

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

GILDEON OLIVEIRA DO VALE

ARISTÓTELES PARA OS NOSSOS DIAS? UMA ANÁLISE DA  
APROPRIAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES  
POR ALASDAIR MACINTYRE

Orientador:  
Prof. Dr. Hélder Buenos Aires de Carvalho  
Co-orientadora:  
Prof.<sup>a</sup> Dra. Zoraida Maria Lopes Feitosa

TERESINA  
2018

GILDEON OLIVEIRA DO VALE

ARISTÓTELES PARA OS NOSSOS DIAS? UMA ANÁLISE DA  
APROPRIAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES  
POR ALASDAIR MACINTYRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, como pré-requisito para a conclusão do Mestrado em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Hélder Buenos Aires de Carvalho, com co-orientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Zoraida Maria Lopes Feitosa.

Teresina  
2018

FICHA CATALOGRÁFICA  
Universidade Federal do Piauí  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras  
Serviço de Processamento Técnico

V149a Vale, Gildeon Oliveira do.  
Aristóteles para os nossos dias? Uma análise da apropriação da ética aristotélica das virtudes por Alasdair Macintyre/ Gildeon Oliveira do Vale. – 2018.  
92 f.  
  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Piauí, 2018.  
Orientação: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.  
  
1. Ética das Virtudes. 2. Linguagem Moral. 3. Racionalidade Prática. I. Aristóteles, 384-322 a.C.II. Título.  
CDD 183

Gildeon Oliveira do Vale

ARISTÓTELES PARA OS NOSSOS DIAS? UMA ANÁLISE DA  
APROPRIAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES  
POR ALASDAIR MACINTYRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, como pré-requisito para a conclusão do Mestrado em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, com co-orientação da Prof.<sup>a</sup> Dra. Zoraida Maria Lopes Feitosa.

Dissertação defendida em 03 de agosto de 2018 e aprovada (aprovada/ aprovada com restrição/ reprovada).

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI) – Orientador

---

Prof. Dr. José Elielton de Sousa (UFPI)

---

Prof. Dr. Fernando Augusto da Rocha Rodrigues (UFRJ)

## **DEDICATÓRIA**

Dedico a presente dissertação à minha mãe, Menaide Ferreira do Vale, pelo empenho na criação dos filhos e filhas, irmãos aos quais também presto a mesma dedicatória; à minha esposa, Jociane Lima de Oliveira, pelo que tem feito por nós, na crença do amor; às nossas filhas, Sofia, Giovana e Isabela, por quem guardamos o dia e a noite.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à honrada dedicação dos professores e professoras do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí, especialmente Cristiano Matias (in memoriam) e Napoleão Sobrinho (in memoriam), mestres na acolhida dos que procuram a formação filosófica. Aos meus orientadores, Helder Buenos Aires de Carvalho e Zoraida Maria Lopes Feitosa, pela receptividade ao meu trabalho, as contribuições fundamentais no fazer acadêmico que dominam e uma valiosa disposição à docência.

## RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo analisar os limites e o alcance da apropriação da ética aristotélica das virtudes realizada por Alasdair MacIntyre. Para tanto, consideramos o diagnóstico macintyriano da desordem na linguagem e nas práticas morais característica da modernidade e elegemos tradição, comunidade e racionalidade prática como alicerces da resposta de MacIntyre ao referido cenário e da sua apropriação da ética aristotélica das virtudes.

**Palavras-chave:** Linguagem moral – Racionalidade prática – Tradição – Comunidade – Ética das virtudes.

## **ABSTRACT**

This thesis aims to analyze the limits and the reach appropriation of the Aristotelian ethics of virtues by Alasdair MacIntyre. To this end, we focus on the Macintyrian diagnosis of disorder in the language and moral practices as distinctive of modernity, and on the concepts of tradition, community and practical rationality as the basis of MacIntyre's response to this scenery to and also to his appropriation of the Aristotelian virtue ethics.

**Keywords:** Moral language - Practical rationality - Tradition - Community - Ethics of virtues.

## SUMÁRIO

Introdução	9
Cap.1. A crise moral contemporânea: o diagnóstico macintyriano	17
1.1 O Iluminismo e a gestação da crise moral moderna	19
1.2 Diagnóstico nietzschiano e emotivismo	25
1.3 A aparente invisibilidade da crise na moralidade	33
Cap.2. Racionalidade e filosofia prática em Aristóteles	35
2.1 Ciência	37
2.2 Ciência não-apodítica ou inteligência	39
2.3 Dialética	39
2.4 A filosofia prática	41
2.5 A ética aristotélica das virtudes	45
Cap.3. Racionalidade prática, tradição e comunidade em Alasdair MacIntyre	53
Cap.4. Os limites da apropriação da ética aristotélica das virtudes por Alasdair MacIntyre	74
Considerações finais	85
Referências bibliográficas	89

## INTRODUÇÃO

O atual cenário do Ocidente guarda, a respeito da ética, profundas mudanças, demarcando uma distinção qualitativa em relação ao cenário da uma tradição. É próprio do atual cenário, constituído no projeto da modernidade, ser um estado de desordem, tanto no campo teórico, quanto nas práticas sociais. Pode-se dizer, de modo geral, que houve uma ressignificação da ética. Mais que isso, a ética é posta em questão mesmo quanto ao seu estatuto de conhecimento e à sua validade como norteadora das ações humanas, sejam elas individuais ou de caráter coletivo. Isso faz o cenário contemporâneo se caracterizar por uma crise na ética, assim resumida: habitamos um mundo onde a linguagem da moralidade encontra-se em “estado de grave desordem [...] Temos, na verdade, simulacros da moralidade [...] perdemos [...] nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade” (MACINTYRE, 2001, p. 15). Tal realidade destoa substancialmente dos contextos anteriores à modernidade, contextos nos quais imperava a tradição clássica da moral, cujo núcleo é a ética aristotélica das virtudes. Esta fora forjada por Aristóteles a partir de contribuições anteriores a ele, que teve papel decisivo em dar a tais contribuições um caráter sistemático. Assim, Aristóteles apresentou aos seus contemporâneos e a seus sucessores um rico corpo teórico a respeito da ação humana, cuja continuidade, com a contribuição dos medievais, consolidou a mais significativa tradição ética do Ocidente. Encontra-se na moderna rejeição a esta tradição a fonte da crise agora vivenciada.

É essencial para a construção do presente trabalho a compreensão da natureza da crise ética vivida no Ocidente, pois ela é o pano de fundo sobre o qual Alasdair MacIntyre constrói sua proposta. Do mesmo modo, é também fundamental compreender o lugar que este filósofo atribui à ética aristotélica das virtudes no contexto da discussão da crise moral, pois MacIntyre fala a partir dessa tradição, identifica-se com ela e propõe a partir dela um caminho para a moralidade, uma alternativa viável à crise ética da qual somos contemporâneos. Diz MacIntyre (2001) que ainda não se tem, por um lado, um ponto de vista individualista liberal racionalmente defensável e coerente; por outro lado, acredita que pode reafirmar a tradição aristotélica e com isso restaurar a inteligibilidade e a racionalidade às nossas ações e ao nosso envolvimento moral. Afinal, como dito, a crise moral que vivenciamos tem em sua gênese a negação que a modernidade fez das tradições morais, recusando a ética aristotélica das virtudes, tendo a forma da recusa não meramente de um pensador ou de uma obra. Recusa-se

uma construção cultural sobre o ser humano e o mundo. Por isso, a rejeição das tradições repercute em desequilíbrio, conforme a análise seguinte:

É lícito, porém, perguntar-se se o itinerário que será percorrido pela ética na tradição ocidental não irá reencontrar, uma e muitas vezes, as estações do caminho da primeira Ética grega e ver-se face a face com seus problemas fundamentais. De fato, as vicissitudes do pensamento ético no Ocidente mostram que não pode ser alterado sem graves desequilíbrios na análise da *práxis* ética o diagrama conceptual traçado por Aristóteles, no qual a função mediadora da *phrónesis* se exerce na intersecção da linha horizontal do desejo apontado para o prazer (*órexis* – *hedoné*) e da linha vertical da razão apontando para a contemplação (*logos* – *theoría*). (VAZ, 2013, p. 131, grifo do autor)

O esquema construído na ética aristotélica é, sobretudo, um exercício que integra a ação à totalidade dos elementos envolvidos na vida humana. Parte essencial deste esquema traz uma concepção de homem na qual se integram indivíduo e sociedade, constituindo um ponto de vista que visa alcançar uma compreensão não-reducionista do ser humano. É justamente a recusa deste modelo de concepção ética o que ocorre na modernidade, e que é fonte dos desequilíbrios que desembocam no diagnóstico nietzschiano e no emotivismo, enquanto posicionamentos teóricos, e que tem no individualismo das sociedades liberais a sua expressão nas práticas sociais. Em breve resumo, diríamos que as mudanças trazidas pela modernidade têm um caráter de cisão, desintegração da vida: desvincula a ética da racionalidade, ao mesmo tempo em que conduz esta à redução numa razão técnica, instrumental; por consequência desse recorte, produz outro, dissociando ética e cultura, ao mesmo tempo em que nega o valor das tradições; e sua terceira cisão é entre ética e política, uma implicação do crescente individualismo próprio ao liberalismo que contrapõe indivíduo e sociedade.

É sobre o quadro dessas cisões que demarcam a modernidade que se constitui a crise ética, evidenciada nas intermináveis discussões teóricas e nas práticas sociais próprias do liberalismo. São cisões que atendem ao projeto moderno, vinculado ao Iluminismo, de elaborar uma ética universalmente válida, que atenda a critérios puramente racionais e neutros. Como dito, é um projeto cujo principal resultado encontra-se nas discussões intermináveis e no desacordo persistente. Parte importante de nosso estudo volta-se a demonstrar o porquê do fracasso desse projeto, conforme defende MacIntyre. Em consequência dessa faceta da crise, temos outra, a posição teórica de Nietzsche, cuja essência é afirmar um extremo grau de liberdade ao indivíduo, decorrente da negação tanto da tradição, quanto do fracasso das pretensões de uma ética universal. O posicionamento de Nietzsche a

partir de seu diagnóstico sobre o fracasso do projeto iluminista é drástico para a ética. Segundo MacIntyre (2001), o erro não é o diagnóstico que faz sobre o fracasso do projeto iluminista, mas considerar que esse diagnóstico se aplica a todas as teorias morais. Em se afirmando este posicionamento de Nietzsche como a única e verdadeira alternativa ao fracasso do Iluminismo, resulta o emotivismo. Não sendo possível um projeto de racionalidade para a ética, resta afirmar que as decisões éticas se sujeitam a se justificarem nas emoções e que seu caráter é irracional. Enfim, no campo das práticas, resta afirmar a lógica reinante nas sociedades liberais, essencialmente individualistas, com as quais corroboram Nietzsche e o emotivismo ético. Na concepção do individualismo liberal configura-se um tipo específico de *ethos*:

[...] o *ethos* do mundo caracteristicamente moderno e modernizante, e que nada menos que a rejeição de grande parte desse *ethos* nos proporcionará uma perspectiva racional e moralmente defensável a partir da qual julgar e agir – e segundo a qual avaliar os diversos esquemas morais rivais e heterogêneos que competem por nossa adesão.” (MACINTYRE, 2001, p. 10)

É fazendo frente ao quadro de conceitos e práticas do individualismo liberal que Alasdair MacIntyre produz seu projeto de uma filosofia moral. Tal projeto é uma resposta à crise moral da qual somos contemporâneos. Dissertamos aqui sobre o alcance e os limites da apropriação que MacIntyre faz da ética aristotélica das virtudes no contexto da crise ética própria à modernidade. Havendo entre Aristóteles e nosso tempo uma significativa distância cronológica e de contexto, apropriar-se de uma tradição ética que tem em Aristóteles seu autor fundamental não é algo que se possa fazer pacificamente, ou seja, sem enfrentar conflitos e dificuldades. Assim, parece necessário analisar os pontos cruciais dessa apropriação, demarcando os seus limites e o seu alcance.

Conforme dito, no contexto da modernidade, a crise ética configura-se na medida em que se consolidam determinadas cisões a partir de um modelo de racionalidade, especificamente as três cisões já citadas: aquela que nega a racionalidade à ética; a que busca uma ética universal, lançando a tradição ao esquecimento; e, finalmente, aquela que separa ética e política. Entendemos que o projeto de MacIntyre em *Depois da Virtude* (2001) é uma resposta integral a essas três cisões, fundamentos da crise gestada na modernidade, e que sua resposta se dá a partir da apropriação que o filósofo escocês faz da ética aristotélica das virtudes. Defendemos, então, como os três pilares da teoria ética de MacIntyre os seguintes: O primeiro é a caracterização da crise ética enquanto evento relacionado a um modelo de racionalidade que se impõe como homogeneização dos saberes, o que leva ao domínio de uma

razão técnica. Trata-se, neste caso, de uma concepção epistemológica de cunho positivista, que não considera a especificidade do agir humano e, conseqüentemente, ignora que o seu estudo exige uma abordagem que lhe seja própria. Aqui, consideramos a defesa da ética que, enquanto filosofia moral, volta-se à contingência da ação, objeto cuja natureza cobra um modo específico de abordagem. Também destacamos o estudo da razão prática a partir do modelo da *phrónesis* de Aristóteles, como resposta à acusação de irracionalidade feita modernamente à ética.

O segundo pilar é a necessidade de falar a partir do ponto de vista das tradições. A gênese da crise no projeto iluminista decorre de um modelo universalista em que a moralidade é vista a partir de critérios neutros e como evento desprovido de história. Como a moralidade é sempre contingenciada histórica e socialmente, o projeto moderno de uma ética universal fracassa em seus três séculos de debates. Assim, é preciso falar a partir do ponto de vista das *tradições*, que considera que no campo da moralidade não se pode falar em neutralidade, pretensão evidenciada no projeto de uma ética universal. O caminho alternativo proposto por MacIntyre, sua leitura da ética a partir das *tradições*, vincula ética, contextos e práticas sociais, numa abordagem histórica.

Esses dois primeiros pilares se harmonizam ao seguinte entendimento sobre o projeto de MacIntyre:

Somente um paradigma de racionalidade ética que encarne a contingência e a natureza histórica da teoria e da prática morais, bem como sua indissociabilidade com uma ordem social, portanto, que se estruture e se reconheça como uma tradição moral de pesquisa racional, é que vai ser capaz de desvelar a especificidade de nossas dificuldades no cenário moral e oferecer algum tipo de solução substancial para os problemas de irracionalismo que enfrentamos na vida moral de nossas sociedades. (CARVALHO, 2001, p. 63)

Essa clara perspectiva histórica merece duas observações importantes. A primeira é que se trata de uma abordagem epistemológica não-aristotélica, pois Aristóteles, não tendo a concepção de historicidade implicada na ideia de tradição, não concebia sua filosofia moral como parte de uma tradição. Uma segunda e fundamental observação diz respeito ao risco da perspectiva das tradições, ao defender a incomensurabilidade e a descontinuidade das teorias éticas, desembocar no relativismo e no irracionalismo, contra os quais pretende se erguer. A resposta de MacIntyre a essa aparente dificuldade será um diálogo com Thomas Kuhn e sua história da evolução da ciência. Essa aproximação mostra-nos que a apropriação da tradição moral aristotélica feita por MacIntyre tem como suporte um diálogo com recursos conceituais

contemporâneos, o que é um ganho relevante à tradição clássica. Com esse ganho, também fica patente que não se trata de mera sobreposição de uma teoria à outra, nem de uma escolha arbitrária por uma tradição. Mas que contribuição a aproximação com a filosofia das ciências de Kuhn traz à perspectiva de MacIntyre? No corpo do trabalho, mostraremos que tal aproximação nos leva a perceber as tradições sob o ponto de vista dos paradigmas, agora aplicados ao pensamento e à ação no campo da moralidade.

Na história da ciência, encontramos um modelo teórico compartilhado por uma comunidade científica, como sua visão de mundo. Similarmente, na história da moral, vemos a prevalência de uma tradição como sua visão sobre a agir humano. Respectivamente, outros paradigmas e outras tradições poderão sobrevir no decorrer da história, como respostas melhores que seus pares frente aos desafios teóricos e práticos que enfrentam. A grande virada de Kuhn, na filosofia das ciências, adotada por MacIntyre na filosofia moral, é a proposição de que a racionalidade desses modelos tem que ser vista histórica e internamente, sem apelar a critérios neutros e a-históricos. Temos, assim, um posicionamento teórico que rivaliza com a perspectiva positivista de que os saberes trilham um mesmo caminho no sentido de uma relação segura e contínua entre verdade, progresso e racionalidade. A perspectiva positivista pressupõe uma racionalidade universal, algo, ao mesmo tempo, à parte da história e destino do conhecimento. Em Kuhn, a racionalidade reside nos paradigmas. Em MacIntyre, ela reside nas tradições. E em ambos, não há uma racionalidade externa ao que se produziu histórica e socialmente. Nessa mesma linha de raciocínio, o ponto de vista da racionalidade das tradições nega sentido à “pretensão liberal de um debate racional cujas regras e critérios seriam válidos para qualquer pessoa racional” (CARVALHO, 2001, p. 61).

O terceiro pilar da proposta macintyriana é a delimitação da *comunidade*, onde se efetiva sua aproximação de Thomas Kuhn. Em MacIntyre, a *comunidade* aparece como lugar de possibilidade e de realização da vida virtuosa. Na estrutura geral da tradição moral clássica, um dos pontos mais diretamente ligados à contribuição do próprio Aristóteles é o vínculo com a *pólis*, uma vez que, em seu pensamento, teoria e práticas morais somente têm significado quando associadas a uma ordem social. Ao mesmo tempo, é fundamental entender que tal vínculo é parte de um esquema teleológico, sendo que “Aristóteles [...] atribui-se a tarefa de elaborar uma teoria do bem que seja ao mesmo tempo local e particular – localizada e parcialmente definida pelas características da *pólis* – mas também cósmica e universal” (MACINTYRE, 2001, p. 253).

É a partir de semelhante vínculo entre ética e política que MacIntyre concebe seu conceito de *comunidade*, que entendemos ser uma vigorosa resposta à grave cisão que o

individualismo liberal faz entre indivíduo e sociedade. Essa fragmentação é característica de um *ethos* que nega “a insistência de Aristóteles em que as virtudes não encontram seu lugar apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade, e que o indivíduo só é, de fato, inteligível como um *politikon zôon*” (idem, p. 257). Tal negativa é origem de uma irracionalidade essencial no liberalismo, explicando o fracasso do modelo de sociedade a ele relacionado. O projeto de comunidade pensado por MacIntyre é uma resposta à questão prática sobre um modelo alternativo à sociedade liberal, restabelecendo os vínculos entre ética e política, indivíduo e sociedade, segundo um paradigma em que a racionalidade somente é possível a partir de uma teleologia.

Neste tópico, se evidencia uma dificuldade ao projeto de MacIntyre, porque, se bem entendemos, quando Aristóteles propõe a *pólis* como oportunidade de aprendizado e prática de uma vida virtuosa, ele tinha em vista que a *pólis* era o contexto político dominante, encerrando nela e a partir dela, por exemplo, as leis. Portanto, a *pólis* era a ordem dominante. Já a proposta de *comunidade* de MacIntyre dá-se sob os domínios da ordem liberal. De tal modo, o seu projeto não ocorre num domínio que o promove, mas, ao contrário, o filósofo o tem numa rivalidade. O projeto de comunidade em MacIntyre é sempre algo à margem da ordem liberal, não havendo no filósofo escocês a pretensão de que sua proposta de *comunidade* se estenda e se realize como um Estado. Por isso, entendemos a relevância de pensar sobre em qual (ou quais) limite a comunidade pensada por MacIntyre se aproxima e se afasta da *pólis* pensada na tradição aristotélica. Afinal, como levar adiante práticas sociais a partir de um modelo de vida virtuosa no contexto da sociedade liberal, quando esta parece integralmente negar aos indivíduos e grupos a possibilidade de tal vivência?

Nos três pilares da proposta de Alasdair MacIntyre se sobressai a necessidade de pensarmos sobre o alcance e os limites de sua apropriação de Aristóteles, uma vez que propõe um encontro desafiador entre a tradição da ética aristotélica das virtudes e as delimitações que as sociedades liberais impõem à vida, tais como um extenso sistema burocrático, com toda a sua carga de aparente impessoalidade, racionalidade e controle; do mesmo modo, as sociedades liberais avançadas movem-se com poderosos apelos ao consumo e a bens externos a uma vida virtuosa, realimentando em nós a própria razão de ser do individualismo liberal, com inquestionável capacidade de domínio e conquista sobre indivíduos e grupos. Eis que o filósofo de Glasgow nos oferece um objeto raro de reflexão, com possíveis consequências práticas capazes de redefinirem o modo de ser daqueles cuja consciência possa reencontrar uma teleologia. Esta parece perdida nas limitações das visões e sistemas que nos dominam e cerceiam no âmbito da vida moderna, limitações que têm levado a um imediatismo que, por

seu sentido intrínseco, omite para o ser humano possibilidades de vida fora do enquadramento das sociedades liberais.

O presente trabalho dissertativo considera como núcleo de compreensão e discussão as obras *Depois da Virtude* (2001) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2008), de Alasdair MacIntyre. Nestas obras, o filósofo apresenta sua análise sobre a moralidade contemporânea, sua teoria das tradições morais e seu esforço em apropriar-se da ética aristotélica das virtudes como caminho e resposta ao problema da fragmentação e à acusação de irracionalidade, que marca a ética contemporânea. Em nosso foco, são essenciais os conceitos de racionalidade prática, tradição de pesquisa moral e comunidade, que são o núcleo da filosofia moral de MacIntyre, e, ao mesmo tempo, expressam uma apropriação e atualização da ética aristotélica da virtude. No contexto das obras do filósofo escocês que aqui são consideradas, sua filosofia moral encontra-se num momento especialmente produtivo e significativo, fruto da história e das andanças intelectuais do filósofo, e, sobretudo, da reflexão de um pensador atento às demandas teóricas e práticas de seu tempo.

De Aristóteles, consideramos a obra capital de sua filosofia moral, *Ética a Nicômaco* (2000), que constitui, juntamente com as citadas obras de MacIntyre, o centro de nossa leitura. Os seguintes elementos/conceitos da ética aristotélica das virtudes serão foco de estudo e análise: *telos*; o lugar da *pólis*; *areté* (virtude); especialmente a *phrónesis* (sabedoria prática), que também se mostra uma virtude central para MacIntyre.

Nosso estudo resultou num texto dividido em quatro capítulos. O capítulo inicial, “A crise moral contemporânea: o diagnóstico macintyriano”, apresenta os pontos fundamentais da crise na moralidade contemporânea, cuja compreensão é relevante para o projeto de MacIntyre. Seguindo o pensamento de MacIntyre, neste capítulo, iremos tratar dos elementos essenciais dessa crise moral: o Iluminismo, ponto de gestação da crise, e as concepções teóricas sintomáticas da mesma, que são o emotivismo e a teoria de Nietzsche. Destas concepções, serão considerados os conceitos mais relevantes para a compreensão da moralidade contemporânea e do diagnóstico de sua crise.

O segundo capítulo de nossa proposta, “Racionalidade e filosofia prática em Aristóteles”, estuda a noção de racionalidade prática no filósofo de Estagira. A partir de um entendimento de racionalidade distinto da concepção reducionista moderna, que privilegia os saberes demonstrativos e de caráter instrumental, Aristóteles produz valiosa lição sobre o sentido e o lugar da filosofia prática. Neste contexto, emerge a *phrónesis*. Virtude essencial à filosofia prática em Aristóteles, a *phrónesis* será também uma virtude central para MacIntyre, sendo assim fundamental a sua compreensão.

No capítulo três, “Racionalidade prática, tradição e comunidade em Alasdair MacIntyre”, é feita a análise de sua proposta para a filosofia moral. Os três itens contemplados já no título correspondem aos três pilares da proposta de MacIntyre, conforme defendemos. Veremos que o conjunto formado por esses componentes nos direciona a um sentido que se difere de uma racionalidade positivista, fazendo protagonizar a historicidade e o papel das tradições, ao mesmo tempo se distinguindo das pretensões de encontrar critérios universais para a moralidade, como se pretende nos debates liberais. Por outro lado, o conjunto desses três pilares nos conduz no sentido de uma teleologia, completando o esquema que compõe a racionalidade própria à moralidade.

No quarto e último capítulo, “Os limites da apropriação da ética aristotélica das virtudes por Alasdair MacIntyre”, fazemos uma análise da contribuição de MacIntyre frente à problemática da crise ética contemporânea e discute o alcance dessa apropriação, o que inclui uma exposição e análise dos três pilares que elegemos como centrais na apropriação da ética aristotélica das virtudes.

## CAPÍTULO 1

### A CRISE MORAL CONTEMPORÂNEA: O DIAGNÓSTICO MACINTYRIANO

Na compreensão da teoria moral de Alasdair MacIntyre, a crise moral contemporânea é, sem dúvida, um ponto chave, uma vez que ela é o cenário em que se constitui a problemática sobre a qual o filósofo se debruça. Do mesmo modo, é no cenário dessa crise que a apropriação da ética aristotélica das virtudes por MacIntyre ganha sentido. Em que consiste tal crise? Quais os elementos essenciais na história de tal crise? Por que ela pareceu invisível à história acadêmica, ou por que não a viam? Norteados por essas indagações, o capítulo apresenta e analisa o papel do Iluminismo como ponto de gestação da crise contemporânea da moralidade, bem como o papel das posturas resultantes dessa crise, que se manifestam no emotivismo e no caminho proposto por Nietzsche.

Ao comentar o conteúdo de seus escritos anteriores a *Depois da Virtude*, um tom quase confessional marca a fala de Alasdair MacIntyre sobre o nosso tempo, assumindo a condição de testemunha de algo inquietante:

Ao mesmo tempo, porém, em que eu afirmava a diversidade e a heterogeneidade de crenças, práticas e conceitos morais, tornou-se claro que eu estava me comprometendo com avaliações de diferentes crenças, práticas e conceitos particulares. Fiz, ou tentei fazer, por exemplo, relatos de ascensão e queda das diversas moralidades; e estava claro para outros, como devia estar claro para mim, que meus relatos históricos e sociológicos estavam, e não poderia deixar de sê-lo, informados por um ponto de vista normativo característico. Parecia que eu estava afirmando, em especial, que a natureza da comunidade moral e do juízo moral nas sociedades distintamente modernas era tal que não era mais possível apelar a critérios morais da mesma maneira que fora possível em outras épocas e locais – e que isso era uma calamidade moral! (MACINTYRE, 2001, p. 9-10)

A inquietação em destaque diz respeito à moralidade no contexto moderno e contemporâneo, que MacIntyre avalia a partir de um olhar histórico, o que lhe permite enxergar nessa moralidade um modo próprio de ser, o *ethos* do mundo caracteristicamente moderno e modernizante. Parte significativa de *Depois da Virtude* (2001) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2008) é dedicada à compreensão deste *ethos*, da história que o gestou e do esforço em superá-lo. Sobre isso, diz o filósofo: “[...] nada menos que a rejeição de grande parte desse *ethos* nos proporcionará uma perspectiva racional e moralmente defensável a partir da qual julgar e agir” (idem, p. 11). Evidencia-se aqui o projeto do filósofo de construir um caminho alternativo ao *ethos* modernizante, que deve, primeiramente, ser compreendido

em seus elementos constituintes fundamentais. Consideremos, pela ordem de exposição, a questão seguinte: Em quê consiste tal crise?

