

Helder Buenos Aires de Carvalho (Org.)

# Tradição, Moralidade e Racionalidade

Em diálogo com  
Alasdair MacIntyre



O livro que ora apresentamos aos leitores é um esforço de registrar parte importante da produção vigente no Brasil em torno da obra filosófica de MacIntyre, bem como o diálogo acadêmico que mantemos com diversos pesquisadores da Europa, América do Sul e América do Norte. Assim, conta com a participação de autores brasileiros, norte-americano, argentino, espanhóis e italianos, caracterizando-se como uma publicação marcada pela cooperação acadêmica internacional, mas voltado essencialmente para o leitor e o estudante brasileiro não profícuos em línguas d' alhures, disponibilizando todos os textos em nossa língua pátria. Esperamos que o livro possa ser ferramenta útil para a pesquisa entre aqueles que se interessam sistematicamente pela obra de MacIntyre, bem como aqueles que querem se aproximar dela sem qualquer pretensão de um estudo verticalizado. O livro será bastante proveitoso para ambos os tipos de leitores, pois inclui trabalhos resultantes de estudo sistemático, bem como provê uma visada de diversos problemas filosóficos que a obra macintyriana alcança em sua reflexão. E, como o subtítulo o expressa, é um esforço também de não apenas apresentar ou reproduzir as teses existentes no pensamento do próprio MacIntyre, mas de dialogar com ele e sua filosofia, demarcando a interlocução que este mantém com diferentes filósofos – Aristóteles, Tomás de Aquino, Gadamer, Horkheimer, Charles Taylor, Nietzsche, Marx –, e também pensando junto com ele e em diálogo com outros autores que MacIntyre originalmente não tratou direta ou indiretamente em sua obra – Hannah Arendt, Éric Weil, Waldenfels, M. Midgley, Paul Feyerabend e Emmanuel Mounier. Essa amplificação das temáticas macintyrianas aqui buscada é importante não apenas como exercício intelectual dos nossos autores na esgrima dos conceitos e argumentos em torno dos aspectos e objetos abordados pelas pesquisas de cada um(a), mas também o cultivo da atividade filosófica como tal, vez que se quer aqui pensar com MacIntyre, para além dele e quiçá mesmo contra ele, no espírito daquilo que ele mesmo definiu como uma tradição filosófica viva.



**FAPEPI**

FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA  
DO ESTADO DO PIAUÍ



9 788556 963017



**editora fi**  
www.editorafi.org

**Tradição,  
Moralidade e  
Racionalidade**



Série *Comitê Editorial da*  
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

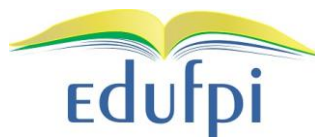
# Tradição, Moralidade e Racionalidade

Em diálogo com Alasdair MacIntyre

Organizador:

Helder Buenos Aires de Carvalho

*φ editora fi*



**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 91

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

CARVALHO, Helder Buenos Aires de (Org.)

Tradição, moralidade e racionalidade: em diálogo com Alasdair MacIntyre [recurso eletrônico] / Helder Buenos Aires de Carvalho (Org.) -- Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

427 p.

ISBN 978-85-5696-301-7 (Editora Fi)

ISBN 978-85-509-0299-9 (Edufpi)

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Alasdair MacIntyre. 4. Moral. 5. Adorno. 6. Contemporaneidade.  
I. Título. II Série.

---

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ**

**Reitor:** Prof. Dr. José Arimateia Dantas Lopes

**Vice-Reitora:** Profa. Dra. Nadir do Nascimento Nogueira

### **Superintendente de Comunicação**

Jacqueline Lima Dourado

### **Editor**

Ricardo Alaggio Ribeiro

### **EDUFPI - Conselho Editorial**

Ricardo Alaggio Ribeiro (presidente)

Acácio Salvador Veras e Silva

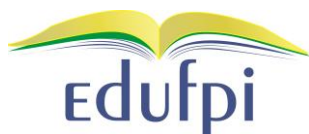
Antonio Fonseca dos Santos Neto

Cláudia Simone de Oliveira Andrade

Solimar Oliveira Lima

Teresinha de Jesus Mesquita Queiroz

Viriato Campelo



**Editora da Universidade Federal do Piauí - EDUFPI**

Campus Universitário Ministro Petrônio Portella

CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI - Brasil

E-mail: [editora@ufpi.edu.br](mailto:editora@ufpi.edu.br)



