazer referência a suas correspondências em particular.

Para Aristóteles, a ciência busca a essência das coisas, já que “[...] o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno” (EN VI, 1139b 20-25, p.143). Desse modo, fica evidente que esse não é o tipo de conteúdo que convém à moralidade examinar.

A boa escolha moral combina, da melhor maneira possível, os elementos que, para Aristóteles, são constitutivos da ação: desejo e razão. “A origem da ação – sua causa eficiente, e não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com algum fim em vista” (EN VI, 1139a 30-35, p.142). A conformação e direcionamento dos meios da ação ao seu fim são justamente o papel da *phrónesis*, pois, de nada adianta desejar um fim bom, se não temos o discernimento necessário para escolher os meios.

Esclarecendo o que já foi dito acima, desejamos os fins e deliberamos sobre os meios. Embora seja um ponto de difícil interpretação, em geral, podemos afirmar que o fim é objeto do desejo e a virtude que diz respeito ao desejo é a virtude moral, notadamente a temperança. Por sua vez, os meios são objeto de escolha e a virtude que diz respeito à escolha, escolha que envolve um processo de deliberação racional, é a *phrónesis*.

Segundo Aristóteles, “[...] a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito, aquela, com que escolhamos os devidos meios” (EN VI, 1144a 5-10, p.151-152). Enquanto a virtude moral é a vivência do meio-termo, por ser adquirida pelo hábito, a virtude intelectual é o conhecimento do meio-termo, por ser desenvolvida mediante a experiência de escolher o “bom” de acordo com uma pré-disposição individual.

A *phrónesis* é uma espécie de foco que permite ao agente mirar a sua escolha na direção correta. O que confirma essa concepção de *phrónesis* são os termos aos quais Aristóteles recorre no auxílio de sua definição, por exemplo, “reta razão”<sup>55</sup>, ao definir a ação voluntária. Quanto maior a experiência, menos seremos surpreendidos pelas circunstâncias em que a ação se faz necessária, assim como teremos mais condições de pôr em prática as virtudes morais que possuímos. Desse modo, a virtude (ação racional) e o vício (ação irracional, fruto dos desejos mal trabalhados) morais só aparecem numa situação de escolha.

No entanto, não é fornecida uma definição precisa do conceito de *phrónesis*. Não há trecho algum na *Ética a Nicômaco* ao qual possamos recorrer para apreender o conteúdo do termo *phrónesis* em todos os seus aspectos, diferentemente dos conceitos de virtude ou deliberação, que são passíveis de uma definição mais específica. Pierre Aubenque constata que “[...] a virtude consiste em agir segundo o justo meio e o critério do justo meio é a reta regra. Mas o que é a reta regra? Aristóteles não nos dá nenhum meio de reconhecê-la, senão apelando para o julgamento do homem prudente” (AUBENQUE, 2003, p.70).

---

<sup>55</sup> Em grego: ὀρθός λόγος (*orthós lógos*), muitas vezes traduzido como “reta razão” (EN VI, 1138b 35, p.141). “É a razão do homem prudente, isto é, a habilidade de encontrar mediante deliberação a solução certa para a ação presente cujo fim é bom, de lograr o justo meio no interior das circunstâncias nas quais a ação se produz” (ZINGANO, 2008, p.103).

Após uma apresentação ampla do que seria essa virtude, Aristóteles segue para exposição do caráter do homem que a possui, sem defini-la propriamente. Essa “indefinição” da *phrónesis* parece ser uma característica condicionada pela indeterminação da ação, pelo seguinte motivo: já que o papel da *phrónesis* é conformar e direcionar os meios da ação para o seu fim, a única forma de defini-la por completo seria prevendo os aspectos particulares da ação, o que é impossível. Essa peculiaridade da definição da *phrónesis* foi descrita por Aubenque da seguinte forma:

Todos conhecem o *phrónimos*, mesmo que ninguém saiba definir *phrónesis*. Distinguindo *phrónesis* da ciência, da arte, da virtude moral e da sabedoria, o filósofo não fará senão delimitar cientificamente uma unidade semântica tal como lhe é dada pela linguagem, expressão da experiência moral popular. (AUBENQUE, 2003, p.62-63).

Segundo esse comentador, a despeito da falta de uma definição objetiva, uma “unidade semântica cultural” é o máximo de precisão que se conseguiu alcançar. Como não é possível prever as circunstâncias da ação e, conseqüentemente, dizer como devem operar a deliberação e a escolha morais, também não é possível definir a *phrónesis* por completo. A sua definição se dá pela indicação dos atos nos quais ela parece estar presente, orientando-os enquanto regra, mas nunca especificando que atitudes devem ser tomadas pelo agente para que faça uma escolha moralmente virtuosa.

Outro aspecto que dificulta a definição da *phrónesis* é que, por ser uma virtude apenas individual, não há possibilidade de recorrermos a uma *phrónesis* da comunidade ou a um âmbito universal da *phrónesis*. Esse alargamento conceitual a transformaria num outro tipo de virtude, que é a sabedoria do que concerne ao coletivo (sabedoria política). O papel da *phrónesis* é pontual, não se assemelha a nenhuma habilidade científica. Ela “[...] não é uma ciência porque,

tendo como objeto a ação, ela visa ao individual. Ela também não é inteligência, porque esta tem por objeto as definições, das quais não há demonstração” (PERINE, 2006, p.30).

A virtude da *phrónesis* possui uma dimensão de algo que não pode ser plenamente exposto como doutrina, devido a seu caráter prático e mutável. Ela é, na verdade, a sabedoria mais próxima possível da particularidade da ação e não de uma conduta ideal. Não há um modelo único de ação virtuosa em Aristóteles, mas, sim, vários exemplos particulares, pois “a ação é boa enquanto a sabedoria e a virtude encontram-se sobre o mesmo objeto que um (a sabedoria) afirma o que devemos fazer e o outro (a virtude) a persegue” (R-A. GAUTHIER, 1958, p.85)<sup>56</sup> e não pela sua capacidade de ser fiel a esse ou aquele modelo. Aquilo que devemos fazer e como devemos fazer deve estar a cargo do intelecto guiado pela *phrónesis*.

Mais uma peculiaridade dessa virtude é que, mesmo se tratando de uma virtude intelectual, no momento da ação, a *phrónesis* é capaz de transitar entre o campo do moral e do intelectual, na medida em que a força do hábito e a sua capacidade de deliberação e escolha são características do agente, que devem estar em sintonia. O uníssono entre desejo, deliberação, escolha e ação é que gera o meio-termo indicado pela *phrónesis* e que pode resultar na ação boa. Como a medida para todos esses fatores provém do indivíduo, há razões para dizer que a *phrónesis* guarda uma dimensão de subjetividade.

O justo meio da virtude não é, para Aristóteles, um justo meio objetivo, mas um justo meio subjetivo. Aristóteles não quer dizer que o justo meio da virtude é deixado à apreciação arbitrária do sujeito. [...] A ação moral inclui uma relação com o sujeito, e neste sentido pode-se dizer que ela é subjetiva. (R-A. GAUTHIER, 1958, p.64)<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> “L’action est bonne lorsque la sagesse et la vertu se recontrent sur un même objet que l’une affirme être ce que nous devons faire et que l’autre poursuit”.

<sup>57</sup> “On traduit souvent cette distinction em disant que le juste milieu de la vertu n’est pas pour Aristote un juste milieu objectif, mais um juste milieu subjectif. Aristote veut nulement dire que le juste milieu de la vertu est laissé à l’appréciation arbitraire du sujet. [...] La action morale inclut un rapport au sujet, et en ce sens on peut dire qu’elle est subjective”.

Na teoria aristotélica das virtudes, a ação tem um caráter ambíguo de objetividade e subjetividade. É objetiva no que concerne à predeterminada meta da ação e subjetiva no que concerne ao critério de escolha do indivíduo, pois este sempre visa a um bem particular. Não há como investigar todos os sentimentos e razões que foram levados em consideração para que aquela escolha fosse tomada.

Mesmo que traga benefícios para o bem comum, o bem visado na ação é sempre particular e, segundo essa interpretação, guarda um caráter de subjetividade, ou seja, a ética aristotélica está intimamente vinculada a uma figura cultural, histórica e precisa, o homem prudente, o que será de grande importância para a argumentação de MacIntyre.

Tendo sido expostos alguns aspectos relevantes do conceito de *phrónesis*, faz-se necessário investigar o tipo de homem dotado de sabedoria e qual tipo de sabedoria cabe a cada um. Utilizaremos como recurso conceitual a comparação entre saber prático e saber teórico, pois fica claro na *Ética a Nicômaco* que o *phrônimos* e o *sophós*<sup>58</sup> são possuidores de saberes de natureza distintas. Um ponto inaugural da filosofia prática aristotélica é a autonomia entre esses saberes, pois, até Platão, o saber prático estava subordinado ao saber teórico, ou seja, todo *sophós* seria automaticamente um *phrônimos*.

Aristóteles mantém a hierarquia entre os saberes, por acreditar que a *sophía*, uma sabedoria que se pode alcançar por conta própria, é superior à *phrónesis* já que “[...] o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio ele for [...] ele é o mais autossuficiente de todos” (EN X, 1177a 30-35, p.229). Em contrapartida, a *phrónesis* é uma sabedoria que depende dos outros indivíduos, tanto para que se constitua, quanto para que possa ser posta em prática.

---

<sup>58</sup> Em grego: φρονιμός (*phrônimos*) e σοφός (*sophós*) Traduções: homem de sabedoria prática e homem de sabedoria teórica.

O *phrônimos* só está apto a exercer sua excelência na medida em que está inserido nos assuntos da cidade, já que o seu saber é de natureza prática e o conhecimento no campo da ética diz respeito ao comportamento adotado pelos homens em suas relações, o seu *ethos*. A autonomia entre esses saberes inaugurada por Aristóteles consiste no reconhecimento de que assuntos práticos não podem ser resolvidos exclusivamente pela abstração.

A investigação acerca das naturezas distintas dos saberes do *phrônimos* e do *sophós* pode ser observada a partir dos seus objetos de investigação. O objeto de conhecimento do saber teórico é construído a partir do conhecimento da essência das coisas. É considerado imutável, pois o que determina a natureza de algo não pode ser de uma maneira a cada instante: “[...] a sabedoria filosófica não considera nenhuma das coisas que tornam um homem feliz (pois não diz respeito às coisas que se geram)” (EN VI, 1143b 20, p.151).

Pela independência do seu objeto, Aristóteles acredita que a busca do saber filosófico é naturalmente mais elevada do que a busca da sabedoria prática. A *sophía* é, também, a forma de conhecimento que mais se aproxima dos deuses, tanto pelo seu desprendimento da contingência, quanto por não ser uma virtude inserida no tempo, não estando passível de modificações. É consenso, na Antiguidade, que as virtudes divinas são perenes. Além de mais independente e mais pura, a busca do saber teórico é também a mais racional, uma vez que o caminho de aproximação do “bom” é restrito à razão.

Em contrapartida, a sabedoria do *phrônimos* busca bens humanos que, como visto acima, tem autonomia com relação à *sophía*. Isso se dá porque o conhecimento teórico produzido pela *sophía* em nada aprimora o homem para lidar com o contingente. Através de coisas puramente abstratas, não podemos descobrir o que é melhor para a nossa própria vida.

As virtudes da deliberação e da *phrónesis* são características da forma humana parcial de perceber o mundo, compreendendo os seus fenômenos isoladamente, para depois concatená-los

como parte de uma realidade única. O enfoque em virtudes distintas caracteriza que cada modo de vida tem um tipo de sabedoria que lhe é própria e que, se bem exercida, conduz o seu possuidor à felicidade que lhe seja compatível.

Na EN I, 7, depois que Aristóteles define a felicidade como “atividade da alma de acordo com a virtude” (1098a 15-18), ele não quer dizer que só é feliz quem age segundo a virtude melhor e mais completa (existem, com efeito, os graus inferiores de felicidade e de bem, próprios às crianças, às mulheres, aos escravos e a outros seres inferiores, e as maneiras “políticas” de ser feliz, acessíveis a todos os cidadãos), mas busca dar uma definição da felicidade por excelência. (NATALI, 2004, p.140)<sup>59</sup>.

O relevante é que, independente do seu modo ou grau de intensidade, determinado pela natureza do seu agente, a felicidade está sempre em concordância com a virtude, “[...] a sagesa (sabedoria), o seu exercício, é a essência da felicidade” (ROSS, 1987, p.225). Desse modo, Aristóteles unifica todos os tipos de vida e, ao mesmo tempo, preserva as suas peculiaridades, aplicando novamente a base teleológica da sua teoria. A teleologia é concretizada por meio do exercício das virtudes e da construção da sabedoria, seja esta mais ou menos elevada.

A nossa abordagem de alguns dos conceitos básicos da ética aristotélica dedicou à virtude em geral e à virtude da *phrónesis* uma atenção maior devido à relevância desses conceitos para a apropriação de MacIntyre da ética aristotélica. Mais do que a teleologia (a respeito da qual ele muda de postura no decorrer da sua obra como um todo), o conceito de virtude é o cerne da teoria ética de MacIntyre, em *Depois da Virtude*; contudo, sua leitura histórica da moralidade acrescenta alguns elementos ausentes no conceito aristotélico de virtude.

---

<sup>59</sup> “En EN I, 7, lorsque Aristote définit le bonheur comme ‘l’activité de l’âme en accord avec la vertu...’ (1098a, 15-18), il ne veut pas dire q’on n’est pas heureux que si l’on agit selon la vertu la meilleure et la plus complète (il y a, en effet, des degrés inférieurs de bonheur et de bien, propres aux enfants, aux femmes, aux esclaves, et à d’autres êtres inférieurs, et des manières ‘politiques’ d’être heureux, accessibles à tous les citoyens); il entend plutôt donner une définition du bonheur par excellence”.

Esse processo culmina no momento em que MacIntyre apresenta o que acredita ser uma teoria da virtude adequada para a moralidade contemporânea, o que exploraremos no terceiro capítulo de modo menos expositivo e mais explicativo. Ainda no que concerne ao segundo capítulo, retomamos aqui a exposição feita por MacIntyre da trajetória histórica do conceito de virtude, da Antiguidade aos tempos modernos, levando em consideração sua tese de que, nessa trajetória, perdeu-se muito do conceito aristotélico de virtude.

## 2.2 AS VIRTUDES NA HISTÓRIA

Nesse tópico, temos como objetivo geral abordar uma das principais teses da teoria das virtudes de MacIntyre, que afirma que toda teoria filosófica ou ética deve levar em conta o caráter histórico da experiência moral, o que é recusado por grande parte do pensamento contemporâneo, sobretudo pela filosofia analítica.

Essa é uma tese ampla, que alcança boa parte dos temas trabalhados por MacIntyre em *Depois da Virtude* e de seus trabalhos em geral, principalmente, a partir de *Pequena História da Ética* (1966). Pretendemos nos concentrar na sua aplicação ao conceito de virtude, apresentando aqui apenas uma breve contextualização do papel da história na filosofia moral de MacIntyre<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Para ilustração de uma contextualização mais generalizada, citamos uma passagem acerca da filosofia moral de MacIntyre, segundo a qual, “[...] sua agenda filosófica acompanha o questionamento da modernidade e de seu modelo predominante da racionalidade instrumental, gerador de uma vida social atomizada e de uma moralidade fragmentária; partilha elementos importantes da problematização aberta pela hermenêutica de Gadamer, especialmente a reabilitação da tradição e da historicidade do homem como inerentes à compreensão, portanto, à sua racionalidade; assume grande parte dos resultados alcançados pela filosofia da ciência pós-empirista de Thomas Kuhn e seu aporte historicista no tocante à problemática das mudanças conceituais, da pluralidade e incomensurabilidade das teorias, e do abandono da noção de progresso linear na definição da racionalidade da ciência; reage à filosofia moral analítica que restringe a filosofia moral ao campo exclusivo de uma análise da linguagem ética e de seu funcionamento, buscando, ao contrário, uma compreensão do trabalho da filosofia moral como articulado ao contexto sócio-histórico, entendendo as filosofias morais como expressões teóricas das moralidades experienciadas nas sociedades em que emergiram” (CARVALHO, 1999, p.70-71).

Primeiramente, faremos uma introdução sobre o historicismo de MacIntyre, levando em consideração a forte influência do historicismo de Thomas Kuhn na formulação da sua metodologia histórica. Desse modo, partiremos do fato de que MacIntyre inicia sua própria teoria das virtudes com uma retomada das teorias das virtudes historicamente constituídas mediante uma longa tradição, dando maior importância à teoria de Aristóteles.

Em seguida, como, para o autor, “[...] a teoria aristotélica do raciocínio prático está, em essência, correta” (MacINTYRE, 2001a, p.273; cf. 1984, p.161), indicaremos em que pontos MacIntyre assume e rejeita essa teoria das virtudes.

Finalmente, observaremos as virtudes medievais, focando-nos na virtude cristã que, segundo o autor, contribuiu para suprir a carência de sentido histórico presente na teoria aristotélica. Concluindo o capítulo, analisaremos a relação estabelecida entre as teorias da virtude e a história.

### 2.2.1 O historicismo de MacIntyre

Antes de iniciarmos a exposição da leitura macintyriana das virtudes aristotélica e cristã do ponto de vista da sua tese histórica, é necessário esclarecermos que tipo de historicismo é considerado pelo autor um método apropriado para a compreensão do que é a moralidade, já que o autor aplica sua tese histórica como critério de avaliação das teorias morais. MacIntyre explicita as bases do seu historicismo no *Posfácio* à segunda edição de *Depois da Virtude*, ao declarar:

Os assuntos da filosofia moral, pelo menos – os conceitos normativos e valorativos, as máximas, as argumentações e os juízos sobre os quais o moral filósofo pesquisa –, não serão encontrados em lugar nenhum, a não ser dentro da vida histórica de determinados grupos sociais e, assim, possuindo características peculiares da existência histórica. (MacINTYRE, 2001a, p.445-6; cf. 1984, p.265).

Essa postura filosófica recebeu acusações de ser uma mera reformulação do hegelianismo, como afirma Gordon Graham, em seu artigo “A fusão macintyriana de história e filosofia”, que “a subversão de MacIntyre da distinção entre filosofia e história não é mais bem-sucedida do que a de Hegel” (HORTON; MENDUS, 1994, p.163) <sup>61</sup>.

No que concerne ao historicismo hegeliano, ele só pode ser compreendido mediante o estudo da sua proposta de relação entre a história e a razão, pois, para o autor, a razão é universal e molda a história. Na obra *A Razão na História* (1837), Hegel apresenta a tese metafísica de que “[...] o pensamento é o que é ideal no mundo, o mundo é o que é concreto na Idéia” (HEGEL, 2008, p.12). Desse modo, as existências materiais, assim como os fatos, são vistos como expressões de sua forma plena, ideal em forma de pensamento.

A constatação de mutabilidade dessas existências e acontecimentos não contradiz a sua natureza metafísica, “[...] pois a Ideia não é estática, mas dinâmica; ela é origem, por sua própria dinâmica interior, a tudo que existe” (HEGEL, 2008, p.12). A noção de metafísica hegeliana se distingue da aristotélica, dentre outros pontos, por não acreditar no caráter fixo da teleologia de Aristóteles <sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> “MacIntyre’s subversion of the philosophical/historical distinction is any more successful than Hegel’s”.

<sup>62</sup> Para Hegel, o estatuto ontológico do mundo e das coisas no mundo é conferido pela Ideia, que se manifesta nos acontecimentos, que é a própria história. A razão é uma espécie de guia que conduz a realidade dialeticamente, por exemplo, pela afirmação da Ideia (tese), pela contraposição da natureza (antítese), sintetizadas no conceito de espírito (síntese). Esse molde é aplicado à história da seguinte forma: lógica (tese/ideia), geometria (antítese/natureza) e história (síntese/espírito). Já que a razão é universal, é coerente admitir-lhe um *telos* absoluto. Não obstante, Hegel acredita comprovar a sua tese mediante a admissão de “[...] dois aspectos da convicção geral de que a Razão já dominou no mundo e na história do mundo podem ser levados à sua atenção. [...] O primeiro aspecto é o fato histórico do grego Anaxágoras, o primeiro a mostrar que a mente, a compreensão em geral, ou a Razão, domina o mundo – mas não uma inteligência no sentido de uma consciência individual, não um espírito como tal” (HEGEL, 2008, p.55). Esse fragmento pré-socrático não é capaz de consolidar a tese hegeliana, dado que, para Anaxágoras, não existia sequer uma noção de história como existiu na modernidade e muito menos uma história que pudesse ser guiada por uma razão universal. Enquanto “[...] o segundo ponto é a ligação histórica do pensamento de que a razão governa o mundo com outra forma, bem conhecida para nós – forma da verdade religiosa: o mundo não está abandonado ao acaso e a acidentes externos, mas é controlado pela *Providência*” (HEGEL, 2008, p.55). Esse ponto é dotado de maior plausibilidade, visto que a verdade religiosa, assim como o conceito de providência tem, de fato, pretensões universalistas, embora não à maneira hegeliana. Em concordância com Hegel, MacIntyre vai afirmar o papel marcante do cristianismo na introdução de uma marca histórica na tradição.

Desse modo, enquanto o historicismo de Hegel apela para uma teleologia determinada por uma razão absoluta, o historicismo de MacIntyre apelaria para uma teleologia mais frouxa, que tenta identificar a meta da ação com uma tendência natural do agente de buscar a felicidade. É uma teleologia inspirada em Aristóteles<sup>63</sup>, focada na particularidade da ação moral e na racionalidade contextualizada<sup>64</sup>, como vimos no tópico anterior.

Em termos mais específicos, no artigo “Crises Epistemológicas, Narrativa Dramática e a Filosofia da Ciência” (1977), MacIntyre alega apropriar-se do historicismo apresentado por Thomas Kuhn, na obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) em que Kuhn defende que, em uma análise da história das teorias científicas, além da busca pela verdade objetiva e da utilização de métodos racionais, outros aspectos devem ser levados em conta como critério de compreensão dessas teorias.

Para Kuhn, toda investigação científica é direcionada não apenas por uma busca do conhecimento racional, mas também por uma necessidade contextual de resolução dos problemas já considerados emergenciais. Sendo assim, ao invés de exercer uma atividade neutra, eximida de valores e contexto, é relevante para Kuhn que as comunidades científicas e, conseqüentemente os

---

<sup>63</sup> Vale chamarmos atenção para o fato de que a teleologia aristotélica tem um componente metafísico que não está presente em *Depois da Virtude*.