Com um recurso à ficção, Alasdair MacIntyre abre *Depois da Virtude* (2001) descrevendo um dado momento na história em que as ciências naturais foram perdidas, algo como uma catástrofe, motivada pela acusação de calamidades ambientais e destruição de obras, laboratórios e instrumentos. Num tempo posterior, foram recuperados fragmentos de tais ciências, e aqueles que o fizeram pensaram ter de volta as mesmas ciências, ainda que possuíssem somente fragmentos delas. A ficção nos traz didaticamente a mesma história da moral, esta, porém, não seria ficcional. Segundo MacIntyre, o quadro contemporâneo da linguagem moral equivale ao das ciências naturais na ficção, quadro onde estas ciências se reduzem a fragmentos. Estes, abstraídos de seu contexto original e tomados um a um, sem a história de sua constituição, não mais possuíam o mesmo sentido. Do mesmo modo, a sobreposição desses fragmentos não mais constituía uma ciência, uma vez que esta havia perdido seu sentido, ao tempo em que era vista fora de sua história. Seu significado não poderia advir da colagem arbitrária de suas partes, ainda que se dispusesse de todas elas. Sem a sua história, jamais reconheceríamos o seu sentido.

De modo semelhante, MacIntyre refere-se à situação contemporânea da moralidade, reduzida a fragmentos de um passado, tomada como algo que a modernidade, marcada pelo racionalismo, entendeu por bem abandonar. Configura-se, assim, num estado de desordem, tal como descrito abaixo.

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. O que possuímos, se essa teoria for verdadeira, são os fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde derivam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade [...] (MACINTYRE, 2001, p. 15)

Na citação, MacIntyre diagnostica no termo “desordem” a situação do discurso moral na modernidade. Também podemos dizer “desacordo”, “desencontro”, pois, como logo veremos, o exercício da argumentação, na situação da moralidade contemporânea, marca-se pela solidão dos interlocutores. Dizemos “solidão” porque os interlocutores se encontram em dois modos de isolamento. Primeiro, falam de um lugar quase vazio, habitado somente por seu pensamento à procura de conceitos, como se estes não tivessem história e lugar de origem e desenvolvimento. Segundo, ignorando a própria história e a do outro, nenhum se dá conta de que falam a partir de pressupostos distintos. São interlocutores em debates intermináveis

porque cada um traz, na linguagem da qual se apropriou, conceitos cujo contexto de significação está ausente. Assim, cada pretendente a uma verdade, diga-se, destinada à universalidade, exercita em sua fala a tentativa de explicar uma abstração. O quadro do diagnóstico continua com a nomeação do *emotivismo*, concepção moral que emerge justamente dessa desordem. Afinal, é elemento integrante de um processo de fragmentação, no qual o exercício da arbitrariedade aparece como lógico. No campo teórico, se não há acordo possível nas argumentações, e cada parte aparece para si mesma como apoiada em boas razões, ficam as partes encerradas em si mesmas, numa condição de quase incomunicabilidade. Por pretensão de verdade e convencimento, as falas não cessam, tal é a crença na suficiência da razão. No campo das práticas, o *emotivismo* ecoa no individualismo liberal.

“Pois, no domínio público liberal, os indivíduos compreendem a si mesmos e aos outros como tendo, cada um, sua própria ordenação de preferências. Suas ações são compreendidas como sendo planejadas para implementar essas preferências [...] Cada indivíduo, conseqüentemente, ao contemplar uma ação prospectiva, deve primeiro perguntar-se: quais são meus desejos? Como se ordenam? A resposta a essa questão fornece a premissa inicial para o raciocínio prático desses indivíduos, uma premissa expressa pela afirmação: “Quero que tal coisa ocorra”, ou por outra semelhante. (MACINTYRE, 2008, p. 363)

No diagnóstico explicitado na citação, caracteriza-se o individualismo como posição ética em que a ordenação do agir é unicamente fundada no desejo, reduzida aos interesses particulares do agente. O olhar de MacIntyre, no entanto, não se limita ao diagnóstico de seu tempo presente. Ele busca identificar (numa tarefa em parte histórica) a moralidade antes de seu estado de desordem, observando que este tem sua gênese no Iluminismo.

### **1.1 O Iluminismo e a gestação da crise moral moderna**

É da história do fracasso do Iluminismo que resultam a posição teórica de Nietzsche e o emotivismo – respectivamente, o diagnóstico dramático e o sintoma mais evidente de tal fracasso. Foi do Iluminismo, em grande parte, que a modernidade e a contemporaneidade construíram o modo de se representarem para si mesmas, afirmando-se como negação do passado. A partir dessa representação, os iluministas olham o passado como obscuridade e seu projeto integra uma rejeição às tradições. Isto, diga-se, é ponto bem controverso, pois MacIntyre (2008) entende que o liberalismo, derivação do Iluminismo, não obstante sua

pretensão de uma racionalidade independente de qualquer tradição – uma racionalidade em si – fala em nome de uma racionalidade e de uma tradição, que é o próprio liberalismo. Ou seja, o liberalismo torna-se uma tradição. De qualquer forma, na linguagem liberal herdada do Iluminismo, “tradição” ressoa como passado, obscuridade, algo a que o projeto iluminista persistentemente se opõe. A um só passo, a modernidade nega o passado enquanto tradição e afirma o estatuto do sujeito pensante, enquanto homem livre. Na teoria moral moderna, o agente moral individual é celebrado em sua soberania, e sua autoridade moral advém de seu estatuto como ser pensante liberto dos grilhões do passado. Porém, as regras que herdou são os únicos objetos em torno dos quais é possível pensar, mas essas regras não mais encontram um contexto de significação que permita a esse agente moral produzir conclusões seguras, viabilizando ações inteligíveis. Eis, como o filósofo escocês delimita o problema:

Os problemas da teoria moral moderna aparecem claramente como produto do fracasso do projeto do Iluminismo. Por um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teleologia, se vê e é visto pelos filósofos morais como soberano em sua autoridade moral. Por outro lado, as regras da moralidade que foram herdadas, embora parcialmente transformadas, precisam de um novo *status*, pois estão privadas de seu antigo caráter teleológico e de seu ainda mais antigo caráter categórico como expressões de uma suprema lei divina. Se não é possível encontrar um novo status que torne racional o apelo a elas, recorrer a elas parecerá, de fato, mero instrumento do desejo e da vontade individuais. Por conseguinte, há uma pressão para justificá-las por meio de uma nova teleologia, ou procurando para elas um novo status categórico. (MACINTYRE, 2001, p. 115)

Identificar as razões do fracasso do projeto iluminista é essencial à teoria moral de MacIntyre, pois é a partir de tal identificação que se evidencia o lugar das tradições na teoria macintyriana, o que, por sua vez, inscreve a centralidade da ética aristotélica das virtudes nessa teoria moral. O projeto de MacIntyre, ao compor-se com a tradição clássica, caminha justamente no sentido de justificação da moralidade, da proposição de um novo *status*, nascido como demanda gerada da própria situação de crise, situação cuja leitura denuncia o quanto a moralidade é inviável se reduzida às pretensões da modernidade, que se consolidou desde o projeto iluminista.

Em *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre expõe que, na modernidade, a moralidade vai ganhando especificidade enquanto tentativa de oferecer uma justificativa racional para o comportamento humano, tal como diz:

Naquele período, “moralidade” tornou-se o nome da esfera especial em que as normas de conduta que não são teológicas, jurídicas nem estéticas conquistam espaço cultural próprio. Foi somente em fins do século XVII e no século XVIII, quando essa diferenciação da moral do teológico, do jurídico e do estético tornou-se doutrina aceita, que o projeto de uma justificativa racional independente da moralidade tornou-se, não mera preocupação de pensadores, mas fundamental para a cultura do norte europeu. (MACINTYRE, 2001, p. 78)

O que se assinala aqui é um elemento essencial do projeto iluminista para a moralidade: a ruptura entre a moralidade e os outros elementos da cultura. O que se pretende com tal ruptura está em conformidade com a pretensão de afirmar a autonomia do pensamento e com a repulsa à autoridade. A autoridade, naquela circunstância histórica, deve ser recusada enquanto elemento externo, herdado das tradições, e ameaça ao livre pensar. Pretende-se, assim, uma nova fundação da moralidade, liberta, desde aquele momento, do passado.

Na mesma oportunidade em que tece essas observações, MacIntyre analisa as tentativas de Kant, Diderot, Hume e de Kierkegaard. Neste, conforme observa, temos “a consequência e o epitáfio da tentativa sistemática do Iluminismo de descobrir uma justificativa racional para a moralidade” (MACINTYRE, 2001, p. 79). Em Kierkegaard, o exercício de procurar uma justificativa racional para a moralidade conclui-se na afirmação da centralidade da escolha para a conduta e na negação de que esta tenha uma base racional. Ao fim, a escolha dispõe apenas da opção *ou/ou*, não fundamentada racionalmente, no sentido de uma escolha radical. É um anúncio do fracasso da razão. Se a escolha é uma escolha radical, é porque substitui o papel que outrora se entendia ser o papel da razão.

Numa perspectiva moderna iluminista, diríamos que são apenas fracassos particulares e que logo uma mente mais brilhante poderá dar conta de realizar o projeto de justificativa racional da moralidade. O cerne do trabalho de MacIntyre é argumentar que não se trata de fracassos particulares, mas do fracasso do projeto como um todo, e, mais ainda, do fracasso de um projeto que tinha mesmo que fracassar, em virtude da própria incoerência interna – um esquema normativo, constituído de preceitos morais destinados a uma natureza humana da qual tais preceitos são discordantes. A estratégia do filósofo é demonstrar que os pensadores que conduzem tal projeto são oriundos das mesmas circunstâncias e de suas características comuns, onde se encontra a razão do fracasso. Em virtude de suas circunstâncias comuns, certas crenças comuns caracterizam o projeto desses pensadores.

A primeira crença comum aos filósofos que contribuíram com o projeto do Iluminismo para a moralidade decorre de seu passado cristão. Estão de acordo quanto ao “conteúdo e o caráter dos preceitos que constituem a genuína moralidade” (MACINTYRE, 2001, p. 98).

Outra de suas crenças comuns é considerar que a justificativa racional da moralidade se fundamenta num conceito de natureza humana. Sobre isso, o filósofo escocês afirma o seguinte:

Suas principais premissas caracterizam algum traço, ou traços, da natureza humana; e as normas da moralidade serão, então, explicadas e justificadas como sendo as regras que se poderia esperar que o ser possuidor de tal natureza humana aceitaria. [...] Assim, todos esses escritores têm em comum o projeto de construir argumentos válidos que passem das premissas relativas à natureza humana, conforme a entendem, às conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais (MACINTYRE, 2001, p. 98-9)

O esquema básico da proposta iluminista para a moralidade, portanto, é duplo: nas premissas, afirma uma natureza humana; na conclusão, afirma a autoridade das normas e preceitos sobre a natureza humana. De imediato, porém, observa-se a discordância essencial entre as normas/preceitos e a natureza humana, já que esta tende à desobediência dos mandados da autoridade. Por que esperar que essas normas sejam levadas adiante (na conduta) por seres cuja natureza é o que tais normas pretendem remediar? Trata-se de um esquema estruturado em duas partes, que são elementos discordantes entre si e, portanto, um esquema que fracassa em suas bases. O conteúdo que os filósofos iluministas produziram (as normas e preceitos morais) não encontrou um fim que lhe fosse apropriado. Para MacIntyre, a explicação central para compreender esse fracasso reside na rejeição iluminista/moderna ao esquema aristotélico.

Não obstante o elemento teísta, dominante na Idade Média, ter sido acrescentado ao esquema clássico, tal elemento não altera o fato de que a estrutura clássica é fundamentalmente aquela que Aristóteles consolidou em *Ética a Nicômaco* (2000). Esta estrutura, como dissemos, é tripla. Conta com a premissa da natureza humana, tratando do *homem como ele é (natureza humana sem a instrução da sabedoria prática)*, mas a isso acrescenta a noção do *homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial*. O terceiro elemento da estrutura são os preceitos morais. O *homem como ele é* e o *homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial* enquadram-se na concepção de movimento/mudança da metafísica aristotélica, na qual o primeiro seria *potência*, e o segundo seria *ato*. O papel dos preceitos morais consiste em tornar possível ao homem realizar sua natureza essencial. Assim, o *homem como ele é* tem um *telos*, que é o *homem que realiza sua natureza essencial*, cujo centro é a racionalidade.

As dificuldades que inviabilizam o projeto iluminista para a moralidade, como dito, se encontram na sua negação ao esquema clássico. A primeira dificuldade se relaciona à

estrutura de esquema duplo, na qual o conteúdo (normas e preceitos morais) é discrepante da premissa, a noção de natureza humana (cuja tendência é desrespeitar a autoridade dos preceitos e normas). Ao contrário, o esquema de estrutura tripla pensando desde Aristóteles pensa o homem no quadro que o conduz de um estado (*como ele é sem a educação moral*) a outro (*como é quando realiza sua essência*). Neste processo, os preceitos da moralidade são decisivos, pois instruem o ser humano no sentido de seu *telos*. É evidente que, sem a noção de *telos*, caímos na mesma incoerência de um esquema em que os preceitos morais não teriam um fim. É o caso do modelo de dupla estrutura da modernidade, onde os conteúdos produzidos (na verdade, herdados e descontextualizados) não encontram um fim. De tal modo, é um projeto conceitualmente incompleto e impraticável.

Outra dificuldade no projeto iluminista, diretamente ligada à anterior, apresenta-se no seu entendimento sobre a razão. Como observa MacIntyre (2001), a ciência anti-aristotélica concebe a razão nos limites do cálculo, da mobilização dos *meios* e no domínio das verdades de fato. No campo da prática, quando é preciso dar conta dos fins, a razão silencia. Assim entendida, a razão tem como limite um esquema duplo, em que o elemento teleológico não tem vez. A natureza, os costumes e os hábitos são as únicas realidades possíveis na lógica de seu discurso, ainda assim de modo reduzido.

No contexto do projeto iluminista para a moralidade, uma terceira dificuldade é quase uma implicação das duas expostas acima e tem direta relação com os debates inconclusivos e o desacordo próprios de nosso tempo: não obstante sua exigência conceitual, não encontra lugar para o “verdadeiro” em sua noção de moralidade. Limitado o alcance da razão ao “factual”, afirma-se a impossibilidade de se passar de uma premissa “é” para uma conclusão “deve” (MACINTYRE, 2001)<sup>1</sup>. De tal modo, se exige que o discurso seja composto de juízos morais verdadeiros, sem que, porém, haja um critério de verdade ou de falsidade.

---

<sup>1</sup> A discussão da relação entre fato e valor tem direta repercussão em nossa forma de ver o mundo, sendo marcada por duas posições, uma em que se defende que há uma dicotomia entre os dois elementos e outra, que os entende como entrelaçados, negando, assim, a dicotomia. A dicotomia entre fático-objetivo e valorativo-subjetivo acompanha uma discussão desde a oposição entre Hume e Descartes, aparecendo em diferentes abordagens: metafísica, epistemológica, lógica e semântica. Entre os filósofos que afirmam a dicotomia, encontramos Hume, que nega que o dever-ser (campo dos valores, da moral) possa ser derivado logicamente do ser (objetos do mundo). Nele, a moral diz respeito primordialmente à natureza de nossos sentimentos e desejos. A partir de um olhar semântico, também Moore afirma a dicotomia, observando que o Bem (fundamento da ética) não se define por via empírica ou factual, sendo uma percepção singular do sujeito e vivenciada em sua intimidade. Ainda, Comte-Sponville separa fatos (mundo da verdade) de atos (mundo dos valores, operado internamente pela consciência e vivenciado na intimidade do sujeito). A apreciação de Hilary Putnam segue caminho distinto. Este, não obstante o reconhecimento, em certos contextos, da utilidade da distinção entre fato e valor e como meio de nos prevenir contra visões ingênuas de sua integração, considera que ser problemática a separação de fato e valor quando tomada prioritariamente. Dirigindo sua crítica às diferentes abordagens dualistas, Putnam contexta Hume, Moore e o positivismo lógico, Putman defende que fato e valor são indissociáveis, devendo sua análise ir além da forma lógica em que se nega a derivação do segundo a partir do

O núcleo dessas dificuldades é a falta de visão histórica que marca a concepção iluminista. Por não compreenderem a própria circunstância histórica, os filósofos iluministas não compreendem que o caráter dos conceitos, dos argumentos e dos juízos morais é mutável. Antes, na concepção clássica, o quadro de sua estrutura tripla possibilitava um lugar para juízos morais verdadeiros. Na ordenação do mundo, a noção teleológica torna possível um conceito funcional de homem, segundo o qual se orientam argumentos e juízos morais. Neste sentido, é possível afirmar que o “bom” se diz quanto a uma finalidade. São bons os preceitos e as condutas na medida em que contribuem para tal finalidade, concordante com a noção do *homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial*. Nas práticas e contextos sociais nos quais e para os quais foram pensados, esses preceitos e condutas encontram lugar em determinados papéis sociais. São, assim, plenamente inteligíveis. Do mesmo modo, os juízos morais podem ser ditos “factuais”, “verdadeiros” ou “falsos”. Rejeitada a noção teológica e deslocado o homem para fora de seus papéis sociais, os juízos morais perdem qualquer inteligibilidade e os preceitos morais perdem qualquer referência segundo a qual possam ser observados e ditos “verdadeiros”. Esse é o deslocamento essencial que a modernidade faz ao gestar, como elemento essencial dela mesma, o significado de homem como “indivíduo”. Nesse deslocamento, se institui um modelo de autonomia (negação das estruturas hierárquicas do passado teleológico e teísta), mas esse sujeito autônomo, no campo teórico, nada tem além de conteúdos fragmentados, herdados do passado que rejeita.

No campo das práticas, o esquema ao qual esse sujeito se vincula tem se mostrado incapaz de promover estruturas consistentes e condutas coerentes, já que sua forma mais representativa, o liberalismo, implica no império do indivíduo e da burocracia, num contexto onde se consagram a arbitrariedade e a indiferença. Ao mesmo tempo, faz-se o indivíduo referência e fim em si mesmo, no divórcio radical entre o coletivo e o individual, e se afirma o poder soberano, quase intocável, dos mecanismos que controlam o cotidiano da vida social.

---

primeiro. Seria preciso, pela via que propõe, considerar a natureza do conteúdo e sua compreensão. Ou seja, chama atenção para uma derivação não mais no campo da lógica. Nesse sentido, Putnam defende uma relação entre ser e dever ser, entre fato e valor, cujo entrelaçamento nega uma ciência isenta de valores. Do mesmo modo, desafia uma abordagem semântica que fecha a possibilidade da relação, afirmando que o Bem pode ser dito de maneira sintética *a posteriori*. É um debate com matrizes teóricas diversas, mas que não aprofundamos no presente trabalho. Pode-se conferir tal debate em: COMTE-SPONVILLE, André. **Apresentação da filosofia**. 2ª ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002; HUME, David. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores) e PUTNAM, Hilary. **The collapse of the fact/value dichotomy and other essays**. Cambridge: Harvard Press, 2002.

Estes mecanismos são um domínio submetido e gerenciado na forma da burocracia. Esta assume o domínio da vida e da realidade onde ainda habita a ideia do racional. A esse domínio, o indivíduo parece alheio, pois é a esfera do que já se encontra ordenado pela estrutura burocrática. O que fica aos cuidados do indivíduo, a esfera da própria subjetividade, é algo cada vez menos inteligível, e se confunde cada vez mais com o campo de seus desejos e emoções.

## 1.2 Diagnóstico nietzschiano e emotivismo

Como afirmamos, a posição teórica nietzschiana e o emotivismo são os resultados teóricos mais evidentes do fracasso do projeto moderno para a moralidade. O segundo aparece como necessário, mediante o primeiro ser afirmado como única verdade. Portanto, são partes essenciais do cenário da crise. Na avaliação de MacIntyre, Nietzsche acerta em seu diagnóstico sobre o fracasso do projeto iluminista, mas erra em sua generalização, ao decretar o fracasso de todo o discurso ético. Também relacionado à crise, e, na verdade, seu principal sintoma, o emotivismo é a expressão da “degeneração histórica do julgamento moral” (MAHON, 2013, p. 168, tradução nossa).

Façamos agora um esboço dessas duas tendências teóricas, destacando os elementos centrais que os ligam ao fracasso do projeto iluminista para a moralidade, bem como deixando clara a importância de compreendê-los como algo combatido na proposta de MacIntyre. Como dito, o projeto macintyriano é um enfrentamento aos limites do diagnóstico nietzschiano e das consequências, sobretudo práticas, da afirmação do emotivismo.

Em *A gaia ciência* (2006), Friedrich Nietzsche traz à tona algo fundamental sobre a filosofia moral, quando, em aguçada expressão diz:

Os historiadores da moral (ingleses, na maioria) são de pouca importância: eles estão ainda geralmente, de forma ingênua, sob as ordens de uma moral definida; são, sem se darem conta, os escudeiros e fazem parte da escolta [...] Seu erro habitual é postular uma espécie de *consenso* entre os povos, pelo menos entre os povos civilizados, a respeito de certos preceitos da moral e de concluir que decorre desses preceitos uma obrigação absoluta, mesmo para as relações entre indivíduos. Quando se deram conta do contrário e que, na verdade, entre os diferentes povos as apreciações morais são *necessariamente* diferentes, querem concluir disso que *toda moral* não obriga. Os dois pontos de vista são igualmente pueris. (NIETZSCHE, p. 210, grifo do autor)

Consideramos a presente citação em dois aspectos principais. Primeiro Nietzsche lança luz à ausência, naqueles que se dedicam à teoria da moralidade, de um olhar histórico

(quando parecem de um *sentido histórico* como *doença particular*), pois não parecem reconhecer o ponto em que se encontram, ao mesmo tempo em que pretendem definir um ponto de chegada. Seguem, assim, cegos, conduzidos ao segundo aspecto que queremos destacar: sua ingênua busca por um consenso. O que agora está em cheque é o próprio projeto iluminista, reduzido à ingênua busca de um consenso. Por que é uma busca ingênua?

A essência do projeto iluminista para a moralidade, já o vimos, está no que procura: uma justificação racional para a moralidade. Essa pretensão se fundamenta na crença na própria condição de que o filósofo moral, enquanto livre pensador, pode objetivamente lidar com a moralidade, como *observador*, *desinteressado* e de modo *impessoal*. Isso é, para Nietzsche, um terrível engano, pois sem uma tomada de posição (individualmente mesmo) frente à moralidade, nem mesmo a problematizamos. Fazer dela um terreno neutro, “o local sagrado da paz onde os pensadores descansam de si próprios, onde respiram e revivem” (NIETZSCHE, 2006, p. 209), não lhe cabe em absoluto. Por quê? O que ela é para Nietzsche negar que seja local de descanso?

A moralidade, conforme o proceder desde Sócrates até os contemporâneos de Nietzsche, tem sido, para o filósofo alemão, antes de tudo, o que ela esconde, o que ela mascara em seus autores. Consideremos a seguinte provocação:

*“Ora, quando um homem diz ‘isto é correto’, quando conclui ‘é por isso que deve ser assim’ e quando, finalmente, faz o que assim reconheceu correto e designado como necessário – então a essência de seu ato é moral!” – Mas, meu caro amigo, tu me falas de três ações em lugar de uma só: e o juízo “isto é correto”, por exemplo, é também um ato – não se poderia desde logo emitir um juízo moral ou imoral? Por que consideras isso, e isso em particular, como correto? – “Porque minha consciência me diz isso; a consciência nunca diz nada de imoral, pois é ela que determina o que deve ser moral!” – Mas por que escutas a voz de tua consciência?*

O que é que te dá o direito de aceitar como verdadeiro e infalível semelhante juízo? Pra essa *crença* - não há outra consciência? Uma consciência atrás de tua “consciência”? Teu juízo “isto é correto” tem uma pré-história em teus instintos, em tuas inclinações, em tuas antipatias e em tuas experiências; deves te perguntar: “Como esse juízo se formou?” E depois esta: “O que é que *me impele no fundo a escutá-lo?*” (NIETZSCHE, 2006, p. 194, grifo do autor)

O que pretende a provocação de Nietzsche é dizer que o juízo moral nada tem de neutro, que ele já é um ato, o exercício de uma pré-história dos instintos, expressão da vontade subjetiva, disfarçada de apelo à objetividade. Mas, ao contrário do que se possa pensar, não se trata de ser a moral um disfarce para a besta selvagem que o filósofo afirma existir em nós. O que se está disfarçando é nossa qualidade de *animais domésticos*. É este *animal doméstico* o autor dos juízos morais, não o animal de presa. E não é a ferocidade o que

se pretende mascarar, mas a profunda miséria própria à condição de *animal de rebanho*, que, segundo Nietzsche (2006) lança o homem em profunda mediocridade, medo e aborrecimento. O juízo moral seria, neste contexto, uma tentativa do homem no sentido de se alçar à divindade. Assim, a moralidade na abordagem até então levada a cabo, e radicalizada nos séculos XVII e XVIII, como culminância das Luzes, perde toda a sua fecundidade, deixando de ser a expressão de um ato afirmativo da vida.

Deslocando, assim, a moralidade do campo da objetividade a que se pretendia no projeto iluminista, essa realização histórica de Nietzsche o faz também original em entender “a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral” (MACINTYRE, 2001, p. 196). O filósofo escocês assinala, ainda, outro mérito na crítica nietzschiana das moralidades do Iluminismo: “uma ideia de seu fracasso de lidar de forma adequada com a questão, bem como de respondê-la: que tipo de pessoa devo tornar-me?” (MACINTYRE, 2001, p. 197). Essas moralidades teriam tomado as normas como conceito central, interessando-se em indicar a que normas se deve obedecer e o porquê de fazê-lo. Portanto apenas indiretamente lidam com a questão “que tipo de pessoa devo tornar-me?” – subordinando as virtudes à justificação das normas e princípios. Ora, não encontrando acordo sobre estes, não encontra acordo sobre as virtudes. Para Nietzsche (e também para MacIntyre) a questão decisiva que devemos nos fazer (“Que tipo de pessoa devo tornar-me?”) é obscurecida na concepção predominantemente normativa da modernidade.