# Sumário

<b>Apresentação: dialogando com Alasdair MacIntyre</b> .....	11
Helder Buenos Aires de Carvalho	
<b>1</b> .....	15
<b>A lei natural e os fatos do desacordo moral na filosofia moral de Alasdair MacIntyre</b>	
Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves	
<b>2</b> .....	43
<b>Virtude e/ou dever? Alasdair MacIntyre e Eric Weil: versões rivais da filosofia moral?</b>	
Marcelo Perine	
<b>3</b> .....	67
<b>Assimilações e rupturas no debate moral contemporâneo: Alasdair MacIntyre leitor de Nietzsche</b>	
José Elielton de Sousa	
<b>4</b> .....	87
<b>Familiaridade e estranheidade: entre a responsividade de Waldenfels e o diálogo de MacIntyre</b>	
João Caetano Linhares	
<b>5</b> .....	105
<b>O passado vivo de MacIntyre: a persistência de Marx na obra “<i>Depois da Virtude</i>”</b>	
Jardel de Carvalho Costa	
<b>6</b> .....	131
<b>Fenomenologia e tradição: Hannah Arendt e Alasdair MacIntyre</b>	
Alberto Leopoldo Batista Neto	
<b>7</b> .....	163
<b>A possibilidade do pensamento entre liberdade política, esfera pública e pesquisa da verdade: Hannah Arendt e Alasdair MacIntyre em confronto</b>	
Gabriele Scardovi	

<b>8.....</b>	<b>205</b>
<b><i>Mitakuye Oyasín</i> como um fundamento para o bem-estar da vida animal: razão, natureza e opressão em Horkheimer, MacIntyre e Midgley</b>	
Jeffery L. Nicholas	
<b>9.....</b>	<b>225</b>
<b>Conhecimento, vida e virtude moral</b>	
Margarita Mauri	
<b>10 .....</b>	<b>245</b>
<b>O teísmo filosófico de Alasdair MacIntyre em confronto com a teologia pós-liberal e pós-moderna</b>	
Carlo Leonardi	
<b>11.....</b>	<b>273</b>
<b>A ação racional e o bem humano</b>	
Maximiliano Loria	
<b>12.....</b>	<b>311</b>
<b>O conceito de virtude no pensamento de Alasdair MacIntyre</b>	
David Lorenzo Izquierdo	
<b>13.....</b>	<b>335</b>
<b>A herança homérica na tradição aristotélica segundo Alasdair MacIntyre</b>	
Elisângela Amaral Soares Osório	
<b>14 .....</b>	<b>363</b>
<b>Alasdair MacIntyre: pessoa e personalismo</b>	
Rocco Carsillo	
<b>15.....</b>	<b>373</b>
<b>A racionalidade ética macintyriana, um possível paralelo com a racionalidade epistemológica de Paul Feyerabend</b>	
Halina Macedo Leal	
<b>16.....</b>	<b>395</b>
<b>A concepção de <i>realismo moral antinaturalista</i> em Alasdair MacIntyre e Charles Taylor</b>	
Alexander Almeida Morais	
<b>Sobre o(a)s autore(a)s.....</b>	<b>424</b>

## **Apresentação:**

### **Dialogando com Alasdair MacIntyre**

A filosofia moral de Alasdair MacIntyre tem tido um papel significativo no cenário filosófico contemporâneo, especialmente por ser hodiernamente considerado o principal representante da chamada Ética das Virtudes, cujas raízes filosóficas se estendem à Aristóteles e constituem o que podemos com segurança falar de uma tradição filosófica das virtudes. No Brasil, a obra de MacIntyre tem recebido cada vez mais atenção de pesquisadores, sendo objeto de dissertações e teses em diversos programas de pós-graduação, e, especialmente no Piauí, no âmbito do Grupo de Pesquisa em Filosofia Moral, mantido no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, tem sido desenvolvido estudos de modo sistemático nessa linha de pesquisa da ética das virtudes e em colaboração com outros pesquisadores do país e do mundo.