<sup>64</sup> “Hegel tells a story of the history of philosophy that culminates in the maturity of his own system, in a way that parallels the sublation of Hellenism by modernity and of childhood by adulthood. In contrast, MacIntyre tells a story that culminates in the fragmentation, not the progress of moral philosophy. Whereas in Hegel’s history providence trumps conflict and universality sublates particularity, in *After Virtue* conflict is ineradicable and particularity unsurmountable. These, though, are not the most important of MacIntyre’s differences from Hegel in *After Virtue*. MacIntyre’s most important difference from Hegel was his refusal of Hegel’s postulation of a final and standing above and directing the conscious ends of ordinary actors. He rejected Hegel’s temporal and spatial extension of what we have called the functional model of teleology, an extension that presents the universe as a rationally organized totality. In this, he rejected what Hegel regarded as the great achievement of ‘speculative’, theoretical philosophy. Where Hegel claimed to perceive through the appearance of particularity and conflict a rational actuality of universality and harmony, MacIntyre reasserted the elemental reality of conflict and the secondary reality of its ideological denial. Therefore, whereas Hegel regarded the highest purpose of *Bildung* to be the recognition by individuals of that universal rationality, MacIntyre argued that moral education should prepare individuals for social and intellectual conflict” (KNIGHT, 2007, p.163).

seus paradigmas em vigor, façam parte de conjunturas históricas específicas nas quais os paradigmas são exercidos<sup>65</sup>.

O caráter histórico das teorias científicas ressaltado por Kuhn faz com que o contexto em que foram feitas as descobertas e a relação delas com as teorias anteriores exerçam um papel fundamental no estabelecimento da verdade científica, ou seja, não há nada de absoluto na razão ou verdade científicas, nem nas teorias que agregam essas verdades, assim como é parcial e possivelmente provisória toda teoria que um homem seja capaz de produzir. O caráter histórico das teorias científicas é bem ilustrado na seguinte passagem.

O que tornou a física newtoniana racionalmente superior às suas sucessoras galileana e aristotélica e suas adversárias cartesianas foi sua capacidade de transcender suas limitações ao resolver problemas em áreas nas quais aquelas antecessoras e rivais não conseguiam progredir por meio de seus próprios padrões de progresso científico. (MacINTYRE, 2001a, p.449; cf. 1984, p.268).

É esse aspecto do historicismo exaltado por Kuhn que MacIntyre adota no seu entendimento do que é verdadeiro para a moralidade e, por extensão, do que é verdadeiro para sua teoria ética em geral. Afirmar que MacIntyre opta por uma fundamentação e leitura histórica da moralidade não deve remeter a um historicismo hegeliano dotado de pretensões universalistas para a moralidade contemporânea. Um exemplo que contrapõe um suposto hegelianismo por parte de MacIntyre é sua crítica à tentativa iluminista de estabelecer padrões universais para a moralidade via um abandono completo do aristotelismo.

Portanto, é com o historicismo ao modo apresentado por Kuhn que devemos relacionar o método histórico de MacIntyre. Além da tese de Kuhn acima apresentada, relativa à importância

---

<sup>65</sup> Cf. KUHN, 2001, p.228-234. O conceito de paradigma, embora apresentado de diversas maneiras na primeira edição da *A estrutura das revoluções científicas*, é resumido, no *Posfácio* do mesmo, em duas acepções principais: (a) num sentido sociológico, segundo o qual um paradigma seria uma constelação dos compromissos, crenças e valores partilhados pelos membros de uma comunidade científica; e (b) num sentido mais específico, segundo o qual os paradigmas seriam as soluções concretas já alcançadas, realizações passadas dotadas de uma natureza exemplar.

do contexto histórico para se decidir sobre a superioridade racional de uma teoria, MacIntyre apresenta mais duas teses importantes.

A primeira é que “[...] as filosofias morais, porém, embora possam ter aspirações mais pretensiosas, sempre expressam a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural” (MacINTYRE, 2001a, p.450; cf.1984, p.268). Logo, o contexto histórico não é apenas um critério de avaliação para a moralidade e para a filosofia moral, mas também o seu ponto de partida. MacIntyre (2001a, p.450; cf. 1984, p.268) afirma que,

Embora qualquer moralidade seja sempre mais do que a filosofia nela implícita, não há adesão à moralidade que não envolva alguma posição filosófica, explícita ou implícita. As filosofias morais são, antes de mais nada, as articulações explícitas das reivindicações de determinadas moralidades à adesão racional. E é por isso que a história da moralidade e a história da filosofia moral são uma única história.

A segunda tese é uma ampliação da primeira por considerar não apenas a origem, mas também a natureza da moralidade e da filosofia moral. Para o autor, elas devem estar intimamente ligadas, pois assim como a identidade da moralidade com a filosofia moral lhe confere um caráter racional, a identidade da filosofia moral com a moralidade lhe confere um caráter prático.

Para MacIntyre, a filosofia moral deve ser uma filosofia prática, tal qual a aristotélica. Uma separação estanque entre história da moralidade e história da filosofia moral é prejudicial por produzir como consequência um distanciamento entre teoria e práticas morais. O historicismo formulado por MacIntyre vincula a compreensão de uma teoria ética ao seu contexto e a diferentes contextos históricos. Afirma até mesmo uma espécie de enraizamento no tempo dos conceitos, mas não se compromete com nenhuma razão absoluta.

Segundo Robert Piercey (2009, p.10), MacIntyre é um dos autores contemporâneos que optaram por “[...] fazer filosofia historicamente” sem assumir “nem o puro filósofo, nem o puro historiador de filosofia como ideal. Eles rejeitam a divisão entre fazer filosofia e estudar sua história, entre resolver problemas contemporâneos e tentar entender os filósofos do passado”<sup>66</sup>. Esses filósofos estariam em busca de um meio termo entre a filosofia e a história da filosofia, acreditando ser esse o caminho mais adequado para a compreensão da moralidade.

### 2.2.2 A leitura de MacIntyre da virtude aristotélica

Como já apresentamos, é na teoria das virtudes aristotélicas que MacIntyre encontra um ponto de partida para sua concepção de virtude moral. Na sua tentativa de fazer filosofia historicamente, MacIntyre parte, nos capítulos intermediários de *Depois da Virtude*, para uma retomada histórica dos conceitos de virtude em Aristóteles e na ética cristã medieval, tomando-os como dois grandes paradigmas.

A apresentação da leitura de MacIntyre dessas duas concepções de virtude tem como objetivo a descoberta do que o conceito macintyriano de virtude deve ao conceito aristotélico de virtude e, no subtópico seguinte, de qual foi o papel da virtude cristã na inserção das virtudes na história.

Ao defender a necessidade da retomada do esquema teleológico de Aristóteles, MacIntyre não o faz com o mesmo instrumental conceitual e visando ao mesmo horizonte político e vital da antiguidade, mas sim assumindo todos os compromissos que a historicidade sempre exige daqueles que se encontram conscientemente nela mergulhados, portanto, carregando na sua reflexão as exigências teóricas e políticas de alguém que está vivendo o final desse tão conturbado e efervescente século XX. (CARVALHO, 1999, p.69).

---

<sup>66</sup> “Those who do philosophy historically take neither the pure philosopher nor the pure historian of philosophy as their ideal. They reject the division between doing philosophy and studying its history, between solving contemporary problems and trying to understand philosophers from the past”.

A apropriação do conceito aristotélico de virtude é feita, portanto, mediante a sua imersão no contexto histórico e questões éticas atuais e, conseqüentemente, tendo como prioridade a sua adequação ao que seria um conceito de virtude apropriado para a contemporaneidade.

É importante ficar claro que a opção de MacIntyre por Aristóteles é, acima de tudo, o resgate da forma de pensar a moralidade teleologicamente e com base em virtudes. Para MacIntyre, a perda desses elementos foi a causa inicial do processo de desconstrução de um sentido intrínseco para as virtudes, assim como da capacidade de elaboração de uma identidade moral histórica e culturalmente constituída.

Na passagem do aristotelismo ao cristianismo, ocorreram tanto perdas quanto acréscimos conceituais, que examinaremos separadamente. Acerca do modo de apropriação do aristotelismo, apontamos dois aspectos rejeitados por MacIntyre, primeiramente, dos quais ele não assume a fundamentação biológica da teleologia, em *Depois da Virtude*<sup>67</sup>.

A teleologia seria um modo adequado de conceber a moralidade, mas que deve ser fundamentado sociologicamente, pois, “[...] parece que essa explicação sociologicamente teleológica pode sustentar a explicação geral aristotélica das virtudes, assim como o faz sua própria explicação biologicamente teleológica” (MacINTYRE, 2001a, p.331; cf. 1984, p.196). Os fins não devem ser encarados como uma característica intrínseca da espécie humana, mas como fruto do modo vigente de organização social desenvolvido ao longo da história da comunidade.

Outra ideia do aristotelismo rejeitada por MacIntyre é que o conflito é algo que pode ser evitado e controlado porque se origina apenas das falhas do indivíduo<sup>68</sup>. Na visão de MacIntyre, o conflito é central integrante da vida humana e não raramente se apresenta como conflito do “bem com o bem”.

---

<sup>67</sup> Posteriormente, em *Dependent Rational Animals* (1999), MacIntyre retomará a biologia metafísica de Aristóteles.

<sup>68</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.277; cf. 1984, p.163.

As fontes do conflito podem ser também externas e a sua presença é, muitas vezes, a manifestação do teor trágico da existência humana que Aristóteles acreditava ser algo que pudesse ser riscado da vida ética. “A ausência desse reconhecimento da centralidade da oposição e do conflito na vida humana também esconde de Aristóteles uma importante fonte de aprendizado humano sobre as virtudes e um importante meio de vivência humana das virtudes” (MacINTYRE, 2001a, p.277; cf. 1984, p.163).

A multiplicidade das práticas humanas, a multiplicidade de bens e muitas vezes os conflitos entre bens serão justamente, segundo o autor de *Depois da Virtude*, o cenário em que as virtudes podem ser exercitadas<sup>69</sup>. Com a forte afirmação da racionalidade autônoma pelo projeto iluminista, o choque constante entre bens particulares e coletivos tornou-se um ponto de grande complexidade e aparente incomensurabilidade na ética contemporânea. Esse ponto ficará mais claro após a exposição do conceito de prática e bens internos e externos, situados mais adiante no texto.

Em contrapartida, são três os elementos da teoria aristotélica das virtudes dos quais MacIntyre julga ter se apropriado completamente. Os primeiros elementos são alguns conceitos e distinções requeridos por Aristóteles, como os de “[...] voluntariedade, a diferença entre as virtudes intelectuais e as virtudes do caráter, a relação de ambas com as habilidades naturais e com paixões e a estrutura do raciocínio prático” (MacINTYRE, 2001a, p.331; cf. 1984, p.197), como vimos no tópico anterior.

O segundo elemento compartilhado é que “[...] a visão aristotélica do prazer e da satisfação, [...] é irreconciliável com qualquer visão utilitarista” (MacINTYRE, 2001a, p.331; cf. 1984, p.197). O utilitarismo associa a felicidade ao prazer, pois entende por felicidade “prazer e a ausência de dor” e por infelicidade “dor e a privação do prazer” (MILL, 2000, p.187), sendo a

---

<sup>69</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.331; 1984, p.196.

finalidade da virtude a multiplicação da felicidade (MILL, 2000, p.205). Em Aristóteles, o prazer não é critério para o bem; pelo contrário, a pergunta de Aristóteles é pela forma virtuosa de lidar com os prazeres. Por fim, MacIntyre (2001a, p.334-5; cf. 1984, p.199) se julga aristotélico,

Porque une avaliação e explicação de maneira caracteristicamente aristotélica. Do ponto de vista aristotélico, identificar certos atos como manifestação ou ausência de manifestação de uma virtude ou de virtudes nunca é apenas avaliar; também é dar o primeiro passo para explicar por que foram realizados aqueles atos, em vez de outros.

Já abordamos esse traço do aristotelismo no primeiro capítulo, na exposição sobre a questão do ser e do dever na filosofia antiga. Nessa apropriação, fica evidente a defesa do caráter ao mesmo tempo descritivo e prescritivo da teoria das virtudes aristotélicas por parte de MacIntyre.

Sua defesa do historicismo como método para a moral é feita não apenas teoricamente, mas no seu próprio modo de conceber o conceito de virtude, pois “MacIntyre acredita que a vida moral e política das comunidades clássicas pode fornecer padrões para julgar as deficiências da vida moral nas sociedades contemporâneas” (GONÇALVES, 2007, p.100). Na sua descrição narrativa, a virtude assumiu diversos usos e significados ao longo da história, os quais ele examina a partir das perspectivas das sociedades heróicas, Sócrates, Platão, Aristóteles, Sófocles, Estoicos, Cristãos etc.

Essas perspectivas, somadas à sua crítica ao projeto moral iluminista, assim como a sua crítica ao emotivismo contemporâneo, culminam no seu conceito de virtude. Em cada uma dessas transições, aspectos da virtude anterior são abandonados ou modificados e novos aspectos são acrescentados. Essas constantes modificações levam o autor à conclusão posterior de que “[...] não

existe uma concepção nuclear única” (MacINTYRE, 2001a, p.305; cf. 1984, p.181), mas uma adaptação ao seu uso e significado em função do tipo de racionalidade ética vigente<sup>70</sup>.

MacIntyre acredita que a concepção aristotélica foi a primeira teoria ética capaz de transformar a tradição moral antiga em tradição moral racional, buscando respostas objetivas para as questões filosóficas da moralidade e “[...] estabelecendo com firmeza uma grande parte do que seus antecessores poéticos só conseguiram afirmar ou insinuar” (MacINTYRE, 2001a, p.251; cf. 1984, p.147). Ele expõe a noção de virtude como um conceito que se insere numa tradição iniciada com as narrativas míticas, prolonga-se na filosofia platônica e aristotélica, é reelaborada no contexto medieval cristão e, em grande parte, abandonada pela modernidade.

No entanto, essa visão histórica não está presente no próprio Aristóteles, cuja teoria parece não ter sido capaz de perceber a inserção do conceito de virtude no seu próprio contexto histórico, traço ao qual o autor se refere como a “[...] cegueira cultural de Aristóteles” (MacINTYRE, 2001a, p.270; cf. 1984, p.159), como explicita na seguinte passagem.

A importância de Aristóteles só pode ser especificada segundo um tipo de tradição cuja existência ele mesmo não reconheceu, e não podia ter reconhecido. E assim como a ausência de qualquer noção do especificamente histórico – no nosso sentido – em Aristóteles, bem como em outros pensadores gregos, impede que Aristóteles reconheça seu próprio pensamento como parte de uma tradição, também limita gravemente o que ele pode dizer acerca da narrativa. (MacINTYRE, 2001a; p.250-251; cf. 1984, p.147).

Aristóteles apresentou um conceito de virtude próprio da sua cultura como se fosse um conceito atemporal de virtude, ao mesmo tempo em que acreditava estar corrigindo os erros de seus antecessores e dando respostas definitivas para as questões filosóficas.

---

<sup>70</sup> Além da sua tese de que em toda teoria ética é indispensável levar em consideração o seu lócus histórico, MacIntyre acredita existir uma multiplicidade da razão, no que concerne aos modos possíveis de se pensar a moralidade. Cada um desses modos seria um tipo de racionalidade, que tem como pressuposto existencial estar inserido numa tradição sócio-cultural.

Para MacIntyre, mesmo se tratando de um equívoco, a falta de historicidade dessa teoria das virtudes é encarada como uma limitação sócio-cultural que, segundo ele, não compromete a teoria como um todo, talvez porque, apesar de pretender-se universal no esquema aristotélico, a racionalidade das virtudes dá importância suficiente ao papel da comunidade local na formação do indivíduo. Essa parece ser a brecha pela qual MacIntyre realizará as adaptações que julga necessárias para tornar o conceito apropriado à moralidade contemporânea<sup>71</sup>.

Um desdobramento do caráter a-histórico da virtude aristotélica é a afirmação de um conceito de natureza humana imutável, em que os seres humanos são encarados como dotados de natureza fixa. Por exemplo, o pertencimento a determinado povo faz com que o indivíduo seja portador intrínseco de suas práticas culturais, sem que houvesse possibilidade de modificações posteriores.

Esse quadro fica bem ilustrado quando é observado o hermetismo cultural das comunidades gregas, assim como sua distribuição de tarefas. Ser grego ou bárbaro era tido como um predicado da essência, ao invés de uma contingência sócio-cultural<sup>72</sup>. Por esse motivo, a apropriação do conceito aristotélico de natureza humana só pode ocorrer de modo flexível, ou seja, historicizado.

Para MacIntyre, um conceito de natureza humana deve possibilitar uma concepção da vida humana passível de transformação em função do seu momento histórico e do contexto

---

<sup>71</sup> “Se determinado esquema moral tiver transcendido com êxito as limitações de seus antecessores e, ao fazê-lo, tiver proporcionado os melhores meios disponíveis para o entendimento desses antecessores até o momento e tiver, então, enfrentado sucessivas refutações de inúmeras perspectivas adversárias, mas em todos os casos tiver conseguido se modificar nos modos exigidos para absorver os pontos fortes destas perspectivas e, ao mesmo tempo, evitar suas fraquezas e limitações, temos, então, a melhor razão possível para ter certeza de que os futuros desafios também serão enfrentados com êxito, que os princípios que definem o núcleo de um esquema moral são duradouros. E é exatamente essa conquista que atribuo ao esquema moral fundamental de Aristóteles” (MacINTYRE, 2001a, p.453-454; cf. 1984, p.270).

<sup>72</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.270; 1984, p.159.

social. O caráter fixo do conceito proposto por Aristóteles teria contribuído para a deterioração progressiva desse modo de pensar e para sua conseqüente obliteração pela modernidade.

É importante chamarmos atenção para o fato de que os múltiplos papéis desempenhados pelo indivíduo moderno não são necessariamente incompatíveis com o conceito de natureza humana em si mesmo, mas com a concepção de natureza humana em questão em Aristóteles. Retornaremos à questão no subtópico seguinte.

### 2.2.3 A leitura de MacIntyre da virtude cristã

MacIntyre apresenta a sua leitura da filosofia moral na Idade Média no capítulo “Aspectos e situações medievais”. Apesar de estarem reunidas numa espécie de grande categoria temporal, as virtudes medievais são vistas como um agrupamento de diversas tradições, encarnadas nas diferentes religiões consolidadas naquele período.

Para compreender corretamente o que MacIntyre está chamando de virtudes medievais, faz-se necessária uma breve exposição da maneira como o autor concebe tal tradição por ser esse o ponto de partida para que se torne inteligível o modo como o autor insere a teoria das virtudes no contexto e na história medieval.

De todos os modos mitológicos de pensar que mascaram para nós a Idade Média, nenhum é mais enganoso do que aquele que expressa uma cultura cristã unificada e monolítica, e isso não só porque a empreitada medieval também foi judaica e islâmica. A cultura medieval, até o ponto em que foi unitária, era um equilíbrio frágil e complexo de uma série de elementos díspares e em conflito. Para entender o lugar da teoria e da prática das virtudes dentro dela, é necessário reconhecer várias correntes diferentes e conflitantes da cultura medieval, pois cada uma delas impôs ao todo suas próprias pressões e tensões. (MacINTYRE, 2001a, cf. p.280; 1984, p.165-6).

Diante dessa diversidade de correntes da cultura medieval, concentrar-nos-emos no cristianismo e, mais especificamente, na virtude cristã, que é um recorte da exposição de

MacIntyre acerca das virtudes medievais. Com o cristianismo surge uma nova sensibilidade moral, que agrupa novos elementos conceituais. Examinaremos alguns desses conceitos, a saber: a ideia forte de lei e vontade divinas, uma nova noção de temporalidade e a ideia de uma natureza humana corrompida. Consequentemente, a Idade Média tem uma noção de virtude diferente da virtude grega que é compatível com esses novos elementos.

Em termos gerais, o cristianismo pode ser visto como abrigo de duas grandes tradições, a agostiniana e a tomista. Na primeira, platônica, há uma forte ideia de pecado original, acentuando a natureza decaída do homem e, conseqüentemente, enfraquecendo a noção de virtude. Segundo essa tradição, a humanidade precisa ser salva e isso só é possível através de graça divina, sendo a obediência à lei e à vontade de Deus o único caminho para salvação.

Para MacIntyre, esse era “[...] um tipo de doutrina cristã que exerceu diversos graus de influência durante toda a Idade Média, que rejeitava todas as doutrinas pagãs por considerá-las obras do diabo e procurava, na Bíblia, todas as orientações necessárias e suficientes” (MacINTYRE, 2001a, p.283; cf. 1984, p.167). Partícipe desta tradição, Lutero descreve Aristóteles como “[...] aquele palhaço que desencaminhou a Igreja” (MacINTYRE, 2001a, p.280; cf. 1984, p.165).

A segunda tradição, aristotélica, dá um lugar menor ao pecado original, atenuando a natureza decaída do homem, por acreditar que ele foi feito “à imagem de Deus”. Desse modo, o ser humano teria preservado a sua racionalidade e a sua vontade livre. É nessa semelhança que se faz possível a posse de virtudes capazes de lhes proporcionar “alguma autonomia” na busca pelo bem.

Sob uma perspectiva tomista, MacIntyre analisa historicamente o surgimento de um novo paradigma das virtudes, o cristão, a partir do antigo, o aristotélico, pois, nessa tradição, é viável a preservação das virtudes aristotélicas, consideradas as virtudes cardeais (coragem, justiça,

moderação e prudência). Além dessas, são acrescentadas as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) adequando o conceito de virtude à teoria e práticas cristãs<sup>73</sup>.

A virtude da fé é necessária por não ser possível confiar completamente nas virtudes humanas, dada a sua natureza decaída. A virtude da esperança é necessária para que se possa acreditar em outra vida, outro mundo, na eternidade, remetendo à virtude da paciência. A virtude da caridade reafirma que o homem foi feito à imagem de Deus, sendo assim capaz de exercitar o amor divino. Até então, existiam dois tipos de amor: o erótico (*eros*) e o espiritual (*philia*); com o cristianismo, nasce uma nova espécie de amor, a caridade (*ágape*).

Essa releitura se deu sob o ponto de vista de uma doutrina na qual a vontade e a graça de Deus são essenciais e a vida de cada ser humano, assim como da humanidade como um todo, é lida como uma história que se desenvolve rumo a um *telos* futuro, fora do tempo. No que concerne a esse tema, MacIntyre chama atenção para o fato de que, na própria tradição greco-romana, o estoicismo já apresentou uma ética que se ancora nas concepções de vontade e de lei, que serão centrais no cristianismo – que nisso segue o judaísmo e sua noção forte de lei.

Por conta dessa herança conceitual, na transição da tradição grega clássica para a tradição cristã, os temas fundamentais da ética não mais serão as virtudes ou o caráter, mas a relação da vontade humana com a lei divina, pois “[...] o que o cristianismo requer é uma concepção não apenas dos defeitos do caráter ou vícios, mas de infrações à lei divina, dos pecados” (MacINTYRE, 2001a, p.284; cf. 1984, p.168).