Como Nietzsche enfrenta os problemas que levanta em seu claro diagnóstico do fracasso da moralidade? Sobre isso, o filósofo escocês apresenta o seguinte resumo:

A estrutura interna de sua argumentação é a seguinte: se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade, minha moralidade só pode ser o que minha vontade criar [...] então, decide Nietzsche que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heróico da vontade [...] O problema, então, é como construir de maneira totalmente original, como inventar uma nova tabela do que é bom e do que é uma lei, um problema que surge para cada indivíduo. Esse problema constituiria o núcleo de uma filosofia moral nietzscheana. (MACINTYRE, 2001, p. 197)

A crítica essencial de MacIntyre a Nietzsche, portanto, reside no fato de sua denúncia da aparência de inexistência de meios racionais de um acordo moral ter levado o filósofo alemão a decretar a falência do discurso moral em sua totalidade. De fato, MacIntyre observa, com Nietzsche, que a modernidade faz do discurso moral uma máscara que serve às vontades de seus autores, travestindo-as em princípios e normas. Mergulha-se em debate interminável justamente porque não há termos de acordo entre discursos quando estes são a representação

da vontade de seus autores. Mas tal acontecimento, para MacIntyre, é característico do debate moral moderno. A perspectiva da leitura histórica feita pelo filósofo escocês possibilitou-lhe fazer esse recorte, o que é, sem dúvida, um dos elementos fundamentais de seu diagnóstico, como também de sustentação de sua proposta. Nietzsche, conforme dissemos, nega a possibilidade de um critério de acordo racional no campo da moralidade, deixando aberto não um caminho que dê cabo da crise de racionalidade da moral, mas aprofundando-a e afirmando já uma forma de emotivismo. Dizemos, assim, que o poder destrutivo de Nietzsche sobre as pretensões morais iluministas e de toda a tradição clássica é a deixa para perspectivas de tendência relativista, subjetivista e até mesmo tendências irracionistas. Não havendo outro caminho além desse apontado pelo filósofo alemão, o ambiente teórico favorece o emotivismo.

Em *Depois da virtude* (2001), MacIntyre define o emotivismo como doutrina que reduz os juízos valorativos – mais especificamente os juízos morais – a expressões de sentimento ou atitudes. Tal definição apresenta dois pressupostos básicos do emotivismo. Primeiro, pressupõe a diferença entre o moral e o factual. Depois, pressupõe que a propriedade de ser falso ou verdadeiro é exclusiva do juízo factual e que apenas para este juízo há critério racional para um acordo. Assim, todo debate em termos de valor é interminável, se queremos empregar critérios racionais a partir de uma perspectiva emotivista. Façamos, agora, uma exposição sobre a teoria emotivista da moral, e, em seguida, à análise que MacIntyre faz dessa teoria e de suas implicações éticas.

O emotivismo encontra em Charles L. Stevenson uma de suas mais significativas expressões. Em *The emotive meaning of ethical terms* (1937), Stevenson pretende explicar a natureza do desacordo no discurso moral. Voltando sua atenção para as elocuições morais, Stevenson diz que elas são antes *atitudes* que *crenças*, num sentido tal que sobre elas não cabe falar de verdade ou de falsidade. Em sua exposição, Stevenson difere sua teoria moral das *teorias do interesse*, para as quais as asserções morais seriam *informações sobre interesses*. Pretendendo revisar as *teorias do interesse*, propõe que o elemento descritivo/informativo existente nas locuções morais não é o que lhes confere sentido próprio. Este reside no uso para influenciar crenças e atitudes de outras pessoas. Ou seja, ao tempo em que expressam uma preferência, visam obter adesão de outras pessoas a ela. Entre os dois usos possíveis da linguagem, o descritivo e o dinâmico, o discurso moral relaciona-se ao uso dinâmico, de significado emotivo e visando respostas igualmente afetivas. Então, a locução moral é subjetiva – porque expressa preferência – e sugestiva – porque seu sentido específico visa influenciar.

No contexto do emotivismo, a palavra *bom/bem* – que “tem um agradável apelo emotivo que se ajusta de modo específico ao uso dinâmico de sugerir um interesse favorável” (STEVENSON, 1937, p. 25, tradução nossa) – tem função única enquanto apelo emocional. Do contrário, quando se visa a repulsa de outros, a locução moral se faz com termos negativos – como *mentira*, *traição*. Nem mesmo precisa tratar-se da definição desses termos, pois a força de manipulação das locuções está no

seu apelo emotivo, na sua capacidade específica de fazer com que seu autor encontre ressonância em outras pessoas. Portanto, ao invés de descreverem o mundo e indicarem alguma coisa objetiva sobre ele, essas elocuições visam moldá-lo às preferências do sujeito. Assim, se é possível falar em *acordo*, este certamente não é de natureza racional. Acordo, aqui, seria aderir ao sentimento sugerido, e tal adesão equivaleria à aprovação moral. Neste ponto, MacIntyre observa uma embaraçosa circularidade na proposta emotivista, pois “bom” e “aprovação moral” se confundem com os sentimentos que deveriam ser a base de sua explicação. Nos limites que o emotivismo propõe – onde não há definição de “bem” – a própria explicação indica apenas que as elocuições são atitudes (sentimentos) que visam encontrar aprovação moral, igualmente uma atitude (sentimento). Consideremos a seguinte observação:

Se a teoria pretende elucidar o significado de determinada classe de enunciados, aludindo à 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. (MACINTYRE, 2001, p. 32)

Nesse contexto, ao silenciar sobre a natureza dos sentimentos aos quais alude em sua exposição, a teoria emotivista permanece presa a uma circularidade, o que compromete seu poder explicativo e reduz seu alcance ao empírico, à narração de fatos, sem dar conta de seus fundamentos e do que está realmente implicado no poder sugestivo das elocuições morais e da aprovação moral. Enquanto tentativa de construir uma teoria do significado das elocuições morais, além de cair em circularidade vazia, a teoria emotivista fracassa por duas outras razões: identifica expressões de preferência pessoal com expressões valorativas e atribui a expressão de sentimentos como função do significado dos enunciados. Sobre o primeiro erro, o filósofo escocês diz que expressões de preferência têm seu poder persuasivo como dependente da relação entre a pessoa que emite o juízo e seu interlocutor, e não de seu poder justificativo (MACINTYRE, 2001). Já nas expressões valorativas, a força justificadora não tem a mesma dependência do contexto da elocução. Ou seja, sua justificação não se reduz às circunstâncias da relação entre os interlocutores. Portanto, seu poder persuasivo vem de sua justificação. Quanto à outra razão (atribuir a expressão de sentimentos como função do significado dos enunciados) para o fracasso da teoria emotivista em sua pretensão de ser uma teoria do significado, MacIntyre observa que a própria pretensão é, em si, fruto do erro de seus teóricos em não observarem que “a expressão de sentimentos ou atitudes não é, tipicamente, função do significado dos enunciados, mas de seu uso em determinadas ocasiões” (MACINTYRE, 2001, p. 33).

Na teoria emotivista, a explicação do desacordo se faz com o deslocamento de um desacordo entre crenças para um desacordo entre interesses, já que, na teoria emotivista, as elocuições morais não expressam crenças ou qualquer conteúdo sobre o qual seja possível avaliar segundo um valor de verdade. Como não trata da definição dos conceitos implicados – “bem” aqui não se define – não apresenta qualquer indicação dando conta de uma ação boa. Portanto, o que a teoria de Stevenson oferece é uma descrição de como as elocuições morais são usadas, ainda que se apresente, erroneamente, como demonstrado, como uma teoria geral sobre a moralidade. Ao fim, Stevenson não oferece saída para o desacordo moral, pois não é possível fazê-lo sem a indicação de um critério racional. Em sua perspectiva, a moral continua como irracional, e os desacordos (bem como seu esboço de um “acordo”, reduzido a uma adesão afetiva) permanecem arbitrários. Não indo além dos “acordos afetivos”, deixa de indicar qualquer critério para o bem.

Apesar de seu erro persistente em negar racionalidade à moral, é considerado por MacIntyre (2001) um acertado diagnóstico daquilo que se tornou o debate moral desde a modernidade, nos mostrando uma descrição do que seria o *ethos* moral contemporâneo. Não obstante tal acerto, a teoria emotivista erra em sua pretensão de universalizar a negação da verdade e da racionalidade à moral, e o caminho deste erro passa pelo fato de, em suas bases, ter adotado postura semelhante à dos iluministas, que cobravam do debate moral respostas no modelo de verdades absolutas, no sentido de respostas verdadeiras para todo ser pensante. Ambas as teses passam a buscar o significado atemporal dos enunciados que expressam juízos morais. Ou seja, as duas pretendem obter algo como uma significação intrínseca aos juízos, marginalizando os aspectos históricos e sociais implicados na moralidade. O que as difere é que no emotivismo há uma centralidade no caráter subjetivo das elocuições morais. Nesta teoria, as emoções ganham a centralidade que o Iluminismo atribuía aos conceitos. Troca-se o conteúdo, mas a forma da explicação é a mesma. É a partir do diagnóstico nietzschiano do fracasso do projeto iluminista que o emotivismo torna-se viável enquanto teoria moral, e, neste sentido, é herdeiro da perspectiva em que a moralidade fica à margem da racionalidade. Assim, o emotivismo reduz a moralidade ao campo das emoções, negando-lhe qualquer objetividade.

Pelo mesmo caminho das pretensões universalistas do Iluminismo, a teoria emotivista não se deu conta do alcance de seu diagnóstico, considerando-se uma teoria do significado dos juízos morais, quando teria tratado tão somente do uso das elocuições morais nas circunstâncias contemporâneas, ou seja, nas circunstâncias em que fracassa o projeto das Luzes para a moralidade. Aceitando-se a

generalização do significado emotivo das elocuções morais, as posições éticas permanecem no campo da arbitrariedade.

Além do exame que aponta o insucesso do emotivismo enquanto teoria do significado das elocuções morais, também é preciso pensar em sua repercussão social, pois MacIntyre (2001) observa que uma teoria moral precisa esclarecer as razões da conduta, pois os princípios fundamentais que a teoria moral pretende encerrar destinam-se a um dado contexto social de práticas. Sobre isso, observa que os filósofos do emotivismo parecem ter se omitido. Não se perguntaram sobre a expressão social de sua proposta. MacIntyre, assim, propõe um teste à filosofia moral do emotivismo: “Como é que *seria*, então, o mundo social se visto por olhos emotivistas? E como *seria* o mundo social se a verdade do emotivismo chegasse a ser um pressuposto amplamente aceito?” (MACINTYRE, 2001, p. 53). A resposta passa pela necessária distinção entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras, respectivamente, expressas nas relações em que tratamos ao outro como meio ou como fim. O ponto chave aqui é que na teoria emotivista tal distinção é diluída e desaparece, por um lado, e, por outro, nas práticas sociais que a expressam, somente conta para cada pessoa as suas preferências. Se, afinal, as elocuções morais são máscaras que ocultam sentimentos, desejos ou vontades do agente, coisas como critérios impessoais ou razões justificadoras jamais se apresentarão verdadeiramente. Estas, sob tal perspectiva, não existem. Num contexto em que o emotivismo é uma verdade, o uso das elocuções morais estaria implicado em relações manipuladoras, uma vez que de fato o agente não oferece razões para que outro possa avaliar.

No lugar de um contexto de mútua compreensão entre os sujeitos – portanto, onde predominam relações sociais não-manipuladoras – em quaisquer contextos onde o emotivismo é o pressuposto das ações, as relações jamais se fundamentam em autêntico reconhecimento do outro como fim, pois a apropriação e o uso das elocuções morais visam uma instrumentalização. Nestes contextos, conflitos entre valores rivais não precisam ser resolvidos – na tese emotivista não são mesmo passíveis de resolução – e, portanto, a adesão de alguém às elocuções morais de outro apenas sinaliza a satisfação das preferências do último. O que MacIntyre nos mostra é que, não obstante o que as implicações sociais da proposta teórica dos emotivistas nos indicam, ela encontra lugar nas sociedades liberais. O eu emotivista é, na verdade, perfeitamente compatível com o individualismo reinante nesta sociedade. Esse eu emotivista é, como já caracterizado por nós, o *ethos* moral da sociedade liberal.

Esse “eu” sem critérios e limites, sem compromisso e envolvimento, que seus teóricos entendem como “livre”, é uma das faces fundamentais dessa sociedade bifurcada: de um lado,

as estruturas consolidadas na burocracia, monopolizadora da dimensão dos fatos, dominadora dos conhecimentos necessários para eliminar a discordância; do outro lado, a dimensão da moralidade, onde não há critérios racionais nem limites sociais, onde o “eu democratizado que não tem conteúdo social necessário nem identidade social necessária pode ser, então, qualquer coisa, pode assumir qualquer opinião, porque não é, em si e para si, nada.” (idem, p. 66). Em tal situação, esse eu, porém, encontra-se como num perpétuo estado de transição, de descontinuidade, pois seu domínio é, na sociedade em que ele habita, a faceta marginalizada do domínio da racionalidade. Ele não mais se vê nas expressões sociais – que no passado, nas sociedades tradicionais, permitiam ao eu uma realização e uma história, um cenário de vida e significação – e, assim, hoje parece ter um caráter abstrato e espectral.

Até aqui, vimos como se deu o abandono do esquema moral clássico pela modernidade inspirada no Iluminismo. Neste, por sua vez, tivemos um claro fracasso em enquadrar a moralidade nos moldes de um discurso racional. Desse claro fracasso, seguiu-se o dramático diagnóstico nietzschiano, que lançou a moralidade à dimensão do irracional. Por força da aparente verdade desse diagnóstico, emerge então o emotivismo, pretendente a uma teoria do significado das elocuições morais em que repercute o diagnóstico nietzschiano. Assim, parece claro agora que o projeto de MacIntyre tem em vista não exatamente falsear o a proposta nietzschiana nem o emotivismo, mas demonstrar, por via de uma leitura histórica fundada na noção de *tradição*, o erro do abandono do esquema teleológico da tradição moral clássica, o que implica defender o vigor dessa tradição, mesmo para os nossos dias.

### **1.3 A aparente invisibilidade da crise na moralidade**

Neste tópico final de nosso primeiro capítulo, trataremos de uma dificuldade que se pode levantar à hipótese de MacIntyre sobre a desordem na linguagem moral. Por que a crise moral pareceu invisível à história acadêmica, ou por que não a viam?

De fato, se o que nos restam são simulacros de moralidade, a possibilidade de que isso seja real a muitos pode parecer tão absurda quanto seria absurdo o fato de, sendo mesmo uma realidade, jamais ter sido objeto da história. Assim, pode-se dizer, contra MacIntyre, que a sua hipótese da desordem moral fala de um evento por demais grandioso para não ter sido percebido. Seria talvez até muito óbvio que a academia o reconhecesse. Do contrário, torna-se implausível a hipótese levantada pelo filósofo escocês.

Esse desafio à hipótese de MacIntyre o faz defender que a própria invisibilidade do problema nos meios acadêmicos pode ser considerada parte da confirmação da mesma hipótese. O argumento de MacIntyre (2001) recorre a um modelo explicativo no qual (como no caso das ciências naturais na ficção apresentada pelo filósofo) a história da moralidade dá-se em três estágios: florescimento, catástrofe e resgate em um modelo confuso. Radicalizando a hipótese inicial de desordem, agora chama atenção para o fato de que a dimensão dessa desordem pode ser tal que, justamente por existir, não permite ser percebida pelos seus contemporâneos, ao menos por aqueles que não pensam fora dos limites dessa desordem. Ou seja, sua hipótese não é abandonada por conta da invisibilidade do estado de desordem da moralidade, mas expandida, valendo-se agora de uma segunda hipótese: “Vamos supor que a catástrofe de que fala a minha hipótese tenha ocorrido antes, ou muito antes, do advento da história acadêmica, de modo que os pressupostos de avaliação da história acadêmica sejam oriundos das formas da desordem que tal catástrofe gerou” (MACINTYRE, 2001, p. 16). Assim, a história acadêmica - em seus menos de dois séculos de idade -, com sua pretensão de narrativa neutra, faz o registro de uma história de sucessões de moralidades, e o fato de uma linguagem moral em desordem não estaria disponível nessa narrativa, já que desconheceria também o fato de uma linguagem moral ordenada, como fora no passado, a moralidade clássica. A própria pretensão de uma narrativa neutra se conforma à ideia de que a moralidade clássica seria uma entre as candidatas à verdade que se viram derrotadas no âmbito dos debates promovidos pela modernidade. De tal modo, o ponto de vista moderno de uma narrativa neutra não reconhece qualquer diferença substancial entre a moralidade clássica e as demais abordagens. Na perspectiva de uma narrativa neutra, todas as abordagens, desde a moralidade clássica, as pretensões iluministas, o existencialismo e o emotivismo poderiam ser postas como participantes de um mesmo debate, de um mesmo exercício retórico.

Uma análise que leva a cabo a perspectiva histórica de MacIntyre encontra, na verdade, no fato da desordem moral parecer invisível ao universo da história acadêmica (o que também ocorre na sociologia acadêmica) um sintoma dessa mesma desordem. Nesse sentido, tal invisibilidade antes atesta do que nega a plausibilidade da hipótese da desordem. A história e a sociologia acadêmicas dão-se conta dos usos retóricos da linguagem moral, marcantes em nossa época, como sendo algo dentro de uma normalidade, o único ordenamento possível, o único que de fato conheceram. Sendo herdeiras do cenário da modernidade, não surpreende que permaneçam confiantes em algum consenso futuro como derivação desse exercício retórico a que se reduziram os debates morais, já que os próprios saberes acadêmicos foram gestados na confiança nos poderes da razão. O que lhes passa

desapercebido, pela natureza de sua origem, é a desordem da linguagem e das práticas morais como consequência do esquema teórico adotado desde que se abandonou o esquema clássico. Pelo mesmo motivo, também não cogitam que o mesmo abandono torna inviáveis os acordos racionais em assuntos de moralidade.

O que de fato parece não haver é o reconhecimento de que a redução do debate moral ao uso retórico da linguagem e sua pretensão de uma verdade universal é, em si, parte essencial da tradição liberal. Sem o domínio desse reconhecimento, quaisquer saberes acadêmicos acabam compondo o cenário em que se consolida uma bifurcação, onde sobrevive o eu emotivista e o império da burocracia sobre as práticas de vida. No mesmo cenário, a moralidade, confiada às soluções de um debate retórico, permanece à margem da racionalidade, já que moralidade e racionalidade estão divorciadas no esquema bifurcado, do qual foram expulsos o conceito funcional de homem e qualquer noção de teleologia.

Portanto, aquilo que, a princípio, desafia a hipótese da desordem na linguagem moral produz, em contrapartida, um reforço na afirmação e torna ainda mais claras a natureza, o alcance e as implicações de tal desordem, além de expor a necessidade de sua superação para que a filosofia moral possa avançar em seus debates. Tornam-se mais claros também quais os caminhos e quais os embates que o projeto macintyriano tem em vista.

## CAPÍTULO 2

### RACIONALIDADE E FILOSOFIA PRÁTICA EM ARISTÓTELES

Este capítulo tem como objeto o estudo da racionalidade conforme Aristóteles, uma vez que é a partir de seu ponto de vista que se torna possível compreender o enfrentamento de uma questão essencial no debate entre MacIntyre e a modernidade, a questão que diz respeito ao ponto de vista emotivista de reduzir os juízos morais à arbitrariedade. A posição emotivista é, na verdade, resultante da concepção de racionalidade dominante modernamente, de natureza mecanicista. Com a exposição do presente capítulo, será possível melhor compreender os elementos de um quadro conceitual, cuja inserção, no esquema geral de nosso trabalho, vai nos permitir fazer uma contraposição à visão dominante na modernidade. Revisar o status de saber ao qual a modernidade destinou o discurso ético – subtraindo o valor racional de seus argumentos e conclusões – é um momento essencial no enfrentamento da crise que foi impingida à moralidade.

Quando considerada em “seu uso e seus produtos, isto é, os discursos que se fazem e os argumentos que se desenvolvem a partir dela” (BERTI, 1998b, p. 8), a razão encontra em Aristóteles um dos filósofos que mais exaustivamente se dedicaram a estudá-la. Seguiremos a linha de raciocínio de Enrico Berti, que, em *As Razões de Aristóteles* (1998a), defende que apenas um limitado entendimento da racionalidade poderia justificar que a ética não tenha lugar como discurso racional, encontrando no pensamento do Estagirita a desconstrução deste enganoso entendimento sobre a racionalidade. Junto a isso, é preciso, antes, contestar uma abordagem sobre Aristóteles que nos levaria ao sentido oposto do que entende Berti.

Um ponto de vista iniciado no *Novun Organum* (1979) de Francis Bacon atribui a Aristóteles a redução da racionalidade ao silogístico-dedutivo. Nesse sentido, a racionalidade se afirmaria apenas no campo dos saberes demonstrativos. Contrariando essa perspectiva, Aristóteles defende haver uma múltipla articulação da racionalidade, de forma que, a partir dele, podemos falar em “racionalidades”, sobre as quais o filósofo teria não apenas teorizado, como também usado, conforme afirma Berti: “Aristóteles teorizara e também praticara toda uma série de procedimentos racionais, ou seja, de ‘formas de racionalidade’, não redutíveis à lógica dedutiva, e que aqueles, não esta, constituem seu verdadeiro método” (1998b, p. 12).

Essa visão de uma múltipla racionalidade tem fundamento na polissemia do ser, não sendo, assim, uma gratuidade, arbitrariedade, nem invencionice, mas próprio à natureza do mundo. Sobre isso, Berti sintetiza:

[...] há muitos modos racionais de ser, ou de fazer discursos racionais, nem todos redutíveis ao ‘cálculo lógico’ ou aos métodos das ciências, exatas, naturais e “humanas”, nem todos dotados do mesmo grau de rigor, isto é, de concisão, conclusividade. Não obstante, eles são todos igualmente válidos, isto é, universalizáveis, comunicáveis, controláveis; modos que se aproximam, em diversas medidas, do âmbito do não-racionalizável, seja para “cima” (isto é, para o âmbito da arte, da religião, da mística), seja para “baixo” (isto é, para o campo do instinto, da paixão, da animalidade) ainda que permanecendo na esfera da racionalidade. (1998b, p. 16)

Notem-se dois fatores para os quais queremos chamar atenção: 1) evidencia-se um acordo entre o discurso e o mundo, no qual aquele se aproxima deste criativamente, moldando-se às formas de sua realidade, conciliando a sua diversidade e articulando-se de modo múltiplo; 2) a distância entre os modos distintos dá-se por graus de rigor, medido não como verdade ou não-verdade, mas conclusividade, ou seja, não se atribui a um dado modo o estatuto exclusivo de verdade, excluindo os demais. Ora, esse acordo com o mundo, segue a natureza das coisas, o que inclui a própria alma. Temos isso afirmado quando, na *Ética a Nicômaco* (2000), Aristóteles faz o seguinte delineamento:

Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. (VI, 1, 1139a)

É fundamental assinalar que, conforme a citação, Aristóteles claramente afirma que mesmo tratando das “coisas variáveis”, a abordagem dá-se na parte racional da alma. Trata, portanto, do que é objeto da razão, ainda que sua natureza seja distinta do que é “invariável”. Nesse sentido, ao “fazer da *phrónesis* a pedra angular de todo o edifício da sua ética” (PERINE, 2006, p. 20), Aristóteles o faz em harmonia com seu modo de conceber o conhecimento, o que se mostra quando diz: “Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão” (VI, 1, 1139a). E conclui: “[...] Pois não só aqui como em todas as outras ocupações que são objeto de conhecimento é correto afirmar que não devemos esforçar-nos nem relaxar nossos esforços em demasia nem demasiadamente pouco, mas em grau mediano e conforme dita a reta razão” (VI, 1, 1139a). Considerando a natureza de cada coisa, considera-se um modo adequado de proceder ao conhecer cada uma, do contrário, faz-se um esforço desnecessário, porque inadequado. Neste sentido, é inoperante buscar

conclusividade semelhante em duas realidades que se dão ao conhecimento de modo diverso, porque são ambas diversas entre si, e porque devemos proceder conforme cada natureza.

A abordagem dessa múltipla articulação que Aristóteles dá à racionalidade é fundamental para entendermos o estatuto da ética enquanto saber. Afirmar a racionalidade da ética traz Aristóteles para um diálogo fecundo frente ao problema que a contemporaneidade impõe à ética, e, ao mesmo tempo, damos um primeiro passo no sentido de entendermos o lugar que a ética aristotélica das virtudes tem no projeto macintyriano. Nesse sentido, segue-se uma exposição a respeito de três grandes formas de racionalidade em Aristóteles – ciência (e seus tipos), inteligência e dialética – o que nos possibilita melhor entender seu quadro conceitual.

## 2.1 Ciência

No Livro VI de *Ética a Nicômaco* (2000), ao falar de conhecimento científico, Aristóteles diz que: “[...] aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma [...] Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente (3, 1139b). Ainda sobre a ciência e seu objeto, afirma: “[...] toda ciência pode ser ensinada e seu objeto, aprendido” (3, 1139b). E conclui:

Em suma, o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar, e possui as outras características limitativas que especificamos nos *Analíticos*, pois é quando um homem tem certa espécie de convicção, além de conhecer os pontos de partida, que possui conhecimento científico. E, se estes não lhe forem mais bem conhecidos do que a conclusão, sua ciência será puramente accidental. (3, 1139b).

Aqui fala, sobretudo, da ciência como “hábito demonstrativo”, e refere-se ao conhecimento da causa e à necessidade de suas conclusões. Sobre o estado dos fatos (“o quê”), em ciência se conhece a sua causa (“o porquê”). Assim, o conhecimento científico vincula o estado dos fatos (efeito) a uma necessidade (causa). Mais do que hipótese ou probabilidade, trata-se de um nexos causal que trata, a rigor, do que sempre é, e não pode ser de outro modo. Ou seja, em ciência as coisas são concebidas segundo o ponto de vista da necessidade.

À ciência demonstrativa vincula-se o silogismo demonstrativo. No silogismo em geral, o exercício argumentativo se realiza na medida em que, ao propormos as premissas, fazemos resultar a conclusão. Logo, as premissas são a causa, necessária e suficiente, da conclusão. O silogismo científico realiza esse modelo argumentativo na medida em que suas premissas são

as verdadeiras causas da conclusão, e são, ainda com relação à conclusão, anteriores, no sentido de já conhecidas. Também são as premissas de conhecimento imediato, ou seja, são indemonstráveis ou imediatamente derivadas de premissas indemonstráveis, porque não sendo assim, deixariam de ser primeiras, levando a um retorno infinito, inviabilizando a ciência, pois ter ciência é conhecer a causa. Ora, havendo algo anterior à premissa, ela já não mais seria a causa, pois seria, neste caso, dita insuficiente. Por fim, as premissas devem ser mais conhecidas e independentes com relação à conclusão, pois servem de explicação para estas. Desde que cumpram esses critérios, as premissas tanto podem ser definições quanto pressuposições, o que quer dizer que elas podem dizer “o que é” ou dizer que algo “existe”.