O livro que ora apresentamos aos leitores é um esforço de registrar parte importante da produção vigente no Brasil<sup>1</sup> em torno da obra filosófica de MacIntyre, bem como o diálogo acadêmico que mantemos com diversos pesquisadores da Europa, América do Sul e América do Norte. Assim, conta com a participação de autores brasileiros, norte-americano, argentino, espanhóis e italianos, caracterizando-se como uma publicação marcada pela cooperação acadêmica internacional, mas voltado essencialmente para o leitor e

---

<sup>1</sup> Dos autores brasileiros que compõem a coletânea, seis deles são pesquisadores piauienses que desenvolvem trabalhos em instituições de ensino e pesquisa como UFPI, IFPI, ICESPI, UESPI e UFMA; destes pesquisadores, 2 (dois) são professores permanentes do PPG Filosofia/UFPI – os demais pesquisadores são oriundos da PUCSP, UFRN e Universidade Regional de Blumenau.

o estudante brasileiro não profícuos em línguas d'alhures, disponibilizando todos os textos em nossa língua pátria – e aqui agradecemos a preciosa ajuda dos colegas brasileiros que traduziram voluntária e gratuitamente os textos e que também nos auxiliaram nas revisões técnica e textual de cada uma delas, algo que felizmente ainda conseguimos contrastar com o perverso espírito não-comunitário e acumulador do capitalismo que nos cerca.

Esperamos que o livro possa ser ferramenta útil para a pesquisa entre aqueles que se interessam sistematicamente pela obra de MacIntyre, bem como aqueles que querem se aproximar dela sem qualquer pretensão de um estudo verticalizado. O livro será bastante proveitoso para ambos os tipos de leitores, pois inclui trabalhos resultantes de estudo sistemático, bem como provê uma visada de diversos problemas filosóficos que a obra macintyriana alcança em sua reflexão. E, como o subtítulo o expressa, é um esforço também de não apenas apresentar ou reproduzir as teses existentes no pensamento do próprio MacIntyre, mas de dialogar com ele e sua filosofia, demarcando a interlocução que este mantém com diferentes filósofos – Aristóteles, Tomás de Aquino, Gadamer, Horkheimer, Charles Taylor, Nietzsche, Marx –, e também pensando junto com ele e em diálogo com outros autores que MacIntyre originalmente não tratou direta ou indiretamente em sua obra – Hannah Arendt, Éric Weil, Waldenfels, M. Midgley, Paul Feyerabend e Emmanuel Mounier.

Essa amplificação das temáticas macintyrianas aqui buscada é importante não apenas como exercício intelectual dos nossos autores(as) na esgrima dos conceitos e argumentos em torno dos aspectos e objetos abordados pelas pesquisas de cada um(a), mas também o cultivo da atividade filosófica como tal, vez que se quer aqui pensar com MacIntyre, para além dele e quiçá mesmo contra ele, no espírito daquilo que ele mesmo definiu como uma tradição filosófica viva.

Por fim, queremos agradecer o apoio financeiro da FAPEPI – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí,<sup>2</sup> essencial para que o livro pudesse ficar disponibilizado gratuitamente aos leitores brasileiros e de todo o mundo através do site da Editora Fi na forma de um e-book, em co-edição com a EDUFPI.

Teresina, Verão de 2017  
Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho  
Organizador

---

<sup>2</sup> Edital 002/2017 FAPEPI – Publicações Científicas.



## **A lei natural e os fatos do desacordo moral na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**

*Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves*

A Filosofia moral contemporânea se vê marcada por teorias morais rivais que discordam sobre questões centrais – tais como o bem, a justiça, a possibilidade de justificação racional para a moralidade, cognitivismo moral, contextualismo ou universalismo na moralidade – de modo que os debates se tornam intermináveis e o desacordo moral ganha ares de permanente, tendo em vista cada teoria moral trabalhar com conceitos que são antagônicos entre si. Essa situação possibilita a emergência de uma série de teorias relativistas e não cognitivistas, que defendem a impossibilidade de justificação racional para a moralidade, relegando-a, muitas vezes, ao campo das emoções e da subjetividade, afirmando que os juízos morais não podem ser discutidos em termos de verdade e falsidade. Essa situação da moralidade contemporânea se torna o problema central de Alasdair MacIntyre, um filósofo moral contemporâneo que enfrenta os fatos do desacordo moral e o relativismo assumindo uma postura antirrelativista e cognitivista, defendendo a possibilidade de justificação racional da moralidade e de que uma teoria pode se mostrar superior às rivais no debate moral.