A noção grega de vício é diferente da noção de pecado cristã, pois, enquanto o vício é um traço de caráter, o pecado se liga à vontade e se define como desobediência à lei. O critério de avaliação para ações boas ou ruins não é mais a conduta do agente (os meios) e o resultado das suas ações (o fim), mas a intenção implícita tanto nos meios quanto no fim da sua ação.

---

<sup>73</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p. 283; 1984, p.167-8.

Para MacIntyre, essa mudança reflete a existência de uma relação intrínseca entre as teorias da virtude e a história e, em termos mais gerais, entre a moralidade e a história. É com base nessa crença que ele vai buscar, no estoicismo, as raízes da forte noção de vontade e lei cristãs, reafirmando a sua crença em razões históricas como motor para a transformação do conceito de virtude, como indica a seguinte passagem:

Tudo gira ao redor do caráter do ato interno da vontade. O caráter, portanto, arena das virtudes e dos vícios, torna-se simplesmente mais uma circunstância, externa à vontade. A verdadeira arena da moralidade é a da vontade, e somente a da vontade. [...] Essa interiorização da vida moral com sua ênfase na vontade e na lei não remonta apenas a certos textos do Novo Testamento, mas também ao estoicismo. (MacINTYRE, 2001a, p. 284-285; cf. 1984, p.168).

Como a vontade e a lei divinas são incondicionalmente boas, o modo teleológico de pensar a moralidade perde naturalmente o seu sentido nessa estrutura conceitual. Enquanto o conceito de lei está condicionado à vontade divina, essencialmente boa, a teleologia aristotélica está condicionada ao bem para o homem, por sua vez relativo e particular.

Desse modo, “[...] o estoicismo abandonou a idéia de um *telos* [...]; o modelo ao qual a ação correta deve se adaptar é o da lei contida na própria natureza, o da ordem cósmica” (MacINTYRE, 2001a, p.285; cf. 1984, p.169), em detrimento do modelo das virtudes cardeais, por sua vez inseridas num contexto sócio-cultural. Além da negação da teleologia das virtudes aristotélicas, o conceito de lei cristã ampliou o modo aristotélico de conceber a moralidade, pois a noção de lei é “[...] a mesma para todos os seres racionais; não tem nada a ver com particularidades ou circunstâncias locais” (MacINTYRE, 2001a, p.285; cf. 1984, p.169).

A partir do estoicismo, a virtude já é compreendida como algo que está fora do indivíduo e que não depende dele para existir ou alcançar a sua finalidade. Com a moralidade estoicista, “[...] a virtude encontra finalidade e sentido fora de si mesma; viver bem é viver a vida divina,

viver bem não é servir aos objetivos privados, mas à ordem cósmica” (MacINTYRE, 2001a, p.286; cf. 1984, p.169), sendo essa, de fato, a direção apontada pelas virtudes cristãs<sup>74</sup>.

A análise das virtudes cristãs de MacIntyre é importante para o fortalecimento da sua tese de que toda sociedade precisa de virtudes. É com base nessa premissa que ele busca esclarecer a natureza do relacionamento entre a lei e as virtudes ao se perguntar “[...] como pode uma moralidade da lei implacável relacionar-se com qualquer concepção das virtudes?” (MacINTYRE, 2001a, p. 288; cf. 1984, p.170). Na verdade, uma resposta será possível a essa questão se reformulada assim: “que virtudes são necessárias para cumprir a lei?”.

Uma parte da resposta será encontrada numa análise dos desafios enfrentados pela sociedade medieval, no século XII. A presença das virtudes é essencial ao desempenho de papéis sociais e institucionais. Em sua visão histórica das virtudes, MacIntyre identifica os problemas sociais e institucionais presentes nesse período e mostra que uma teoria das virtudes é parte da solução.

O século XII é um século de conflitos a serem arbitrados, de articulação de diferentes esferas da sociedade e, para tanto, uma teoria das virtudes é essencial, pois “é no contexto de tais conflitos que a educação moral persevera e que as virtudes passam a ser valorizadas e redefinidas” (MacINTYRE, 2001a, p. 290; cf. 1984, p.171).

Um exemplo desse processo de redefinição das virtudes dado pelo autor é o da virtude da lealdade e da justiça<sup>75</sup>. A virtude da lealdade é essencial numa sociedade que se concebe de forma

---

<sup>74</sup> MacIntyre aprofunda ainda mais sobre o papel da moralidade estóica na elaboração da idéia de vontade e lei cristãs por enxergar nela uma espécie de padrão que será obedecido pelas moralidades seguintes. Para o autor, “o estoicismo não é, naturalmente, apenas um episódio da história greco-romana; estabelece o padrão de todas as moralidades européias posteriores que invocam a idéia de lei como fundamental de maneira a deslocar as concepções das virtudes” (MacINTYRE, 2001a, p. 286; cf. 1984, p.169). O autor também sugere que a idéia de vontade e lei estóicas haveria iniciado um processo de desenvolvimento de uma racionalidade moral que encontraria o seu ápice na modernidade. MacIntyre afirma que, “se eu estiver certo, então o estoicismo é a resposta a determinado tipo de evolução social e moral, um tipo de evolução que antecipa de forma impressionante alguns aspectos da modernidade [...]. De fato, sempre que as virtudes começam a perder seu lugar central, reaparecem imediatamente os modelos estóicos de pensamento e ação” (MacINTYRE, 2001a, p. 287; cf. 1984, p.170).

hierárquica e voltada para um bem comum. Através da lealdade ao rei, ao senhor feudal ou à Igreja, o indivíduo é pensado sempre em relação a uma comunidade da qual ele é parte. É pensando na peculiaridade da sociedade e da mentalidade medievais que MacIntyre coloca o problema da peculiaridade das virtudes aí exigidas.

Outra parte da resposta à questão – “que virtudes são necessárias para cumprir a lei?” – será encontrada a partir da reflexão sobre a própria idéia de história desenvolvida na Idade Média. Com esse ponto, relaciona-se o estudo que MacIntyre faz da virtude da caridade<sup>76</sup>, virtude suprema para os cristãos. A caridade é o amor incondicional, impensável para um grego antigo e nada parecido com os tipos *philia* presentes na *Ética a Nicômaco*. Esse é o modelo do amor de Deus aos homens.

No cristianismo, a humanidade é percebida de uma maneira histórica, diferente das narrativas heroicas que MacIntyre expõe no capítulo “As virtudes nas sociedades heróicas”. Nessa tradição, a vida humana e a própria humanidade estão inscritos numa jornada cuja finalidade é dada no futuro e cujo destino é a redenção (ou perdição) final, na eternidade. A virtude da caridade requer a admissão do que MacIntyre chama de “uma alternativa agora disponível, a do perdão” (MacINTYRE, 2001a, p.294; cf. 1984, p.174), para o qual é preciso estar mergulhado na racionalidade ética da cristandade.

---

<sup>75</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p. 290; 1984, p.171-172.

<sup>76</sup> Em grego: *αγάπη* (*ágape*). Tradução: caridade, amor, bondade. Segundo os Coríntios “[...] a caridade é sofredora, é benigna; a caridade não é invejosa; a caridade não trata com leviandade, não se ensoberbece. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses, não se irrita, não suspeita mal; Não folga com a injustiça, mas folga com a verdade; Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade nunca falha; mas havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, desaparecerá; Porque, em parte, conhecemos, e em parte profetizamos; Mas, quando vier o que é perfeito, então o que o é em parte será aniquilado. Quando eu era menino, falava como menino, sentia como menino, discorria como menino, mas, logo que cheguei a ser homem, acabei com as coisas de menino. Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido. Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estes três, mas o maior destes é a caridade.” (A BÍBLIA de Jerusalém, Coríntios 1, 4-13).

A ideia de redenção final consiste na seguinte seqüência de atos: pecado, arrependimento, penitência do “infrator” e, como consequência, o perdão, que envolve alguns aspectos.

A caridade não é, naturalmente, do ponto de vista bíblico, apenas mais uma virtude a ser acrescentada à lista. Sua inclusão altera a concepção do bem para o homem de maneira radical, pois a comunidade na qual ele alcança o bem tem de ser uma comunidade de reconciliação. É, portanto, uma comunidade com determinado tipo de história. (MacINTYRE, 2001a, p.294; cf. 1984, p.174).

Desse modo, a relevância histórica da virtude da caridade se apresenta em dois aspectos. O mais simples é o da busca por uma identificação positiva com a trajetória de Jesus Cristo que, após ser condenado à morte injustamente, foi capaz de perdoar a humanidade. O aspecto mais profundo, para o qual MacIntyre chama atenção, é que, além de uma forma de repetição da história, agir de acordo com a virtude da caridade é uma forma de reafirmar a tradição cristã como um todo.

Esse é um modo cumulativo de encarar a história, ao contrário da virtude aristotélica, na qual a natureza humana não está vinculada a nenhum tipo de memória das ações anteriormente executadas. O modo cristão de interpretar a vida humana, ainda que permaneça teleológico, o é num sentido mais complexo que o aristotélico, para quem a idéia de uma redenção final de uma vida quase totalmente sem regeneração não faz o menor sentido<sup>77</sup>.

Na concepção aristotélica de virtude, as consequências diretas das ações do passado estão limitadas ao passado e não podem ser estendidas a ponto de determinarem as possibilidades de conduta dos indivíduos que estão por vir. Ao contrário, a virtude cristã vinculou o gênero humano

---

<sup>77</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.295; 1984, p.175.

à sua história<sup>78</sup>, mesmo que de forma depreciativa, e inaugurou um modo inédito de compreender o conceito de virtude.

As diferenças entre as concepções de virtude continuam a surgir quando, ao examinarmos a virtude cristã, percebemos que, para exercer a virtude da caridade, devemos nos abster de uma busca pela compreensão racional do “prejuízo” que nos foi causado, através do perdão. Perdoar é o caminho de libertação da dor gerada pelo dano sofrido. Existem outras formas de superação, contudo, essa é a forma como a racionalidade ética cristã concebeu o seu conceito de virtude que, ao longo do tempo, constituiu a sua tradição. A evidente perda intelectual do indivíduo que admite esse modo de conceber a virtude é compensada em motivação e conforto emocional, já que o perdão é uma forma de esquecimento.

Já no sentido aristotélico, a busca pela compreensão é valiosa, por ser uma tentativa de incrementar a nossa capacidade de deliberação e, na medida do possível, evitar que o “imprevisto” ocorra novamente (*phrónesis*). Abrir mão dessa busca é algo que não cabe para tal virtude.

As diferenças no modelo da narrativa da vida humana se dão porque o tempo no Medievo é compreendido de forma diferente do tempo na Antiguidade. Em seu artigo “O Círculo e a Linha”, Newton Bignotto utiliza essa metáfora, para visualizar as duas noções diferentes de temporalidade. O tempo na Antiguidade é cíclico, ilustrado como a roda da fortuna na qual, ao mesmo tempo em que cada um vive e sofre individualmente, também faz parte de um cosmo exterior, expresso, por exemplo, na inevitabilidade das tragédias gregas.

Nessas tragédias, o indivíduo é conduzido por uma teia de acontecimentos que, por ser dotada de força maior, foge ao seu controle. É válido chamar atenção para certa influência da tragédia na reflexão ética aristotélica. Pierre Aubenque, em sua interpretação da *phrónesis*,

---

<sup>78</sup> O que está em jogo aqui é a história da queda, o pecado de um homem que afeta outros homens.

acredita que, “[...] pouco a pouco se esboçam os delineamentos de uma ‘prudência’ que reconhece que o racional pode não ser razoável, que sabe que neste mundo há problemas insolúveis e se concentra, então, com compromissos, deixando aos cuidados dos deuses a verdadeira solução” (AUBENQUE, 2003, p.259-260).

É possível afirmar que Aristóteles encontra-se num ponto de transição entre essas duas concepções de temporalidade, quando nasce o desejo por uma racionalidade autônoma, fundamentada por uma filosofia prática, mas também atenta às suas limitações. É apenas pelo traço de indeterminação da *phrónesis*, apresentado no tópico anterior, que essa virtude assemelha-se ao modo trágico de interpretar a realidade e condição humana. A “solução divina” identificada por Aubenque distingue-se tanto da idéia de deliberação racional, presente na ética aristotélica, quanto da “providência divina” cristã.

A intervenção dos deuses gregos na tragédia surge de modo quase que interativo, quando cada indivíduo é apadrinhado pelo deus com o qual tem afinidade, para auxiliá-lo nas dificuldades, tornando-se, muitas vezes, marionete nas disputas entre essas divindades. Lembremo-nos do dom da sedução oferecido por Afrodite a Páris, em troca de que fosse eleita a deusa mais bela, que é causa do início da Guerra de Troia, ou mesmo a inspiração dada a Ulisses por Athena para a construção do cavalo realizada por Ulisses, causa do fim da mesma guerra. Apesar dessas “soluções”, a visão trágica acredita que o rumo dos acontecimentos tem uma dimensão que está sempre entregue ao acaso.

A providência cristã é justamente a negação da fortuna trágica, expressa pela existência de um único Deus possuidor de poder e onisciência perante tudo o que existe. Para que essa condição divina não leve à constatação de arbitrariedade, a doutrina cristã insiste na natureza boa e justa do seu Deus, “dai graças ao Senhor, porque ele é bom, porque a sua benignidade dura para sempre” (A BÍBLIA de Jerusalém, Salmos 136, 1).

Além disso, é conferido ao homem o livre-arbítrio, noção bastante controversa que não pretendemos examinar aqui. O relevante para este estudo é a constatação da diferença entre as duas temporalidades, pois, enquanto uma força cíclica se impõe na Antiguidade, o tempo no medievo cristão é visto como uma série de eventos lineares, únicos, mais ou menos relevantes, que levam ao desfecho da morte.

Para desvendar o segredo dos diversos momentos da história, é preciso não esquecer que o tempo decisivo – kairós – é o tempo do Cristo, que tem uma dimensão escatológica e que domina todos os outros. Se quisermos saber qual o significado de um dado evento, é necessário relacioná-lo à vinda de Cristo e ao fato de que Ele era uma prefiguração da plenitude do tempo. Com isso, fica claro que não podemos mais pensar em uma história humana, que se desenrola em direção ao futuro, mas devemos compreendê-la como uma série de eventos que participam da história bíblica e a ela são submetidos [...]. (BIGNOTTO, 1992, p.181).

A imagem da linha é dotada de uma historicidade marcante, na qual cada ponto da trajetória tem um significado singular e decisivo para história da humanidade. Essa é uma característica facilmente identificável na leitura dos textos iniciais da Bíblia, nos quais os gestos humanos estão inscritos numa História Sagrada, com seus momentos únicos e marcantes e remetida em última instância à Providência: a Criação, a Queda, a promulgação da Lei, a vinda de Cristo, etc.

Do ponto de vista do cristianismo, embora o ser humano possa agir contra os mandamentos divinos, através das suas escolhas mal feitas, tudo está, finalmente, submetido à vontade divina. Só Deus é capaz de conduzir o homem para o caminho do bem, por causa da natureza decaída do homem.

Para MacIntyre, do ponto de vista das virtudes, a nova visão do tempo e da história é muito importante, pois, com a nova estrutura narrativa, em que os gestos dos homens apontam para um futuro atemporal, as virtudes da caridade e do perdão têm um papel central no

funcionamento da moralidade cristã, por estabelecer vínculo necessário entre perdão de Deus e a salvação do homem.

A ideia de natureza humana do cristianismo está relacionada à existência de Deus. Afirmar a natureza decaída da humanidade preserva o caráter fixo da natureza humana aristotélica, porém, introduzindo-lhe um caráter histórico, pois a queda é fruto de uma história, como também a redenção o é. A virtude não está ao alcance do homem e, por conta disso, a lei e a graça são tão importantes.

O grande paradigma ético cristão é a vida de Jesus Cristo apresentada em forma de narrativa, na qual foi proposto um modelo de compreensão da natureza e de sentido da vida humana. A trajetória de Cristo foi, cronologicamente, marcada por uma vida de dedicação e sacrifício, uma morte sofrida, por sua vez, seguida da ressurreição. A necessidade de que cada ser humano sofra ao vivenciar essas etapas na sua própria vida é justificada pela herança histórica do pecado original.

É somente através do sacrifício que o ser humano pode ser considerado portador de alguma virtude, incorporada à sua natureza mediante sofrimento e não por repetição ou disposição prévia, como é o caso das virtudes morais e intelectuais em Aristóteles. A felicidade continua sendo produto do exercício das virtudes; no entanto, só é experimentada postumamente.

O indivíduo deixa de ter o exercício das virtudes como um fim em si mesmo e passa a realizá-lo visando exclusivamente a um resultado final que pode ser tomado como salvação, por uma vida em pecado ou, como recompensa, por uma vida virtuosa, porém, vale ressaltar que o perdão de Deus pode salvar o pecador arrependido no último instante de sua vida, como ocorre com o ladrão crucificado ao lado do Cristo.

Dotada de uma existência incompleta e temporal, a humanidade não compreende a necessidade desse sofrimento que, segundo o cristianismo, deve ser aceito mediante uma atitude

de subordinação aos desígnios divinos. Nessa trama conceitual, o sentido da vida humana só aparece mediante a capacidade de adequação a esse modelo de vida ética, segundo o qual devemos aceitar a condição que nos foi determinada e nos adequar ao tipo de comportamento prescrito pela doutrina cristã, que poderá nos libertar da condição inicial de corrupção.

A virtude aristotélica tem um sentido intrínseco, ao contrário da virtude cristã que faz parte de uma grande malha de desígnios divinos. Para “Aristóteles, o *telos* da vida humana é um certo tipo de vida; o *telos* não é algo a se conquistar a certa altura do futuro, mas no modo como construímos toda nossa vida” (MacINTYRE, 2001a, p.295; cf. 1984, p.175).

Enquanto a virtude aristotélica é de competência da natureza humana, a virtude cristã o é apenas parcialmente, por transcender essa esfera, assim como o seu sentido. O modo cristão de conceber as virtudes proporcionou ao indivíduo ver-se partícipe da trajetória da humanidade como um todo, podendo pensar os efeitos das suas ações como uma projeção bem mais ampla do que o restrito âmbito da *polis* grega.

A perspectiva medieval é histórica de um modo que a de Aristóteles não poderia ser. Ela situa nossa aspiração ao bem não apenas em contextos específicos – Aristóteles situa essa aspiração dentro da *polis* – mas em contextos que também têm uma história. Caminhar rumo ao bem é caminhar no tempo, e esse movimento pode implicar novas compreensões do que é caminhar rumo ao bem. (MacINTYRE, 2001a, p.297; cf. 1984, p.176).

MacIntyre reconhece o forte teor histórico trazido pelas virtudes medievais como um ponto positivo ao afirmar que a “[...] ligação de uma perspectiva bíblica histórica com a aristotélica no tratamento das virtudes é a realização singular da Idade Média” (MacINTYRE, 2001a, p.304; cf. 1984, p.180). No entanto, acredita que isso não deve ocorrer em detrimento do nível de racionalidade desse modo de vida. A prática da racionalidade foi visivelmente tida como

pouco relevante para o exercício da virtude cristã, assim como para o alcance do bem para a vida humana.

Desse modo, além da perda do valor intrínseco à virtude aristotélica, a virtude cristã também desconsiderou a divisão entre virtudes morais e intelectuais e, conseqüentemente, a hierarquia entre elas. Para MacIntyre, é preciso historicizar a virtude aristotélica, porém, sem descaracterizá-la enquanto essencialmente racional.

O ganho em complexidade da virtude cristã em relação à virtude aristotélica a que nos referimos anteriormente se deu justamente através da perda da racionalidade. Até aqui, fica evidente a forte relação estabelecida entre a análise de MacIntyre das teorias da virtude e a história. Daqui em diante, pretendemos esclarecer o quanto essa relação se fortalece ainda mais, na medida em que MacIntyre apresenta a sua concepção própria de virtude moral.

### 3 A TEORIA DAS VIRTUDES COMO PARADIGMA DE RACIONALIDADE ÉTICA

O objetivo geral do terceiro capítulo é a compreensão da teoria das virtudes de MacIntyre. É importante notar que, no seu estudo acerca da natureza das virtudes, seu conceito é sempre definido referindo-se a um contexto específico. Como exemplos, o autor apresenta três modos de conceituar a virtude: o de Homero, no qual “[...] a virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a exercer o seu papel social”; o de Aristóteles, do Novo Testamento e o de Tomás de Aquino, para os quais “[...] a virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se à conquista do seu *telos* especificamente humano” e o de Benjamin Franklin, para quem “[...] a virtude é a qualidade que tem utilidade para se alcançar o êxito secular e celestial” (MacINTYRE, 2001a, p.312; cf. 1984, p.185).

Por um lado, cada compreensão de virtude relaciona-se com um quadro de vida social; todas elas requerem “[...] a aceitação de alguma explicação anterior de certas características da vida social e moral segundo as quais o conceito de virtude deve ser definido e explicado” (MacINTYRE, 2001a, p.314; cf. 1984, p.186). Por outro, toda sociedade precisa de virtudes para que seja viável o seu fundamento, o exercício de suas práticas.

Pela constatação de que as virtudes são necessárias em cada relato de moralidade, MacIntyre ambiciona demonstrar que as virtudes são necessárias em todos os relatos possíveis. Ele quer partir do particular para o universal como fruto de uma experiência prática e não apenas de uma abstração.

Esse raciocínio fica bem ilustrado no seguinte comentário de Kelvin Knight (2007, p.152-3) <sup>79</sup>: “[...] o hábito das virtudes é um processo temporal, enquanto, como Aristóteles argumentou, o exercício das virtudes é algo que é bom de modo atemporal. Nós florescemos pelo cultivo das virtudes, mas o que compreende o florescimento humano é o exercício ativo das virtudes”. Ele chega à sua tese acerca da necessidade das virtudes empiricamente, logo, temporalmente, mas sem perder de vista o seu alcance além dos casos particulares.

O grande problema gerado pela aceitação desse argumento é que, mediante a grande variedade de contextos histórico-culturais, os conceitos de virtude e, por consequência, as suas respectivas moralidades seriam tão distintos a ponto de produzir um relativismo moral. Adiantamos que, para MacIntyre, a moral é relativa, mas não relativista. Contudo, abordaremos as acusações de relativismo e contextualismo no quarto capítulo.