As ciências se fazem com princípios comuns e com princípios próprios. Estes são as premissas, e é a partir delas que cada ciência demonstra o que é universal e necessário. A particularidade de uma ciência deriva de seus princípios próprios, jamais inferidos de outra ciência, nem podendo ser usados para demonstrar os princípios próprios de outras ciências. Disso resulta afirmar que “as ciências demonstrativas são todas, portanto, sempre e somente ciências particulares” (BERTI, 1998a, p. 09). Numa ciência, seus princípios próprios “exprimem somente as definições e apreensões dos objetos próprios a ela” (Idem). Ainda sobre a particularidade das ciências em Aristóteles, Boutroux reforça que ele “para cada uma estabelece princípios especiais e apropriados” (2000, p. 43). Aproximações são possíveis tão somente entre ciências subalternas. Outra consequência da vinculação entre uma dada ciência e seus princípios próprios é a não existência de uma ciência demonstrativa universal, ou seja, uma ciência que demonstra os princípios comuns a todas as ciências.

Como dito, ciência se faz também com *princípios comuns* para algumas ciências e mesmo para todas, como, por exemplo, são os princípios formais da não-contradição e do terceiro excluído. Princípios comuns são aqueles com evidência intrínseca e que, por isso, são admitidos. Além disso, eles “não são propriamente premissas das quais se deduza [...] mas são muito mais regras gerais, leis que devem ser observadas se se quer assegurar a correção da demonstração” (BERTI, 1998a, p. 7-8).

Enquanto a vinculação das ciências demonstrativas aos seus princípios próprios afirma a multiplicidade e a autonomia das diversas ciências, bem como delinea os limites da ciência demonstrativa, os princípios comuns parecem indicar o sentido de algo que preenche a ausência de uma ciência demonstrativa universal, impossível, como vimos, por serem as ciências demonstrativas sempre e somente particulares. Não podemos tratar os princípios comuns por uma ciência demonstrativa, então Aristóteles acena, nos *Segundos Analíticos* (I, 3, 72b) sobre uma ciência não-demonstrativa ou não-apodítica.

## 2.2 Ciência não-apodítica ou inteligência

Os princípios, conforme visto, não são demonstráveis, pois já servem à demonstração. Como também já dissemos, se os tivéssemos que demonstrar, teríamos um regresso de modo infinito, e jamais chegaríamos a princípios autênticos. Por outro lado, há o saber dos princípios, que deles dá conta, sendo também indemonstrável este saber. São ambos autênticos (autênticos princípios e autêntico saber dos princípios) na medida em que são indemonstráveis. É ao saber dos princípios que Aristóteles chama por ciência não-apodítica e seu objeto são as essências. A rigor, na verdade, não é uma ciência, pois não procede por demonstração. Melhor lhe cabe outro nome: *noûs*, inteligência. Este é, por muitas vezes, confundido com *intuição*, por ser imediato e não-discursivo. Mas difere desta por se constituir como processo e resultado de investigação. A imediatez da apreensão de uma essência não implica a inexistência de uma investigação em torno da mesma. De acordo com Berti, no *Segundo Analíticos*, Aristóteles “apresenta o *noûs* como resultado de uma *epagogé*, isto é, um processo que significa não só ‘indução’, como geralmente se o entende, mas também ‘guia para alguma coisa’ (de *ago*, conduzir, guiar, e *epí*, para, ou na direção), ou seja, ‘introdução’” (BERTI, 1998a, p. 15).

Note-se que, seguindo o exposto, temos na *inteligência* tanto um começo em termos metodológico (a *epagogé*), donde somos guiados e introduzidos a conhecer, como temos um começo conceitual, os princípios ou essências. De tal modo, nega-se que o modelo proposto por Aristóteles seja uma demonstração por circularidade, ficando claro que a *inteligência* só domina os princípios porque tem *epagogé*. Numa ordenação clara, as essências são posteriores ao método.

## 2.3 Dialética

A terceira grande forma de racionalidade investigada por Aristóteles é a dialética, investigação à qual dedica, segundo Berti (1998a), os cinco livros dos *Tópicos* e as *Refutações Sofísticas*. Enquanto a ciência é marcada pelo monólogo, a dialética dá-se no âmbito do diálogo, pois “vem, com efeito, de *dialégesthai*, dialogar, [...] no sentido de discutir, com intervenções de ambas as partes, contrastantes uma em relação à outra” (BERTI, 1998a, p. 19). Ela tem início quando surge a pergunta, que dá margem a duas respostas contraditórias. Frente à interrogação e às duas alternativas que se negam mutuamente, a *práxis* da dialética vale-se do instrumento da argumentação. Visa-se, neste contexto, à adesão a uma das teses e

ao conseqüente abandono da outra, e, para tanto, procede-se o *élenkhos*, refutação, sobretudo, exame.

O *élenkhos* difere de uma mera discussão estéril entre opositores, pois se consolida entre aqueles que argumentam conjuntamente, mediante acordo, sustentados pelos *éndoxa* e sempre diante de um público. Os *éndoxa* são as “premissas a partir das quais se movem os silogismos dialéticos” (BERTI, 1998a, p. 130). Antes que um exercício de refutação, e menos ainda que uma disputa, o que ocorre é um exame de teses, diferindo da atividade sofística (que se vale de uma *éndoxa* aparente, falaciosa). Na dialética, o papel dos *éndoxa* é central, pois cumprem a função de termos de confronto, uma vez que, não sendo eles mesmos avaliados nem examinados, são balizadores das opiniões. O lugar dos *éndoxa* e das opiniões é fundamental na constituição da dialética, por isso importa não os confundir entre si, uma vez que os *éndoxa* são referência para avaliar as opiniões, estas, sim, objeto do exame. Note-se que, em respeito à natureza de cada assunto (princípio metafísico inerente à lógica aristotélica), observa-se que a dialética constitui instrumento primordial no estudo daquilo para o que se carece de conclusividade, ou de rigoroso grau de precisão. Nas palavras de Boutroux:

No mais das vezes, sobretudo quando se trata de coisas metafísicas ou morais, ele, antes de iniciar o estudo das coisas em si mesmas, busca e discute todas as opiniões que existem sobre o assunto. É o método dialético [...] tirando seus argumentos não da essência mesma da coisa, mas daquilo que é admitido pelo interlocutor. No emprego deste método, Aristóteles parte frequentemente das concepções populares [...] Sobretudo mostra deferência pelas doutrinas de seus antecessores, enumera cuidadosamente todas as opiniões que eles sustentaram. (BOUTROUX, 2000, p. 48)

Conforme a citação, as opiniões são os fenômenos postos em exame na dialética. Não, todas, porém, como afirma Boutroux, mas somente as mais difundidas ou aquelas defendidas por pessoas de notório saber. De qualquer modo, trata-se disso mesmo: examina não um princípio necessário, mas concedido pelo interlocutor. Seu contexto é necessariamente dialógico, é próprio da discussão. Neste mesmo contexto, constrói uma verdade, pois sempre se trata de buscar uma verdade. E não se trata de uma verdade de menor valor, conforme a citação que segue:

O procedimento dialético não permanece exterior à ciência propriamente dita, mas dela constitui precisamente o momento heurístico, isto é, inventivo, tanto no caso da filosofia prática como no da física e da metafísica, enquanto o procedimento apodítico dela constitui o momento expositivo e didático. (BERTI, 1998a, p. 142).

Quando lançada uma pergunta e para ela se apresentam duas respostas, aquela que sobrevive ao final é tomada como verdadeira. A outra, que é refutada, é dita falsa. Ou seja, na presença de duas opiniões reciprocamente opostas, a verdadeira sobrevive às refutações. Note-se que vencer objeções é critério de verdade, no contexto da dialética. Não se trata de relativismo, mas de que a circunstância da discussão tem critério de verdade. Complementarmente, a opinião que sobrevive à objeção de outra deve satisfazer também a um exame de concordância interna. Não apresentar elementos de contradição ou de obscuridade, nem também desacordo com opiniões de respaldo ou com os fatos, tudo isso reforça seu valor de verdade. São, portanto, condições complementares, e, satisfazendo às duas, tem-se um melhor cenário, aproximando-se, inclusive, de um grau máximo de demonstração.

A dialética é útil à filosofia, e não apenas como exercício introdutório ou de menor valor epistemológico. Como dito, permite melhor distinguir o verdadeiro do falso, particularmente onde ainda não se conhecem os princípios. Disso decorre outra utilidade da dialética: sua prática aplica-se como caminho para se chegar aos princípios, de nos fazer conhecê-los. Logo veremos sua importância no contexto da filosofia prática.

## 2.4 A filosofia prática

Na *Metafísica* (1969), Aristóteles apresenta duas classificações fundamentais e que interessam para a nossa exposição sobre a racionalidade e, conseqüentemente, para o estatuto da ética. A primeira divisão consta no seguinte trecho do *Livro II*: “Com efeito, o objetivo do conhecimento teórico é a verdade, ao passo que o conhecimento prático tem em mira a ação (pois os homens práticos, embora considerem o modo de ser das coisas, não estudam o eterno e sim o que é relativo e está no presente)” (1, 993b). A divisão destacada refere-se àquela em que pesam, de um lado, os procedimentos demonstrativos □ monológicos, e, do outro, o procedimento dialético. Tanto numa quanto na outra é a verdade que se procura. Na segunda, porém, busca-se a verdade como meio para outra coisa. O que se pretende é saber do estado das coisas, tendo em vista o agir sobre ele, provocando o novo.

A outra divisão consta no *Livro VI* da *Metafísica* (1969) e trata da classificação da racionalidade em *teórica* (que cuida dos entes naturais, cujo princípio do movimento é em si), *poiética* (cujo princípio estaria na arte de quem produz) e *prática* (cujo princípio estaria no agente, na sua escolha).

Desse esquema de classificação resulta a divisão da filosofia em teórica e prática, tendo esta na ação o seu objeto e objetivo. Eis como se explica:

Esta intenção prática é o que contradistingue a filosofia prática, no sentido aristotélico do termo, não apenas da filosofia teórica, que em Aristóteles envolve tanto o que denominamos filosofia quanto o que chamamos ciência, mas também da ciência no sentido moderno do termo, que envolve tanto as ciências naturais quanto às assim chamadas ciências humanas, sociais ou políticas. Em virtude desta intenção, com efeito, a filosofia prática é tudo menos ‘neutra’, ‘calculadora’, nas relações com a realidade (humana), mas, ao contrário, julga o valor desta última, avalia o que nela é bom e o que é mau, a fim de melhorá-la. Ao fazê-lo, no entanto, não renuncia a conhecer a verdade, isto é, a ser ciência, a verificar não apenas como estão as coisas, mas também quais são suas causas. (BERTI, 1998a, p. 117-18)

De modo geral, a filosofia prática compartilha a busca pelo conhecimento da verdade, do estado e da causa das coisas. Mas, de modo particular, seu objeto e objetivo se integram para além do conhecimento, e, por consequência disto, se mostra distinta, o que inclui a necessidade de um método próprio. Assim, veremos que a filosofia prática consolida instrumentos próprios a ela, ocupando, no entanto, lugar no âmbito da racionalidade. Para entender como a filosofia prática – que Aristóteles convenientemente preferiu chamar *ciência política*, tendo em vista a grandeza de seu projeto – se constitui como um projeto da razão, é útil seguir a linha que vai da compreensão de seu objeto até a noção de *phronesis*, a sabedoria prática, pedra angular na ética aristotélica.

O objeto da ciência política é o bem supremo do homem, seu fim último. Portanto, não se trata de algo que o homem tenha diante de si, como a um objeto cuja natureza se revela para o pensamento por simples esforço calculativo ou analítico. Tomemos os termos de Berti: “Falar de ‘bem’, entendido como fim do homem, significa falar de algo que é objeto de desejo, de tendência, por parte do homem, isto é, de algo que ainda não se realizou, mas que justamente por isso quer realizar-se e deve poder ser realizado, ou seja, é ‘praticável’ e ‘deve praticar-se’” (1998a, p. 118). Este “praticável” tem não só o sentido de “possível”, de um possível não meramente ao arbítrio da sorte, à margem da razão, mas um possível para o homem, a partir do homem e conforme a sua natureza. É, portanto, racionalizável, inteligível e realizável. Isto, Perine (2006, p. 84) lembra, ao citar os três elementos determinantes da ação moral: sensação, intelecto e desejo. Do mesmo modo, refere-se à ação de um intelecto desejante unido a um desejo refletido. Assim, o homem em sua totalidade move-se no sentido deste bem supremo. Somente tomando o homem como totalidade, é que se pode compreender a natureza da ação, pois:

A ação bem sucedida requer a mediação concomitantemente intelectual e volitiva que é a única que permite escolher e fazer o que Aristóteles chama o 'bem factível', isto é, não um utópico bem absoluto, mas o melhor possível num mundo contingente e incerto. A prudência é a virtude da boa deliberação, isto é, segundo a expressão de G. Vattimo, do "pensamento fraco" que, após exame refletido das diferentes opções, se inclina, embora não necessite fazê-lo, e, nessa medida, se esforça por conduzir os homens e o mundo na direção do melhor. (AUBENQUE, 2008, p. 8)

Se esse bem é, por um lado, realizável e inteligível, por outro lado, tem uma especificidade, a de ser um bem futuro, um fim, e tem nele muito do que, digamos, precisa ser criado, forjado nas ações habituais. O contingente, exatamente por ser contingente, está sujeito ao que é pretendido na ação do homem. Assim, a ação realiza-se no possível. Veja-se: a ciência política ética volta-se a um objeto, que, não obstante ser uma tendência, não se realiza ao arbítrio da vida, mesmo porque se inscreve em nossa natureza, que, sendo racional, requer ser conduzida pela razão. Evidencia-se a complexidade do fim próprio ao homem, complexidade que se estende ao modo de conhecer este mesmo fim. Como, afinal, delimitar esse bem final do homem e, a partir daí, orientar a ação? Aristóteles bem circunscreve seu objetivo na *Ética a Nicômaco* (2000):

Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras – porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons [...] devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem. [...] Uma coisa, porém, deve ser assentada de antemão, e é que todo esse tratamento de assuntos de conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa. (II, 2 1103b 30 – 1104a 5)

O alerta do filósofo diz respeito tanto ao objetivo de sua reflexão – ou seja, a ação em virtude do bem – quanto aos limites do que deve ser definido. Esses limites, porém, não constituem defeito ou carência grave, sendo apenas a carência associada à natureza do assunto. A boa ação se define em linhas gerais, fundamentais. Suas implicações particulares não são indicadas. Isso ocorre em harmonia com o caráter tipológico da ciência política. Tal caráter é próprio do saber cujo objetivo é servir-se do conhecimento do objeto, não visando o conhecimento em si, mas para outro fim, intencionado à prática.

Dada a importância de entender esse caráter tipológico, é que Aristóteles trata dele logo no Livro I, 3, da *Ética a Nicômaco* (2000), chamando atenção para os fatores que importa considerar: não exigir precisão por igual em todos os assuntos, pois estes a comportam distintamente; no tocante às ações boas, observar as flutuações de opinião que admitem, já que existem por convenção e não por natureza; também no tocante aos bens, há

igual variação; por fim, os pontos anteriores são como premissas a considerar na natureza das conclusões. Estas são sempre gerais, contrapostas à exatidão, o que, porém, não impede que falemos no verdadeiro ou que façamos silogismos. Em seu domínio, como em todo saber, é preciso a instrução num método.

Urge observar como o esquema aristotélico desenha um quadro em que todas as partes relevantes são constituídas e integradas de tal forma a nos conduzir a pensar, conforme indica Perine, quando diz que: “Aristóteles lançou as bases do que se tornaria o grande desafio da tradição de pesquisa moral no Ocidente, a saber, constituir uma ciência do *ethos*” (2006, p. 14). O minucioso cuidado que tem o Estagirita para com o modo de constituir um discurso sobre a ética, não à toa, inicia-se pelo trato metodológico, tamanha é a sua consciência sobre a particularidade do assunto. Há, portanto, o pressuposto de que a ética constitui um discurso racional, cujos caminhos de compreensão perpassam a investigação sobre seu objeto, seu objetivo e a relevância do agente, cuja virtude basilar é a *phrónesis*, “virtude da parte opinativa da alma racional, pois a opinião, como a *phrónesis*, tem por objeto o que pode ser diferente do que é” (PERINE, 2006, p. 25), o que não deixa dúvida tratar-se de uma virtude intelectual.

Como dissemos, enquanto produto da razão, a ciência política exige que sejamos instruídos num método, e, neste ponto, encontramos o fio que completa o sistema: o prático representa um modelo de inteligência que encontra na dialética um tipo adequado de racionalidade. A dialética, já observamos, dá conta de nos conduzir onde há carência na precisão, o que é próprio ao domínio da ação, quando lidamos com a contingência, e só dispomos de diretrizes e indicações, jamais de esquemas fechados, pois o contingente foge aos esquemas prepostos. Por isso, conclui Enrico Berti:

O que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, no fundo, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica [...] mas precisamente a união dos dois, a qual faz, sim, que o método dialético na filosofia prática seja mais adequado ao seu objetivo do que é nas ciências teoréticas, justamente porque tal objetivo não é constituído por um conhecimento exaustivo e detalhado, mas por aquele tanto de conhecimento que pode servir para orientar a *práxis*. (1998a, p. 143)

Que outro agente, além daquele dotado de *phrónesis*, daria conta de tal domínio? Nenhum outro, certamente. Em *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*, Marcelo Perine (2006) apresenta uma breve, mas valiosa, exposição sobre a *phrónesis* e a *empeiria*. Nesta exposição, traz clareza sobre o porquê da ciência política ser inacessível aos jovens: “a sabedoria (*phrónesis*) tem por objeto, além dos universais, também os singulares, cujo

conhecimento se adquire por experiência, sendo que é a duração do tempo que faz a experiência” (PERINE, 2006, p. 19). Eis por que dissemos da necessidade de se instruir num método próprio à ciência política, ao qual é inerente a experiência. De outro modo, não seria possível, pois não se trata de um saber contemplativo, mas prático. Qualquer homem dotado de um saber universal, mas sem a experiência dos particulares, é incapaz de reconhecer os meios adequados à ação, pois este reconhecimento exige não somente uma vivência dos objetos externos, mas também de si próprio na totalidade do pensamento, das sensações e dos desejos. Como dissemos, o homem em sua totalidade está implicado na ação. O que pode o homem inexperiente dominar de seus desejos e tendências?

Quando se delibera, o erro pode vir tanto do desconhecimento do universal, quanto do último termo da ação, o particular. Por isso, a *phrónesis* envolve ambos, e os articula num *silogismo prático*. A *phrónesis* seria falha, se não fosse ela também uma forma de racionalidade, que, ao proceder por um silogismo prático, articula organicamente os meios aos fins, podendo ser “verdadeira” e ao mesmo tempo “prescritiva”, isto é, prática (BERTI, 1998a). No acerto, ou seja, na boa ação, se articulam a verdade e a retidão do desejo.

## 2.5 A ética aristotélica das virtudes

Toda a preocupação metodológica, até aqui exposta, reflete a maturidade de um pensador notabilizado por grande habilidade em sistematizar o conhecimento. É próprio de seu procedimento o cuidado com a natureza do objeto investigado e suas repercussões, tanto nos limites do que é possível dizer, quanto no papel do sujeito. No caso particular da filosofia moral, ganha relevância o lugar do agente e de sua condição. Neste sentido, é, para nós, valiosa a seguinte observação:

Nos seres desprovidos de inteligência, os fins são atingidos imediata e necessariamente. O homem tem um fim mais nobre, que não se realiza pelo simples jogo das forças naturais, mas pela ação de sua liberdade. Trata-se de saber como ele deve organizar sua vida para realizar a ideia do homem, para atuar segundo sua essência própria, e não sob influência da necessidade ou do acaso. Daí a ideia da filosofia prática ou filosofia das coisas humanas. Esta filosofia busca o fim e os meios da atividade própria ao homem. (BOUTROUX, 2000, p. 113)

A partir de nossa leitura e entendimento do supracitado, é possível reconstruir a ética aristotélica das virtudes, considerando-a esboçada em três elementos essenciais: I. É uma teoria geral da natureza, na qual é definida a condição própria e específica do homem; II.

Afirma a liberdade humana, de onde derivam o lugar do agente e da vida política; III. Apresenta a sabedoria prática como resposta adequada ao contexto e ao fim da vida humana.

I. No Livro II de *Ética a Nicômaco* (2000), Aristóteles diz que: “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 tornarmos perfeitos pelo hábito” (I, 1103a 25). A delimitação apresenta duas faces. A primeira face (“não por natureza”) enuncia que não impera no homem a mera atividade da natureza, diga-se da necessidade. Disso, resulta que a ideia de homem somente se realiza pela atividade do agente. Esta atividade, porém, não contraria a natureza. Eis a segunda face (“nem contrariando a natureza”) da delimitação, segundo a qual a realização do homem segue uma natureza que lhe é própria, no sentido de uma tendência.

Assim, o homem aparece envolto numa tendência inscrita nele como natural, e, neste, sentido, vale afirmar para o homem o que se afirma sobre os demais seres: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado” (IV, 2 139b 15). Entenda-se “funcionamento apropriado” como “de acordo com a natureza”. Se algo tem uma função ou atividade, deve ser bom em exercê-la. Opondo-se a isso, o faz contra a natureza. Dizer que nos seres desprovidos de inteligência seu fim realiza-se de modo imediato e necessário, é também afirmar que estão sempre conforme a natureza. No homem, já não é assim. Em nós, é possível agir em desacordo com a natureza, que se inscreve em nós como tendência. A partir disso, é que podemos falar da liberdade como condição humana, que faz de cada homem um participante da própria realização, implicando que “a virtude que devemos estudar é [...] a virtude humana” (I, 13 1102b 15). Temos, portanto, que a atividade própria ao homem se separa do que é determinado naturalmente, como consta nas palavras de Aristóteles:

Portanto, quer não seja por natureza que o fim se apresente a cada homem tal como se apresenta, algo, todavia, também depende dele; quer o fim seja natural, uma vez que o homem bom adota voluntariamente o meio, a virtude é voluntária – o vício não será menos voluntário, pois no homem mau está igualmente presente aquilo que depende dele próprio em seus atos, embora não na sua escolha de um fim. Se, pois, como se afirma, as virtudes são voluntárias (pois nós próprios somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal), os vícios também serão voluntários, porque o mesmo se aplica a eles. (III, 5 1114b, 20)

Encontramos, assim, na caracterização da virtude propriamente humana, a diferenciação entre ato “voluntário” – o que está em nossa dependência - e ato “involuntário”

– aquele cuja ocorrência é por ignorância ou é compulsória, ou seja, tem causa externa ao agente. O ato propriamente humano é voluntário.

II. Conforme delimita o lugar do homem, Aristóteles (2000) deixa claro que lhe é exclusivo um modo de realizar-se: “É natural, portanto, que não chamemos feliz nem ao boi, nem ao cavalo, nem a qualquer outro animal, visto que nenhum deles pode participar de tal atividade” (I, 9 1100a 30). A condição essencial para participar da felicidade própria ao homem implica a liberdade. Esta, segundo vimos, define que o homem não se sujeita à pura e simples necessidade que a natureza impõe aos demais seres, nem também à incerteza do acaso. Participar de tal modo de realização somente é possível como conquista, quer seja graças ao ensino (virtude intelectual), quer seja como resultado do hábito (virtude moral).

Ainda como parte de seu modo específico de realizar-se, e igualmente expressão de sua condição de liberdade, a natureza dos atos do homem deriva a natureza dos seus estados de caráter. Os atos do homem, por sua vez, não obedecem a nenhuma lei geral que os determine previamente, já que, sendo voluntários, são “escolhidos no momento em que se fazem e pelo fato de ser a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias” (III, 1 1110a 15). Por isso, nos assuntos de nossa conduta convém apenas que se fale em linhas gerais, não lhes cabendo a precisão, levando Aristóteles (2000) a dizer que:

[...] as questões de conduta e do que é bom para nós não tem nenhuma fixidez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião” (2, 2 1104b 5).

Assinala-se, portanto, que, diferentemente das coisas que cabem num estudo de exatidão e que podem ser definidas em quadros fixos, os atos humanos se contextualizam nos casos particulares. Estes, jamais abrangidos em leis gerais, exigem a participação do agente em sua condução. Ao agir no sentido da realização do bem, o agente o faz livremente. No arremate de nossa condição de liberdade, Aristóteles afirma que “as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha” (II, 5 1106a, 5). No mesmo sentido, elas não são faculdades, pois às faculdades nós as possuímos por natureza, como ocorre também com as paixões. Portanto, as virtudes se apresentam enquanto certa disposição de caráter, das quais se implica dizer que são boas ou más, o que não se deve dizer sobre as paixões e as faculdades, já que estas são naturais.

A afirmação da liberdade como elemento fundamental da ética das virtudes de Aristóteles é assinalada na dupla responsabilidade que temos sobre o ato e sobre o caráter.

A afirmação da responsabilidade do homem em face a seus próprios atos vai transformar o significado e o valor atribuídos ao *ethos*. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles repete que o *ethos* é o resultado de nossos atos: adquire-se tal ou tal disposição ética agindo de tal ou tal maneira. [...] O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais eu sou o princípio. Posso pois ser declarado “autor” (*aitios*) de meu caráter, como o sou de meus atos. [...] Vícios e virtudes não são simples traços psicológicos adquiridos; têm significado moral, porque pertencem ao campo do que depende de nós. Esta responsabilidade testemunha a seriedade da ação. Quando ajo, não faço somente algo de pontual pelo que terei de responder, escolho ou vou ser. Agindo contra a regra que conheço como todo homem educado, não me contento de infringir a regra, consinto em me tornar cego à lei, em não saber mais onde está o bem. (VERGNIÈRES, 1998, p. 105)

Evidentemente, o supracitado diz respeito aos atos e ao caráter no homem adulto, no qual essa dupla responsabilidade implica que ele não se encontra entregue a uma fatalidade trágica. A ação do agente não é pontual, ou seja, isolada e descontextualizada de sua vida e de sua busca pelo bem. Por isso, dizer que ele responde pela ação e pelo próprio caráter implica um sentido ao *ethos*, que pressupõe um agente livre. Note-se, por último, que “saber onde está o bem” é algo vinculado à educação, o que, neste caso, implica ter a experiência da vida política na *pólis*. Havendo um bem que lhe é próprio, é função do homem viver uma espécie de vida em harmonia com tal bem. Essa espécie de vida é justamente trilhada na medida em que o homem expande os limites da natureza, pelo exercício da moralidade e de sua vinculação à política, pois somente seu vínculo à *pólis* o faz encontrar seu *telos*, reorientando o que, de outro modo, estaria preso ao destino da natureza.

III. Assim, uma filosofia moral precisa constituir uma resposta adequada frente à concepção do homem como participante diferenciado tanto da natureza quanto da liberdade, pois, conforme o exposto, sua realização, por um lado, não é contrária à natureza, e, por outro lado, a natureza não lhe é suficiente. A ética das virtudes de Aristóteles é sua resposta a esse desafio.

Ainda observando a condição do homem frente à natureza, dizemos que ele não se exclui de ser conforme o princípio geral segundo o qual a virtude de todas as coisas consiste no exercício de sua excelência. Ou seja, ele também se realiza em conformidade com a natureza de seu ser, segundo uma finalidade que é a sua excelência. Por isso, entendemos que o ponto de vista de uma teleologia não é somente uma categoria conceitual que Aristóteles usa em sua filosofia moral, mas é também um ponto de vista que o agente deve possuir. Quando o agente se ocupa de uma pluralidade de artes e de fins – o que efetivamente ocorre nas muitas ocupações da vida humana – precisa discernir entre aquelas artes e aqueles fins que são

fundamentais e os que são subordinados. Esse discernimento somente é possível quando entendemos qual fim deve ser desejado por si mesmo e qual a sua arte correspondente, a arte mestra. É mobilizando-se graças a essa arte mestra que o agente realiza o que é a excelência para o homem.

O particular (o indivíduo) realiza o universal (o homem), sendo esta, ao mesmo tempo, a única forma do particular se realizar, de não se perder no imediatismo das circunstâncias ou no apelo das paixões. Por isso, é determinante que o agente tenha a visão de seus atos a partir da perspectiva de uma “vida completa” (I, 7 1098a 15) e que esse ponto de vista de uma vida completa assuma a direção para o universal. É também por isso que se diz que na ética aristotélica das virtudes há uma ideia do *dever ser*. Este *dever ser* se relaciona ao universal, à ideia do homem, em relação à qual o agente particular se referencia. Vejamos como isso é ilustrado quando Aristóteles (2000) nos fala sobre a relação do homem virtuoso com o prazer:

Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama. [...] na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. (I, 8 1099a 5)

Aqui parece claro que impera a harmonia no encontro entre o virtuoso e o aprazível, e porquê? Ora é o caso em que tudo se encaminha no sentido do *telos* próprio ao homem. Estando o homem – desde que se trate do homem virtuoso – na experiência de seu dever ser, isto é, vivendo uma vida virtuosa, tem ele o que ama, e, de tal modo, encontra-se na experiência do aprazível. Confirma-se a correspondência entre a vida virtuosa e o estado da alma que lhe é próprio, porque a vida virtuosa é conforme o fim adequado ao homem. O agente que toma o prazer como fim tende a perder de vista o verdadeiro bem. O agente virtuoso, por sua vez, ao encontrar o verdadeiro bem, desfruta do prazer, pois, como acabamos de expor, sua vida é em si aprazível. Também não há conflito entre prazeres, o que é o caso de quando o indivíduo não dispõe de um ponto de vista que lhe ofereça a perspectiva de uma “vida completa” orientada para um fim. Na ausência de tal ponto de vista, o indivíduo não sabe mesmo o que amar. No homem virtuoso, a orientação para um fim, a excelência, faz que ele ame o nobre, conduzindo-o ao que lhe é aprazível por natureza. Nos casos particulares em que precisa agir, ele delibera sobre o contingente, sem perder o ponto de vista da própria excelência.

Fica assim evidenciado o ponto de vista teleológico, tanto como categoria explicativa fundamental na filosofia moral de Aristóteles, quanto como componente agregado aos atributos do agente moral virtuoso. Falta-nos, porém, melhor apresentar o conceito de virtude na filosofia prática de Aristóteles, para, em seguida, encerrar o tópico, reafirmando a centralidade da sabedoria prática.

No Livro II da *Ética a Nicômaco* (2000), Aristóteles define a virtude. Alguns elementos que envolvem o seu significado já foram expostos no presente trabalho, mas é proveitoso revisá-los e reuni-los em torno do conceito de virtude. Primeiro, quer se trate da virtude intelectual, quer se trate da virtude moral, é algo cuja posse a natureza não nos concede. Se as temos, é pelo ensino ou pelo hábito, respectivamente. Enquanto algo não dado pela natureza, a virtude é um assunto cuja fixidez é suficiente apenas para ser tratado em linhas gerais, sobretudo no caso das virtudes morais, cuja ciência correspondente trata do particular. Em segundo lugar, a ação dá-se frente ao contingente, mas a excelência visada pelo agente virtuoso tem em vista o dever ser do homem, ou seja, o agente virtuoso tem a perspectiva de um entendimento que não se limita à circunstância.

Outro elemento deve agora ser acrescentado, e, para tanto, consideremos o tratamento que Aristóteles faz ao caso da força e da saúde, na citação que segue.

[...] está na natureza dessas coisas o serem destruídas pela falta e pelo excesso, como se observa no referente à força e à saúde (pois, a fim de se obter alguma luz sobre coisas imperceptíveis, devemos recorrer à evidência das coisas sensíveis). Tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais quanto para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas proporções, a produzem, aumentam e preservam. (II, 2 1104a 15)

Que lições a citação nos traz sobre a virtude? Primeira: nas coisas que dependem de nós há uma contrariedade entre falta/excesso e proporção devida. Falta/excesso nos desfavorecem, enquanto a proporção devida é o que precisamos buscar. Segunda lição: agir conforme a devida proporção equivale a respeitar determinados limites, que são conforme as circunstâncias da ação e a natureza do agente. Terceira lição: lembrando o que dissemos, não é contra a natureza que devemos agir. Neste sentido, a natureza do homem não deve ser contrariada, mas, ao contrário, deve ser preservada. Nós a preservamos quando, pela ação, atualizamos uma tendência. A virtude, de fato, não é uma faculdade (que possuímos por natureza), mas uma disposição, e uma disposição vista a partir de um conceito de funcionalidade. Tornar-se bom enquanto homem implica fazer bem o que é próprio ao homem, e, portanto, diz respeito a uma tendência de sua natureza. Assim, assinala-se que,

além de uma produção (referente ao que não é, mas deve ser), há uma atualização (referente a uma tendência da natureza humana, ainda no sentido de seu dever ser). Por último, a ação visa também preservar (referente tanto ao ser como ao dever ser), tendo em vista que, quando a ação é boa, nada destrói na natureza do homem.

A mediania é o que agora está posto, evidenciada na ideia da “proporção devida”, restando pontuar ao que esta é relativa. A princípio, a mediania se aplica a tudo que é contínuo e divisível, do que se pode dizer que tem os extremos (mais/excesso; menos/ falta), e uma igualdade entre os extremos. O meio-termo seria essa igualdade, tanto nos objetos quanto em nós, sendo necessária, porém, a seguinte distinção feita por Aristóteles (2000): “Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco – e este não é um e o mesmo para todos.” (II, 6 1106a 30). Assim, quando a virtude moral visa esse meio-termo relativo a nós, tem em mira as paixões e as ações, já que em ambas encontramos a possibilidade do mais, do menos e do igual. Mas, quando as consideramos no ser humano, somente é possível que essa igualdade, exata nos objetos, seja dita num sentido aproximado, que, em conformidade com as circunstâncias, se aproximam de um ou de outro extremo. Acrescente-se a essa observação, outra: há paixões e ações más em si mesmas, cujo exercício é sempre um erro.

É visível a complexidade do conceito de mediania quando esta é relativa a nós, donde decorre uma correspondente complexidade para que o homem se conduza virtuosamente. Isso demanda o que Aristóteles (2000) chama *sabedoria prática*, *phrónesis*, que, podemos dizer, compõe o conceito de virtude, conforme segue: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a uma mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (II, 6 1107a 5). Por que uma sabedoria prática? Ora, a ação – onde se efetiva e para onde se orienta a vida virtuosa – dá-se na contingência, frente aos particulares, sobre os quais não há qualquer esquema fechado. Por isso, apenas é possível falar em verdades aproximadas ou em linhas gerais. Se em tudo é elogiável o meio-termo, o que é o meio-termo em cada ação, somente pode ser determinado pela sabedoria prática, implicando que o próprio agente delibere. O agente é senhor das circunstâncias, não havendo cálculo nem regras que antecipadamente determinem seus atos. Tanto seus atos quanto as circunstâncias que os envolvem não estão cobertos por uma regra geral.

O lugar da *phrónesis* é, assim, uma reafirmação da condição de liberdade do agente, que, por isso, responde por seus atos. Por outro lado, é preciso observar que “o juízo prático

só pode ser apurado, os princípios da ação reta só podem ser descobertos, se a faculdade de desejar foi, primeiro, tornada temperante, graças a bons hábitos assumidos desde a infância e entretidos ao longo de toda a vida” (VERGNIÈRES, 1998, p. 7). Neste ponto, trata-se, segundo a mesma autora, de elucidar a relação entre o indivíduo e o coletivo, entre ética e política. Conforme já observamos, Aristóteles assinala que é a política que conduz, como ciência mestra, os assuntos que tratam do bem do homem. Portanto, o processo deliberativo, onde pesa a experiência do agente, não o afasta de sua relação com o coletivo (contexto da educação e das experiências do agente), estando clara a dimensão política de sua ação.

O presente capítulo tratou de expor dois quadros conceituais importantes para o contexto de nosso trabalho: a racionalidade e a filosofia prática em Aristóteles. Destacamos desde a concepção geral de racionalidade, o estatuto da filosofia moral dentro desta concepção, até os elementos centrais para a caracterização da ética aristotélica das virtudes. Tal exposição oferece pontos indispensáveis para a compreensão do papel da tradição – que tem Aristóteles como seu ponto focal – no contexto dos desafios enfrentados por MacIntyre. Temos, a partir dos acréscimos feitos no capítulo, um reforço à ideia de que o caráter próprio das ações humanas, de que trata a filosofia prática, prescreve um modo específico de pesquisa, onde não cabe o tratamento dado a objetos de outras naturezas, como, por exemplo, aqueles tratados na mecânica. Neste sentido, vale observar o mesmo que o filósofo escocês disse na sua crítica à tentativa de explicar toda a nossa experiência apenas por intermédio da crua descrição sensorial: “Não iríamos nos deparar com somente um mundo não-interpretado, porém com um mundo não-interpretável, não iríamos nos deparar com um mundo ainda não compreendido pela teoria, mas com um mundo que jamais poderia ser compreendido pela teoria” (MACINTYRE, 2001, p. 142). Fica claro, assim, o posicionamento a partir de uma concepção de racionalidade em que se considera a natureza do assunto e sua harmonia com a natureza da abordagem, evitando um reducionismo que perde de vista a complexidade do mundo e, especialmente, a complexidade da ação humana. É este reducionismo que se faz presente na concepção mecanicista do mundo e nas suas derivações. Trataremos, no capítulo que segue, de como MacIntyre se apropria de elementos centrais da ética aristotélica das virtudes, sem jamais perder de vista seu vínculo com uma compreensão de racionalidade que rivaliza com o reducionismo mecanicista.

### CAPÍTULO 3

## RACIONALIDADE PRÁTICA, TRADIÇÃO E COMUNIDADE EM ALASDAIR MACINTYRE

Conforme entendemos e expomos, o projeto de filosofia moral em MacIntyre tem relação direta com a situação da desordem que atinge à moralidade desde as pretensões do Iluminismo, desordem que tem implicações teóricas e práticas. Teoricamente, Nietzsche, a partir de seu diagnóstico do fracasso do projeto iluminista, decreta a impossibilidade de uma justificação racional da moralidade, constituindo-se já uma forma de emotivismo. No emotivismo, temos afirmados os interesses do indivíduo – predominantemente expressão de seus desejos – como único fundamento da moralidade. O individualismo liberal é a expressão prática dessa desordem, constituindo um *ethos* próprio à modernidade. Neste capítulo, apresentamos e discutimos os três elementos eleitos como fundamentais para a compreensão do projeto de filosofia moral presente em duas de suas obras capitais, *Depois da Virtude* (2001) e *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2008). Tais elementos integram o esforço do filósofo em construir um projeto alternativo ao *ethos* consolidado na modernidade.

Para iniciar nossa exposição da teoria moral de MacIntyre, vamos considerar a alegação essencial do emotivismo de que o discurso ético carece de racionalidade, alegação esta que parece ganhar força frente à superabundância de meios teóricos e à fragmentação da cultura ética contemporânea, na qual o debate é reduzido a um jogo de afirmações e contra-afirmações. Eis um quadro resumido do que conduziu ao emotivismo: “O fracasso do projeto iluminista abriu espaço para a crítica de toda a moralidade anterior por Nietzsche e seus sucessores existencialistas e emotivistas que configuram a cultura contemporânea” (OLIVEIRA, 2008, p. 17). Assim, na visão emotivista, não obstante os múltiplos esforços de construção de conceitos morais, tais esforços jamais encontrarão êxito. A questão decisiva para o emotivista é que a moralidade em si é desprovida de conteúdo racional. Esta conclusão tem como pressuposto um determinado entendimento do que é “racional”, e este entendimento é já uma delimitação da modernidade. Quando MacIntyre declara seu engajamento em validar a afirmação acerca do caráter específico da modernidade, certamente compreende que uma noção específica de racionalidade é parte essencial desse caráter. Também compreende que para defender a objetividade e a autoridade do discurso moral tem que, necessariamente, adotar uma noção de racionalidade distinta daquela que prosperou desde a modernidade. A tradição aristotélica proporciona tal noção, por isso merece ser revisitada. Façamos isso, e, em seguida, voltemos para MacIntyre.

Postas frente uma da outra, melhor se percebe a oposição entre as concepções aristotélica e emotivista quanto à moralidade e sua relação com a racionalidade. O emotivismo põe algo como um dilema, no qual a retidão moral não encontra justificção racional, havendo, assim, uma inadequação entre ambas. Na perspectiva emotivista, tal inadequação seria da natureza da moralidade, de modo tão radical que a aceitação de uma implica na recusa da outra. Segundo Belmonte, tal dilema “no marco aristotélico é absolutamente impensável: somente uma má interpretação ou uma incompreensão da realidade poderia provocar uma espécie de dilema moral sem solução” (2006, p. 423, tradução nossa). Semelhante dilema entre o moral e o racional seria, no marco aristotélico, uma inadequação da razão, uma inadequação fundamentada tanto numa interpretação errônea da realidade como, e principalmente, por uma má interpretação da realidade moral. Do mesmo modo, se produzem, segundo a visão emotivista, dilemas entre “bens”, expressos nos intermináveis debates entre as diferentes correntes de pensamento moral. Tomando novamente a concepção aristotélica, tais dilemas são também um sintoma da aceitação da inadequação da razão frente à realidade moral, sendo tal inadequação própria ao caráter moderno, fruto de sua visão de racionalidade e de sua compreensão a respeito da realidade moral. Portanto, a compreensão da natureza do dilema revela que ele só existe de um ponto de vista – o moderno – em que se reduz a racionalidade ao cálculo lógico ou aos métodos das ciências, onde determinado grau de conclusividade acaba pesando como definidor do que tem ou não tem validade. Assim, se reduz a esfera da racionalidade, não cabendo nela os discursos morais.

Em Aristóteles temos uma racionalidade múltipla, que contrasta com o limitado entendimento da modernidade, herdado pelo emotivismo. Quando confrontamos a perspectiva aristotélica com a moderna, vemos que, aos olhos da primeira, a postura moderna é um desacordo com o mundo, constituído de objetos múltiplos, de realidades diversas, às quais somente é possível compreender na medida em que a racionalidade é igualmente múltipla e articulada, não cobrando do próprio esforço graus de conclusividade inadequados a cada aspecto da realidade. Encontra-se em Aristóteles certa flexibilidade e tolerância epistêmica, o que, porém, não se deve confundir com uma arbitrariedade sem critério ou um anarquismo teórico-científico. O que o filósofo defende é a necessidade de proceder conforme a natureza do objeto que investiga. Assim é quando se investiga a ação humana, objeto peculiar, cujo entendimento tem um grau próprio de certeza.

Enquanto toma-se uma ciência demonstrativa, vinculam-se os objetos numa relação de necessidade, de nexos causal, explicando-os segundo o princípio do que sempre é. Enquadram-

se num modelo de silogismo em que as premissas são necessárias e suficientes à conclusão. Já a dialética, procedimento cabível à discussão da moralidade, não examina princípios necessários. Lida ela com as opiniões, voltando seu exame ao que é concebido na interlocução e a verdade que constrói decorre de um exercício dialógico, vinculado à dinâmica da refutação. Neste cenário, não está ausente a busca de uma verdade, apenas não se vincula a verdade a uma relação de necessidade. Nesse mesmo caminho, Höffe observa que na perspectiva aristotélica se pode falar de dois tipos de necessidade, como segue abaixo:

Do modo como um conceito é atribuído ao outro, ou seja, visto a partir da modalidade, há proposições apodíticas (necessárias: *ex anankês*), assertóricas (fáticas: *hyparchein*) e problemáticas (possíveis: *endechesthai*). Como aqui se fala pela segunda vez de necessidade, Aristóteles diferencia dois tipos (*Na. pr. I 10, 30b32-40*). A necessidade silogística, relativa (*toutôn ontôn anankaion: An. pr. I 10, 30b38s.*), aquela consequencialidade de uma relação Se-então, a qual se atribui também ao silogismo em sentido lato, caracteriza a relação sintática de diversas proposições (parciais): “É necessário: Se AaB e BaC, então AaC”. Em contrapartida, a necessidade modal, irrestrita ou absoluta (*haplôs anankaion: An. pr. I 10, 30b40*), diz respeito, em uma única proposição (parcial), à ligação semântica de sujeito e predicado: “A é atribuído a B com necessidade”. (2008, p. 54, grifo do autor)

Percebe-se, a partir disto, um quadro que contrasta com quaisquer tendências reducionistas da racionalidade e do saber, nas quais se pretende que a racionalidade é demarcada por modelos de exatidão e exclusiva de determinadas formas de saber. Tal reducionismo tem forte presença na modernidade e fundamenta a negação de racionalidade ao discurso moral.

Enrico Berti (1998a) lembra que a dialética, não é, porém, exterior à ciência propriamente dita, mas um momento criativo dela. De tal modo, aproxima-se à filosofia prática e a serve como instrumento de investigação, pois na filosofia prática não se buscam os princípios em si, mas como meios para a ação. Não pretendendo apenas o saber das coisas, a filosofia prática lança-nos adiante do ser. As naturezas de seu objeto e de seu objetivo requerem um método próprio, uma racionalidade à qual Aristóteles chama *phrónesis*, sabedoria prática. Esta deve mover a totalidade do ser humano ao seu bem supremo e o faz conforme a natureza humana, racional, tendo em vista uma tendência, realizada nos atos. Por isso, a *phrónesis* deve compreender a natureza dos atos e integrá-la aos fins da ação. Mediante um objetivo demarcado por uma tendência, a *phrónesis* define a ação em linhas gerais, o que revela seu caráter tipológico.

Não obstante seu caráter tipológico, a sabedoria prática se vale de um modelo de silogismo, pois ela busca o verdadeiro, não se produz à sua revelia. Por isso, a boa ação, em

Aristóteles (2000), requer método e ciência. Não é gratuitamente que Aristóteles inicia sua *Ética a Nicômaco* (2000) tratando do método. Do mesmo modo, também trata de definir a *phrónesis* como virtude intelectual.

Até aqui, vemos, numa perspectiva aristotélica, um ponto de vista que possibilita integrar o discurso da moralidade à racionalidade, ponto que demarca a distância entre Aristóteles e a modernidade, e faz do Estagirita uma referência ao projeto macintyriano, que reapresenta Aristóteles à modernidade e à pós-modernidade. Ao fazê-lo, MacIntyre defende a tradição aristotélica como via alternativa, com uma privilegiada consciência, segundo pensamos, a respeito daquilo que Aubenque chamou de “urgência da reflexão que os dramas e as catástrofes do século XX reclamam e no malogro trágico dos modelos intelectuais que os tinham, se não suscitado diretamente, ao menos tornado possíveis” (2008, p. 7).

A inscrição da moralidade no campo da racionalidade, que, conforme temos afirmado, contrasta com o discurso emotivista, exige uma explicação que considera o modo de ser dessa racionalidade prática, ou melhor, uma explicação que dê conta de sua objetividade. Esta se apresenta em MacIntyre na sua consideração sobre tradição e comunidade, que integram uma abordagem histórica e social sobre a moralidade e que MacIntyre propõe como caminho alternativo ao emotivismo, no campo teórico, e ao individualismo liberal, no campo das práticas.

No modelo proposto por MacIntyre, concebe-se a racionalidade no campo da moralidade somente no contexto de uma tradição, e em sua correspondência com determinadas práticas. Isso, certamente, se coaduna à seguinte observação: “É estéril a ideia de que o filósofo moral pode estudar *os* conceitos de moralidade por meio de mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford” (MACINTYRE, 2001, p. 9). Assim, questiona a ideia de uma filosofia moral como área de pesquisa independente e isolada. Também questiona as pretensões de um debate neutro. Neste sentido, observa que a linguagem moral contemporânea não cessa seus debates, segundo se conclui destes debates mesmo, e se circunscreve a três características, aqui já apontadas, quais sejam: a incomensurabilidade entre os argumentos adversários, uma vez que cada participante do debate tem como ponto de partida uma premissa distinta; a aparência de impessoalidade das argumentações, que mais tem a ver com a autoimagem que a modernidade produziu a partir de seus próprios pressupostos; e a grande diversidade na origem histórica das premissas incomensuráveis presentes em cada argumentação. Aqui nada temos além do exercício da argumentação como presença do eu emotivista, algo como um limite para a própria possibilidade em argumentar.

Este ‘eu’, conforme MacIntyre (2001) é de expressão social esvaziada, sem histórico racional, destituído de critérios fora da própria individualidade, pois vive segundo o estigma de que o pensar livre é autônomo e que este necessita de um radical desprendimento do passado. Ora, seu horizonte de reflexão é esse mesmo, e, na condição de quem ignora seus laços sociais e históricos, permanece conforme expressa o filósofo: “... o eu moderno típico, [...] emotivista, ao alcançar a soberania em seu próprio domínio, perdeu seus limites tradicionais proporcionados por uma identidade social e uma visão de vida humana como ordenada a determinado fim” (MACINTYRE, 2001, p. 69). A conquista consagrada como autonomia do eu pensante, é, na perspectiva do filósofo escocês, um encurtamento de horizonte para o pensamento. Este já não tem nem a perspectiva do coletivo, nem a perspectiva de uma história. No mesmo sentido, o abstracionismo reinante não deixa ao indivíduo pensante qualquer ponto de partida, cabendo-lhe começar, e não mais continuar.

A perspectiva de MacIntyre discorda da pretensão de investigar os conceitos morais tomando a reflexão como único ponto de partida. Tempo e lugar são imprescindíveis aos conceitos morais, pois com eles se tem em vista promover a ação. Nos assuntos morais, os conceitos não são determinados em si mesmos, aprioristicamente, como pretende a reflexão moderna, na qual uma racionalidade atomizada leva a uma moralidade igualmente atomizada (MACHADO, 2012). Um exercício de análise de seus significados é, sozinho, insuficiente à ação.

O filósofo escocês afirma que [...] a verdade e a justificação racional são compreendidas a partir da intencionalidade das atividades do intelecto, e dentro de um determinado contexto social, moral e intelectual que está em relação com um *telos* e com o qual os primeiros princípios estão integrados epistemologicamente. (FÓPPOLI, 2010 p. 180, tradução nossa)

Estando o intelecto intencionado à ação, a investigação tem foco ampliado às circunstâncias, não só aquelas que implicam efeito direto no agente, mas tudo que integra o sentido da ação, pois os conceitos morais se encontram nas estruturas da vida social, subordinando-se a investigação teórica à prática política e moral. Estas práticas, por sua vez, derivam de um processo histórico onde é constituída a tradição em que as mesmas práticas estão inscritas. Por isso, em MacIntyre não se justifica a perspectiva de partir de um zero na conceituação moral, já que “é imprescindível o pertencimento a uma tradição de investigação a partir da qual se pode continuar investigando, ratificando ou refutando as ideias internas à própria corrente” (FÓPPOLI, 2010, p. 10, tradução nossa). Não é acidental que, na teoria moral de MacIntyre, filosofia moral e história da moral se confundam. Este caminho de uma narrativa histórica o leva a um modelo de fato alternativo ao projeto de conceituação moral da

modernidade, mesmo caminho em que encontra coerência e sistematização para uma teoria moral, e esta, de tal modo, se difere de um discurso abstracionista/universalista, porque tem objetividade e é pensada em vista de um contexto de ação. A consciência sobre o sentido do caminho que tomou como alternativo se mostra plena, quando MacIntyre diz que:

O que pretendo mostrar é que aquilo para que o Iluminismo nos cegou, e que agora precisamos recuperar, é uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição; uma concepção de acordo com a qual os próprios padrões da justificação racional avultem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história dessa mesma tradição. (2008, p. 18)

Percebe-se, na presente citação, que um caminho alternativo à modernidade somente é efetivado quando se rompe seu círculo fechado e limitado de uma atividade de reflexão isolada e descontextualiza, encontrando objetividade nas tradições. O caminho que MacIntyre propõe à filosofia moral nos insere num empreendimento histórico, conferindo-lhe coerência e racionalidade, uma vez que “a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história” (MACINTYRE, 2008, p. 20). O conceito mesmo de tradição apresentado pelo filósofo já nos revela essa historicidade como algo intrínseco:

Uma tradição é uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída (MACINTYRE, 2008, p. 23).

Ainda considerando o sentido de sua crítica ao Iluminismo e, principalmente, para orientar-nos em sua pesquisa racional, MacIntyre (2008) chama a atenção para quatro considerações. Ao afirmar, como dito antes, a historicidade do conceito de justificação racional, MacIntyre o apresenta como constituído no interior de uma tradição, inserido no contexto das tentativas anteriores de justificação racional. A segunda consideração, em apoio à anterior, vem clarear a diferença entre o que é a justificação racional no interior de uma tradição e o modo como a considera o Iluminismo. Para o iluminista, o que está em jogo é a rivalidade entre doutrinas, jogo no qual interessa decidir entre a verdade e a falsidade de conteúdo, segundo um critério atemporal, num cenário constituído de argumentos e contra-argumentos. MacIntyre não nega que haja pretensão de atemporalidade da parte de quem elabora uma doutrina, nem que dados argumentos se apresentem em diferentes épocas e

lugares. A questão chave para o filósofo é que a compreensão de uma doutrina moral se dá historicamente, de tal modo que somente é possível que um dado argumento e doutrina se sustentem quando dialogam com o seu contexto. O argumento e a doutrina emergem sempre de um contexto, o que explica as diferentes concepções de justiça e racionalidade prática nas diferentes tradições.