Antes de apresentar a sua teoria, MacIntyre propõe a seguinte questão: “[...] somos ou não somos capazes de desemaranhar dessas informações diversas e adversárias um conceito nuclear unitário das virtudes acerca do qual possamos elaborar uma teoria mais atraente do que todas até aqui elaboradas?” (MacINTYRE, 2001a, p.313-314; cf. 1984, p.186). A resposta é positiva e o caminho para efetivá-la é a exposição dos três estágios conceituais do processo de desenvolvimento lógico dos conteúdos das virtudes, descrito da seguinte forma por Schneewind (1982, p.655) <sup>80</sup>:

---

<sup>79</sup> “Habituation into virtues is a temporal process, whereas, as Aristotle argued, the exercising of the virtues is something that is good in a way that is atemporal. We come to flourish by cultivating the virtues, but what human flourishing comprises is the moral virtue’s active exercise”.

<sup>80</sup> “MacIntyre’s theory of virtue is developed in three stages, each representing a phase of the moral life and incorporating aspects of earlier views in the tradition. The first stage concerns virtue in activities within individual lives; the second stage concerns virtue in a whole life; and the third stage shows how virtue relates the life of the individual to that of his or her community. Each state requires a special notion of the good and shows moral rules to have only a subordinate place. And at each stage general background conditions are required to make sense of the virtues”.

A teoria das virtudes de MacIntyre se desenvolve em três estágios, cada um representando uma fase da vida moral e incorporando aspectos de visões mais recentes na tradição. O primeiro estágio concerne na virtude em atividades nas vidas individuais; o segundo estágio concerne na virtude em uma vida inteira; e o terceiro estágio mostra como a virtude relaciona a vida do indivíduo à sua comunidade. E em cada estado condições gerais são necessárias para dar sentido às virtudes.

Examinaremos, em três tópicos, os três estágios conceituais do processo de desenvolvimento lógico dos conteúdos das virtudes, a saber: as práticas, a unidade narrativa da vida humana e o conceito de tradição como condição para o desenvolvimento da racionalidade ética proposta por MacIntyre<sup>81</sup>. “Tomados juntos, estes conceitos pretendem substituir o *telos* aristotélico do ‘homem-como-ele-poderia-ser-se-realizasse-a-sua-natureza-essencial’. Eles são as fontes dos fins em relação aos quais as virtudes morais podem ser entendidas como meios internos ou constitutivos” (KNIGHT, 2007, p.142)<sup>82</sup>.

Essa é a estrutura conceitual com a qual MacIntyre pretende preencher o espaço deixado pelo abandono de uma concepção fechada de natureza humana<sup>83</sup>. Os estágios devem ser vistos de forma ascendente, de modo que é somente através do exame de todos eles que se torna possível chegar a uma compreensão satisfatória da concepção de virtude proposta<sup>84</sup>.

Desse modo, MacIntyre (2001a, p.314; cf. 1984, p.186) atribui a si a tarefa de unificar o que ele mesmo identificou como “[...] o caráter complexo, histórico e multifacetado do conceito central da virtude”. Essa unidade evitaria que sua leitura histórica da virtude acarretasse um

---

<sup>81</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.314; 1984, p.186-187.

<sup>82</sup> “Taken together, these concepts are intended to substitute for Aristotle’s metaphysical *telos* of ‘man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature’. They are the sources of those ends in relation to which moral virtues may be understood as internal or constitutive means”.

<sup>83</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.330-334; 1984, p.196-198. MacIntyre se considera aristotélico nos seguintes pontos. Ele liga a virtude ao prazer, a despeito de Kant. A sua teoria ética não está centralizada na consequência, pois a virtude é praticada por ela mesma, diferentemente do utilitarismo, que não faz a distinção entre bens internos e externos. Por fim, une o ser ao dever, explicação e avaliação, recusando a distinção moderna entre fato e valor.

<sup>84</sup> Cf. MacINTYRE 2001a, p.337; 1984, p.200.

relativismo em que não houvesse um critério objetivo acerca do bem e de que características pudessem ser consideradas virtudes.

De fato, MacIntyre rejeita concepções universalistas tanto para o bem quanto para as virtudes, mas isso não significa que tais conceitos não possam ser compreendidos além de suas aplicações particulares, já que, segundo ele quer estabelecer, uma compreensão histórica da moralidade não é necessariamente relativista.

### 3.1 O ENRAIZAMENTO DAS VIRTUDES NAS PRÁTICAS

MacIntyre acredita que, mesmo numa ética contextualista, é possível identificar padrões dentre as variadas concepções de bem e de virtude. Esses padrões são percebidos na observação de certos elementos que se repetem, pois, em toda moralidade, existe um ou mais conjuntos de atividades específicas que precisam ser exercitadas para o desenvolvimento dos valores morais da comunidade em questão.

É o empenho nessas atividades que caracteriza cada sujeito como apto a exercer essa moralidade, independentemente do contexto histórico-cultural. Fazer parte de uma realidade ética é aceitar esses padrões geralmente expressos num conjunto de crenças e de normas para ação. O primeiro passo dado nesse sentido, ou o primeiro estágio conceitual do processo de desenvolvimento lógico dos conteúdos das virtudes, é o conceito de prática, mais complexo que o sentido do senso comum.

No contexto da ética das virtudes de MacIntyre, uma prática é algo mais do que um exercício físico ou intelectual, pois esse pode ser realizado sem que haja um envolvimento moral

da parte do agente. As práticas a que se refere MacIntyre fazem parte de uma trama conceitual que, necessariamente, vincula o exercício de uma ou mais virtudes.

Para ilustrar, são dados exemplos de jogos, como o xadrez e o futebol: ao praticá-los, os participantes desenvolvem e aperfeiçoam habilidades morais, intelectuais e de relacionamento. Quando jogamos xadrez, estamos desenvolvendo o nosso raciocínio lógico, fundamental para virtude da *phrónesis*; quando jogamos futebol, estamos desenvolvendo a nossa capacidade de adequar os nossos desejos à necessidade da equipe, virtude moral imprescindível para vida em comunidade. As práticas são, portanto,

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

Os padrões de excelência para as práticas são fornecidos pelas virtudes em evidência e se sedimentam ao longo do exercício das próprias práticas. Essas, por sua vez, viabilizam o exercício das virtudes na vida de cada indivíduo em particular, apesar de não ser esse o único caminho para o exercício das virtudes<sup>85</sup>.

É importante perceber que, na explicação sobre a relação entre as práticas e as virtudes, se não for incluído o conceito de “bem”, a definição assume um caráter circular. A teleologia de Aristóteles, embora modificada, confere sentido à teoria das virtudes de MacIntyre. O sentido

---

<sup>85</sup> Cf. MacINTYRE 2001a, p.315; 1984, p.187.

para que haja padrões de excelência, práticas e virtudes é o seu fim comum, o alcance da vida boa para o homem, a vida moral<sup>86</sup>.

Em sua definição da virtude em relação às práticas, “[...] a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costumam capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens” (MacINTYRE 2001a, p.321; cf. 1984, p.191). Podemos afirmar, então, que práticas que visam a bens internos exigem virtudes.

Buscando fundamentar cada vez mais a sua tese de que toda sociedade precisa de virtudes, MacIntyre afirma que, mesmo que cada sociedade tenha uma concepção diferente do que seja coragem, honestidade ou justiça, todas elas sempre têm, de alguma forma, as virtudes na estrutura conceitual da sua moralidade. No que concerne à relação entre as práticas e as virtudes, “[...] mostrar que uma qualidade é uma virtude é mostrar que a sua posse é essencial para sustentar uma ou mais práticas e para alcançar os bens que as práticas encorajam” (HORTON; MENDUS, 1994, p.247)<sup>87</sup>.

O autor estabelece dois tipos de fins visados pelas práticas, os bens internos e os bens externos. Os primeiros são intrínsecos às práticas. Por exemplo, podem ser considerados bens internos para um estudante de filosofia, ao se dar conta de um problema filosófico, ser capaz de organizar suas ideias, refletir sobre elas, conseguir colocá-las no papel e expô-las com clareza.

Ao dedicar-se a essa atividade, além de desenvolver sua capacidade de raciocínio filosófico, o estudante está incrementando a qualidade da pesquisa que realiza e, conseqüentemente, elevando o nível da produção intelectual do departamento de que faz parte.

---

<sup>86</sup> Para a compreensão do conceito de “bem comum” apropriado à teoria das virtudes de MacIntyre, é preciso chegar ao terceiro estágio do desenvolvimento lógico das virtudes, a tradição.

<sup>87</sup> “To show that a quality is a virtue is to show that its possession is essential to sustain one or more practices and to achieve those goods which the practices serve to foster”.

Esse resultado pode ser considerado bem interno, por ser necessariamente alcançado na medida em que há uma dedicação sincera do indivíduo à prática em questão. Logo, é característica dos bens internos que a sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática<sup>88</sup>.

Através da mesma atividade, também é possível alcançar bens externos. Nos concursos públicos, por exemplo, a tentativa de aprovação tem como objetivo principal não o desenvolvimento de uma habilidade ou virtude, mas a conquista de uma vaga no serviço público. A grande diferença entre esse tipo de bem e os bens internos é que esses podem ser alcançados de duas maneiras.

A primeira é consequência da conquista dos bens internos, pois, se nos empenhamos ao máximo na nossa formação, é muito provável que, em algum momento, seremos aprovados em algum concurso; nesse caso, a própria prática viabiliza os bens internos e externos. A segunda segue por um caminho “alternativo”, como tentando descobrir previamente os tópicos a serem oferecidos aos candidatos, ou tentando manipular, de alguma forma, os concorrentes para que se saiam pior do que nós, ou tentando influenciar a formação ou mesmo o julgamento da banca avaliadora etc.

São muitos os caminhos possíveis para a conquista dos bens externos, pelo fato de que eles não estão necessariamente vinculados ao exercício de alguma virtude e, portanto, podem ser alcançados através de práticas amorais. Quando são conquistados, eles sempre são de propriedade e posse de alguém<sup>89</sup>, podendo tornar-se esse o principal ou mesmo único objetivo a ser alcançado.

Os bens internos e externos propostos por MacIntyre – diferentemente do *telos* aristotélico que é uma meta ética em si mesma – devem adequar-se enquanto metas éticas para vida humana

---

<sup>88</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.320; 1984, p.190.

<sup>89</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.320-1; 1984, p.190.

como um todo, mesmo que, como no caso dos bens externos, isso não seja imprescindível para a conquista do bem visado<sup>90</sup>.

Assim como as virtudes, as práticas são, ao mesmo tempo, um exercício que educa o indivíduo a administrar suas paixões, tanto no que concerne à sua relação consigo mesmo quanto no que concerne à sua relação para com o próximo. Segundo Knight (2007, p.152)<sup>91</sup>,

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

Estar inserido numa comunidade é, portanto, ter acesso às práticas pelas quais são desenvolvidas as virtudes em evidência e, conseqüentemente, às concepções do certo e errado para essa comunidade, de um ponto de vista mais amplo que o das percepções individuais. Para MacIntyre, inserir-se numa comunidade é um aprendizado ético incomensurável que, ao ser recusado como fundamentação para moralidade, trouxe prejuízos drásticos à formação moral do indivíduo moderno e contemporâneo.

As práticas de cada comunidade são o cenário<sup>92</sup> onde são exercitadas as virtudes que têm como metas bens internos às próprias práticas. Tanto na distinção entre práticas e técnicas, quanto na distinção entre práticas e instituições etc., é possível identificar um paralelismo marcante entre as definições aristotélicas e macintyrianas, como a célebre distinção entre *práxis* e *poiésis*, exposta no quarto capítulo da EN VI e abordada no tópico 2.1 desta dissertação.

---

<sup>90</sup> No tópico 3.3, exporemos a crítica de MacIntyre ao tratamento do “bem comum” como propriedade privada.

<sup>91</sup> “Practices are the shared activities within which individuals may find goods apart from and greater than those valued by their untutored desires and passions, and within which they may therefore learn how to advance beyond their ‘untutored human nature’ by disciplining those desires and passions and cultivating virtuous habits of intellect and character”.

<sup>92</sup> MacIntyre dá grande importância aos “cenários” para uma ética de virtudes em sua explicação acerca da unidade narrativa da vida humana que abordaremos no tópico seguinte.

MacIntyre distingue entre práticas e técnicas, procurando deixar claro que “[...] uma prática, no sentido pretendido, não é nunca um conjunto de capacitações técnicas, mesmo quando dirigidas a algum objetivo unificado, e mesmo que o exercício dessas capacidades possa, em determinada ocasião, ser valorizado ou apreciado por si mesmo” (MacINTYRE, 2001a, p.325; cf. 1984, p.193).

Isso ocorre porque, ao passo que as capacitações técnicas dependem apenas de instrumentos materiais para serem desempenhadas, as práticas estão sempre associadas a um determinado momento histórico-cultural. É por isso que MacIntyre (2001a, p.326; 1984, p.193) também afirma que as “[...] práticas nunca têm uma meta ou metas fixas definitivamente [...], mas as próprias metas se transmutam ao longo da história da atividade [...]. Essa dimensão histórica é fundamental com relação às virtudes”. Outro exemplo do paralelismo entre as definições aristotélicas e macintyrianas é a diferença entre bens internos e externos.

A diferença mais importante entre os bens internos e externos para MacIntyre é compartilhada por Aristóteles. É que os bens internos são corretamente compreendidos como bens em si mesmos, enquanto bens externos devem ser valorados apenas instrumentalmente, como o que MacIntyre chama de ‘meios externos’ ao fim de atualizar os bens internos. (KNIGHT, 2007, p.157)<sup>93</sup>.

Muitas vezes, as virtudes são esses bens internos, como no exemplo da prática do xadrez, capaz de exercitar habilidades que, se aderidas ao modo natural de ação do praticante, podem ser consideradas virtudes. Contudo, não devemos confundir práticas com habilidades técnicas. Para MacIntyre, a confusão entre esses dois conceitos é fruto da compartimentalização da vida

---

<sup>93</sup> “The most important difference between internal and external goods for MacIntyre is also one shared with Aristotle. It is that internal goods are rightly understood as good in themselves, whereas external goods ought always to be valued only instrumentally, as what MacIntyre calls ‘external means’ to the end of actualizing internal goods”.

humana em setores estanques, pela modernidade, e a manutenção da distinção entre virtude e habilidade preserva o sentido de virtude proposto por Aristóteles e MacIntyre<sup>94</sup>.

Finalmente, MacIntyre também chama atenção para análise da relação entre as práticas e as instituições, já que, para ele, “[...] não se deve confundir práticas com instituições” (MacINTYRE, 2001a, p.326; cf. 1984, p.194). As instituições parecem ter um efeito duplo em relação às práticas, pois, por um lado, são as instituições que lhes oferecem sustentabilidade. Por outro lado, práticas que visem a bens internos podem ser corrompidas pelas instituições, uma vez que instituições priorizam o alcance dos bens externos. A presença das virtudes é o único modo de impedir que práticas que visem a bens internos sejam suprimidas.

A relação entre as práticas e as instituições é tão íntima – e, conseqüentemente, entre os bens externos e internos às práticas em questão – que as instituições e as práticas formam, caracteristicamente, uma ordem causal singular na qual os ideais e a criatividade da prática sempre são vulneráveis à ganância da instituição, onde o interesse cooperativo pelos bens comuns da prática é sempre vulnerável à competitividade da instituição. [...] A capacidade de uma prática de manter sua integridade depende do modo como as virtudes podem ser e são praticadas no sustento das formas institucionais, que são os suportes sociais da prática. (MacINTYRE, 2001a, p.327-329; cf. 1984, p.194-195).

Mediante a supervalorização dos bens externos, ser corajoso, moderado ou prudente, ou seja, ser virtuoso torna-se uma tarefa difícil de realizar. Pensando de forma aristotélica, a dificuldade de cultivar as virtudes tem um desdobramento imediato, que é a dificuldade de se alcançar uma vida feliz, pois, o máximo de felicidade disponível ao indivíduo contemporâneo é a satisfação pelo alcance dos objetivos isolados em cada um dos diversos setores da sua vida fragmentada pela perda de uma ética teleológica e pela instauração do subjetivismo emotivista.

É quase impossível para o indivíduo contemporâneo centralizar a sua vida no exercício de uma ou mais virtudes, pois os bens externos vêm se tornando cada vez mais prioritários. O

---

<sup>94</sup> “It is criticizing compartmentalization that MacIntyre has clarified the ‘crucial distinction between a virtue and a skill’” (KNIGHT, 2007, p.161).

conceito de felicidade foi de tal forma descaracterizado que não se pode mais conciliar os diversos compartimentos da vida do homem contemporâneo nos quais ele deveria alcançar um nível mínimo de contentamento para que pudesse ser considerado feliz.

Os conceitos de bem e de felicidade aristotélicos tornaram-se incipientes mediante a incompatibilidade das concepções de virtude ou, até mesmo, da sua rejeição como paradigma de racionalidade ética. Nesse sentido, o conceito de prática é mais do que um instrumento conceitual na teoria ética proposta; ele é o marco inicial do seu modo de pensar a moralidade, o primeiro estágio do processo de desenvolvimento lógico das virtudes, no qual a teoria e a prática devem ser inseparáveis.

MacIntyre tem como posicionamento pessoal o reconhecimento da necessidade da retomada de uma ética de virtudes para contemporaneidade. Mais do que um convite para um retorno ao aristotelismo, essa é a atitude eleita pelo autor como saída do profundo pessimismo resultante da admissão da tese do fracasso do projeto de justificação da moralidade iluminista e emotivista.

Insistir nas pretensões iluministas de uma moral universalmente válida fortalece a incomensurabilidade dos discursos sobre o bem e a felicidade, pois cada paradigma ético vai defender os seus interesses sob o recalque de uma universalidade, conduzindo, naturalmente, cada indivíduo, ou grupo de indivíduos, para a defesa da sua própria moral subjetiva. MacIntyre, por sua vez, está em busca de padrões objetivos para avaliação de condutas morais e acredita poder alcançá-los a partir de uma racionalidade ética que tenha como base o exercício das virtudes.

O exercício das virtudes é, em si, capaz de exigir uma postura muito bem-definida com relação a questões sociais e políticas; e é sempre dentro de determinada comunidade, com suas próprias formas institucionais específicas,

que aprendemos ou deixamos de aprender a exercitar as virtudes. (MacINTYRE, 2001a, p.327; cf. 1984, p.194-195).

Uma moral baseada em virtudes permite ao indivíduo, a partir de sua identidade cultural, constituir a sua própria identidade. A identidade de cada indivíduo e o modo ético de se relacionar podem ser, assim, restituídos e passam a ser vistos com maior clareza numa ética de virtudes.

Entretanto, o conceito de prática não é suficiente para uma teoria moral completa, pois não fornece unidade e coerência necessárias à vida do indivíduo como um todo. Isso acontece porque, em primeiro lugar, nem todas as práticas são boas. Em segundo lugar, as práticas podem entrar em conflito entre si, pois “[...] pode haver tensões entre as demandas da vida em família e as das artes [...] ou entre a demanda da política e das artes...” (MacINTYRE, 2001a, p.338-339; cf. 1984, p.201). Logo, uma teoria das virtudes completa exige, em seu segundo passo, que ela seja situada na perspectiva do *telos* da vida humana inteira, que possa julgar o lugar e o valor de cada prática particular. Assim chegamos ao conceito de unidade narrativa da vida humana.

### 3.2 A RECUPERAÇÃO DA UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA

Nesse tópico, verificaremos que a recuperação da unidade narrativa da vida humana proposta por MacIntyre é, na verdade, um projeto de reconstrução de uma unidade moral para o indivíduo contemporâneo, mediante o resgate de elementos conceituais obliterados pela modernidade. O primeiro elemento é a idéia de que a inteligibilidade das ações morais é conferida pela sua capacidade de inserir-se em narrativas. O segundo elemento é que não há

como atribuir responsabilidade moral sem uma noção forte de identidade pessoal, também alcançada pela admissão de uma perspectiva narrativa da vida humana.

Examinaremos cada um desses elementos tendo em vista a conclusão de que a unidade narrativa e moral da vida humana proporcionam uma leitura mais adequada da virtude na contemporaneidade. Como conclusão do capítulo sobre as práticas e as virtudes, MacIntyre apresenta a seguinte questão:

Será racionalmente justificável conceber cada vida humana como uma unidade, de modo que possamos especificar cada uma dessas vidas como tendo o seu bem, e de modo que possamos entender as virtudes como tendo a função de capacitar o indivíduo a fazer de sua vida uma determinada espécie de unidade, e não outra? (MacINTYRE, 2001a, p.341; cf. 1984, p.203).

A resposta é positiva e está exposta no capítulo “As virtudes, a unidade narrativa da vida humana e o conceito de tradição”. O conceito de unidade narrativa da vida humana é o segundo estágio do desenvolvimento lógico dos conteúdos das virtudes. Nesse, já tendo sido examinado o sentido interno das práticas, MacIntyre busca inseri-las no contexto da vida de seu agente como um todo, pois “a noção de unidade narrativa proporciona uma base para as virtudes promovendo função e fixidez dentro de nossas vidas” (SCHNEEWIND, 1982, p.657)<sup>95</sup>.

Enxergar a vida humana como uma narrativa, dotada de início, meio e fim, demanda do indivíduo que esteja consciente do fim ou fins aos quais está direcionando a sua própria vida. Essa estrutura teleológica teria sido desconstruída ao longo da modernidade e com ela a aceitação da premissa de que “[...] a unidade narrativa não será algo que alguém precise lutar para ter: será uma forma necessária para a existência humana” (SCHNEEWIND, 1982, p.659)<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> “The notion of narrative unity provides a basis for the virtues by providing function and fixity within our lives”.

<sup>96</sup> “Narrative unity will not be something one needs to strive for: it will be a necessary form of human existence”.

O fato de as práticas serem compreendidas como atividades vinculadas a bens internos e, portanto, às virtudes, é o primeiro passo para que elas não sejam tornadas atividades estanques ao longo da vida do indivíduo, mal que MacIntyre pretende remediar com a sua retomada do aristotelismo.

Contudo, o primeiro passo não é suficiente para que não haja choque entre esses bens e, conseqüentemente, entre as práticas em questão. A coerência entre as práticas e os bens é consequência da admissão de uma unidade narrativa para a vida humana, em que o direcionamento e a hierarquia dos bens funcionam como condição prévia para que os conflitos trágicos sejam menos frequentes, como se vê no enunciado abaixo.

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

Desse modo, mediante a diversidade de bens que o indivíduo se empenha em alcançar ao longo de sua vida, deve haver um bem prioritário e comum, ao qual todos os demais estejam subordinados<sup>97</sup>. As práticas e as virtudes precisam estar inseridas no cenário da busca por esse bem maior e é justamente essa inserção que confere inteligibilidade ao modo como os bens, as virtudes e as práticas se relacionam entre si.

Segundo MacIntyre (2001a, p.345; cf. 1984, p.205), “[...] a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra”. Tendo em vista o esclarecimento da natureza e necessidade dessa unidade é que ele direciona a sua argumentação.

---

<sup>97</sup> Para compreensão completa do conceito de bem comum apropriado à teoria das virtudes de MacIntyre é preciso chegar ao terceiro estágio do desenvolvimento lógico das virtudes, o conceito de tradição.

Na sua empreitada, MacIntyre se depara com dois tipos de obstáculos, os sociais e os filosóficos. Os obstáculos sociais “[...] provêm do modo como a modernidade divide a vida humana numa série de segmentos, cada um com suas próprias normas e modalidades de comportamento” (MacINTYRE 2001a, p.343; cf. 1984, p.204).

Essa concepção moderna não permite que os segmentos interajam entre si; o único critério que esse tipo de moral oferece é que eles sejam priorizados em função de sua eficácia na conquista dos bens externos. Esse critério conduz o indivíduo a optar, por exemplo, entre sua vida pessoal ou sua vida profissional, levando-o a crer que é de algum modo benéfico ter de escolher entre segmentos da própria vida e reforçando a ilusão de que pode viver bem sem buscar uma coerência entre as práticas nas quais se envolve. Segundo Knight (2007, p.160) <sup>98</sup>:

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

Está claro para MacIntyre que não é possível construir uma unidade moral nesses termos. Como visto anteriormente, para ele, é preciso que haja práticas e virtudes específicas que sirvam de base à formação moral ao indivíduo. Estando inseridas nos padrões de excelência próprios a essas práticas e virtudes em questão, é preciso que elas concordem entre si, colocando limites à tão elogiada flexibilidade de conduta do mundo contemporâneo.

A estrutura compartimentalizada da moral contemporânea é, na verdade, uma pseudo-estrutura, pois não dá nenhum tipo de sustentação moral ao indivíduo que dela participa,

---

<sup>98</sup> “To operate within such a compartmentalized structure an actor must compartmentalize her own life, and she is therefore likely to believe it appropriate to behave as one kind of person in the office and another at home. A compartmentalized society teaches that flexibility is a virtue and integrity a vice. A compartmentalized life is one incapable of completion”.

sustentação que MacIntyre pretende recuperar com a sua apropriação da concepção aristotélica de virtude.

Sem essa estrutura moral, a sensação natural de “não saber o que fazer” ao nos depararmos com importantes escolhas morais é exacerbada ao ponto de só nos restar recorrer à nossa própria percepção e julgamento morais, caminho onde, muito provavelmente, priorizaremos os nossos próprios interesses pessoais, como é o caso da moral emotivista. MacIntyre quer, portanto, mostrar o lado negativo do excesso de foco dado à maioridade intelectual iluminista<sup>99</sup>, na qual a autonomia intelectual é levada ao extremo.

Seguindo na direção oposta do iluminismo, MacIntyre acredita que a autonomia, seja ela intelectual ou moral, precisa de critérios que estejam inseridos numa trama conceitual que, além de envolver elementos racionais, possua uma estrutura narrativa, em que o exercício das virtudes específicas e das práticas que visem a bens internos tenha sentido não apenas em si mesmo, mas na vida do indivíduo como um todo, assim como nas suas relações com os demais.

Assim como Aristóteles, MacIntyre acredita que a única forma de se alcançar o saber prático é a relação com outros indivíduos, na vida política. Com o abandono da concepção aristotélica de virtude, perdemos, também, a forte noção de exemplo moral que, muitas vezes, é o único dado capaz de oferecer alguma sustentabilidade às decisões morais<sup>100</sup>.

Aquilo que MacIntyre acredita ser o resultado de uma flexibilidade na ação, em detrimento da integridade moral, fica bem ilustrado, filosoficamente, no exame do segundo tipo de obstáculos com os quais ele se depara na busca da possibilidade de uma unidade narrativa na

---

<sup>99</sup> Ver “Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo”, 1784. Em, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, [197-].

<sup>100</sup> Para MacIntyre, “[...] a razão prática, segundo Kant, não emprega critério externo a si mesma. Não apela a conteúdos oriundos de experiência; consequentemente, as argumentações kantianas, independentes, contra o uso da felicidade ou a invocação da vontade revelada de Deus simplesmente reforçam a posição implícita na opinião de Kant acerca da função e dos poderes da razão. Pertence à essência da razão estabelecer princípios universais, categóricos e internamente compatíveis” (MacINTYRE, 2001a, p.88; cf. 1984, p.45).

vida humana na contemporaneidade, os obstáculos filosóficos. O primeiro obstáculo filosófico é produto da filosofia moral analítica e o segundo, da filosofia existencialista.

Na filosofia moral analítica, é possível desconstruir as práticas até um conceito básico de ação, abstraindo-as do seu contexto sócio-cultural. A atitude analítica é intrinsecamente equívoca para o tipo de racionalidade ética proposta por MacIntyre, por sua vez, uma moralidade substantiva comprometida com as particularidades de cada ação e consciente da força exercida pelo contexto no surgimento dos problemas éticos. Além disso, a ideia de um conceito básico (analítico) de ação é incompatível com a ideia de que a inteligibilidade de uma ação é conferida pelo cenário no qual ela ocorre.

O sentido da ação na filosofia moral analítica é atomizado, enquanto, para MacIntyre, a ação moral é tão mais inteligível quanto mais inserida esteja numa trama sócio-cultural específica. Para ele, “um conceito básico de ação” é necessariamente ininteligível. Metaforicamente falando, para MacIntyre, a moralidade acontece na trama entre os pontos e não nos pontos em si mesmos. Desse modo, ações individualizadas, além de não terem sentido, não podem ser consideradas ações morais (MacINTYRE, 2001a, p.351; cf. 1984, p.209).

No caso do existencialismo, o obstáculo para uma unidade narrativa da vida humana reside, primeiro, na separação do indivíduo e seus papéis. Pensando todos os papéis como figuras da inautenticidade, a virtude fica sem solo para se exercer. Segundo, o existencialismo afirma a impossibilidade de uma superação completa da falta de sentido da existência em si mesma. De acordo com MacIntyre (2001a, p.360; cf. 1984, p.214), para Sartre, “[...] apresentar a vida humana em forma de narrativa é sempre deturpá-la. Não existem nem podem existir histórias verdadeiras. A vida humana consiste em ações que não levam a lugar nenhum, que não têm ordem [...]”.

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

A identidade de cada um será, ao modo das filosofias tradicionais, concebida como “unidade narrativa”, “[...] o conceito de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MacINTYRE 2001a, p.345; cf. 1984, p.219). Portanto, dizer que a vida humana constitui o seu sentido ao longo da existência fica muito aquém da tese macintyriana de que esse sentido se constitui ao longo das gerações de forma tão intrínseca à moralidade vigente que chega ao ponto de constituir um tipo específico de racionalidade ética.

Opondo-se a esses aspectos da filosofia analítica e do existencialismo, MacIntyre está em busca de elementos morais constituídos narrativamente, pensando ser esta a forma mais adequada e acessível de se compreender a natureza e comportamento humanos. Para MacIntyre (2001a, p.350; cf. 1984, p.208) é, portanto, “[...] totalmente condenado ao fracasso o projeto de uma ciência do, digamos, comportamento político, destacada de um estudo das intenções, crenças e cenários”, pois, novamente, sem que faça parte de um cenário específico, a ação não tem sentido e, conseqüentemente, não pode ser considerada uma ação moral.

A estrutura narrativa revela-se o gênero mais apropriado para a caracterização das ações morais, por englobar aspectos individuais, coletivos, históricos, culturais e, principalmente, por permitir uma concepção teleológica para a moralidade<sup>101</sup>. Para reforçar ainda mais sua tese, MacIntyre recorre à importância da racionalidade mítica que, mesmo com o surgimento da

---

<sup>101</sup> Cf. MacINTYRE 2001a, p.351; 1984, p.208.

filosofia, continuou cumprindo o papel de importante instrumento conceitual na formação do homem grego.

Segundo Jaeger (2001, p.61), “[...] conta Platão que era de opinião geral no seu tempo ter sido Homero o educador de toda Grécia”. Essa função formadora exercida pelo relato dos mitos na *paidéia*<sup>102</sup> fortalece a crença de MacIntyre na adequação do formato narrativo para existência e manutenção de uma unidade moral do indivíduo.

A mitologia grega teve um papel fundamental na formação do homem grego e ainda tem algum papel na formação do homem contemporâneo, pois “[...] os símbolos da mitologia não são fabricados; não podem ser ordenados, inventados ou permanentemente suprimidos. Esses símbolos são espontâneos da psique e cada um deles traz em si, intacto, o poder criador de sua fonte” (CAMPBELL, 2002, p.15-16). A racionalidade mítica é um modo de compreensão da natureza humana, de seus conflitos e de aprendizado ético que não pode ser descartado ou reduzido à mera expressão estética.

Essa atitude foi imposta pelo cristianismo que classificou os ensinamentos míticos como cultura pagã e passou a considerá-lo como “jogo irreal da pura fantasia artística” (JAEGER, 2001, p.62). A postura cristã de desvalorização do mito é, em boa medida, dogmática e acrítica, uma vez que o próprio livro sagrado recorre constantemente à forma narrativa mítica, por exemplo, na alegoria de Adão, Eva, da árvore do conhecimento e da origem da natureza decaída do homem, para transmissão dos seus ensinamentos, assim como também é possível dizer que o grande paradigma da vida de Jesus Cristo representa mais uma jornada do Herói, salvaguardando as distinções entre as divindades gregas e a divindade cristã.

---

<sup>102</sup> Em grego: παιδεία (*paidéia*). Tradução: formação, educação num sentido intelectual, moral, emocional, artístico, etc.

Aceitarmos a racionalidade mítica como construtora da moralidade implica aceitarmos que o modo humano de atribuir sentido à própria existência é essencialmente narrativo, pois é nessa forma que são expressos os seus impulsos mais primitivos, como os de prazer e de morte. Pelo hábito de contar essas histórias, as virtudes dos heróis míticos eram compreendidas mediante a inserção de suas ações no contexto da narrativa, já que, para MacIntyre (2001a, p.359; cf. 1984, p.214), “[...] uma ação é um momento numa história possível ou real, ou em várias histórias. A ideia de uma história é tão fundamental quanto a ideia de uma ação. Uma precisa da outra”.

Na Grécia antiga, o caráter simbólico do mito integra o plano individual e o comunitário. Na unidade do mito se desenvolvem as múltiplas faces do real, apresentando-se as forças com as quais o Herói terá que se relacionar dando início à jornada de construção e aprimoramento da sua virtude em questão. Desse ponto de vista, o Mito pode ser visto como uma educação moral. Escutarmos e refletirmos sobre o mito é um instrumento de conhecimento de si baseado na percepção da dinamicidade da realidade e não na aceitação ou elaboração de princípios ou de verdade absoluta.

O herói mítico constrói a sua verdade com as próprias mãos, conquistando a si mesmo e tornando-se, aos poucos, “senhor de si”, pois “[...] os personagens de Homero são sempre naturais e manifestam a cada instante a própria essência” (JAEGER, 2001, p.83). Nessa trajetória, as provações estão sempre presentes, em forma de interferências particulares, obstáculos diversos, e é a partir da superação das dificuldades particulares que o Herói alcança a sua unidade e integridade moral.

Na *Odisseia*, Ulisses torna-se virtuoso na medida em que consegue direcionar para fins bem específicos as suas habilidades intelectuais e corrigir os seus vícios morais. Esse aprendizado se dá mediante a vivência da dor, que faz parte da sua transformação, pois, no mito,

como na vida, o sofrimento é fonte de aprendizado. A realidade do mito é a descrição de um passado que se revela cada vez que é contado novamente, instigando as questões sobre o ser e o dever ser, ou seja, questões éticas por excelência. Para MacIntyre, a unidade narrativa da vida humana é, em grande medida, uma herança mítica que não se deve recusar. Lutz (2004, p.43)<sup>103</sup> assim articula os conceitos de mito e prática:

Padrões emergem de práticas, mas práticas emergem com narrativas. Narrativas são mitos, histórias, que especificam os métodos, princípios, padrões, e propostas das práticas. Narrativas constituem o autoentendimento das práticas que elas definem e ajustam os limites constitucionais para elas.

A recuperação da uma unidade narrativa para a vida humana é, portanto, uma tentativa de recuperação da sua própria identidade, de uma rearticulação dos diversos compartimentos nos quais a sua vida foi fragmentada, pois, para MacIntyre (2001a, p.366; cf. 1984, p.218), “[...] a identidade pessoal é exatamente aquela identidade pressuposta pela unidade do personagem que a unidade na narrativa requer”. MacIntyre (2001a, p.367-8; cf. 1984, p.219) propõe um conceito narrativo de identidade moral como se vê, a seguir:

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

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

---

<sup>103</sup> “Standards emerge from practices, but practices emerge with narratives. Narratives are the myths, histories that specify the methods, principles, standards, and purposes of practices. Narratives constitute the self-understanding of, and set the constitutional limits for, the practices they define”.

desviaram a verdadeira função pedagógica do êxito e do fracasso moral. Fracassos não podem ser evitados a qualquer custo, pois eles são fonte rica de aprendizado moral.

A moralidade é um jogo que tem como mérito final bens internos às suas próprias práticas e não um prêmio concedido ao vencedor. Não existem vencedores e perdedores na escolha entre o certo e o errado moralmente, pois, a perda gerada pelo erro moral é coletiva. Assim como a narrativa de uma vida envolve a de outras vidas, a moralidade é uma teia de relações em que cada indivíduo determina a vida dos demais reciprocamente, como fica ilustrado na citação abaixo:

Só na fantasia vivemos as histórias que nos agradam. Na vida, como Aristóteles e Engels salientaram, estamos sempre sob certas restrições. Subimos em um palco que não criamos e nos surpreendemos participando de uma ação que não foi criação nossa. Cada um de nós, sendo protagonista de seu próprio drama, tem papéis coadjuvantes nos dramas de outras pessoas, e cada drama restringe os outros. (MacINTYRE, 2001a, p.359; cf. 1984, p.213).

Além disso, muitas vezes, aprendemos muito mais errando do que acertando e é nesse aprendizado da escolha que constituímos a nossa identidade pessoal, o nosso caráter. Ser alguém implica ser alguém que tem determinado tipo de conduta moral, ou seja, é ser alguém que escolhe isso e não aquilo. É preciso que adquiramos uma identidade moral cultural, historicamente constituída, para que possamos nos tornar aptos a identificar e reivindicar as nossas responsabilidades.

Sem uma noção clara de quem somos, com que pessoas nos relacionamos, como nos relacionamos com elas e que bens buscamos conjuntamente, não podemos ser considerados aptos a nos responsabilizar conscientemente por algo. A construção da nossa identidade moral se dá na medida em que reconhecemos a que bens internos direcionamos nossas buscas pessoais que, por

sua vez, devem estar em concordância com os bens internos buscados pela comunidade moral na qual estamos inseridos<sup>104</sup>.

Contudo, chegar a uma noção clara da própria identidade é uma jornada que só se pode desenvolver mediante uma moralidade que compreenda a importância da preservação da unidade narrativa da vida humana, por sua vez, a unidade moral. É no desenrolar dessa discussão que MacIntyre (2001a, p.368-369; cf. 1984, p.219) apresenta mais uma definição da sua concepção de virtude:

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

O conhecimento de si cultivado pela prática das virtudes morais é também um conhecimento do bem, do caráter, do que é a vida boa para o homem e da identidade social, que é uma síntese das disposições naturais do indivíduo com o seu modo de desempenhá-las em meio a sua comunidade. Essa não é uma concepção determinista de identidade pessoal, pois é claro que ninguém está destinado a desenvolver necessariamente esse ou aquele tipo de caráter.

O que MacIntyre está afirmando é que é preciso fazer parte dessa ou daquela narrativa para que ser considerado um agente moral. Ele acredita que, quanto mais próximas estiverem as identidades pessoal e social do agente, mais coerente é a unidade narrativa da sua própria vida.

Desse modo, MacIntyre reivindica que todo ponto de partida da moralidade é particular e deve estar situado na narrativa, por sua vez, situada na história<sup>105</sup>. O esclarecimento desse ponto

---

<sup>104</sup> Uma comunidade incapaz de direcionar-se a bens internos seria, portando, imoral.

<sup>105</sup> “Herdei o passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá à minha vida a sua própria particularidade moral” (MacINTYRE, 2001a, p.370; cf. 1984, p.220).

de partida é, mais uma vez, uma tentativa de evitar o choque entre as práticas e seus respectivos bens, por ter em mente que um indivíduo impossibilitado de construir historicamente a sua identidade terá a sua unidade moral comprometida, visto que “a posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem” (MacINTYRE, 2001a, p.371; cf. 1984, p.221).

A conclusão do conceito de virtude macintyriano se dá mediante a inserção da estrutura narrativa da vida humana na história de uma determinada tradição, como examinaremos no tópico seguinte<sup>106</sup>.

### 3.3 TRADIÇÃO E RACIONALIDADE

Após examinarmos os conceitos de prática e de unidade narrativa da vida humana, chegamos ao terceiro estágio de desenvolvimento lógico das virtudes, o conceito de tradição, apresentado na segunda parte do capítulo “As virtudes, a unidade narrativa da vida humana e o conceito de tradição” de *Depois da Virtude*.

MacIntyre defende que as diversas concepções de virtudes que surgiram ao longo da história transformaram o conceito inicial de virtude tão profundamente que é preciso estudar a história dessa transformação<sup>107</sup>, para que possamos chegar a um conceito de virtude apropriado

---

“A particularidade não pode nunca ser simplesmente abandonada ou esquecida. A idéia de fugir dela para um campo de máximas totalmente universais que pertencem ao homem como tal, seja em sua forma kantiana do século XVIII ou na apresentação de alguma filosofia moral analítica moderna, é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas” (MacINTYRE, 2001a, p.371; cf. 1984, p.221).

<sup>106</sup> “My reading of MacIntyre seems to suggest that he is making a larger claim about the nature of human culture, namely that human beings are for the most part engaged always in the construction of narratives and that literary and historical accounts are but special instances of a more general process. This is not to conflate all ‘lived temporality’ with narrative, but rather to suggest that purposeful human action is partly constituted through narrative” (MCMYLOR, 1994, p.156-157).

<sup>107</sup> “O resultado dessa história [...] não tem sido apenas a incapacidade de concordar a respeito de um catálogo das virtudes, e a incapacidade ainda mais fundamental de concordar acerca da importância relativa dos conceitos de virtude dentro de um esquema moral no qual as noções de direitos e de utilidade também têm um lugar especial.

para a moral contemporânea. Talvez assim seja possível oferecermos algum tipo de solução para o “caráter interminável e irreconciliável” dos debates morais contemporâneos<sup>108</sup>.

É à história dessa transformação que MacIntyre se dedica no capítulo seguinte, “Das virtudes e depois da virtude” e sobre a qual pretendemos apresentar algumas problemáticas trazidas a partir dessa reflexão, principalmente, no que concerne à sua concepção de “racionalidade ética”, tendo como objetivo final o esclarecimento do “bem comum” apropriado a uma teoria ética de virtudes.

Para MacIntyre, as versões do esquema tradicional das virtudes desenvolvidas desde o período medieval até a contemporaneidade foram progressivamente desvinculadas da tradição da qual se originaram, o que acarretou uma dificuldade crescente de se atribuir critérios racionais para a moralidade. Com esse movimento, acreditava estar tornando mais legítimas as teorias morais, devido à aceitação da premissa de que tradição e racionalidade seguem direções opostas.

Como contraponto, MacIntyre critica o conceito de tradição de Burke<sup>109</sup>, que defende o contraste entre a tradição e a razão, entre a estabilidade e o conflito, pois a sua ideia de tradição recusa essa dicotomia<sup>110</sup>. O conceito de tradição de MacIntyre é conclusivo para sua teoria das virtudes, pois junto às práticas e à unidade narrativa de vida humana, articula uma concepção de virtude moral sem precedentes.

---

Também têm sido a incapacidade de concordar com relação ao conteúdo e o caráter de determinadas virtudes. Já que a virtude é compreendida agora como uma disposição ou sentimento que produz em nós obediência a certas normas, o acordo com relação a quais serão tais normas é sempre pré-requisito para o acordo sobre a natureza e o conteúdo de uma determinada virtude. Mas este acordo prévio é [...] algo que nossa cultura individualista não pode oferecer” (MacINTYRE, 2001a, p.409; cf. 1984, p.244).

<sup>108</sup> “O que falta, porém, é um consenso claro, quanto ao lugar dos conceitos de virtude relativos a outros conceitos morais, ou quanto a quais disposições se deve incluir no catálogo das virtudes ou dos requisitos impostos por determinadas virtudes” (MacINTYRE, 2001a, p.379; cf. 1984, p.226).

<sup>109</sup> “Burke ‘understands tradition as essentially conservative and essentially unitary’ and ‘counterpose[s] tradition [to] reason ant tradition [to] revolution’. Against this, MacIntyre, following Kuhn’s argument about the structure of scientific revolutions, proposed that traditions ‘are bearers of reason, and traditions at certain points actually require and need revolutions for their continuance’” (KNIGHT, 2007, p.133).

<sup>110</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.372; 1984, p.221.

Tomaremos como exemplo de atitude progressiva de desvincular as virtudes da tradição e a tradição da racionalidade o projeto cartesiano de fundamentação de um conhecimento puro. A crítica ao projeto cartesiano foi feita por MacIntyre num artigo publicado alguns anos antes de *Depois da Virtude*, intitulado “Crises epistemológicas, narrativa dramática e a filosofia da ciência” (1977) que, no presente trabalho, inclusive, já utilizamos no tópico sobre o historicismo de MacIntyre, no que concerne à influência de Thomas Kuhn na elaboração do seu próprio historicismo.

MacIntyre julga que, apesar de tecer considerações históricas antes de propor o seu método para busca do conhecimento verdadeiro, Descartes equivoca-se ao optar por um rompimento com o seu passado histórico na elaboração do seu método, por acreditar que um princípio do conhecimento é tão melhor fundamentado quanto mais independente for da realidade empírica.

MacIntyre critica Descartes por elaborar o método da dúvida esquecendo-se de que a adoção de um novo paradigma decorre justamente da incapacidade dos paradigmas anteriores de solucionar problemas e explicar a realidade atual, ou seja, há uma conexão indissolúvel entre os paradigmas anteriores e os futuros, que é a própria gênese da crise epistemológica, o motivo da transição de uma tradição para outra. “Descartes, com sua atitude quanto à história e às fábulas, eximiu-se de possibilidade de reconhecer a si mesmo; ele inventou uma autoaprovação autoconsciente e a-histórica e tentou descrever sua crise epistemológica nestes termos” (MacINTYRE, 1977, p.10) <sup>111</sup>.