A terceira consideração previne quanto a uma possível alegação – aos moldes iluministas – que afirma que a existência de distintas tradições apenas indica que estas tradições também rivalizam entre si, do mesmo modo como argumentos opostos se rivalizam. De tal forma, um iluminista observaria que a existência dessas tradições apenas demonstra e reforça a discordância. Assim, haveria na proposta do filósofo escocês um relativismo disfarçado. Quanto a isso, MacIntyre observa que, primeiro, a diversidade de tradições não implica negar que haja soluções racionais para suas diferenças, e acrescenta:

Como e sob que condições elas podem ser resolvidas é algo que só pode ser compreendido depois que uma compreensão prévia da natureza de tais tradições tiver sido alcançada. Do ponto de vista das tradições de pesquisa racional, o problema da diversidade não é abolido, mas transformado, de maneira a viabilizar sua solução. (2008, p. 20)

Se a proposta Iluminista não tem conduzido à solução da discordância e da fragmentação da moralidade contemporânea é porque falha justamente em não caracterizar a diversidade, em não entender sua gênese. O apego dos iluministas à autonomia do sujeito leva a um reducionismo segundo o qual tudo se resolveria em seu esforço de encontrar uma verdade incontestável, aceita por qualquer pessoa racional, findando a diversidade. Ao invés de atentarem-se ao sentido e causa dessa diversidade, os iluministas pretendem apenas eliminá-la.

A quarta consideração afirma a importância da exemplificação para compreender o conceito de pesquisa racional. Aristóteles aparece como melhor ilustração de uma tradição racional clássica, uma das duas que herdamos dos “conflitos da ordem social e cultural da *pólis* ateniense” (MACINTYRE, 2008, p. 24), sendo a outra de “Tucídides, assim como de certos sofistas e professores de retórica” (*Idem*).

O interesse de MacIntyre pela ética aristotélica, segundo entendemos, é primeiramente, como parte do percurso do filósofo escocês em sua *pesquisa racional* em ética, cujo objetivo central é definir o que seja o agir ético racional, tomando como pressuposto que tal definição somente é produzida no interior de uma tradição moral de pesquisa racional. Assim, sempre que se perguntar pela racionalidade prática, deve-se

perguntar por essa racionalidade inscrita no contexto de uma dada tradição e na história. Entendemos que a pesquisa moral proposta por MacIntyre é um empreendimento filosófico que lança um modo próprio de tentar compreender a ética, tendo as tradições e a racionalidade prática como seu núcleo. Ao mesmo tempo, se enraíza na teoria moral aristotélica, entendida por MacIntyre como uma tradição moral de investigação racional.

Ao escrever sobre a ética aristotélica das virtudes, MacIntyre (2008) a identifica como fundamento, construção basilar de uma entre as tradições<sup>2</sup> que constituem e são constituídas em nossa cultura. Quando elege estas tradições, faz um recorte interpretativo daquilo que, ao longo da história, se consolidou como diferentes visões sobre justiça e racionalidade prática. Em síntese, essas tradições representam, nas palavras do filósofo:

[...] parte do substrato histórico de nossa própria cultura. Cada uma traz consigo um tipo distinto de visão da justiça e da racionalidade prática. Cada uma entrou em relação de antagonismo ou de aliança ou mesmo de síntese, ou de ambas sucessivamente, com pelo menos uma das outras. Ao mesmo tempo, entretanto, elas representam padrões de desenvolvimento muito diferentes. (MACINTYRE, 2008, p. 21)

Sempre cuidando da contextualização histórica, porque acredita num caminho de compreensão em que os pressupostos de um lugar e de uma época são constituintes fundamentais de cada tradição, MacIntyre assinala que a ética aristotélica tem a *pólis* grega – as suas práticas e seus conflitos – como importante horizonte de referência. Aristóteles não constrói solitariamente a tradição da qual, segundo MacIntyre, é o principal representante. Ele herda algo de seu passado, das práticas de seus contemporâneos, o que fica patente mesmo no texto de *Ética a Nicômaco* (2000). Expressões como “Admite-se geralmente...” (1 1094 a), “Verbalmente, quase todos estão de acordo...” (4 1095 a), “as pessoas de grande refinamento e índole ativa identificam...” (5 1095 b), “os mais ajuizados dirão que...” (5 1096 a), indicam que Aristóteles se faz atento às vozes de seus contemporâneos, que tem ciência de que seu discurso não é solitário, e sobre os assuntos morais toma nota de que há algo “suficientemente tratado mesmo nas discussões correntes” (5 1095 b). De tal modo, o filósofo procede como pesquisador que, ao falar, se inscreve numa tradição, a partir da qual faz o seu estudo. Tal procedimento, é claro, convém à natureza do assunto.

---

<sup>2</sup> Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre faz a seguinte observação: “As quatro tradições que neste livro são usadas para exemplificar esse conceito são importantes por mais de uma razão” (2008, p. 21). A quais tradições o filósofo se refere? Às seguintes: a aristotélica, constituída no ambiente da *pólis* e do exercício dialético da Academia e do Liceu; a tradição agostiniana, nascida no ambiente das ordens religiosas e consolidada em Tomás de Aquino, nas universidades medievais; a tradição da mistura escocesa de agostinismo calvinista e aristotelismo renascentista. Além destas, o filósofo reconhece “a necessidade de escrever a história narrativa de uma quarta tradição, a do liberalismo” (idem, p. 375)

Uma tradição de pesquisa é mais do que um movimento coerente de pensamento. Ela é um movimento, ao longo do qual, seus adeptos tornam-se conscientes dele e de sua direção e, de modo autoconsciente, tentam participar de seus debates e dar prosseguimento às suas pesquisas. (MACINTYRE, 2008, p. 351)

Assinala o filósofo, persistentemente, como agora nesta citação, a ideia de que a teoria moral é construção histórica, coletiva, argumentativa. Não obstante o decisivo papel do Estagirita, MacIntyre o vê como herdeiro e parte de uma tradição, tendo forjado uma racionalidade prática e a desenvolvido na forma de sua ética das virtudes, deixando esta para a posteridade. Exemplifica e torna explícita, na visão de MacIntyre, a dinâmica e a historicidade de uma tradição. Certo é que uma tradição seria, numa analogia didática, algo como um chão firme em que os agentes, circunscritos em dado contexto, se conduzem. Tendo-a como referência, produzem para si e para os demais uma concepção de justiça. Uma tradição encerra uma racionalidade prática e, esta, produz uma concepção de justiça. Esses elementos todos, num movimento quase simultâneo, constituem e são constituídos nas práticas cotidianas de uma sociedade.

Essa visão de contexto e de historicidade se faz fundamental para o filósofo escocês quando este lida com a crise na moralidade contemporânea, uma vez que um elemento substancial desta crise é o caráter de abstracionismo presente no projeto herdado da visão iluminista. Segundo essa concepção, cuja pretensão é universalista, a autonomia do indivíduo e seu processo de reflexão – se bem-sucedido em seu trabalho conceitual – é suficiente. Tal ponto de vista conduz à prática de um debate em que, em dado nível, tem-se o seguinte:

[...] recursos opostos a concepções do bem humano ou da justiça necessariamente assumem uma forma retórica, de modo que é enquanto afirmação e contra-afirmação, e não enquanto argumento e contra-argumento, que os pontos de vista conflitantes se enfrentam. A persuasão não-racional desloca a argumentação racional. (MACINTYRE, 2008, p. 368)

MacIntyre, por sua vez, ao incluir-se como parte da tradição de pesquisa racional aristotélica, converge com Aristóteles, quando este busca explicar a ação em termos racionais. Em Aristóteles, tal busca se explicita numa ciência da ação, e sua teoria das virtudes é apropriada pelo projeto macintyriano de fundamentação racional da moral, em evidente consonância com o embate entre MacIntyre e a herança moderna do Iluminismo. De fato, no padrão iluminista, o caráter histórico adotado pelo filósofo de Glasgow para o estudo da ética soa como perspectivista ou relativista, o que é um retrato da distância entre os dois modelos de investigação. Há, em MacIntyre, a plena compreensão desse desacordo, e deve o filósofo

saber que um caminho alternativo somente pode ser construído fora das regras estabelecidas pelo racionalismo iluminista:

MacIntyre [...] insiste em que o alcance do desacordo é tão grande que cairíamos numa armadilha se tentássemos resolver a controvérsia com um debate cujas regras fossem precisamente as regras dos 'debates' filosófico-político-morais contemporâneos. (BELMONTE, 2006, p. 422, tradução nossa).

Portanto, o recurso à tradição íntegra, em MacIntyre, uma visão metodológica para o estudo da moralidade, e sua compreensão somente é possível, segundo temos aqui observado, frente ao desafio posto desde o modelo iluminista. De fato, a tradição aparece no filósofo escocês como meio através do qual moralidade e racionalidade se encontram.

Uma tradição é solo fértil para a moralidade porque lhe confere objetividade, ao tempo em que tem em vista a conduta humana no sentido de um *telos*. Assim, a moralidade íntegra um quadro de elementos que se tornam inteligíveis uns frente aos outros e frente à totalidade que compõem. MacIntyre pressupõe a implicação entre as tradições e as práticas de uma sociedade, mas não reduz nenhuma das tradições a eventos encerrados em seu tempo e lugar. Pelo contrário, pois outro pressuposto de sua pesquisa são as relações possíveis de aliança ou de síntese entre essas tradições. Mesmo as relações de antagonismo podem ser compreendidas no sentido de afirmar que nenhuma das tradições encontra-se sepultada num tempo e lugar, pois essa ideia inviabilizaria o projeto de MacIntyre em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (2008). Tal projeto, cujo primeiro passo é a superação das consequências negativas do Iluminismo, tem como alvo a indicação do que seja agir racionalmente e a relação deste agir com uma concepção de racionalidade prática. O mesmo se harmoniza com a pretensão de *Depois da Virtude* (2001). Frente à condição de fragmentação da moralidade contemporânea, o filósofo entende que há dois cenários possíveis: a via sinalizada por Friedrich Nietzsche ou uma atualização do esquema teleológico aristotélico de uma ética das virtudes. Nietzsche, segundo MacIntyre, é o momento de maior radicalização do individualismo liberal, levando ao extremo a ideia da autonomia moral do sujeito. Nele, o sujeito moral aparece despido de toda referência à tradição, e, ao mesmo tempo, negando radicalmente a possibilidade de uma moralidade universal fundada na razão. Em sua *Genealogia da Moral* (1998), escancara o fracasso do projeto iluminista para a moralidade, e anuncia o *além do bem e do mal*, liberando o sujeito à expressão da vontade subjetiva. A pesquisa racional de MacIntyre apresenta-nos a defesa da segunda alternativa, que, segundo ele, nos levaria ao encontro dos critérios morais e da justificação racional, devolvendo à moral

o sentido de inteligibilidade, único modo de combater a máxima da arbitrariedade que prevalece na moralidade contemporânea. Nesse sentido é que afirmamos a tradição como um dos pilares da filosofia moral de MacIntyre em *Depois da Virtude* (2001).

Ao ligar-se à tradição aristotélica, o filósofo escocês tem ciência de suas possibilidades, reconhecendo que a tradição, apesar de não ser mais hegemônica, é válida enquanto corrente de investigação. Antes de tudo, conforme nosso entendimento, a tradição é caminho e modelo de procedimento investigativo apropriado à moral. Enquanto caminho e modo de proceder, merece destaque a nomeação que MacIntyre (1992) faz da investigação característica da tradição como técnica, como é a arte. Neste sentido, observa que a investigação: apresenta um *telos*, em função do qual ela se aperfeiçoa; agrega ganhos parciais, avançando e retrocedendo no sentido de uma verdade (a boa vida, no caso da moral, e a eficiência na função, no caso da arte); constitui uma racionalidade, da qual ela é inseparável; por fim, requer aprendizado e ensino. Algo, ainda, perpassa esses três pontos: há uma história sobre ela, o que também nos leva a concluir que progride e transcende aos homens que a ela se dedicam.

Outro importante ponto deve ser acrescentado sobre tradição: não confundir o conceito de tradição em MacIntyre com a ideia de uma herança sedimentada em dogmas, resistente à mudança. Ora, tal confusão seria mesmo uma distorção de sentido, porque a tradição em MacIntyre é acompanhada de debates internos, não havendo um tipo de recusa dogmática à mudança. É viva e dinâmica. É narrativa não concluída, racional, e que reconhece os limites em que se afirma. Por isso, remete para um tempo e lugar, um contexto. Quando ela aparece como justificativa e incorporada na ação, isso é um momento do processo investigativo, parte de sua história. Assim, seu caráter não é mesmo dogmático. Tem, porém, seu corpo de verdades, uma visão de mundo, que, para um olhar externo, pode parecer incompreensível. Isso é devido à racionalidade ser sempre referenciada histórica e socialmente, implicando na herança de um passado próprio, compreensível dentro de uma narrativa particular e de critérios de uma justificação racional. Nessa perspectiva, quando há um enfrentamento entre tradições ou com elemento contrário a uma determinada tradição, não se tem termos neutros de resolução, algo como um critério universal prévio para guiar uma decisão<sup>3</sup>. Nunca se trata disso, de neutralidade ou universalidade. No enfrentamento, ambas as tradições permanecem,

---

<sup>3</sup> Quanto a isso, MacIntyre precisará enfrentar dois tipos de objeção: a de relativismo (negação de um debate racional entre duas tradições e da escolha racional entre elas) e a de perspectivismo (a impossibilidade da reivindicação de critérios de veracidade em qualquer das tradições rivais). Tal desafio, porém, não é fruto de nosso recorte e será objeto de obras posteriores do filósofo, ainda que ele já tenha dado conta de tal desafio em *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* (2008) e tratado, brevemente da questão do relativismo no Capítulo 19 (Posfácio à segunda edição) de *Depois da virtude* (2001, p. 457-467).

nesse sentido, distintas entre si, cada uma com seus termos essenciais, cujo significado dá-se na história da própria tradição. Eis o que afirma o filósofo:

A conclusão a que a argumentação tem levado até agora é que, a partir de debates, conflitos e da pesquisa de tradições socialmente encarnadas e historicamente contingentes, as disputas referentes à racionalidade prática e à justiça são propostas, modificadas, abandonadas ou substituídas, mas não há nenhum outro modo de se realizar essa formulação, elaboração, justificação racional e crítica das concepções da racionalidade prática e da justiça, a não ser a partir de uma tradição particular, através do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição. Não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações racionais que não seja fornecido por uma ou outra tradição particular. (MACINTYRE, 2008, p. 376)

O que se conclui da citação é que encontramos referência para a pesquisa no campo da moralidade somente no âmbito das tradições particulares, já que quaisquer questionamentos ou proposições se fazem a partir do contexto de dada tradição. De outro modo, não se teria objetividade. E, tratando ainda sobre a ausência de termos – externos, neutros – de resolução no conflito entre tradições, conclui: “Aprendemos que não podemos formular e responder a essas questões, de um ponto de vista exterior a todas as tradições, que os recursos da racionalidade adequada só nos são disponíveis nas tradições e através delas” (MACINTYRE, 2008, p. 396). Isso solapa as pretensões de teorização do modelo consolidado na modernidade:

E isso significa que o ponto de vista das tradições é necessariamente contrário a uma das características fundamentais da modernidade cosmopolita: a crença confiante de que todos os fenômenos culturais devem ser potencialmente translúcidos à compreensão, que todos os textos devem poder ser traduzidos na linguagem que os adeptos da modernidade falam entre si. (MACINTYRE, 2008, p. 353)

Disso, porém, não resulta uma impossibilidade de diálogo entre tradições. A forma de disciplinar esse diálogo deve considerar a diferença entre avaliar oposições e conflitos dentro de uma tradição das oposições e conflitos entre tradições divergentes. São casos totalmente distintos, como também são totalmente distintos os limites da avaliação para cada um. Quando a modernidade constitui para si o papel de um avaliador externo privilegiado, comete o grave erro de ignorar à própria condição de ser ela mesma uma tradição. Parte sempre dos próprios termos de avaliação, entre os quais o pressuposto de que fala a partir de termos neutros. MacIntyre até reconhece a possibilidade de sairmos de uma confrontação de tradições rivais com as crenças reforçadas, no caso de percebermos que a tradição que defendemos

dispõe ainda de melhores argumentos, isso, porém, não implica em nada um direito de hegemonia frente a quaisquer outras tradições.

O quadro da crise contemporânea na moralidade é diagnosticado tanto no plano teórico, enquanto ocasião de argumentos rivais incomensuráveis, quanto no plano das práticas, onde os indivíduos desvinculam suas ações de qualquer esquema com caráter coletivo e teleológico, não percebendo senão a própria autonomia, que confere a cada agente uma condição de liberdade inédita nas sociedades tradicionais, condição que enaltece a figura do modelo de homem próprio ao liberalismo. Assim, o projeto macintyriano, enquanto alternativa ao emotivismo, requer que se encontre um lugar para as práticas, do qual se exige um modo de ser que possibilite aos indivíduos encontrar uma racionalidade para suas ações. Esse é o papel das *comunidades*. Façamos, a princípio, um paralelo entre o papel da *pólis*, para Aristóteles, e o papel da comunidade, em MacIntyre. Essa aproximação permite melhor compreender as pretensões do último filósofo.

A possibilidade para o exame racional de nossas ações é que elas não sejam aleatórias. Porém, no caso específico do ser humano, não se trata de enquadrar a ação numa explicação mecanicista. Entre nós, os fins têm especial valor explicativo, dado que nossas ações guardam uma intencionalidade. De outro modo, ou seja, sem a orientação para um fim, o exame de nossas ações seria inviável, pois estaríamos entregues às circunstâncias. Cabe, neste ponto, lembrar Aristóteles (2000): “Mas é preciso ‘ajuntar numa vida completa’” (I 7 1098 a). Ou seja, para o filósofo grego, a vida humana pode ser pensada considerando os liames que a fazem racionalizável, já que ela não se reduz ao aqui e agora, ao dado imediato. Há, nessa perspectiva, a percepção e a compreensão da inteligibilidade. Assim, é possível fazer da vida humana objeto do pensamento, de tal forma que é possível o exercício de um silogismo, encadeando relações próximas. Isso em nada contraria à própria natureza humana, mas a afirma, uma vez que sendo racional a nossa natureza, devemos conduzir igualmente nossos atos. Tendo em vista essa não limitação à condição imediata do corpo e essa negação da arbitrariedade, torna-se viável pensar o homem no contexto. Ao concluir *Ética a Nicômaco* (2000), pensa e escreve sobre o tema da felicidade, que “é o fim da natureza humana” (X, 6 1176a 30) componente fundamental da sua ética. Aristóteles enfatiza o papel da *pólis*, demarcando exatamente a percepção de que nossa condição precisa ser pensada para além da imediatividade, não se resumindo a um empirismo empobrecido, reducionista. Ao dizer, sobre a felicidade, que “ela não é uma disposição” (X, 6 1176a 30), mas uma atividade (X, 6 1176b 35) e aquela “atividade conforme a virtude” (X, 6 1176b 35), o Estagirita observará então a

condição humana, cuja “natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação” (X, 8 1178b 30). Eis que, na condição de sua natureza, é o homem dependente dos outros homens.

As observações anteriores nos remetem à relação entre a felicidade e a vida coletiva na *pólis*, lembrando da fusão entre ética e política em Aristóteles: “Não é possível pensar o bem do indivíduo sem pensar o bem da *pólis*, uma vez que é apenas no âmbito desta que ele, tanto na sua dimensão humana quanto divina, pode alcançar o bem” (PEREIRA, 2009, p. 226). Ora, se no plano ético – que delinea a vida do indivíduo – as escolhas visam um bem, no plano político, observa-se que a *pólis* também se faz em função de um bem, somos levados a pensá-las como complementares. “A *pólis*, de um certo modo, não apenas possibilita ao agente atingir o seu fim último [...] mas a organização da *pólis* determina, em certa medida, o que será um certo tipo de atividade virtuosa, portanto um bem para o agente no interior da *pólis*” (PEREIRA, 2009, p. 227). Agora já não mais parece que a relação entre a *pólis* e a boa vida seja meramente acidental. Nesse sentido, a *pólis* emerge como fundamento para a ação virtuosa.

A ética aristotélica é social, e a sua política é ética. Elas estão completamente relacionadas, uma vez que na ética o homem individual é essencialmente membro da sociedade e, na política, a virtude social do Estado é a medida da virtude de seus cidadãos. A tarefa da ética consiste em estabelecer critérios para uma vida ordenada dentro de uma sociedade, fundamentando esses critérios a partir dos fatos da vida, a partir da experiência. A ética e a política possuem uma vinculação com o *ethos*, e a ética tem a sua particularidade na ação e não somente no conhecimento, pois a sua finalidade é o próprio agir ético do homem em sociedade. (SILVEIRA, 2000, p. 42)

Também encontramos em MacIntyre o entendimento de que, em Aristóteles, a vida humana é racionalizável. Ao comentar Aristóteles, diz:

Só o bom e melhor pode oferecer uma *arché* para os seres humanos quando são completamente racionais e também só ele, ao oferecer o *télos* para a ação humana, dá o conceito-chave para um esquema de explicação teórica através do qual os vários resultados da ação humana podem ser bem explicados, à medida que dependem do exercício ou da incapacidade de exercício dos poderes e habilidades humanas, e não acontecem por acaso ou acidente. (MACINTYRE, 2008, p. 102)

Temos aqui a percepção de que a vida humana é passível de ser pensada e compreendida somente em função de um *télos*. E este é em harmonia à nossa natureza racional. Na mesma leitura, o filósofo escocês encontra no Estagirita que: “As formas institucionalizadas da *pólis* [...] oferecem tal tipo integrado de vida [...] a compreensão aristotélica do bom e melhor só pode ser uma compreensão do bom e melhor tal como se

expressa numa *pólis*” (MACINTYRE, 2008, p. 103). Sobre isso, importa observar outro elemento fundamental: a *pólis*, ao apresentar-se como referência e objetivar em suas práticas o bom e melhor para seus membros, também torna possível pensar o bem não mais como bem transcendente. Se o bem se diz com relação a um fim (*EN I*, 1094 a 1), a *pólis* parece tornar tal fim mais visível e integrado.

A concordância de MacIntyre quanto ao lugar da coletividade na vida moral, manifesta em Aristóteles na centralidade da *pólis*, aparece no conceito e no lugar que o filósofo escocês atribui à *comunidade*. A posição de tal conceito na sua teoria moral é também importante indicador tanto da distância entre Aristóteles e a modernidade, quanto entre o pensamento ético de MacIntyre e o individualismo liberal. Tanto em Aristóteles quanto em MacIntyre, nota-se a recusa de se tomar como ponto de partida da moralidade uma ideia abstrata, sendo que este ponto de partida claramente decorre do modelo iluminista levado a cabo no individualismo liberal. Nos dois filósofos, prevalece um ponto de partida de engajamento com referência ao grupo humano. Não à toa, a construção da teoria moral macintyriana se vale também de uma sociologia, sendo a integração social o fundamento da *comunidade*.

Em *Depois da Virtude* (2001), as comunidades constituem um projeto central e inovador, particularmente quando considerado o modo de proceder que a modernidade estabeleceu, ditando um padrão em se almeja uma filosofia moral que se resolve no âmbito teórico. O projeto de MacIntyre (2001) reaviva o pleno sentido de uma filosofia prática, pelo estabelecimento das comunidades como associações políticas que tornam possível a prática das virtudes. Nestas comunidades, que são intermediárias entre a família e o Estado e fazem frente a individualismo liberal dominante, são possíveis uma unidade histórica de vida e a construção de uma tradição moral. MacIntyre entende que a moralidade se constitui na dinâmica das práticas e da edificação de critérios para a conduta, em evidente crítica ao individualismo liberal e seu processo de fragmentação da vida humana, que reduz a vida a episódios isolados e priva o homem do sentido teleológico. Assim, vemos que em seu projeto MacIntyre “propõe recuperar a unidade da vida humana mediante a busca do bem e do exercício das virtudes dentro de uma comunidade e de uma história de pertencimento” (FÓPPOLI, 2010, p. 112, tradução nossa), sendo estas mesmas comunidades o lugar de florescimento da pessoa.

Os sujeitos se reconhecem numa comunidade, um contexto integrador, e, quando o fazem, vislumbram um além de sua condição física individual e nesta mesma comunidade são formados para sua condição verdadeiramente humana. Nela, se concretiza o *telos* humano.

Objetivando esse *telos*, cada indivíduo tem na comunidade os critérios de sua conduta, já que ela concretiza um *telos*.

Quando temos um contexto, onde os elementos se integram, é possível vencer a fragmentação, marca de nosso tempo, refletida no individualismo liberal, nos apelos emotivistas. A integração é justamente algo ausente no cenário analisado por MacIntyre, apesar de ser um elemento essencial à concretização da moralidade. Frente a essa ausência, os esforços em teoria moral têm sido vãos, nada mais produzindo além de conceitos fragmentados. As diversas concepções éticas existentes são apresentadas como propostas de conduta, mas não têm um contexto de práticas que as sustentem e as tornem inteligíveis. De tal modo, é como lembra o filósofo: “Essa ideia de comunidade política como projeto comum é estranha ao mundo individualista liberal moderno [...] não temos ideia de tal forma de comunidade envolvida [...] na totalidade da vida” (MACINTYRE, 2001, p. 265)

O fator integrador constituído na comunidade, segundo as observações expostas, é meio de coerência. Coerência, no contexto da teoria moral de MacIntyre, não se reduz a uma condição exigida no interior de uma argumentação. É também coerência com um conjunto de práticas e um contexto. Diz respeito, sobretudo, às práticas, neste caso, no interior de uma comunidade, onde também são gestados os conceitos que as justificam. Afinal, a ética, enquanto ciência da ação, objetiva antes a conduta em direção a um *telos*, e sua verdade se efetiva enquanto excelência do agente, materializada no conjunto de seus hábitos. Excelência alguma pode se efetivar numa ação gestada de conceitos desintegrados do contexto em que a ação se realiza. Fundamentalmente, MacIntyre apresenta uma visão totalizante da vida humana, não uma sequência de episódios isolados.