A pretensa fundamentação cartesiana de um conhecimento puro é, portanto, um exemplo dado de uma tentativa de desvincular conceitos da tradição à qual pertencem. “A visão cartesiana

---

<sup>111</sup> “Descartes by his attitude to history and to history and to fable has cut himself off from the possibility of recognizing himself; He has invented an unhistorical self-consciousness and tries to describe his epistemological crisis in terms of it”

de crise epistemológica é falsa; nunca pode ser que tudo seja posto em questão simultaneamente” (MacINTYRE, 1977, p.17) <sup>112</sup>. O conceito macintyriano de tradição afirma a impossibilidade de qualquer tipo de pureza conceitual, principalmente no que concerne aos assuntos da filosofia prática. Como visto no tópico anterior, a realidade empírica é ponto de partida para moralidade e constitui a particularidade moral segundo a qual o agente formulará a sua identidade.

A admissão de um conceito de tradição que não seja avesso à racionalidade é premissa viabilizadora da sua ideia de racionalidade ética constituída pela tradição e dela constituinte. A tradição não se opõe à crítica, ela é permeável à crítica, ela é mesmo o lugar da crítica, como podemos identificar na seguinte passagem:

Todo raciocínio acontece dentro do contexto de algum modo de pensamento tradicional, transcendendo por intermédio da crítica e da invenção, as limitações do que até então se pensava dentro daquela tradição; isso é tão verdadeiro com a relação à física moderna, quanto com relação à lógica medieval. [...] Tradições quando vivas contêm continuidade de conflitos. De fato, quando a tradição se torna burkeana, está sempre morrendo ou já morreu. (MacINTYRE, 2001a, p.372-3; cf. 1984, p.222).

Já utilizamos conceito de racionalidade em algumas passagens da dissertação, contudo, é neste tópico que nos dedicaremos ao esclarecimento do seu sentido na teoria macintyriana das virtudes que, assim como as práticas, tem um sentido específico para o autor. Para MacIntyre, a racionalidade ética não é uma faculdade formal, mas um legado constituído pela tradição na qual é posto em prática e dela constitutivo.

Em *Tradição na ética de Alasdair MacIntyre*, Lutz (2004, p.33) utiliza as expressões “tradition-constituted rationality”, que podemos traduzir por racionalidade constituída pela tradição e “tradition-constitutive rationality”, por racionalidade constitutiva da tradição, para ilustrar o dinamismo da relação entre tradição e de racionalidade no autor. A flexibilidade e

---

<sup>112</sup> “The Cartesian view of epistemological crises is false; it can never be the case that everything is put in question simultaneously”

consequente dificuldade de definição do conceito visam ao abandono do sentido corrente de tradição como algo estagnado e imutável. MacIntyre apresenta uma concepção de “tradição viva”:

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações. Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos, às práticas e também aos bens de uma única vida. (MacINTYRE, 2001a, p.373-4; cf. 1984, p.222).

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

A ideia de racionalidade ética da teoria das virtudes macintyriana é, em grande medida, um contraponto à moral do dever de Kant, para quem a felicidade não é um bem em si mesmo e o dever moral não é um conceito empírico, mas uma ordem *a priori* da razão ou seja, intrinsecamente antiaristotélico. De acordo com a concepção de razão prática kantiana, a moralidade precisa ser guiada pela lei moral produzida pela razão pura, pois “[...] todos os princípios práticos materiais são de uma só e mesma espécie e obedecem ao princípio geral do amor de si ou da felicidade pessoal” (PASCAL, 2001, p.128).

Kant deixa muito claro na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) que o desejo de felicidade não pode fundamentar a moralidade, por ser em demasiado subjetivo e

variável. “O conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer” (KANT, 1986, p.54). É tentando suprir essa carência de objetividade e constância que Kant elabora os seus conceitos de boa vontade e imperativo categórico que, por sua vez, não estão condicionados a nenhum fim, mas à autoridade do dever moral<sup>113</sup>.

Assim como no cristianismo, Kant tem uma forte idéia de lei e, no tocante à lei moral, a razão é a legisladora. Uma moral centrada em virtudes e uma moral centrada na obediência à lei são discordantes, portanto, tanto na sua concepção inicial de moralidade, quanto de racionalidade ética, pois, para MacIntyre, “[...] não existe uma moralidade enquanto tal, somente a moralidade desta ou daquela comunidade ou tradição” (LUTZ, 2004, p.9)<sup>114</sup> e “[...] a racionalidade é inseparável da tradição, porque a racionalidade substantiva, enquanto especulativa e prática, é um tipo de *practical art*” (LUTZ, 2004, p.57)<sup>115</sup>.

MacIntyre concordaria com a crítica kantiana de que o amor de si e o desejo de felicidade não são, de fato, suficientemente sólidos em si mesmos para fundamentar a moralidade<sup>116</sup>. Contudo, ao invés de buscar essa solidez em princípios universalmente válidos, ele procura contextualizar esses conceitos de modo que seja a eles conferida a objetividade (relativa) e a

---

<sup>113</sup> “A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realize, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações” (KANT, 1986, p.23). “O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 1986, p.50).

<sup>114</sup> “There is no such thing as morality as such, only the morality of this or that community or tradition”.

<sup>115</sup> “Rationality is inseparable from tradition, because substantive rationality, whether speculative and practical, is a kind of practical art”.

<sup>116</sup> Como vimos no segundo capítulo, o conceito de *eudaimonia* em Aristóteles não se reduz à felicidade compreendida nos termos atuais, como simples contentamento ou como prazer, mas define-se como a plena realização do ser humano – o que supõe uma educação e o desenvolvimento da capacidade (virtude) de afastar a tendência imediata da busca do prazer.

constância necessárias, considerando-os não “em si mesmos”, mas como inseparáveis de uma tradição.

O papel exercido pelo conceito de felicidade na ética aristotélica não precisa ser substituído por algo que possa ser abstraído até que se chegue a um conceito generalizado. Esses e muitos outros conceitos importantes em termos de moralidade, como o são a virtude e o bem, só possuem sentido na sua particularidade, quando possam fazer parte dessa ou daquela tradição.

Esse modo contextualizado de pensar a moralidade abandona o isolamento dos conceitos “em si mesmos” de uma tradição da qual Kant é um dos principais representantes, assim como é um modo coerente com os estágios propostos anteriormente do desenvolvimento lógico de um conceito de virtude para a contemporaneidade, pois agrega à tradição a particularidade das práticas e a unidade moral conferida pela unidade narrativa da vida humana. O projeto iluminista de justificar a moralidade deve ser descartado, portanto, não apenas do ponto de vista substantivo, mas também do ponto de vista metodológico.

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

Creemos ser este um ponto relevante no que concerne à vida prática e às condutas pessoais, o não se deixar perder na universalidade, porque parece ser o caminho por onde uma racionalidade ética baseada em virtudes se desfaz, uma vez que “[...] a racionalidade é o nome

que MacIntyre dá aos recursos com os quais uma pessoa ou uma comunidade estima a verdade e falsidade dos enunciados filosóficos” (LUTZ, 2004, p.3) <sup>117</sup>.

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

Numa ética baseada em virtudes, em cada escolha moral está implícita a escolha de como viver que, tanto para Aristóteles quanto para MacIntyre, é necessariamente a escolha por uma vida boa. A teleologia do bem comum fundamentado sociologicamente e a idéia de natureza humana flexível proposta por MacIntyre convergem nesse sentido.

MacIntyre quer argumentar que a vida boa para o homem, a vida moral, é também uma prática. A boa vida é uma prática porque as concepções e entendimento humanos do que constitui ‘viver bem’ mudam no decorrer do tempo [...]. A vida moral é uma prática, e seus padrões se desenvolvem ao longo do tempo como reflexões sobre as experiências de uma pessoa ou tradição, o que permite às pessoas fazerem julgamentos gerais sobre a justiça e prudência das ações humanas. (LUTZ, 2004, p.42). <sup>118</sup>

A vida boa para o homem é uma prática no sentido de que é um bem em si mesmo, enquanto retorno imediato do exercício das virtudes. A vida ética acontece nas ações de cada indivíduo em particular, ainda que ele esteja inserido numa tradição moral que ambicione a universalidade. Com o acréscimo do caráter histórico ao conceito de virtude, a explicação acerca

---

<sup>117</sup> “Rationality is MacIntyre’s name for the resources by which a person or community estimates the truth and falsity of philosophical claims”.

<sup>118</sup> MacIntyre wants to argue that the good life for man, the moral life, is also a practice. The good life is a practice because human conceptions and understanding of what constitutes ‘living well’ change over the time [...]. The moral life is a practice, and its standards develop over time as reflections on the experience of a person or tradition enables people to make general judgments about the justice and prudence of human actions”.

dos bens em MacIntyre assumiu uma forma mais complexa do que a definição formal da *Ética a Nicômaco* do bem para o homem como a sua felicidade.

É sobre esse tópico que nos dedicaremos daqui em diante, com o objetivo de esclarecer de que modo a racionalidade ética proposta por MacIntyre estabelece o vínculo entre as virtudes e a teleologia proposta<sup>119</sup>.

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

Ao ser extirpado do seu esquema original, foi preciso buscar em outros alicerces o sentido para o cultivo das virtudes como ponto positivo para moralidade. Inicialmente, as virtudes passaram a ser os elementos auxiliares no cumprimento da lei divina, mas, com a modernidade, a sua perda de sentido foi ainda mais radical.

Tendo sido atribuído ao sujeito racional o papel de legislador, a prática das virtudes, assim como a sua inserção em determinada tradição, tornou-se supérflua e arbitrária, uma vez que ela não tem mais o papel de formadora do caráter, como fica expresso em afirmações do seguinte gênero, algumas vezes citada por MacIntyre (2001a, p.395; cf. 1984, p.235): “[...] comporte-se doce donzela e deixe para quem quiser que seja sagaz”. Ser virtuoso deixou de ter sentido próprio e passou a sinônimo de obedecer à lei moral.

---

<sup>119</sup> “Se tirarmos esses conceitos de fundo, da unidade narrativa da vida humana e de uma prática com bens internos, daquelas áreas em que a vida humana é, em sua maior parte, vivida, o que resta às virtudes se tornarem? Essa rejeição explícita e total do aristotelismo que foi a contrapartida filosófica daquelas mudanças sociais cuja consequência foi privar as virtudes do seu alicerce conceitual impossibilitou, em fins do século XVII, que se oferecesse qualquer coisa semelhante a uma explicação ou justificativa tradicional das virtudes. Contudo, o elogio e o exercício das virtudes continuavam permeando a vida social, quase que sempre de maneiras tradicionalíssimas, embora houvesse problemas bem novos para qualquer pessoa que quisesse oferecer uma explicação ou justificativa sistemática do lugar delas na vida. Havia, de fato, um modo nitidamente novo de compreender as virtudes depois que foram amputadas de seu contexto tradicional no pensamento e na prática [...]” (MacINTYRE, 2001a, p.382-383; cf. 1984, p.228).

A aptidão para uma boa conduta moral não é mais dotada de nenhum tipo de sentido intrínseco, o que permite que o seu sentido oscile de acordo com a teoria moral em evidência e torna obscuros os critérios morais<sup>120</sup>. A consequência mais grave produzida pelo esvaziamento da ideia de virtude foi e tem sido a grande dificuldade de identificar um bem comum que esteja de alguma forma fundamentado na unidade moral do indivíduo e da comunidade.

Aquilo que pode ser considerado moralmente bom foi de tal forma relativizado ao ponto de, em muitos casos, ser considerado uma questão de gosto. Essa confusão conceitual entre o ético e o estético é típica da moralidade contemporânea, cada vez mais invadida pela conduta emotivista. Para MacIntyre, esses problemas não surgem numa ética de virtudes aristotélicas, conforme ele mesmo destaca:

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

Os bens éticos não são e não podem ser propriedade privada porque não existe moral privada, assim como não existe linguagem privada<sup>121</sup>. A moralidade é com e para o outro, é a nossa capacidade de estabelecer relações de um ponto de vista comum. Assim como a linguagem, a moralidade é uma coisa pública. Desse modo, MacIntyre reivindica que os bens éticos são

---

<sup>120</sup> “Tanto na vida cotidiana quanto na filosofia moral, a troca da teleologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes segundo as paixões não é tanto a substituição de um conjunto de critérios por outro, mas, pelo contrário, um movimento na direção de uma situação em que não há mais critérios claros. Não é de surpreender que os adeptos da virtude comecem a procurar por outra base para a crença moral, e que as diversas formas do racionalismo e do intuicionismo moral reapareçam, articuladas por filósofos como Kant – que se considerava um importante herdeiro moderno dos estóicos – e Richard Prince, filósofos em quem o movimento rumo a uma moralidade exclusivamente de normas também continua claramente a ser marcado” (MacINTYRE, 2001a, p.395; cf. 1984, p.235-236).

<sup>121</sup> Segundo Baker, importante comentador de Wittgenstein, “... comporta a demonstração que a idéia mesma de uma definição ostensiva privada é inconsequente porque aquele que fala a linguagem privada (a idiofonia) carece de um padrão verdadeiro para distinguir o uso correto da palavra do uso incorreto [...]. Por conseguinte, ninguém pode compreender ou não compreender qualquer palavra de uma linguagem privada; é uma ilusão crer que se possa, dessa maneira, explicar a si mesmo com êxito qualquer coisa.” (BAKER, 1992, p. 261, apud. Waldomiro José da Silva Filho. Wittgenstein e o argumento da linguagem privada (não publicado).

necessariamente comunitários e defende que as virtudes são a única forma de adquiri-los legitimamente.

Após termos exposto e discutido os três eixos da teoria das virtudes de MacIntyre, a noção de prática, unidade narrativa da vida humana e tradição, notamos que, ao rejeitar tanto o universalismo quanto o emotivismo, MacIntyre opta por uma moralidade com o senso de história e de particularidade das comunidades.

Ao dar esse passo, porém, sua crítica ao emotivismo fica comprometida, pois ele se aproxima de uma espécie de relativismo quando liga a moralidade a tradições específicas. Essa é uma das maiores críticas feitas ao autor de *Depois da Virtude*. Examinaremos, no próximo capítulo, o teor dessas acusações e como MacIntyre responde a elas.

#### 4 ALGUMAS CRÍTICAS AO PROJETO DE MacINTYRE

Ilustraremos o importante debate gerado em torno da teoria macintyriana das virtudes mediante a retomada de algumas das principais críticas dirigidas ao projeto de *Depois da Virtude*<sup>122</sup>, assim como das respostas dadas por MacIntyre no “Posfácio” (1984) da segunda edição de sua obra. Logo no início desse “Posfácio”, são feitas as seguintes observações:

É um ponto tanto forte quanto fraco de *Depois da Virtude* que, ao escrevê-lo, eu tinha duas preocupações prioritárias: elaborar a estrutura geral de uma única tese complexa sobre o lugar das virtudes na vida humana, mesmo que fazê-lo resultasse num esboço, e não no enunciado total dos argumentos subordinados contidos dentro da tese; e fazê-lo de um modo que deixasse claro como a minha tese era profundamente incompatível com as fronteiras disciplinares acadêmicas convencionais, fronteiras que com tanta frequência compartimentalizam o pensamento de maneira a distorcer e obscurecer relações fundamentais, mesmo que *isso* implicasse algumas grandes impropriedades do ponto de vista daqueles que estão imersos em cada uma das disciplinas academicamente autônomas. (MacINTYRE, 2001a, p.443-444; cf. 1984, p.264).

A primeira preocupação é afirmativa e, embora receba críticas de autores que julgam insuficientes teorias éticas baseadas em virtudes, a retomada da ética aristotélica tem sido um movimento cada vez mais fortalecido no panorama ético contemporâneo. Apesar de ainda tratar-se de um esboço<sup>123</sup> do que MacIntyre intenciona propor enquanto teoria ética, essa atitude pode ser considerada como algo que, em geral, se sustenta teoricamente e que tem recebido contribuições de diversos autores.

<sup>122</sup> “Alguns identificaram asneiras – de confusões com nomes a um erro factual sobre Giotto, alguns indicaram impropriedades na narrativa histórica que dá continuidade argumentativa a *Depois da Virtude*, alguns contestaram meu diagnóstico da situação da sociedade moderna e, mais em especial, da sociedade contemporânea; e alguns questionaram de diversas maneiras tanto a substância quanto o método de determinadas argumentações” (MacINTYRE, 2001a, p.443; cf. 1984, p.264).

<sup>123</sup> “*Depois da Virtude*, neste aspecto e em outros, deve ser lido como uma obra em andamento” (MacINTYRE, 2001a, p.467; cf. 1984, p.278).

A segunda preocupação é mais complexa e grande alvo de críticas, pois, além de não ser dotada de uma base teórica tão sólida quando a retomada das virtudes, a crítica às “fronteiras disciplinares acadêmicas convencionais” é mais polêmica. Na verdade, esse problema está relacionado com o ponto que trataremos em seguida, ou seja, a acusação de que MacIntyre confunde História e Filosofia.

Em seu “Posfácio”, MacIntyre propõe responder a “algumas das insatisfações imediatas dos leitores [...] por uma reafirmação mais adequada das proposições, tanto as fundamentais quanto as pressupostas pelo esquema geral da argumentação” (MacINTYRE, 2001a, p.444; cf. 1984, p.264). Desse modo, MacIntyre divide em três as áreas sobre as quais pretende prestar esclarecimentos.

A crítica mais geral acerca do papel da filosofia e da sua metodologia é focada na primeira área, sobre (1) “A relação da Filosofia com a História”. As contestações mais diretas à concepção dos três estágios do desenvolvimento das virtudes assim como a consideração da acusação de cair num relativismo encontram-se na segunda área, (2) “As virtudes e a questão do relativismo”. Não contemplaremos a terceira área, sobre (3) “A relação da filosofia moral com a Teologia”.

Abordaremos, neste capítulo, as seguintes resenhas: de William K. Frankena, “MacIntyre and Modern Morality” (1983), de Samuel Scheffler, “Untitle” (1983) e de Robert Wachbroit, "A Genealogy of Virtues" (1983), pois são os autores das críticas mais pertinentes. A resenha de Frankena servirá de exemplo para as críticas referentes ao primeiro esclarecimento e as resenhas de Scheffler e de Wachbroit para as críticas referentes ao segundo esclarecimento.

#### 4.1 SOBRE A RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM A HISTÓRIA

Em sua resenha, Frankena faz diversas objeções à *Depois da Virtude* as quais dividimos em dois grupos. No primeiro grupo, estão as objeções mais fundamentais, que sugerem correção do texto, sobre a validade da crítica às morais modernas e contemporâneas<sup>124</sup> e também sobre competência de MacIntyre em expô-la e defendê-la<sup>125</sup>.

Essas objeções são, em grande parte, legítimas, pois a escrita macintyriana é complexa e o seu posicionamento filosófico é muitas vezes excessivamente sintético, demandando do seu leitor um amplíssimo conhecimento filosófico, histórico, literário etc. Nesse sentido, julgamos pertinentes as observações de Frankena, pois é perceptível certo nível de saturação do texto macintyriano. A argumentação muitas vezes se ancora em exemplos muito particulares ou não é levada pelo autor até o fim<sup>126</sup>.

No que concerne à parte substantiva do livro, sobre os conceitos de prática, unidade narrativa da vida humana e tradição, Frankena diz concordar em boa parte com MacIntyre,

---

<sup>124</sup> “By his own account, whatever is true of Aristotle and his medieval successors, public morality has not been in very good order since Homer, if it was then; the degree of disorder may be different, but Greece had its relativists and skeptics just as we have the emotivists and existentialists” (FRANKENA, 1983, p.580).

<sup>125</sup> “I often find the book baffling and unclear in concept, argument, or execution and cluttered with baggage and ideas. I rarely find MacIntyre’s arguments and exposition as clear or as cogent as he seems to; frequently he seems to me to go off on another before he is finished with the one. [...] Too often MacIntyre does not enough see how an author would reply to him. Sometimes, as in his treatment of Moore intuitionism, what he says is so brief that it can hardly be taken seriously even by one who agrees with it, as I do” (FRANKENA, 1983, p. 579). “I have already commented on his treatment of intuitionism. The treatment of other theories is often sharp, but it is rarely rigorous or conclusive” (Idem, p. 582). Wachbroit, por outro lado, acredita que estas falhas não devem ser supervalorizadas. “Most philosophers, I suspect, will fault the book’s chief value lies elsewhere. It challenges the reader to think. Every age has its share of books lamenting contemporary morals; typically, such books are confident about the language of their lamentation. Everything else may be in disorder, but the language of morality is not. *After Virtue* differs from these books, for it questions the coherence of much contemporary moral criticism” (WACHBROIT, 1983, p.564).

<sup>126</sup> Como Frankena, Scheffler compartilha desta opinião: “MacIntyre’s actual arguments against the views defended by the contributors to ‘the Enlightenment project’ and their successors tend to be hasty and on occasion somewhat hackneyed” (SCHEFFLER, 1983, p.445).

fazendo objeções mais amenas<sup>127</sup>. Essas são críticas que apenas mencionamos, pois o autor da próxima resenha parece tê-las feito de modo mais significativo.

Já no segundo grupo, estariam as objeções que não apenas indicam falhas a serem corrigidas ou reprovam o que foi dito por MacIntyre, mas proporcionam algum debate, pois admitem alguma forma de teoria das virtudes, ainda que questionando o método e a substância da teoria proposta. É nesse grupo que acreditamos estar a crítica de Frankena (1983, p.579-580)<sup>128</sup> sobre a da relação entre a filosofia e a história, concentrada na seguinte passagem:

Eu devo distinguir demonstrações e teses históricas de filosóficas, explícita ou implicitamente. MacIntyre, entretanto, parece não fazê-lo. De fato, ele faz algum tipo de manifestação sobre a inadequação de nossa história ou filosofia comuns para compreender a nossa situação cultural ou para lidar com ela; o que nós precisamos, ele diz, é uma pesquisa que combine ou funda história e filosofia, uma ‘história filosófica’ (p.3) ou uma filosofia histórica ao modo de Hegel e Collingwood. E parece claro que, para fazer o que MacIntyre está tentando fazer, nós precisamos de algum tipo de síntese das duas disciplinas. De qualquer forma, encontro ambos os tipos de asserções e teses em MacIntyre, aprecio tê-las juntas, especialmente quando são ambas interessantes, como elas são aqui. O que me incomoda é não distingui-las ou dar a impressão de que uma investigação histórica pode estabelecer um ponto de vista filosófico, como MacIntyre parece fazer.

Na resposta dada no “Posfácio”, MacIntyre faz uma série de esclarecimentos acerca de sua metodologia. Alguns deles já abordamos no tópico 2.2.1, sobre o seu historicismo. Por essa

---

<sup>127</sup> “MacIntyre’s discussion of practices and of goods, enjoyments, and virtues involved is one of the best parts of his book. I have myself suggested that morality is a practice in his sense. Practices are not just means to ends for MacIntyre, and, as I understand him, the virtues are not just conditions of the achievement of internal goods, let alone of external ones; they (or at least their exercises) are themselves internal and intrinsic goods” (FRANKENA, 1983, p.585).

<sup>128</sup> “I shall be distinguishing historical and philosophical statements and theses, explicitly or implicitly. MacIntyre, however, seems not to. Indeed, he makes something of an ado about the inadequacy of our usual history or philosophy for understanding our cultural predicament or for dealing with it; what we need, he says, is a resource that combines or fuses history and philosophy, a ‘philosophical history’ (p.3) or historical philosophy à la Hegel and Collingwood. And it seems clear that for doing what MacIntyre is trying to do, we need some kind of a synthesis of the two disciplines. Anyway, I find both kind of assertions and theses in MacIntyre and like having them together, especially when are both interesting, as they are here. What bothers me is not distinguishing them or giving the impression that a historical inquiry can establish a philosophical point, as MacIntyre seems to do”.

razão, apresentaremos aqui apenas os aspectos que trouxeram alguma contribuição adicional, como o trecho a seguir:

Frankena está falando em nome do que ainda é a ortodoxia acadêmica, embora, assim como outras ortodoxias modernas, esteja exibindo sinais de esgotamento. Filosofia é, nessa perspectiva, uma coisa e História é bem outra. Ao historiador das ideias atribui-se a tarefa de relatar a ascensão e a queda de impérios. As tarefas reservadas ao filósofo são duplas. Onde se incluem assuntos que não sejam da filosofia propriamente dita, como a moralidade, cabe ao filósofo decidir quais são os critérios adequados da racionalidade e da verdade em tal área”. Pois, “quando a filosofia se torna o seu próprio objeto, cabe ao filósofo decidir, por meio de melhores métodos racionais, o que é, de fato, verdadeiro. (MacINTYRE, 2001a, p.444-445; cf. 1984, p.265).

Contrariamente a essa distinção radical, MacIntyre reafirma que a natureza da reflexão filosófica acerca da moral é também histórica e cultural. É justamente por conta dessa natureza que ele acredita na possibilidade de uma investigação histórica estabelecer um ponto de vista filosófico. Cada investigação acerca da moral é única e engloba temas que não são exclusivos da filosofia. MacIntyre acredita que essa visão possibilite uma reaproximação da atitude filosófica à vida prática, reduzindo o abismo construído entre o pensar e o fazer.

Decidir quais são os critérios adequados da racionalidade e da verdade em cada circunstância é uma espécie de maioria fundamentada em cada indivíduo e em cada comunidade em particular e não uma suposta faculdade da razão humana de elaborar “[...] princípios e conceitos com os quais qualquer ser racional concorda necessariamente, tanto em pensamento quanto em vontade” (MacINTYRE, 2001a, p.446; cf. 1984, p.266).

MacIntyre acredita que “princípios da razão” não são suficientes para uma reflexão em moral. Do ponto de vista da sua hipótese filosófica, seria mais apropriado agregar a esses princípios elementos morais estabelecidos histórico-culturalmente através das virtudes em evidência, constituindo, assim, uma racionalidade ética apropriada para a moralidade em questão,

dada a sua crença de que nunca existiu nem existe “a *moralidade como tal*” (MacINTYRE, 2001a, p.446; cf. 1984, p.266).

Na justificação do seu projeto de fazer filosofia moral historicamente, MacIntyre defende que, mesmo se tratando de posicionamentos filosóficos distintos, o historicismo e a filosofia analítica estão ambos apresentando críticas à “solução transcendental de Kant” (MacINTYRE, 2001a, p.446; cf. 1984, p.266), cada uma à sua maneira. Para o historicismo, “[...] o que Kant apresentava como princípios universais e necessários do espírito humano revelaram-se princípios específicos de determinadas épocas, locais e estágios da atividade e da investigação humanas” (MacINTYRE, 2001a, p.446; cf. 1984, p.266).

Para a filosofia analítica, não é possível “[...] sustentar os conceitos de necessidade, do *a priori* e da relação de conceitos e categorias com a experiência que o projeto transcendental exigia” (MacINTYRE, 2001a, p.447; cf. 1984, p.266). Como de costume, os filósofos analíticos criticaram os excessos metafísicos da moralidade kantiana de um ponto de vista mais conceitual. Por exemplo, Richard Rorty aponta para o fato de que os filósofos do século XX, em geral, se empenharam na crítica à concepção de filosofia como disciplina fundacional, em *A filosofia e o espelho da natureza* (1979) <sup>129</sup>.

Em sua crítica ao neokantismo, a filosofia analítica substituiu os princípios metafísicos seguros e evidentes daquela filosofia por hipóteses que sustentam conjuntos de argumentações, estes, sim, submetidos à análise. Contudo, o método utilizado pela filosofia analítica na expulsão

---

<sup>129</sup> “Os filósofos geralmente pensam em sua disciplina como discutindo problemas perenes, eternos – problemas que surgem assim que alguém reflete. Alguns referem-se à diferença entre os seres humanos e outros seres, e estão cristalizados em questões envolvendo a relação entre mente e corpo. Outros referem-se à legitimação de reivindicações a conhecer, e estão cristalizados em questões envolvendo os ‘fundamentos’ do conhecimento. Descobrir estes fundamentos é descobrir algo sobre a mente e vice-versa” (RORTY, 1994, p.19). “No século XIX, a noção de filosofia como uma disciplina fundacional que ‘suporta’ asserções-de-conhecimento foi consolidada nos escritos neo-kantianos. Os protestos ocasionais contra esta concepção de cultura como necessitando de ‘suportes’ e contra as pretensões de uma teoria do conhecimento para realizar essa tarefa (em, por exemplo, Nietzsche e William James) passaram na maior parte das vezes despercebidos. A ‘filosofia’ tornou-se, para os intelectuais, substituto para a religião” (RORTY, 1994, p.20).

desses preconceitos filosóficos trouxe como consequência o que MacIntyre acredita ser uma redução da filosofia a um estudo da argumentação, o qual, por sua vez, não é capaz de provar ou de refutar definitivamente uma opinião ou uma crença<sup>130</sup>.

O fato de reduzir-se a um estudo da argumentação é o principal motivo do rompimento parcial de MacIntyre com essa tradição, uma vez que ele opta por uma leitura histórica da virtude em sua avaliação da moralidade.

A filosofia analítica produz, muito ocasionalmente, resultados quase conclusivos do tipo negativo. Em alguns casos, demonstra que há excesso de incoerência e inconsistência em alguma postura para que qualquer pessoa sensata continue a defendê-la. Mas não consegue nunca estabelecer a *aceitabilidade racional* de nenhuma posição particular em casos em que cada uma das posições alternativas adversárias disponíveis tenha abrangência e escopo suficiente e os adeptos estejam dispostos a pagar o preço necessário para garantir coerência e consistência. (MacINTYRE, 2001a, p.448; cf. 1984, p.267).

Desse modo, a crítica de Frankena sobre a relação entre a filosofia e a história se dirige à crítica macintyriana e à filosofia analítica<sup>131</sup>. No embate entre Frankena e MacIntyre, é a eficácia da metodologia da filosofia moral analítica que está sendo posta em questão. A tensão entre os dois posicionamentos fica bem ilustrada nas seguintes passagens:

Eu posso, se tiver o equipamento conceitual certo, entender o que é a visão sem vê-la como um resultado de um acontecimento histórico; e, até onde posso ver, também posso avaliar seu status como verdadeiro, falso ou racional sem vê-la como tal resultado. De fato, as próprias argumentações de MacIntyre contra o emotivismo são extraídas da filosofia analítica; e sua afirmação de que as tentativas modernas de justificar a moralidade fracassam e tinham de fracassar é uma afirmação que só pode se fazer por meio da filosofia analítica, e não de algum tipo de história. (FRANKENA, 1983, p.580).<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.447-8; 1984, p.266-267.

<sup>131</sup> Frankena descreve MacIntyre como “filósofo analítico inadequado com um interesse adicional, não totalmente relevante, na história” (MacINTYRE, 2001a, p.455; cf. 1984, p.271).

<sup>132</sup> “I can, if I have the right conceptual equipment, understand *what* the view is without seeing it as the result of a historical development; and so far as I can see, I can also assess its status as true or false or rational to believe without seeing it as such an outcome. Indeed, MacIntyre’s own arguments against emotivismo are drawn from analytical

Contra essa opinião eu me empenho em afirmar que, embora as argumentações do tipo aprovado pela filosofia analítica possuam uma força indispensável, é somente dentro de determinado gênero de investigação histórica que tais argumentações podem apoiar o tipo de afirmação acerca da verdade e da racionalidade que os filósofos normalmente aspiram justificar. (MacINTYRE, 2001a, p.445; cf. 1984, p.265).

No estágio atual desta pesquisa, não existem elementos necessários para ponderarmos definitivamente esse debate. De modo provisório, no entanto, podemos dizer que Frankena tem razão ao afirmar que a origem de um conceito se distingue da verdade desse conceito. Ainda, o fracasso em fundar uma unanimidade no campo moral pode muito bem dever-se à natureza das questões morais e não a um fracasso específico do projeto iluminista, como afirma MacIntyre. Acerca desse tema, Platão expõe no *Eutífron*:

**Sócrates** – Mas quais, excelente homem, são as matérias em que há divergência e que causam a inimizade e o ódio entre os deuses? Vejamos isto da seguinte maneira: se fosse o caso de tu e eu divergirmos a respeito dos números – suponhamos, quanto a qual de dois números ser o maior – a divergência acerca desse ponto nos transformaria em inimigos e brigariamos um com o outro? Ou pensas que rapidamente a resolveríamos e recorrendo à aritmética?

**Eutífron** – Certamente.

**Sócrates** – Igualmente se viéssemos a discordar sobre o tamanho relativo das coisas, depressa daríamos um fim ao desacordo recorrendo à medição?

**Eutífron** – Isso mesmo.

**Sócrates** – E, do mesmo modo, recorrendo às balanças, decidiríamos sobre o que é mais pesado e o que é mais leve.

**Eutífron** – É claro.

**Sócrates** – Mas, qual seria o objeto de uma divergência que nos converteria em inimigos e pessoas que se odeiam, se discordarmos e não pudermos chegar a uma decisão? Talvez não possas oferecer uma pronta resposta, mas tomo a liberdade de sugeri-la. Não seria esse objeto o justo e o injusto, o nobre e o vil, o bom e mau? Não são estas as questões cuja divergência, quando somos incapazes de alcançar um consenso satisfatório sobre elas, nos leva, tu e eu, e outras pessoas, a se tornarem inimigas?

---

philosophy; and his claim that modern attempts to justify morality *fail* and *had to fail* is a claim that can be established only by analytical philosophy, not by some kind of history”.

**Eutifron** – É de fato esse o desacordo, Sócrates e acerca dessas coisas. (PLATÃO, 7b-d, 2008 – tradução modificada).

Platão também pensava que vivia um período de desacordo moral (embora julgasse também que tivesse a chave para o acordo).

De qualquer forma, é razoável conceder a Frankena que toda crítica é feita de um ponto de vista “analítico” (ou, seja, compreendido de forma mais ampla, de um ponto de vista de uma racionalidade que se quer universal), mas há que se conceder também a MacIntyre que o próprio projeto de uma crítica racional é ele mesmo histórico e ancorado numa tradição, no caso, a tradição iluminista.

Além disso, a consciência histórica é também uma forma de consciência crítica, ou seja, o filósofo que não tem consciência de sua própria historicidade pode facilmente incorrer em ingenuidades. Entre a tradição do iluminismo e a tradição aristotélica, MacIntyre escolhe a segunda – mas o faz fundado em razões.

Do ponto de vista macintyriano, a distinção entre a investigação filosófica e a história não é tão clara quanto supõe Frankena e, por conta disso, não podemos encerrar o debate como o último sugere, mas apenas tentar compreender melhor as implicações de cada um dos posicionamentos, como afirma este fragmento:

Espero que agora esteja mais claro por que eu e Frankena discordamos. Ele parece afirmar que os métodos da filosofia analítica são suficientes para definir o que é verdadeiro ou falso e aquilo em que é razoável acreditar na filosofia moral, e que a investigação histórica é irrelevante. Eu afirmo que não só a investigação histórica é necessária para se decidir o que significa determinado ponto de vista, mas também que é no seu confronto histórico que qualquer ponto de vista define ou deixa de definir sua superioridade racional com relação a seus rivais em contextos específicos. (MacINTYRE, 2001a, p.451; cf. 1984, p.269).

Para MacIntyre, não há nada de errado em mesclar filosofia e história ou em utilizar argumentos de teorias às quais tem objeções, contanto que os argumentos sejam válidos. Essa conduta reafirma, inclusive, o conceito de “tradição viva” proposto pelo autor, que abordamos no tópico 3.3, onde é possível interação, refutação e superação entre as teorias éticas constitutivas da tradição em jogo. A ética é, portanto, fruto da relação entre os indivíduos e entre as suas diversas formas de pensar<sup>133</sup>.

Conforme afirma o autor, “[...] o tipo de história filosófica que desejo criar rompe, em certos pontos, com os cânones da filosofia analítica e, em outros, viola os da história social acadêmica” (MacINTYRE, 2001a, p.456; cf.1984, p.271-272). O primeiro rompimento é consequência da importância dada ao contexto histórico. O segundo é consequência de recusar a separação entre fato e valor como pressuposto teórico, pois essa estaria implícita nas “narrativas da história social acadêmica” (MacINTYRE, 2001a, p.456; cf. 1984, p.272), distinção à qual MacIntyre se opõe firmemente, tendo em vista a sua retomada do aristotelismo.

MacIntyre finaliza a primeira área dos esclarecimentos agradecendo as objeções apresentadas por seus críticos e reconhecendo a necessidade de resolver problemas conceituais e argumentativos presentes tanto em sua crítica à moralidade moderna e contemporânea, quanto em sua proposta de historicismo para a moralidade.

## 4.2 SOBRE AS VIRTUDES E A QUESTÃO DO RELATIVISMO

---

<sup>133</sup> “Quando Frankena afirma, corretamente, que, às vezes, emprego argumentos provenientes da filosofia analítica para decidir se determinada teoria ou conjunto de teorias fracassou, ele não me atribui nada que seja incompatível com meu historicismo ou com a minha rejeição da tese de que a filosofia analítica não pode nunca oferecer fundamentação suficiente para a afirmação de qualquer opinião positiva na filosofia moral” (MacINTYRE, 2001, p.452; cf. 1984, p.269).

Na segunda área dos esclarecimentos, as críticas estão mais centradas na parte substantiva de sua teoria, no caso, na elaboração do seu conceito de virtude para a contemporaneidade. O primeiro questionamento feito é sobre a crença macintyriana de que só é possível alcançar os bens internos referentes a uma determinada prática se o agente moral tiver como prioridade o exercício das virtudes envolvidas.

Em sua resenha, Scheffler está questionando que, ao contrário do que afirma MacIntyre, é possível para um jogador de xadrez não virtuoso alcançar os bens internos dessa prática:

Embora MacIntyre negue que se deduz dessa teoria (sobre a ligação entre as virtudes e as práticas) que grandes jogadores de xadrez não possam ser viciosos, não estou totalmente convicto de que ele tenha o direito de negá-lo e, de qualquer maneira, ele parece satisfeito ao dizer que algo que a mim dificilmente me soa mais plausível, isto é, que um grande jogador de xadrez que é vicioso não pode alcançar os bens internos do xadrez. (SCHEFFLER, 1983, p.446).<sup>134</sup>

Nesse ponto, MacIntyre argumenta que Scheffler não tem razão, pois confunde bens internos com bens externos: o jogador de xadrez competente, mas vicioso, não almeja os bens internos da prática; almeja apenas vencer (a fama, o reconhecimento), que são bens externos (poderiam ser alcançados por qualquer meio).

Pensamos ter ficado claro, no terceiro capítulo, de que modo as virtudes são indispensáveis para obtenção dos bens internos às práticas. O exercício de cada virtude correspondente a cada bem interno – por exemplo, a virtude da coragem que faz com que o jogador saiba arriscar-se na medida certa, ou a virtude da justiça que faz com que o jogador não trapaceie mesmo se esse for o caminho mais curto para a vitória – e não é possível conduzir uma

---

<sup>134</sup> “Although MacIntyre denies that it follows from this account that great chess players cannot be vicious, I am not entirely convinced that he is entitled to deny it, and in any case he does seem happy to say something that strikes me as hardly more plausible, namely that a great chess player who is vicious cannot achieve any of the internal goods of chess”.

prática, seja ela qual for, de modo a alcançar os seus bens internos, senão pelo exercício de um ou mais virtudes.

O ponto central da argumentação de MacIntyre é que as práticas devem ser consideradas apenas o primeiro estágio do desenvolvimento lógico do conceito de virtude, pois, ficando apenas no âmbito das práticas, não é possível evitar o choque, ou conflito, entre as virtudes, tópico que já trabalhamos.

A relação das virtudes com as práticas [...] não implica nas consequências infelizes que Scheffler está inclinado a lhe atribuir. [...] Eu deveria ter deixado claro que *não* pretendia afirmar que a explicação inicial das virtudes em termos de práticas nos dá uma concepção adequada da virtude que é, então, meramente enriquecida e complementada ao ser vinculada às noções de bem de toda uma vida humana e de uma tradição continuada. Pelo contrário, não se deve considerar virtude nenhuma qualidade humana, a não ser que satisfaça as condições especificadas *em cada um dos três estágios*. (MacINTYRE, 2001a, p.460; cf.1984, p.274-275).

Logo, a admissão dos dois últimos estágios resolve o problema, pois a unidade narrativa da vida humana proporciona uma relação de interdependência entre as virtudes, assim como a inserção do agente moral numa determinada tradição estabelece normas de conduta que dificilmente excluiriam a justiça ou a coragem da sua lista de principais virtudes a serem cultivadas. Desse modo, a objeção de Scheffler só é pertinente se os dois últimos estágios forem ignorados. Por outro lado, é exatamente a admissão do terceiro estágio (a referência à tradição) que torna possível a crítica seguinte.

\*\*\*

Ainda na mesma área de esclarecimentos, o segundo questionamento feito é sobre caráter relativista da teoria das virtudes de MacIntyre<sup>135</sup>. Em sua resenha, Wachbroit julga ser esse o mais relevante. Contudo, adiantamos que a resposta à acusação de relativismo não pode ser suficientemente desenvolvida apenas em *Depois da Virtude*. Para um tratamento satisfatório do tema, precisaríamos levar em conta toda a trilogia. Como esta dissertação concentra-se apenas na primeira das três obras, intencionamos fazer aqui uma abordagem introdutória do tema, visando apenas à ilustração do problema.

A acusação do caráter relativista feita à teoria das virtudes de MacIntyre é grave. Primeiro, porque o que ele critica e reprova na moralidade emotivista é, justamente, que ela cai no relativismo; segundo porque ele, naturalmente, está tentando evitar o relativismo ou a falta de referenciais para a moral através da sua reconstrução de um conceito de virtude apropriado para ética contemporânea. Acusá-lo nesse sentido é considerar mal sucedida a sua tentativa de superação dos desafios impostos pela sua crítica à moralidade moderna e contemporânea<sup>136</sup>.

Wachbroit constata que o relativismo é inevitável<sup>137</sup> na teoria macintyriana em dois sentidos. O primeiro é que, ao admitir a existência de diversas tradições morais sem que haja nenhum critério externo a essas tradições, resta a cada tradição conduzir a moralidade de acordo com os próprios critérios. O segundo sentido é que, mesmo dentro de uma determinada tradição,

---

<sup>135</sup> “Various critics have claimed that MacIntyre’s theory locks its adherents into the very same kind of moral relativism that MacIntyre claims to have overcome through his theory of rationality” (LUTZ, 2004, p.65).

<sup>136</sup> “There are more serious problems with MacIntyre’s work; perhaps the most important involves moral relativism, a view that has recently received a number of different formulations in the philosophical literature. [...] Like emotivism, relativism holds that moral disagreements between individuals cannot be resolved rationally. [...] Thus, if MacIntyre’s position amounts to a moral relativism, he has not succeeded in providing us with a genuine alternative to emotivism” (WACHBROIT, 1983, p.575-576).

<sup>137</sup> Martha Nussbaum, compartilha da opinião no seguinte sentido: “[...] the position of all these writers [Alasdair MacIntyre, Bernard Williams e Philippa Foot], where relativism is concerned, is complex; none univocally endorses a relativist view. But all connect virtue ethics with a relativist denial that ethics, correctly understood, offers any transcultural norms, justifiable by reference to reasons of universal human validity, by reference to which we may appropriately criticize different local conceptions of the good. And all suggest that the insights we gain by pursuing ethical questions in the Aristotelian virtue-based way lend support to relativism” (NUSSBAUM, 2001, p.200).

ocorrem mudanças ao longo do tempo e, desse modo, também não há nenhum critério fora de cada tradição que permita escolher entre as posturas mais antigas e as mais recentes.

Apesar da sua familiaridade com a história, sociologia e antropologia, MacIntyre não trata de forma alguma deste problema [o relativismo gerado pela pluralidade das tradições]. E também não trata bem do problema similar da mudança da moralidade no decorrer do tempo. Claramente os referenciais morais mudam quando mudam as tradições; disputas entre estas visões modificadas também parecem insolúveis. Ao que menos que MacIntyre possa especificar uma tradição que nós todos partilhamos (o que é duvidoso), parece haver apenas duas linhas de réplica. (WACHBROIT, 1983, p.576).<sup>138</sup>

Para MacIntyre, a acusação de Wachbroit é legítima<sup>139</sup>, contudo, as duas réplicas apresentadas por Wachbroit são tendenciosas. De acordo com este, num debate entre duas tradições morais rivais e incompatíveis, restariam apenas duas opções para MacIntyre (2001a, p.462; cf. 1984, p.276)<sup>140</sup>: “[...] *ou* será possível apelar a algum conjunto de princípios racionalmente fundamentados e independentes de ambas as rivais, *ou* não é possível nenhuma resolução racional de suas discordâncias”. A primeira alternativa é impensável, pois vai de encontro à avaliação que MacIntyre fez do projeto iluminista da moralidade. A segunda alternativa, apesar de ser mais coerente com a teoria macintyriana, não resolve o tipo de problema que surge na sua avaliação da moralidade emotivista.