A partir de uma história concreta, o homem logra uma unidade de vida, e sua existência pode ter um certo sentido ou estar dirigida para um determinado fim, de acordo com seu caráter natural teleológico [...] Mas a realização da unidade da vida humana acontece mediante a busca e o exercício das virtudes, junto com a vivência das relações sociais próprias de uma comunidade e de uma história concreta. (FÓPPOLI, 2010, p. 148, tradução nossa)

MacIntyre mostra-se comprometido com a defesa da comunidade como contexto adequado à vida virtuosa, pois, como dito na citação, a comunidade vincula a vida do indivíduo a uma unidade e uma vivência sem as quais ele não teria a referência de um *telos*. Este lugar que a comunidade tem em MacIntyre assemelha-se ao lugar da *pólis* no pensamento de Aristóteles. Se em Aristóteles “nenhuma *pólis* real [...] exemplificava completamente o melhor tipo possível de *pólis*, mas alguns aspectos desse melhor possível tinham sido

exemplificados” (MACINTYRE, 2008, p. 103), e parecia que “o melhor tipo possível de *pólis* era [...] viável” (Idem), também é viável a constituição de comunidades, tendo em vista que:

É, efetivamente, uma característica de todas as tradições cujas histórias temos acompanhado especificamente que, de um modo ou de outro, todas elas sobreviveram de modo a se tornar não apenas formas de vida práticas possíveis, mas reais, no domínio da modernidade. Mesmo quando marginalizadas pela ordem social, cultural e política moderna dominante, tais tradições mantiveram a adesão dos membros de uma série de tipos de comunidade e empreendimento, dos quais nem todos são conscientes da origem de suas concepções de justiça e racionalidade prática. O passado dessas tradições está encapsulado no presente e, nem sempre, de forma fragmentada e oculta. (MACINTYRE, 2008, p. 419)

Sobretudo, nos parece relevante observar que a efetividade de uma comunidade mesmo no cenário de domínio político, social e cultural do liberalismo não contraria o que MacIntyre tem escrito. É preciso que aqueles que se comprometem com essa alternativa tomem ciência dos instrumentos de argumentação possíveis e das relações que uma comunidade de tradição distinta da liberal tem que praticar quando se efetiva no contexto de domínio liberal. Nesse item, a autoconsciência dessas comunidades é decisiva. Certo é que o desafio posto pelo liberalismo implica uma compreensão da complexa relação entre a tradição liberal e o individualismo, que não se resolve unilateralmente numa relação de causa e efeito. Compreendamos, primeiramente, como isso se distingue do contexto liberal para as demais tradições. Nas sociedades tradicionais pré-modernas, as condições de relacionamento, que definem o indivíduo para com os outros, se dão conforme segue:

[...] não são características que pertençam acidentalmente aos seres humanos, que se possam despir para descobrir o ‘verdadeiro eu’. Fazem parte da minha substância, definindo, pelo menos em parte, e às vezes totalmente, as minhas obrigações e os meus deveres. Os indivíduos herdaram determinado espaço dentro de um conjunto interligado de relações sociais; quando lhes falta esse espaço, não são ninguém, ou, na melhor das hipóteses, estrangeiros, ou párias. Conhecer a si mesmo como tal pessoa social, não é, porém, ocupar uma posição estática e fixa. É encontrar-se posicionado em determinado ponto numa jornada com objetivos definidos; caminhar pela vida é progredir – ou fracassar em progredir – rumo a determinado fim. Assim, a vida completa e realizada é uma realização e a morte é o ponto no qual se pode ser julgado feliz ou infeliz. (MACINTYRE, 2001, p. 68)

O que, portanto, marca a relação do indivíduo com os outros nas tradições pré-modernas é uma espécie de identificação, de pertencimento e integração, circunstanciados, mas não acidentais. Nesse sentido, não há o modo de cisão do ‘eu’, e, não há, portanto, um ‘eu’ oculto, a ser descoberto e liberto dos grilhões da vida em sociedade. Já no contexto do liberalismo dá-se de outro modo:

Minha tese não é que os procedimentos do domínio público do individualismo liberal tenham sido a causa e a psicologia do indivíduo liberal, o efeito, nem vice-versa. O que proponho é que um exigiu o outro e que, ao se unirem, definiram um novo artefato social e cultural, o 'indivíduo'. No raciocínio prático aristotélico, é o indivíduo enquanto cidadão que raciocina; no raciocínio prático tomista, é o indivíduo enquanto pesquisador do seu bem e do bem de sua comunidade; no raciocínio prático humeano, é o indivíduo enquanto proprietário ou não-proprietário, participante de uma sociedade de um tipo particular de reciprocidade; mas no raciocínio prático da modernidade liberal é o indivíduo enquanto indivíduo que raciocina. (MACINTYRE, 2008, p. 365)

Como dito, a complexa relação do liberalismo com o indivíduo não se explica como relação unilateral de causa e efeito, pois, conforme a citação anterior, um é necessário ao outro. Tanto seria o indivíduo – este concebido no liberalismo – objeto estranho nas outras tradições, pois suas condições internas não gestariam um elemento tão destoante em suas ordenações, quanto seria estranho ao liberalismo não ter o indivíduo como fundamento. Ao tempo em que concebe o indivíduo, o liberalismo o toma como pressuposto. Sob as condições do liberalismo, a moralidade se reduz a um conjunto de valores morais que são ou meras convenções ou a expressão de preferências pessoais, não havendo qualquer tipo de certeza acerca da moral (FÓPPOLI, 2010). No emotivismo – enquanto ética própria do liberalismo – temos a ausência do comprometimento com qualquer ordenação moral, pois a moralidade limita-se às preferências pessoais e as convenções sociais. O que de fato prevalece é a centralidade do indivíduo. Mesmo as convenções sociais, que poderiam marcar a presença do coletivo, são reduzidas à manutenção tanto de uma ordem moral quanto jurídica conveniente aos fins do liberalismo. Mesmo porque no pressuposto das convenções sociais no liberalismo, o outro é, antes, uma ameaça, e o acordo é apenas meio dos interesses individuais. Na centralidade do indivíduo, o liberalismo, que se gestou junto a ele, se afirma, efetivando o que MacIntyre observou ao dizer que: “O supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos” (2008, p. 370).

Na mesma perspectiva de afirmar a si mesmo, o liberalismo, já tornado uma tradição, justifica-se por seus próprios meios e linguagem. É o que destaca o filósofo de Glasgow, ao falar sobre os domínios públicos do mercado e da política individualista liberal:

Nesses domínios, os dados últimos são as preferências. Elas são pesadas umas contra as outras; para se atribuir peso às preferências, é irrelevante saber como se chegou até elas. O fato de que as pessoas em geral tenham estas ou aquelas preferências é visto como razão suficiente para se agir de modo a satisfazê-las. Mas, se isso é verdade na comunidade política, também cada indivíduo, certamente, é igualmente capaz de considerar suas preferências razões suficientes para agir do mesmo modo. E haverá um

procedimento análogo para pesar nossos desejos individuais uns contra os outros. (MACINTYRE, 2008, p. 364)

O esquema conceitual de MacIntyre, com inspiração aristotélica, concebe um modelo ético/político em que o bem do indivíduo não é conflitante com o bem coletivo, nem com o bem de outros indivíduos. Não existe, em tal modelo, qualquer disparidade entre o fim da vida política e o fim último dos indivíduos. O que se pressupõe como racionalidade para a vida ética dialoga com a história e com a vida política, encontrando objetividade na tradição e na comunidade.

As comunidades são pequenas associações intermediárias entre a família e o Estado, [...] que têm como finalidade o bem de seus integrantes e a defesa frente às agressões do Estado e do Mercado. Neste tipo de comunidades se promovem uma série de atividades essenciais para a vida do homem: as tradições comunitárias, a busca do bem individual e comum, e as relações de reciprocidade, de representação e de deliberação. (FÓPPOLI, 2010, p. 14, tradução nossa)

Nos fins que propõem e nas práticas que desenvolvem, as comunidades integram a busca do bem individual à busca do bem comum, como um exercício da vida política fora dos limites concebidos no domínio do liberalismo. O projeto liberal da modernidade é essencialmente um esquema em que as relações entre o indivíduo e a coletividade marcam-se por um distanciamento fundamental. Tal distanciamento não é jamais problematizado nos domínios liberais, porque, ao contrário da tradição da ética aristotélica das virtudes e do projeto de comunidade em MacIntyre, no liberalismo, os instrumentos do Estado e do Mercado se efetivam e se ordenam em consonância com o individualismo reinante. Como dito antes, individualismo e liberalismo gestam um ao outro.

A burocracia que marca o modelo de organização do Estado liberal ordena um modo de viver cujo resultado mais visível é a sensação de que reina uma racionalização extrema, impessoal, neutra. Essa ordenação é o lugar seguro do indivíduo liberal, o eu emotivista. Este, por um lado, não tem mais um *telos*, em cujo sentido possa orientar a vida, que assim torna-se uma sucessão de atos isolados; por outro lado, encontra morada conveniente na ordenação social liberal. Como diz o filósofo escocês:

O eu emotivista tem o seu próprio tipo de definição social. Sente-se à vontade num tipo característico de ordem social – e é parte integrante dela – aquela em que atualmente vivemos nos chamados países desenvolvidos [...] A bifurcação do mundo social contemporâneo em um domínio do organizacional, onde os fins são dados como fatos consumados e não estão disponíveis para análise racional e um domínio do pessoal, no qual o juízo e o debate dos valores são fatores fundamentais, mas onde não está disponível nenhuma resolução social racional, encontra sua interiorização, sua

representação íntima, na relação do eu individual com os papéis e personagens da vida social. (MACINTYRE, 2001, p. 69)

Portanto, há os fatos consumados, cujo cuidado está entregue à lógica burocrática. Pelos caminhos dessa lógica e de seus protocolos tudo parece resolvido, ordenado e controlado, como que constituindo um mundo de eventos com “vida própria”, assunto de especialistas. Assim, por exemplo, os assuntos econômicos são tratados como ordenados por “leis de mercado”, as decisões políticas são consideradas como “decisões de governo” e “razões do Estado”. Neste domínio, tudo parece sujeito a algo indiferente aos homens, às coletividades, a qualquer valoração. Mas há também o indivíduo, aparentemente ‘liberto’ do fardo de decidir sobre tais eventos do domínio burocrático, livre para expressar suas preferências e buscar realizá-las. Em muito nos fazem lembrar um padrão de personagens da ficção cinematográfica e televisiva em que os indivíduos parecem viver alheios às questões e ordem política e social, se mobilizando tão somente em torno de seus afetos e vivências íntimas. Causando a impressão de serem os únicos dois modos alternativos de vida, “a burocracia e o individualismo são tanto parceiros quanto antagonistas. E é no ambiente cultural desse individualismo burocrático que o eu emotivista se sente naturalmente à vontade” (MACINTYRE, 2001, p. 71).

Frente a um domínio que perpassa uma ordenação política, social e cultural, manifesto no modo de ser da subjetividade, pautado na bifurcação entre indivíduo e sociedade, qualquer modelo em que a vida tenha um sentido de integração, em que o homem é visto e pensado numa narrativa de vida que o desloque da condição individualista, será um modelo antagônico à tradição liberal. De outro modo, qualquer proposta que não implique a negação do individualismo e dessa bifurcação e que não se apresente como proposta integradora da vida, não será uma proposta efetivamente alternativa. Por isso, MacIntyre tem a clareza de que uma via para ser alternativa ao emotivismo e ao caminho indicado por Nietzsche precisa reintegrar indivíduo e sociedade. Sua proposta de releitura e atualização da ética aristotélica das virtudes – a partir do entendimento da tradição de pesquisa – repõe a relação entre racionalidade e moralidade, além de indicar, por via da comunidade, as condições de efetivação de uma vida alternativa ao modelo burocrático individualista do liberalismo. A distância entre os dois modelos é evidente, tanto que a proposta ético-política do filósofo se efetiva, necessariamente, às margens dos fundamentos da política da modernidade, o Estado e o mercado. Estes, inclusive, ameaçam a efetivação das comunidades, tendo em vista que seus fins e valores são opostos ao bem do indivíduo e ao bem comum visados nas comunidades

pensadas por MacIntyre. Também por isso, a proposta do filósofo escocês não tem o objetivo de ser uma proposição de Estado. Enquanto parceiro do mercado, o Estado é parte essencial da bifurcação que demarca a modernidade, não parte acidental, pois sua natureza burocrática o torna instrumento e expressão do domínio liberal. Há uma distância fundamental entre os fins do Estado moderno – ordenar os instrumentos burocráticos/jurídicos fundamentais à sociedade liberal – e as comunidades pensadas por MacIntyre.

## **CAPÍTULO 04**

### **OS LIMITES DA APROPRIAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES POR ALASDAIR MACINTYRE**

Uma síntese dos pontos até aqui tratados, confirma que, em MacIntyre, a historicidade é algo intrínseco à teoria moral, dado o vínculo que esta deve ter com a vida, com as práticas sociais, considerando que sua finalidade é o agir e não meramente a teorização. Uma teoria moral tanto deve ter em vista as práticas sociais decorrentes dela, quanto deve considerar essas práticas no processo de construção teórica. Diríamos, assim, que as práticas sociais devem ter lugar nos fundamentos da teoria, ao mesmo tempo em que as duas se erguem num edifício comum. Sendo assim, cabe questionar e analisar os limites da apropriação que MacIntyre faz da ética aristotélica das virtudes, já que Aristóteles teorizou num tempo significativamente distinto do tempo da reflexão de MacIntyre, sendo também distintos os cenários sociais aos quais se destina cada uma dessas duas filosofias morais. MacIntyre vive numa época em que se fez um corte radical com a tradição clássica representada em Aristóteles. Esse corte pode ser assim apresentado:

A ética moderna começa com a rejeição do quadro conceitual aristotélico da física e da metafísica. Isso importa muito, pois Aristóteles desenvolveu uma visão abrangente em que todas as esferas da experiência humana são cobertas em um único sistema interconectado. É o sistema onde física e metafísica estão unidas em um esquema global ao lado da política e da ética. Além disso, dentro deste esquema a análise metafísica da natureza humana é inseparável da ética. No entanto, uma vez que a ciência moderna de Galileu e Newton desacreditou a física aristotélica, o quadro explicativo teleológico aristotélico foi substituído por uma visão mecanicista da natureza em que não há lugar para fins naturais, e assim o restante do esquema aristotélico não poderia também permanecer inalterado. (KUNA, 2008, p. 105, tradução nossa)

O corte que se faz na modernidade, evidenciado na citação, traz a diferença radical de duas visões de mundo, assinalando dois distintos paradigmas. Seus distintos pressupostos têm implicações sobre a filosofia moral, conforme segue:

Uma vez que a ciência mecanicista moderna não entende, e não pode mesmo entender, o movimento e a mudança física em termos da realidade da potencialidade do objeto em direção à sua causa final, “objetos humanos” também não podem ser vistos como aspirantes a atingir suas causas finais. Os três elementos de um esquema ético coerente foram desconectados, e o que restou foi alguma noção dos seres humanos, sobre como eles são de fato. Nenhuma noção dos seres humanos como eles seriam se alcançassem a sua natureza essencial estava disponível por mais tempo. É por isso que o último elemento do esquema – as regras éticas – veio a parecer arbitrário. (KUNA, 2008, p. 106, tradução nossa)

Observa-se, a partir do exposto, que o mecanicismo dominante na visão de mundo moderna tende, significativamente, à negação de qualquer esquema explicativo teleológico, como é o esquema aristotélico. Isso vale para uma concepção mecanicista em que são considerados apenas os limites do empírico, do observável e do mensurável, limites que determinam a compreensão da realidade sob o ponto de vista dessa concepção. Noções tais como “causa final” e “natureza essencial” deixam de ter qualquer viabilidade em tal entendimento, que é constitutivo de um esquema no qual essas noções parecerão sempre arbitrárias, já que elas não podem ser objeto de mensuração. Associamos essa visão dominante também a um ponto de vista reducionista de racionalidade, que recusa a possibilidade da ética como saber, e, ainda, a um modelo de sociedade, a sociedade liberal, marcada por uma gestão burocrática, em que se faz uma radical separação entre indivíduo/sociedade e ética/política. Eis o cenário em que MacIntyre se propõe uma reapropriação da ética aristotélica das virtudes, indubitavelmente um cenário que nega, em todas as suas cisões, a visão de mundo e as pretensões da filosofia moral da qual Aristóteles é um ponto focal.

Claro que a apropriação que o filósofo escocês faz da ética aristotélica das virtudes não é um salto repentino de Aristóteles aos nossos dias. Como já observado, trata-se de uma tradição, e, portanto, de algo continuado ao longo do tempo. O ponto de vista da tradição adotado por Alasdair MacIntyre é fundamental para a natureza dessa apropriação e inscreve também MacIntyre na tradição clássica. Nesse sentido, tem vigor a ideia de uma *tradição viva*, expressa pelo filósofo como “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, às vezes muitas gerações.” (MACINTYRE, 2001, p. 373). Aqueles que fazem parte dessas gerações “prosseguem uma narrativa ainda não concluída” (MACINTYRE, 2001, p. 375). Cada geração, ao se assumir parte da narrativa, enfrenta desafios próprios.

O grande desafio de MacIntyre é vencer as cisões implicadas na visão de mundo da modernidade, que, em seu conjunto, acabaram dando vez a que se lançasse a linguagem moral à irracionalidade. Nesse sentido é que defendemos a compreensão do projeto macintyriano a partir dos pilares da razão prática, da tradição e da comunidade, que demarcam sua apropriação da teoria ética das virtudes. Trataremos agora de demonstrar como esses pilares representam limites fundamentais para a compreensão da teoria ética de MacIntyre, demarcando a relação com a contemporaneidade.

Em última instância, entendemos que a apropriação que o filósofo escocês faz da ética aristotélica das virtudes implica em recompor a ligação entre o *ser* e o *dever ser*. Acompanhando Ascombe (1958), MacIntyre percebe que o grande problema da linguagem moral moderna e contemporânea é a discordância entre os conceitos que esta linguagem herdou do passado e que foram deslocados da concepção ética que os justificava. Dentre esses conceitos, destacamos o de *dever* e *obrigação moral*. Em torno desses conceitos, lutam os filósofos morais modernos e contemporâneos, esforçando-se em justificá-los racionalmente. É o fracasso dessa justificativa que, por fim, produz a emergência do *emotivismo* ético. A concepção modernizante de mundo tende, quando considerada em seu fundamento mecanicista, a impor limites insuperáveis entre o *ser* e o *dever ser*, descartando a noção teleológica do tipo dominante na moral clássica. Reduzindo o *ser* ao *fato* encerrado nas noções empíricas, o encarcera nos dados mensuráveis. Seguindo esse modelo, a razão não estaria autorizada a teorizar senão a respeito do observável e, no campo da moralidade, a respeito do consensual, e, por último, na melhor das hipóteses, estaria ela mesma apta a produzir possíveis consensos. Não à toa, parte significativa das teorias morais modernas e contemporâneas tem uma tonalidade contratualista, voltando-se à elaboração de regras morais. Em qualquer dos casos, não estaríamos jamais diante de uma verdade. Assim, mesmo na melhor das situações, a linguagem moral encontra-se sempre ameaçada pela arbitrariedade.

Somente uma concepção teleológica pode reatar o *ser* e o *dever ser*, tornando viável que a linguagem moral não caia na arbitrariedade e se salvasse das consequências do *emotivismo*. É nesse sentido que ganha lugar a teoria ética das virtudes, enquanto construção histórica de uma tradição que tem em Aristóteles seu ponto focal. Em tal tradição, *ser* e virtude têm uma relação fundamental, intrínseca, já que a virtude nos direciona à realização do *ser*. Devemos agir virtuosamente, por que agir assim nos conduz à excelência de nosso ser. O papel da ética, educar o ser humano no sentido de uma vida virtuosa, estaria, assim, inscrito no esquema em que as relações não se reduzem ao arbitrário. Não há qualquer incoerência entre o *ser* e o *dever ser*, o que torna racional o discurso moral, já que suas prescrições não são mera valoração ou arbitrariedade. A justificativa da ação é intrínseca à natureza do agente e está em harmonia com ela, pois o que a virtude permite realizar é uma tendência, cuja explicação está consolidada no movimento da *potência* ao *ato*. O caminho que a ética clareia, ao nos educar, é precisamente este que nos faz realizar a excelência de nosso ser.

Ao fazer a cisão entre *ser* e *dever ser*, a modernidade atribui ao discurso a tarefa de elaborar uma justificativa para a ação, pois essa não mais reside na natureza do agente. Do mesmo modo, é tarefa do discurso encontrar para a ética um lugar no conjunto da

racionalidade. Ocorre que, perdida a relação entre *ser* e *dever ser*, o discurso – que, nos moldes das pretensões iluministas, procura uma resposta universal – acaba reduzindo essa busca à retórica. Ao fim, descamba na arbitrariedade, pois não encontra um esquema em que o objeto da ética seja factível. Os apelos feitos à utilidade, ao consequencialismo ou à obediência às normas acordadas são insuficientes para resolver o grande problema que a modernidade criou para si quando rejeitou o esquema teleológico: encontrar uma justificativa para o agir que seja exterior à natureza do agente.

Nos fundamentos de seu projeto, MacIntyre busca recompor a relação entre *ser* e *dever ser* no seio da tradição da ética das virtudes. Como, porém, apropriar-se dela no contexto em que nos encontramos? Primeiro, rompendo com a noção modernizante que associa tradição com obscurantismo, noção constituída e justificada apenas se adotarmos a perspectiva das Luzes, que toma a autonomia do indivíduo como condição para o discurso racional. Nesta perspectiva, todas as questões se resolvem nas formulações abstratas que o pensamento constrói. Portanto, associar tradição e obscurantismo, antes de ser uma decisão racionalmente justificada, é algo condicionado a uma perspectiva particular, o ponto de vista modernizante, no qual a associação entre tradição e obscurantismo deriva de uma pretensão universalista e abstracionista. Em oposição a essa perspectiva, a apropriação que MacIntyre faz da ética das virtudes, e esse é o segundo ponto relevante, adota uma perspectiva historicista, na qual a racionalidade é encontrada justamente no seio desta tradição, pois ela é uma tradição de pesquisa racional. O pressuposto dessa perspectiva é a afirmação de que teoria e prática estão imbricadas, especialmente, mas não exclusivamente, no que trata das questões morais e políticas. É a dinâmica da vida social que demanda a necessidade de um processo reflexivo e discursivo sobre o agir humano.

Na proposta macintyriana, tradição não é um conjunto de respostas prontas sobre o agir, nem repositório de conceitos servidos num manual herdado do passado. Enquanto perspectiva historicista, essa proposta rejeita respostas universais e atemporais sobre o agir humano. Em seu entendimento geral sobre os assuntos morais, eis o que diz o filósofo:

Os assuntos da filosofia moral, pelo menos – os conceitos normativos e valorativos, as máximas, as argumentações e os juízos sobre os quais o filósofo moral pesquisa –, não serão encontrados em nenhum lugar, a não ser dentro da vida histórica de determinados grupos sociais e, assim, possuindo características peculiares da existência histórica. [...] A moralidade que não for moralidade de determinada sociedade não se encontra em nenhum lugar. [...] Existiram inúmeras moralidades, mas onde terá existido ou existe a *moralidade como tal*? (MACINTYRE, 2001, p. 445-6, grifo do autor)

A resposta à provocativa pergunta da presente citação, não temos dúvida, é: *em lugar nenhum*. Se a moralidade tem uma natureza social, a significação dos conceitos e argumentos que sustentam cada moralidade está delimitada aos contextos nos quais eles são gestados. É nesse sentido que a tradição aristotélica das virtudes não pode ser transplantada tal e qual para o presente contexto. Não se trata mesmo disso. Ela é tomada, sobretudo, como *lugar* disponível a um debate ainda aberto a novas contribuições, como esquema a ser preenchido. É nesse sentido que tem sobrevivido ao tempo e ainda parece vigorosa. Essa perspectiva historicista, é importante observar, demarca uma distância entre MacIntyre e Aristóteles, pois este não dispunha de uma visão histórica sobre a moralidade, que é a visão de tradição. Como expusemos no segundo capítulo, o filósofo grego mostra-se ciente de um debate moral compartilhado com seus antecessores e com seus contemporâneos. Porém, entendia ter encerrado o debate, além de não expressar uma noção de uma tradição como debate continuado e lugar de pesquisa. Por fim, não demonstra compreender essa tradição como o próprio alicerce de uma filosofia moral, o ponto de onde a linguagem moral se faz racional.

Essa diferença de fazer da tradição o núcleo da teoria moral não é mero detalhe no pensamento de Alasdair MacIntyre. Ao contrário, é o ponto a partir do qual o filósofo demarca a originalidade de sua proposta, caminho em que traça diálogo vivo com o passado e articula-se com instrumentos teóricos contemporâneos, ao tempo em que apresenta uma consistente crítica ao estado da moralidade de nosso tempo.

É considerando o lugar central da tradição que melhor se pode perceber: A) como a teoria moral de MacIntyre concebe a noção de comunidade, que dimensiona sua visão ética e política; B) uma releitura do conceito de virtude e a proposição da virtude de ter uma noção da tradição; C) a renovação do vigor e do sentido de uma *razão prática* que, por fim, apresenta uma resposta ao irracionalismo ético que nos ronda desde o dramático diagnóstico nietzschiano e da força do emotivismo.

Conforme temos observado, para MacIntyre, o elemento teleológico é fundamental no esquema moral, uma vez que é necessário para que o discurso e a prática morais tenham racionalidade. Em Aristóteles, a teleologia associa-se a uma metafísica de caráter biológico, na qual a busca das virtudes dá-se no compartilhar a busca de certos bens. Em MacIntyre, a explicação das virtudes “não requer fidelidade à biologia metafísica de Aristóteles” (MACINTYRE, 2001, p. 330).<sup>4</sup> No filósofo escocês, a explicação é do tipo que o próprio

---

<sup>4</sup> Em *Animales racionales y dependientes* (Barcelona: Paidós Básica, 2001 / 2ª impresión 2013), MacIntyre faz uma reconsideração de uma metafísica de caráter biológico, mas em nosso estudo consideramos somente *Depois da Virtude e Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*

chamou de *socialmente teleológica*, na qual a busca das virtudes dá-se no compartilhar *práticas*. Esta explicação, apesar de remeter ao fortalecimento de uma perspectiva aristotélica, dialoga com a ideia de que uma filosofia moral precisa ter uma sociologia como contrapartida. Em Aristóteles, diríamos que a contrapartida seria a biologia. O significado dessa mudança de perspectiva indica o esforço de MacIntyre em dialogar com o seu tempo, o que requer uma matriz de “caráter sociológico e político, de tal modo que caiba num contexto cultural em que a historicidade e a diversidade radical das práticas morais lhes são constitutivos, retomando assim o conceito de virtude a partir de referenciais teóricos contemporâneos” (BORGES; CARVALHO, 2006, p. 51). É nessa perspectiva que o pensamento de MacIntyre – no desenvolvimento de sua concepção de racionalidade – se encontra com a matriz teórica de Thomas Kuhn, tanto no tocante ao conceito de *paradigma*, que MacIntyre adotará de Kuhn, quanto na consideração da comunidade como categoria central. Em Kuhn (1982), tal categoria supera uma noção de heroísmo individual, noção onde a ciência aparece como acumulação de descobertas e invenções individuais. Na perspectiva da comunidade, a ciência seria obra do trabalho coletivo. Em MacIntyre, a comunidade supera os limites impostos pelo modelo da burocracia individualista, próprio à sociedade liberal, modelo no qual o desenvolvimento das virtudes é inviabilizado.