<sup>138</sup> “Despite his familiarity with history, sociology, and anthropology, MacIntyre does not address this problem at all. Nor does he address the similar problem of the change of morality over time. Clearly moral standpoints change as traditions change; disputes among these changed views also seem unresolvable. Unless MacIntyre can specify a tradition we all share (which is doubtful), there seem to be only two lines of reply”.

<sup>139</sup> “É, em parte, o modo como caracterizei esse terceiro estágio na minha explicação sobre as virtudes que pareceu a mais de um crítico servir de base para uma acusação de relativismo. Robert Wachbroit argumentou que a minha caracterização do bem humano nos termos da busca do bem, mesmo com as restrições impostas pelos dois primeiros estágios, é incompatível com o reconhecimento da existência de tradições das virtudes distintas, incompatíveis e rivais. E nisso ele está certo” (MacINTYRE, 2001a, p.462; cf. 1984, p.275-276).

<sup>140</sup> “Se for escolhida a primeira alternativa, porém, há realmente um conjunto de princípios ao qual apelar com relação a questões morais fundamentais cuja fundamentação racional seja independente das particularidades sociais das tradições; se for escolhida a segunda, não há racionalidade moral que não seja interna e relativa a determinada tradição. Mas, nesse caso, não podemos ter boa razões para aderir a qualquer uma dessas tradições e não a qualquer outra. E já que a minha rejeição do projeto do Iluminismo me obriga a negar o que se segue das duas alternativas acima, parece que não posso deixar de aceitar as consequências da segunda alternativa” (MacINTYRE, 2001a, p.463; cf. 1984, p.276).

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

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

Na passagem acima, MacIntyre alia história (referência a uma tradição) e racionalidade e, embora não supere absolutamente o relativismo, afirma que há modos racionais de julgar as tradições. O fato de não superar totalmente o relativismo é assumido plenamente por MacIntyre

Diante disso, Wachbroit poderia replicar que não respondi à objeção dele, pois nada do que eu disse serve para demonstrar que não poderia surgir uma situação na qual se provou que não era possível descobrir uma maneira racional de resolver as discordâncias entre duas tradições morais e epistemológicas adversárias, de modo a fazer surgirem fundamentos positivos para uma tese relativista. Mas isso não me interessa negar, pois a minha posição acarreta não haver argumentos *a priori* bem-sucedidos que garantam antecipadamente que tal situação não poderia ocorrer. (MacINTYRE, 2001a, p.464-465; cf. 1984, p.277).

O risco de incomensurabilidade parece ser um preço que MacIntyre está disposto a pagar, ao menos enquanto a acusação de relativismo não for esclarecida suficientemente. Essa parece ser uma característica que não compromete a sua tese principal de que “a tradição moral

aristotélica é o melhor exemplo que possuímos de uma tradição cujos adeptos têm racionalmente o direito a uma dose maior de confiança em seus recursos epistemológico e moral” (MacINTYRE, 2001a, p.465; cf. 1984, p.277).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA ÉTICA DE VIRTUDES PARA A CONTEMPORANEIDADE**

Por considerarmos o quarto capítulo já dotado de caráter conclusivo, as considerações finais são apenas uma ponderação do que fizemos ao longo do trabalho, além de apontarmos em que sentido se direciona a continuação da pesquisa.

Estruturamos a dissertação em quatro capítulos: (1) a crítica às moralidades iluminista e contemporânea; (2) o aspecto histórico da teoria das virtudes de MacIntyre; (3) os três estágios do desenvolvimento lógico do conteúdo das virtudes elaborado pelo autor e (4) algumas consequências da sua teoria, acompanhada de uma pequena ilustração do debate produzido pela obra e do esboço de seu aprimoramento.

A opção por esses temas se fez necessária devido à sua indispensabilidade na compreensão da teoria das virtudes de MacIntyre. Todavia, a nossa abordagem não é conclusiva, tanto pela complexidade quanto pela incompletude autodeclarada de *Depois da Virtude*. Como vimos, o principal objetivo desta dissertação não é defender a teoria das virtudes de MacIntyre, mas, através da sua apresentação, identificar e compreender alguns dos problemas filosóficos gerados por esse projeto.

Embora seja reconhecidamente polêmica em alguns aspectos, a sua crítica à filosofia moral é fértil, pois, além de identificar equívocos importantes nas teorias morais da modernidade, principalmente no que concerne ao tipo de atitude filosófica, defende a formação e desenvolvimento de indivíduos morais implicados em questões práticas específicas do seu tempo e dotados de uma sensibilidade moral que só uma moralidade baseada em virtudes é capaz de proporcionar.

Embora nem todos concordem com o diagnóstico de MacIntyre, o sucesso de *Depois da Virtude* está, em boa parte, na sua capacidade de tocar, com precisão, num sentimento bastante generalizado de perda e desorientação morais presente na contemporaneidade<sup>141</sup>. Mais do que a parte substantiva da sua teoria, a parte crítica parece ter sido o elemento responsável pela grande repercussão da obra e pela expectativa das obras posteriores.

Vale lembrarmos que o historicismo proposto pelo autor é um traço específico de sua teoria, não necessariamente presente em outras propostas de reabilitação da teoria das virtudes aristotélica. Sobre a importante relação entre história e moralidade proposta pelo autor, destaca Piercey (2009, p.82-84)<sup>142</sup>:

MacIntyre sempre esteve interessado nas relações entre a filosofia e as forças históricas mais amplas. Ele também tem um interesse antigo nas maneiras como o conhecimento histórico pode ajudar-nos a compreender melhor as questões filosóficas. [...] A tese de MacIntyre é que os conceitos estudados em ética – ‘bem’, ‘certo’ e etc. – frequentemente derivam os seus significados de regras sociais.

Na ideia de derivação do significado dos conceitos éticos de regras sociais está implícita a negação de conceitos morais anteriores à experiência. MacIntyre faz parte de uma tradição que não vê solução possível das questões morais através da busca do significado intrínseco dos termos éticos. A negação da biologia metafísica de Aristóteles e do universalismo kantiano, no que diz respeito à moralidade, são passos importantes nesse sentido.

A sua teoria das virtudes traz à tona uma reflexão sobre o estado da moralidade atual e sobre o modo mais adequado de compreendê-la. Essa reflexão se dá mediante uma reavaliação

---

<sup>141</sup> “To be a moral agent today is to be torn between competing principles and to lack any comprehensive framework in which they might be adjudicated” (PIERCEY, 2009, p.88).

<sup>142</sup> “MacIntyre has always been interested in the relations between philosophy and larger historical forces. He also has a longstanding interest in the ways in which historical knowledge can help us to understand philosophical questions better. [...] MacIntyre’s thesis is that the concepts studied by ethics – ‘good’, ‘right’, and so on – often derive their meanings from social roles”.

dos elementos conceituais que são de fato relevantes na constituição de um agente moral, como a educação sentimental, a virtude moral e a felicidade como meta para vida humana, negligenciados pela teoria moral kantiana.

É somente a partir da reinserção desses elementos na vida ética do sujeito contemporâneo que a lei e a obrigação poderão exercer o seu importante papel estrutural indispensável a qualquer comunidade. A moralidade acontece, portanto, em dois sentidos. Tanto na sua formação dentro de uma tradição particular, quanto na capacidade de cada indivíduo de orientar-se pelo próprio julgamento, conduzindo-o ao cumprimento da lei moral. É na elaboração de uma metodologia apropriada para a sua teoria das virtudes que MacIntyre se empenha em *Justiça de quem? Que racionalidade?* (1988), obra seguinte de sua trilogia.

\*\*\*

No que concerne à continuação desta pesquisa, pretendemos nos direcionar ao estudo da relação entre virtude e dever na ética contemporânea, utilizando como paradigmas o conceito de virtude aristotélica e o conceito de dever kantiano, com a intenção de desenvolver uma concepção de virtude contemporânea que não esteja necessariamente vinculada ao conceito de tradição.

Lidaremos com a hipótese de que a tensão, ou mesmo incompatibilidade, instaurada entre éticas baseadas em virtudes ou em deveres é exacerbada e deve ser dissolvida, visando à elaboração de uma relação de complementaridade, em que a prática das virtudes remeta ao cumprimento dos deveres, ambas constituindo uma estrutura conceitual compartilhada para fins éticos, sem pretensões de pureza ou infalibilidade.

Para tal, pensamos na construção de uma crítica à noção de dever kantiano, que se faz necessária, por exemplo, para que sejam abandonados certos aspectos da sua teoria, como a sua recusa da particularidade, segundo a qual

Não se pode prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos [...] cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, modelo. (KANT, 1986, p.42).

Teremos como objetivo a reabilitação da noção de virtude aristotélica atribuindo à virtude e ao dever o papel que lhe for mais adequado e articulando cada uma dessas concepções sem as expandir além dos limites determinados pelo seu caráter universal, apropriado à formulação das regras de conduta, ou particular, apropriado à aplicação das mesmas, pois, apesar da recusa kantiana a uma moralidade baseada em virtudes, temos indicações de que sua filosofia não dispensa completamente esse conceito.

Acreditamos que dever e virtude exercem papéis distintos e importantes na moralidade, já que, enquanto a virtude capacita o indivíduo a realizar escolhas que o conduzam a uma vida feliz e moralmente boa, a lei moral proporciona princípios básicos que permitam um nível mínimo de comensurabilidade entre as diversas morais. MacIntyre (2001a, p.459; cf. 1984, p.273) faz uma denúncia precisa quanto à ineficácia de uma moralidade baseada exclusivamente em máximas:

Kant estava certíssimo ao supor que os imperativos morais não são imperativos de talentos nem imperativos de prudência, definidos conforme ele os definiu. Ele errou ao supor que a única alternativa restante era que deviam ser, nesse sentido, imperativos categóricos.

Entretanto, a sua teoria das virtudes apresenta pontos problemáticos, além de não dar uma resposta satisfatória quanto à natureza dos imperativos morais. Nesse sentido, em *Sobre a Ética*

*das Virtudes* (1999), Rosalind Hursthouse aponta para a necessidade de uma releitura da divisão clássica entre as éticas das virtudes, as deontológicas e as utilitaristas. Em sua opinião, virtudes, regras e consequências são elementos que podem ser encontrados nos três modelos.

Assim como MacIntyre, a autora considera inapropriada para a filosofia moral a busca de uma fundamentação de um ponto de vista neutro. Entretanto, ela não propõe uma metodologia especificamente historicista, como é o caso de MacIntyre, segundo a qual todo desacordo e valor ético estão necessariamente enraizados num determinado tempo e espaço uma vez que essa conduta conduz necessariamente ao relativismo moral. Pretendemos seguir as indicações de Hursthouse em estudos futuros.

## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ACKRILL, J. L. *La Filosofía de Aristóteles*. Tradução de Francisco Bravo. Caracas: Monte Vila editores, 1984.
- ALLEN, A. MacIntyre's traditionalism. *The Journal of Value Inquiry*. Grinnell, Grinnell College, Department of Philosophy, Kluwer Academic Publishers, n.31, p.511–525, 1997.
- ALMEIDA, Aires et al. *A arte de pensar: Filosofia no 10º ano*. Lisboa: Didáctica Editora, 2008. v.1.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral Philosophy [1958]. In: MARTINICH, Aloysius P.; SOSA, David (Ed.). *Analytic philosophy: an anthology*. Austin: University of Texas; Blackwell Publishers, 1969. p.381-392.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Thought and Action in Aristotle. *From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford, Oxford University Press, v.1, p.66-77, 1981.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. In: BARNES, Jonathan (Ed.). *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Oxford: Princeton University Press, 1984. v.2, p.1.729-1.867.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v.2.
- BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BESNIER, Bernard. A distinção entre *práxis* e *poiésis* em Aristóteles. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v.1, n.3, p.127-163, 1996.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.
- BIGNOTTO, Newton. O círculo e a linha. In: NOVAES, Adauto. (Ed.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.176-189.
- BUNNIN, Nicholas; JAMES, E. P. T. (Ed.). *Compêndio de Filosofia*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2002.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 2002.
- CANTO-SPERBER, Monique (Ed.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. Maria Ribeiro-Althoff. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- CARVALHO, Helder. *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*. 2004. 528f. Tese (Doutorado em Filosofia)-UFMG, Belo Horizonte, 2004.

- CARVALHO, Helder. *Tradição e racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.
- DOMINGUES, Ivan. *O fio e a trama: reflexões sobre o tempo e a historia*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- FOOT, Philippa. *Virtues and vices and Other essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- FRANKENA, William K. MacIntyre and modern morality. *Ethics*, Chicago, v.93, n.3, p.579-587, Apr. 1983.
- FURROW, Dwight. *Ética: conceitos-chave em Filosofia*. Trad.: Alfredo Bosi. Porto Alegre: Arned, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 3.ed. Trad Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.
- GAUTHIER, R-A. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- GENSLER, Harry J.; SPURGIN, Earl W.; SWINDAL, James C. (Ed.). *Ethics: contemporary readings*. New York and London: Routledge, 2004.
- GONÇALVES, João Pedro. *O horizonte da Justiça em Alasdair MacIntyre*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2007 (Societas Colecção de Estudos Sociais).
- GUTTING, Gary. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Ediouro, 1986.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História*. 3.ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2008.
- HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- HUME, David. *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unicamp, 1995.
- HURSTHOUSE, Rosalind. *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, [197-].
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KNIGHT, Kelvin. *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2004.
- MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MacINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001a.
- MacINTYRE, Alasdair. Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and The Philosophy of science [1977]. In: \_\_\_\_\_. *Selected Essays*. New York: Cambridge University Press, 2006. v.1, p.3-23.
- MacINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Que racionalidade?* Trad.: Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2001b.
- McMILOR, Peter. *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London and New York: Routledge, 1994.
- McINNERNEY, Peter K.; RAINBOLT, George W. *Ethics*. New York: HarperCollins, 1994.
- MILL, John Stuart. *O Utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MOORE, George Edward. *Principia Ethica*. Trad.: Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos Lisboa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MOSER, Paul K.; CARSON, Thomas. *Moral Relativism: a reader*. New York: Oxford University Press, 2001.
- MULHALL, Stephen; SWIFF, Adam. *Liberals & Communitarians*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.
- MURPHY, Mark C. (Ed.). *Alasdair MacIntyre*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- NATALI, Carlo. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v.1, n.3, p.101-125, 1996.
- NATALI, Carlo. *L'action efficace*. Louvain-La-Neuve: Éditions Petters, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- NUSSBAUM, Martha. Non-Relative Virtues. In: MOSER, Paul K.; CARSON, Thomas (Ed.). *Moral Relativism: a reader*. New York: Oxford University Press, 2001. p.199-225.
- OLIVEIRA, M. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- PASCAL, Georges. *O Pensamento de Kant*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos III. Eutífron*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- PIERCEY, Robert. *The uses of the past from Heidegger to Rorty: doing Philosophy Historically*. New York: Cambridge University Press, 2009.

- PUENTE, Fernando Rey. Tólos como Arché e o fundamento temporal da ação em Aristóteles. *Revista Philosophica*, Valparaíso, Instituto de Filosofia Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, n.26, p.227-236, 2003.
- RASMUSSEN, David M. *Universalism vs. Communitarianism: contemporary debates in ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.
- REALE, Giovanni. *Historia da filosofia antiga*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Trad. Luís Filipe Bragança S. S. Teixeira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- SCHEFFLER, Samuel. After Virtue: a study in Moral Theory by Alasdair MacIntyre. *The Philosophical Review*, Durham, v.92, n.3, p.443-447, July 1983.
- SCHNEEWIND, J. B. MacIntyre and the Indispensability of Tradition. *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, v.51, n.1, p.165-168, Mar. 1991.
- SCHNEEWIND, J. B. Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality. *The Journal of Philosophy*, v.11, n.79, p.653-663, Nov.1982.
- SILVA FILHO, Waldomiro José da. Wittgenstein e o argumento da linguagem privada (não publicado).
- SINGER, Peter (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Companions to Philosophy, 1993.
- STERN, Robert. MacIntyre and Historicism. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. p.146-160.
- STEVENSON, Charles Leslie. The emotive meaning of ethical terms. *Mind: New Series*, Oxford, v.46, n.181, p.14-31, Jan. 1937.
- WACHBROIT, Robert. A genealogy of Virtues. *The Yale Law Journal*, Yale, v.92, n.3, p.564-576, Jan. 1983.
- WARNOCK, Geoffrey James. *Contemporary Moral Philosophy*. London: MacMillan, 1985.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Trad. Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo : Discurso Editorial, 1999.
- VERGNIÈRES, Solange. *Éthique et Politique chez Aristote*. Paris : Presses Universitaire de France, 1995.
- VOLPI, Franco. Reabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, Padova, Dipartimento di Filosofia Università di Padova, n.32, p.315-342, 1999.
- ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Tratado da virtude moral; Ethica Nichomachea I, 13 – III, 8*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

## APÊNDICE: ACERCA DA RECUSA DE FRONTEIRAS RÍGIDAS ENTRE AS DISCIPLINAS ACADÊMICAS

A respeito do posicionamento de MacIntyre contra a manutenção de fronteiras rígidas entre as disciplinas acadêmicas que abordamos no quarto capítulo do presente trabalho (MacINTYRE, 2001a, p.444-5; cf. 1984, p.265), apresentaremos aqui uma apreciação de cunho pessoal.

As análises desenvolvidas no quarto capítulo de *Depois da Virtude*<sup>143</sup> sobre o projeto iluminista se iniciam com a afirmação de que a rígida demarcação das fronteiras do saber é uma das causas da pouca relevância da filosofia no cenário atual. A tese fundamental do capítulo é que a moral iluminista, em suas diferentes vertentes, construiu-se a partir de um conjunto de crenças morais herdadas historicamente, mas tentou fundamentá-las sem o apoio da tradição e da história – recorrendo apenas a diferentes discursos racionais. Daí o fracasso de seu projeto.

O referido capítulo nos permite desenvolver uma crítica à conduta de alguns departamentos de filosofia que estabelecem critérios de aceite e de avaliação da produção acadêmica condicionados a um enquadramento inflexível à metodologia filosófica eleita que, por sua vez, julga-se de alguma forma superior e exclusiva. Os estudantes de filosofia são desencorajados de ir além da simples apropriação dos textos clássicos e de suas interpretações, ou seja, de desenvolver um senso crítico propriamente filosófico e criativo, que seja minimamente contextualizado na contemporaneidade.

Julgamos coerente, com o que se pode inferir do texto de MacIntyre, que esse tipo de atitude distorce, ou mesmo impossibilita as “relações fundamentais” – estas seriam as relações éticas num sentido macintyriano, pressupondo os três estágios de desenvolvimento lógico das virtudes: práticas, unidade e tradição – empobrecendo ou até mesmo impossibilitando o debate filosófico. Isso ocorre porque, quando a academia passa a ser uma espécie de administradora de “disciplinas autônomas”, ela reduz seu papel ao de uma fábrica de pesquisadores que julgam ter como única função a manutenção da própria pesquisa que, de uma maneira obscura, pretende enriquecer o saber<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> “Na nossa própria cultura, a filosofia acadêmica é uma atividade marginalizada e especializada. Os professores de Filosofia de vez em quando tentam vestir roupas da importância e algumas pessoas com formação universitária são assombradas por vagas memórias de Introdução à Filosofia” (MacINTYRE, 2001a, p.73; cf. 1984, p.36).

<sup>144</sup> Cf. MacINTYRE, 2001a, p.443-4; 1984, p.264.

MacIntyre está preocupado com a natureza, o valor e a função social do conhecimento produzido e com a sua relação com a moralidade. Essas são especificidades que, se ignoradas, propagam uma postura com pretensões de neutralidade, herdeira do projeto iluminista de fundamentar e justificar uma moral universal<sup>145</sup>.

Nesse sentido, o que ele afirma ser uma compartimentalização do pensamento reafirma o processo de isolamento da academia em si mesma. Esse tipo de autonomia acadêmica parece ser um sintoma do esfacelamento da moralidade contemporânea proposto no diagnóstico macintyriano, no qual cada discurso só faz sentido no interior dele mesmo. Para MacIntyre, além de formar pesquisadores implicados nas problemáticas no seu tempo, a academia filosófica também deve preocupar-se com o seu papel da formação dos demais profissionais.

Se a filosofia estivesse presente organicamente nas práticas, ela não precisaria ser “introduzida”, como a cereja do bolo, pois o que de fato existe é apenas um tipo de “aplicação” da filosofia, reduzido às comissões de bioética, às iniciativas de introduzir filosofia no Ensino Médio etc. Isso nos parece, em grande parte, apenas uma pequena prévia do formato acadêmico convencional e não aponta para a diminuição do abismo entre teoria e prática morais criticadas por MacIntyre. Segundo ele, a redução desse abismo implicaria flexibilização das fronteiras acadêmicas e reavaliação do papel de uma autonomia acadêmica tão radical.

Nas mais diversas áreas do conhecimento, a necessidade de administração de habilidades que podem ser consideradas filosóficas como o domínio da lógica, a sensibilidade estética, os esclarecimentos sobre a natureza da realidade e a resolução de questões morais emergem a todo o momento.

Essas são habilidades cuja exclusão do campo das atividades práticas priva a sociedade de um nível intelectual mínimo, assim como reduz a filosofia à “coisa de pesquisador”, propagando uma impressão equívoca – porém generalizada – de que, do ponto de vista prático, a reflexão filosófica é inútil. Além de caracterizar a filosofia como algo que se deve fazer mediante

---

<sup>145</sup> “Tanto a nossa cultura geral quanto a nossa filosofia acadêmica são, em essência, o rebento de uma cultura na qual a Filosofia constituía uma forma importante de atividade social, quanto o seu papel e sua função eram bem diferentes do que vemos entre nós. O fracasso daquela cultura na solução de seus problemas que um dia foram práticos e filosóficos foi *um* e talvez *o* principal fator determinante da forma dos nossos problemas filosóficos acadêmicos e dos nossos problemas sociais práticos” (MacINTYRE, 2001a, p.74; cf. 1984, p.36).

abstração e distanciamento da realidade, esse pode ser considerado, portanto, um exemplo do intuito de MacIntyre de reaproximação entre teoria e prática morais<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> Em minha curta experiência como professora substituta da UFBA no ano de 2007, ministrei disciplinas de introdução à filosofia para cursos como Direito, Administração, Geografia, Engenharia e Enfermagem. Em boa parte das turmas, pude constatar um sentimento quase que unânime por parte dos alunos de que “algo mais produtivo” poderia estar sendo feito, do ponto de vista da sua formação profissional. Apesar da surpresa diante desse tipo de questionamento por parte de estudantes universitários privilegiados, também me questionei sobre até que ponto os próprios filósofos e professores da academia não são responsáveis pela resistência de outras áreas do conhecimento à filosofia como disciplina formadora e obrigatória.