Quando se observa a aproximação de MacIntyre e Kuhn no tocante ao lugar que a categoria *comunidade* assume em ambas as teorias, nota-se que esta suprime a separação entre conceitos científicos e moral. Não se trata de afirmar que a comunidade política e a comunidade científica sejam a mesma coisa. O relevante é que em ambas as teorias a comunidade apresenta significativo valor epistemológico. Assim como em MacIntyre (2001) afirma-se que a pesquisa em filosofia moral encontra o lugar para seus assuntos circunscritos na existência histórica de certos grupos sociais, em Thomas Kuhn se afirma que “o conhecimento científico, como a linguagem, é intrinsecamente a propriedade comum de um grupo ou então não é nada” (KUHN, 1982, p. 257). Notamos em ambos os filósofos um posicionamento que supera um individualismo reinante, já que neles a categoria de *comunidade* assume um valor cognitivo fundamental, sendo no âmbito de uma *comunidade* que reside a racionalidade quer dos discursos da ciência, quer da linguagem moral. Fora de uma *comunidade*, nem a ciência nem a moralidade têm significação suficiente para orientar o que faz o cientista ou para definir o sentido do agir moralmente.

Para corroborar com o que dissemos no parágrafo anterior, se tomamos o sentido de *paradigmas* em Kuhn (1982), nos damos conta que estes correspondem a demarcações no tempo e nas práticas de uma *comunidade científica*, e que têm uma história no contexto desta

comunidade. Concorde com a ideia de que fazer ciência implica ensinar e aprender, elegendo modelos explicativos e procedimentos, sempre encerrados num dado contexto. Ao explicar o movimento da *ciência normal* à *ciência extraordinária* e a possibilidade de uma *revolução*, Kuhn (1982) observa que a comunidade mobiliza esforços para manutenção de suas práticas, que na aceitação (ou na recusa) da pertinência de um problema, mostra-nos que nem sempre se tratam dos fatos, mas da relevância de continuar oferecendo esquemas explicativos e afirmando a própria cientificidade e, no fundo, a própria sobrevivência. Do mesmo modo, a *conversão* ao novo paradigma não envolve apenas elementos de natureza puramente racional, como supõem muitos. Por sua natureza social, a comunidade científica é vulnerável aos diversos fatores da dinâmica da vida em sociedade.

Os elementos que indicam que o fazer ciência, enquanto fazer de uma comunidade, é algo sujeito à dinâmica social, não implicam numa desqualificação da atividade científica, mas são apenas indicativos de que a racionalidade é sempre marcada e constituída pelo que envolve seus agentes. O mesmo é válido para a moralidade e para aqueles que teorizam sobre ela. Isso não é acidental, mas ressalta a condição do pensar e produzir conhecimento sobre os mais diversos objetos. A vida social é, tanto quanto a racionalidade, nossa condição de ser no mundo. É nesse sentido que nos dizemos seres cognoscentes num mundo cognoscível. A noção de comunidade e a confirmação de seu valor cognitivo fazem dialogar racionalidade e vida social, ambas ocorrendo em concomitância e se condicionando mutuamente. Portanto, *comunidade* é uma categoria fortemente enriquecedora da compreensão do mundo e de nós mesmos.

Na caracterização da crise nas práticas sociais e na linguagem moral, MacIntyre reafirma a necessidade de um esquema teleológico, no qual podemos encontrar lugar para a razão prática. Esta se evidencia quando se retomam os conceitos de tradição e de virtude situados em contextos comunitários. Encontrar um lugar para a razão prática neste esquema equivale a fazer um recorte, uma clara delimitação, no interior da qual é possível negar a arbitrariedade. Simplificando o esquema teórico até aqui tratado, dizemos então que a razão prática ressurgue como condição do agente moral, na medida em que este é membro de uma comunidade, herdeiro de uma tradição com a qual essa comunidade dialoga e se articula, e que é viva enquanto lugar da pesquisa racional. Assim, ser membro de uma comunidade é condição necessária para a vida moral, e, neste sentido, a comunidade rivaliza com a sociedade liberal, que é incapaz de educar moralmente. Isso requer, porém, que o agente moral assuma sua condição e olhe para a comunidade situando-se no interior da mesma e jamais na perspectiva da sociedade liberal, pois nesta perspectiva “a comunidade é

simplesmente um campo no qual cada indivíduo busca sua própria concepção da boa vida, e as instituições políticas existem para proporcionar aquele nível de ordem que viabiliza tal atividade autodeterminada” (MACINTYRE, 2001, p. 328). É nesse sentido de ordenar as coisas como agente moralmente neutro que o Estado liberal parece eximir-se da educação moral, o que apenas afirma a condição de autonomia do indivíduo, na verdade, mais um estímulo à sua atomização. Ao contrário, no âmbito da comunidade, o indivíduo vivencia uma subordinação a ela. Portanto, sobrevém um obstáculo de natureza social à noção de unificar a vida humana: a segmentação da vida. A esse obstáculo, acrescentam-se dois, de natureza filosófica: a tendência de simplificação e atomização da vida em ações básicas, característica marcante nas filosofias analíticas; a tendência de apresentar os papéis sociais como liquidação do eu, que, assim, se percebe divorciado de seus papéis sociais e os vivencia como inautenticidade.

São obstáculos tanto para que possamos ver uma unidade da vida humana, quanto para que possamos sustentar a noção de virtude, pois, como lembra o filósofo: “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” (MACINTYRE, 2001, p. 345), ou seja, uma vida orientada por uma noção de *telos*. O enfrentamento dos citados obstáculos exige, assim, que o esquema teórico de MacIntyre tenha o alcance de uma crítica ao modo predominantemente moderno de conceber a identidade, que tem entre as suas fórmulas mais representativas a máxima individualista “sou o que eu mesmo escolhi ser”. Frente a isso, MacIntyre faz valer a correspondência entre identidade e unidade na vida, unidade do eu e sua equivalência na unidade de uma narrativa.

O caminho para tal enfrentamento se inicia pela caracterização das ações humanas como sendo irredutíveis à individualização ou a qualquer explicação que ignore o papel do indivíduo na história de um cenário, bem como as intenções do agente em relação à própria história nesse cenário. Trata-se de demonstrar como é natural pensar no eu de forma narrativa, e, assim, que há uma correspondência entre a inteligibilidade das ações dos agentes humanos e o fato delas encontrarem lugar numa narrativa. Na mesma medida é que se pode falar também de responsabilidade das ações humanas. É didático, nesse contexto de explicações, o exemplo do que ocorre no ato elocutório, quando este não é observado por um ponto de vista simplificador e atomizado. Como nas ações temos os cenários, para os atos elocutórios, temos a conversa, que, “compreendida no sentido mais amplo, é a forma das interações humanas em geral” (MACINTYRE, 2001, p. 355). Como ocorre com os atos elocutórios na conversa, as interações humanas requerem contexto que as torne inteligíveis. Tais contextos não são

criados *a posteriori*, por quem faz a narrativa. A narrativa, esta sim, apenas é possível porque as ações são já inteligíveis. A narrativa é o modo adequado de caracterização das ações humanas, porque, como diz o filósofo:

Agora está se tornando claro que tornamos inteligíveis os atos de outras pessoas dessa forma porque o ato em si tem um caráter fundamentalmente histórico. É porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas. (MACINTYRE, 2001, p. 356)

A ligação entre ação e narrativa evidencia a inteligibilidade da primeira, restando agora um ponto a consolidar: a relação entre a unidade de uma vida e a teleologia. Sem negar a imprevisibilidade (pois de fato não sabemos o que ocorrerá em nossas vidas), não há dúvida de que nossas escolhas e compromissos não são gratuitos: sempre nos projetam para um futuro. Neste sentido, é plausível (mais do que a ideia contrária) pensar numa vida como algo que aspira a uma realização. Não é por isso que somos capazes de responder e explicar nossas ações, e, ao mesmo tempo, pedir que outros também o façam? É nos questionando e aos outros que nos damos conta de que somos interligados pela mesma possibilidade de que nossas vidas cabem em narrativas, e narrativas que se entrecruzam. Desde quando nos vemos envoltos nesse comprometimento? Desde o início, desde quando nos são atribuídos papéis e toda a carga das heranças que acompanham nossa vivência dos mesmos. Enfim, estamos comprometidos com o que é o nosso ponto de partida moral, cuja particularidade se dá nos limites de nossa vivência. Isto parece demasiado limitador somente para uma perspectiva que não reconhece a tradição como argumentação contínua, a partir da qual se realiza a procura individual do próprio bem. Neste ponto, importa destacar, segundo nosso entendimento de MacIntyre, uma correspondência entre o teórico da moralidade e o agente moral. Em ambos, nos parece vital a experiência de se inserir numa tradição e numa comunidade. A perspectiva teórica e a história intelectual do próprio filósofo são ilustrativas disso. Podemos, desse modo, nos questionar se a perspectiva da tradição adotada por MacIntyre teria o mesmo vigor caso ele próprio não tivesse a experiência de se inserir numa tradição. Como resposta, diríamos que a experiência de se inscrever numa tradição e a adoção da perspectiva da tradição como caminho de compreensão da moralidade nos parecem atos concomitantes. Do mesmo modo, entendemos que o agente moral somente pode assumir o ponto de vista da racionalidade de seus atos na medida em que tem a experiência de uma tradição arraigada em sua vida em comunidade. Em ambos os casos, se afirma a contingência da vida moral e, por implicação, a necessidade da experiência.

Ademais, importa lembrar que foi partindo da afirmação da plena autonomia moral do indivíduo que se perdeu o sentido da unidade, que se mergulhou num processo dramático em que a linguagem e as práticas morais foram lançadas no campo da arbitrariedade. O estágio avançado da crise em que nos encontramos nos põe frente à necessidade de decidir por um caminho que nos tire do governo dos bárbaros, o caminho de sustentação da tradição das virtudes e da construção de formas locais de comunidade onde se torne possível pensar e viver uma integralidade, rivalizando com a vida fragmentada e atomizada da sociedade liberal. Ao concluir o último capítulo de *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre lembra que não ter consciência de tudo isso é parte dos nossos problemas. É por não termos consciência do estado em que nos encontramos e de como chegamos nele que tendemos a vivenciar a autonomia moral do indivíduo como liberdade, e não como uma grave perda que nos deixou sem horizonte ou critérios de acordos morais merecedores de nosso comprometimento.

Advém da mesma falta de consciência uma ameaça também à tradição, cuja sustentação requer certo engajamento. Consideremos as seguintes observações:

Novamente, o fenômeno narrativo da inserção é fundamental: a história de uma prática na nossa época está, em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida; a história da vida de cada um de nós está inserida, geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições. Preciso dizer “em geral e caracteristicamente”, em vez de sempre, porque as tradições se deterioram, se desintegram e desaparecem. O que, então, sustenta e fortalece as tradições? O que as enfraquece e destrói? (MACINTYRE, 2001, p. 374)

O que o filósofo pretende com tais observações é, primeiro, chamar atenção para o fato de que as práticas são fruto de uma construção histórica, enraizada nos termos de uma tradição. São esses os termos que tornam as práticas inteligíveis, referenciando as nossas ações. Em segundo lugar, que essas práticas perdem sua inteligibilidade se não há uma tradição que as possa justificar. Nenhum dos elementos aqui articulados (tradição, práticas e virtudes) existe e se afirma por si próprio, são sempre mutuamente referidos uns aos outros. Temos, assim, como consequência das observações anteriores, que levar a sério as questões que o filósofo lança ao final da citação e que nos conduzirão a destacar uma de suas contribuições fundamentais à tradição clássica das virtudes: a virtude de ter uma noção adequada das tradições às quais se pertence ou com as quais se depara.

É, em grande parte, graças ao exercício das virtudes que correspondem à determinada tradição que esta pode se sustentar. Por isso, quando o agente moral tem a virtude de uma

noção adequada das tradições às quais pertence ou com as quais se depara, insere-se como agente historicamente consciente de quais são os limites e possibilidades da moralidade. Distante de um saudosismo que se prende ao passado, ele deve saber da necessidade de uma articulação contínua entre passado, presente e futuro, ciente ainda da dinamicidade da tradição. Deve saber que a tradição, a comunidade e as virtudes – onde encontra abrigo contra a arbitrariedade e a atomização – não são a *moralidade em si*, mas encerram uma forma de vivenciá-la. Em tal abrigo, é possível a experiência comum à toda moralidade, cujo núcleo consiste em tornar real a possibilidade de julgar quando há ou não razões adequadas para agir, de relacionar qualidades do caráter e dos atos, de encontrar critérios adequados para formulação das normas, enfim a oportunidade das filosofias morais como “as articulações explícitas das reivindicações de determinadas moralidades à adesão racional” (MACINTYRE, 2001, p. 450). Isso apenas reafirma a força da tradição das virtudes, que, ao longo da história, tem enfrentado desafios e se mostrado como esquema adequado para que se viva a moralidade como expressão de uma razão prática. Portanto, a virtude de ter uma noção adequada das tradições às quais pertence ou com a as quais se depara precisa ser pensada como importante conquista acrescida à tradição clássica por MacIntyre, conquista cuja importância é somente compreendida no contexto dos desafios que a moralidade tem enfrentado desde quando a modernidade negou toda teleologia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão central que levantamos neste trabalho dissertativo pretende compreender em que limites Alasdair MacIntyre, considerados os três pilares que elegemos em seu pensamento, se apropria da ética aristotélica das virtudes, assinalando os recortes principais em que mantém e aqueles nos quais se afasta de Aristóteles. Pretende, ainda, refletir sobre o alcance do projeto de Alasdair MacIntyre sobre a filosofia moral, particularmente no que entendemos como sua proposta para a atividade do filósofo no campo da moralidade. Para tais objetivos, consideramos a repercussão direta da forma e dos instrumentos conceituais dos quais MacIntyre lança mão nas obras que contemplamos no presente trabalho. Nas bases de nosso trabalho, demos relevo à abordagem da crise que atinge a linguagem e as práticas morais, esboçando o cenário e a natureza dessa crise, contexto para o qual a teoria moral do filósofo é uma resposta.

Num ponto de vista mais abrangente, o cenário da crise que atinge à moralidade é a imagem de uma profunda cisão da ética com a vida cultural e com a história, na qual os filósofos pretendem pensar a ética como campo específico de conceituação, o que leva à perda do sentido de uma pesquisa continuada. Resulta, ainda, que os assuntos da moralidade sobrevivem apenas como objeto da retórica. Isso nos leva ao centro do problema, a natureza da tragédia moral vivida desde a modernidade: a negativa de racionalidade à linguagem moral e a conseqüente desorientação das práticas. Agora excluída do tratamento dos fins da vida humana, a linguagem moral tem domínio apenas dos meios da vida moral, sobre os quais não encontra acordo. Essa situação trágica tem sua gênese no fracassado projeto iluminista de uma ética universalizante, pretensamente neutra, fundada na autonomia do indivíduo e na correspondente recusa à tradição. Num diagnóstico acertado, Nietzsche anuncia tal fracasso, mas, erroneamente, o considera como momento do fracasso de um mesmo projeto, onde inclui a ética clássica. Num movimento contínuo, o emotivismo afirma o diagnóstico nietzschiano e considera todo discurso moral como manifestação do interesse e das preferências individuais. No âmbito prático, o individualismo liberal é a realização desse ponto de vista. Temos, assim, consolidado o *ethos* moderno.

O *ethos* moderno é o *ethos* de um mundo fragmentado, marcado por três cisões fundamentais: a primeira é a separação entre o indivíduo e a tradição, afirmada como condição necessária à autonomia tanto do agente moral quanto do teórico da moralidade; a segunda equivale à marginalização do discurso ético, que é lançado à arbitrariedade; a terceira

é representada na pretensão de fazer da filosofia moral um campo de investigação à parte, pressupondo a moralidade como algo separado da vida social e política. Em todas, paira a redução que o pensamento moderno faz da racionalidade e a correspondente negativa a uma razão prática.

O que o projeto de MacIntyre pretende é justamente a defesa do reencontro entre a linguagem moral e a racionalidade. Na sua forma de problematizar e expor o modelo da crise ética, bem como na resposta que propõe, vemos os limites e o alcance de seu trabalho. Neste sentido, compreendemos que a proposta de MacIntyre é delimitada pelo lugar de onde fala: o interior de uma tradição. A tradição torna-se, assim, vital em dois sentidos. Primeiro, ela é o ponto a partir do qual a linguagem moral torna-se inteligível, pois o interior de uma tradição é o lugar privilegiado da pesquisa racional na moralidade. Somente ao participar de uma tradição é que se tem o reconhecimento de um ponto de partida comum, referido a um conjunto de práticas constituídas ao longo do tempo e tendo em vista a compreensão de um fim. São esses elementos que tornam possível que a linguagem moral encontre objetividade e se torne inteligível.

Segundo, é na identificação e caracterização das distintas tradições que se torna visível a historicidade das práticas e das teorias morais. É identificando e caracterizando as distintas tradições que marcam a cultura ocidental que MacIntyre encontra na tradição aristotélica das virtudes uma rival adequada ao individualismo próprio ao liberalismo e às tendências emotivistas. Por que a ética aristotélica das virtudes e não outra das tradições identificadas na cultura ocidental? A ética aristotélica das virtudes mostra-se vigorosa nos seus enfrentamentos e se mantém enquanto esquema aberto à continuidade. Em seu esquema triplo, sobrevive uma noção de *telos* que dialoga com as tendências inscritas em nossa natureza racional e política. Nela, diferentemente do esquema bifurcado da modernidade, o agente moral vê-se plenamente justificado; a busca e a experiência de uma vida não lhe contrariam a natureza, pois realizam uma tendência. Uma vez efetivada, a vida ética o faz realizar a excelência e o fim do homem.

Esse olhar a partir das tradições repercute uma escolha metodológica, pois indica-nos que o único meio efetivo de se fazer filosofia moral é partir da consideração de que a linguagem moral somente é inteligível (ou seja, não se conclui em escolhas arbitrárias) quando encerrada na história de uma tradição, enquanto pesquisa continuada. Tal abordagem se harmoniza com a consideração de que a moralidade se consolida somente no interior de um grupo social. Isso Aristóteles já indicara na centralidade da *pólis* para o *telos* humano. A vida na *pólis*, quando politicamente organizada em função do bem, proporciona aos cidadãos que

eles tenham o ponto de vista de um fim, o fim próprio do homem. MacIntyre assume semelhante abordagem na centralidade que dá à *comunidade*, dialogando com a perspectiva de Kuhn e atualizando as possibilidades que Aristóteles teria visto na *pólis*. Haveria aqui uma renúncia à política? A pergunta teria razão de ser apenas numa perspectiva que divorciasse esses domínios. Não é o caso da perspectiva macintyriana. As comunidades são pensadas por MacIntyre – prescindindo de exemplos históricos – como contextos viáveis à moralidade, rivalizando com o domínio burocrático do Estado liberal. Mantém de Aristóteles a assertiva de que a moralidade jamais deve ser pensada reduzida ao âmbito da individualidade e assume a necessidade de se ter o ponto de vista de um *telos*, mas agora um olhar sociológico e historicista indica o reconhecimento das limitações a que se sujeita a realização do fim do homem diante das estruturas burocráticas do Estado liberal.

O teórico da moral, portanto, deve atentar-se para uma abordagem que, negando uma tendência universalista, considere o caráter histórico e social, o contingenciamento, portando, da moralidade. É ainda preciso a instrução num método para a conquista de uma ciência do *ethos*, cuja apropriação é uma salvaguarda à armadilha de uma fatalidade trágica que, contemporaneamente, nos conduz ora a deixar-nos levar cegamente pelo domínio das estruturas burocráticas, ora à crença de que somos reféns das preferências individuais. Num caso ou no outro, trata-se de uma armadilha em que se oculta e nega a *razão prática*. Partindo dessas observações, vemos em MacIntyre os fundamentos de um método para uma ciência do *ethos*: considerar os limites da moralidade, as bases de sua justificação e a quem cada moralidade se dirige. Como na lição mestra de Aristóteles, devemos considerar o caráter aproximado das verdades na filosofia moral, caráter que agora, em MacIntyre, é demarcado social e historicamente. Neste item, acusar MacIntyre de relativismo é somente possível num modelo teórico em que ainda se esperam por verdades universais e neutras.

Por fim, ao propor a virtude se ter a consciência da tradição a que se pertence e com a qual se depara, entendemos que MacIntyre dá uma valiosa contribuição no sentido de afirmar um agente moral esclarecido sobre os seus limites e possibilidades. Quando inscrito numa tradição e educado nas práticas de uma comunidade, deve ter o domínio da própria responsabilidade. Compreendemos que a proposta do filósofo parece alcançar (ou, no mínimo, provocar) uma revisão sobre a forma de se teorizar sobre a moralidade e sobre o sentido do agir moral, agora entendido sob o ponto de vista de uma ampla consciência e responsabilidade. Afinal, se a sustentação de uma tradição depende do exercício das virtudes que lhe correspondem, a tradição à qual pertence o agente depende deste mesmo agente para que não enfraqueça ou mesmo que venha a se perder. Por outro lado, perdida a tradição, os

homens vindouros perdem a base a partir da qual a moralidade tem seus fundamentos. Assim, a consciência histórica associada à responsabilidade do teórico e do agente moral é uma urgência frente ao governo de uma barbárie, que impera na ignorância do significado e das possibilidades da vida moral.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy – The journal of the Royal Institute of Philosophy**. v. 33, n. 124, p. 1-19, jan. 1958. Download: 17 Apr 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969. (Coleção Biblioteca dos séculos).

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BACON, Francis. **Novum organum**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BELMONTE, Miguel Ángel. **Prudencia, ordem y vida política de Aristóteles a Weber (y vuelta)**. Catalunya, 2006, 466p. Memoria de tesis doctoral. Facultat D'humanitats, Departament D'humanitats, Universitat Internacional de Catalunya.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998a.

\_\_\_\_\_. Premissa. In: BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998b, p. 7-16.

BOUTROUX, Émile. **Aristóteles**. Trad: Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BORGES, Itamar Bento; CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Comunidade: um conceito moral ou científico? **Interações: Cultura e comunidade**, v. 1, n. 1, p. 39-54, 2006. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313027308003> Acesso em: 28 Nov 2017.

BUBNER, R. **Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días**. IN: CASSIN, B. (org.). Nuetros gregos y sus modernos. Estrategias contemporâneas de apropiación de la antigüedad. [1992] Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1994.

CARVALHO, H. B. A. de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo, Unimarco Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. **Síntese – Rev. de Filosofia**. v. 28, n. 90, p. 37-66, 2001.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

DÍAZ, Francisco J. de la Torre. **Alasdair MacIntyre: un crítico del liberalismo?** Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad. Madri: Dykinson S.L, 2005.

DUTRA, Delamar Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio** n. 10, p. 75-96, 1999.

FÓPPOLI, Juan Martín Fernández. **La complementariedad entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre.** Granada, 2010, 424p. Tesis Doctoral ( Departamento de Ciencia Política y de la Administración). Universidad de Granada. Disponível em: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/17574>. Acesso em: 25 Maio 2017.

FRANKENA, William K. MacIntyre and modern morality. **Ethics**, Chicago, v. 93, n. 3, p. 579-587, abr. 1983.

GUARIGLIA, Osvaldo. El múltiple Aristóteles. Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea. **Isegoría**. n.1, p. 85-103, 1990. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/137110080/Guariglia-O-El-multiple-Aristoteles>. Acesso em 13 Maio 2017.

\_\_\_\_\_. **Una ética para el siglo XXI** – ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002. (Colección popular 611).

HOBUSS, João. **Virtude e mediedade em Aristóteles.** Pelotas: UFPEL, 2009.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles.** Trad: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

IRWIN, Terence. A ética como uma ciência inexata. **Analytica**, v.1, n. 3, p. 13-73, 1996. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/391/0>. Acesso em: 09 Abril 2017.

KORKUT, Buket. MacIntyre's Nietzsche or Nietzschean MacIntyre? **Philosophy and Social Criticism**. v. 38, n. 2, p. 199-214, fev. 2012.

KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. Tradução Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1982.

KUNA, Marian. MacIntyre's Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics. **Analyse & Kritik**. n. 30, p. 103-119, jan. 2008. Downloaded from Pub Factory at 08/29/2016.

MACHADO, José Adir Lins. **A dinâmica moral em MacIntyre: o conflito das racionalidades.** Londrina, 2012, 142p. Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Londrina.

MACINTYRE, Alasdair. **Tres versiones rivales de la ética – Enciclopedia, Genealogia y Tradición.** Madri: Ediciones RIALP, 1992. (Colección Cuestiones Fundamentales)

\_\_\_\_\_. **Depois da Virtude – um estudo em teoria moral.** Trad. Jussara Simões; revisão técnica Hélder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001. (Coleção Filosofia e Política).

\_\_\_\_\_. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** 3 ed. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2008.

MAHON, James Ewin. MacIntyre and the Emotivists. In: O'ROURKE (ed.). **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century.** University of Notre Dame Press, 2013, p.167-201.

MENDONÇA, Dina. Emotivismo. **Dicionário de Filosofia Moral e Política.** Instituto de Filosofia da Linguagem. Disponível em: [ifilnova.pt/file/uploads/ea887cc46af22bfa84a8125a053a0b07.pdf](http://ifilnova.pt/file/uploads/ea887cc46af22bfa84a8125a053a0b07.pdf). Acesso em: 04 Nov 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006. (col. Grandes obras do pensamento universal)

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Os desafios da ética contemporânea. **Kairós – Rev. Acadêmica da Prainha.** ano V, v.1, p. 9-31, jan/jun 2008.

\_\_\_\_\_. (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea.** Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Ciência e Dialética em Aristóteles.** São Paulo: UNESP, 2001.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Polis e virtude em Aristóteles. **Revista de E. F. e H. da Antiguidade.** Campinas: n.25, p. 215-227, jul. 2008/jun. 2009.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2006.

ROSS, David. **Aristóteles.** Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SILVEIRA, Denis. As virtudes em Aristóteles. **Revista de Ciências Humanas** (publicação anual), ano I n.1, editora da URI, 2000. Disponível em: <http://revistas.fw.uri.br/index.php/revistadech/article/view/203/372>. Acesso em: 04 Jun 2016.

SOTO, Carlos Isler S. Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo. **Ideas y Valores**, v. 50, n.147, p. 89-111, dez. 2011. Universidad Nacional de Colombia, Colombia. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80922471005> Acesso em: 19 Ago 2017

STERN, R. MacIntyre and Historicism. IN: HORTON, J.; MENDUS, S. (eds). **After MacIntyre.** Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. pp.146-60.

STEVENSON, Charles Leslie. The Emotive Meaning of Ethical Terms. **Mind, New Series**, v. 46, n. 181, p. 14-31, jan. 1937. Disponível em: <https://vdocuments.mx/documents/02-stevenson-the-emotive-meaning-of-ethical-terms.html>. Acesso em 10 Jan 2017.

TUGENDHAT, Emst. **Lições sobre Ética**. Trad: E. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013. (Coleção Filosofia 8).

VERGNIÉRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. Trad: Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

VICENTE, José J. N. Barbosa. A crítica de MacIntyre a teoria da justiça de Rawls. **Trilhas Filosóficas**. ano 3, n. 2, p. 102-112, jul-dez. 2010.