O percurso investigativo de MacIntyre, desde sua obra mais marcante, *After Virtue* (1981), o levou a defender a retomada do modelo teleológico em ética, reabilitando a ética das virtudes de Aristóteles; a desenvolver a teoria da racionalidade das tradições,

argumentando que somente no interior das tradições a investigação sobre a moralidade acontece, sem que um padrão neutro possa ser utilizado no debate; a afirmar que uma tradição de investigação moral pode se mostrar racionalmente superior às suas rivais no interior do debate, ao responder melhor as objeções por elas apontadas, assim como explicar melhor os problemas destas tradições; a fazer sua adesão a uma tradição, a tradição aristotélico-tomista; e, tendo em vista sua defesa do Tomismo, a afirmar que a teoria da lei natural de Tomás de Aquino é a teoria que melhor explica os fatos do desacordo moral contemporâneo, o erro moral e os processos de investigação e deliberação compartilhada.

Segundo MacIntyre, a teoria da lei natural de Tomás de Aquino, ao tempo que oferece uma explicação para o modo como a racionalidade prática e a compreensão de princípios primeiros comuns a todo o agente racional – os primeiros princípios da lei natural, que são princípios da razão – se desenvolvem a partir das práticas de deliberação e argumentação, oferece também uma explicação sobre as falhas que podem ocorrer no processo de conhecimento desses princípios e nos processos de raciocínio prático e deliberação, de modo a explicar o desacordo moral mesmo diante da existência de primeiros princípios racionais acessíveis a todos os homens. É sobre a interpretação de MacIntyre da teoria da lei natural tomista e a contribuição desta na explicação dos fatos do desacordo moral que aqui trataremos.

## **Os fatos do desacordo moral contemporâneo e o diagnóstico de MacIntyre**

Em suas principais obras, Alasdair MacIntyre interpela a modernidade e seu modelo de racionalidade, diagnosticando a situação de desacordo moral no âmbito das práticas e da teoria moral contemporâneas, o que o leva a construir uma narrativa explicativa sobre o fracasso da filosofia moral moderna e a defender a retomada do esquema teleológico da ética das virtudes pela

reapropriação do instrumental conceitual da tradição aristotélico-tomista. Os pontos centrais destas discussões e a construção de uma Teoria das virtudes se encontram no chamado “Projeto *After Virtue*”<sup>1</sup>, que condensa seu pensamento do período de desenvolvimento maduro<sup>2</sup>, expresso principalmente, nas obras *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999), e em sua mais recente obra, *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire practical reasoning, and narrative* (2016).

Em *After Virtue* (1981) MacIntyre realiza um diagnóstico sobre a moralidade moderna e contemporânea apontando que a linguagem moral contemporânea está em estado profundo de desordem. De acordo com ele, a moralidade contemporânea é apenas um simulacro de moralidade, composta por fragmentos de esquemas conceituais que não formam um todo coerente e não permitem o apelo a critérios morais racionais. Essa desordem do discurso moral contemporâneo se apresenta na expressão de discordâncias entre pontos de vista morais rivais, pelo caráter interminável dos debates e pela falta de um meio racional que garanta um acordo moral, de modo que o desacordo moral se mostra como uma característica endêmica do debate moral contemporâneo e um problema central que MacIntyre enfrenta em sua investigação moral.

De modo contrário ao pensamento de MacIntyre, a avaliação desse desacordo moral levou muitos teóricos a afirmarem a

---

<sup>1</sup> MURPHY (2003, p. 1) denomina de “*After Virtue Project*” o trabalho de MacIntyre a partir do livro *After virtue* (1991), denotando o caráter unitário do pensamento (de raiz aristotélica) no que tange a crítica à moralidade moderna e a construção de uma ética das virtudes.

<sup>2</sup> LUTZ (2004, p. 11) organiza o pensamento e a vida de MacIntyre em quatro fases: 1) herança cultural, 2) organizando conhecimento e experiência, 3) crise epistemológica, e 4) desenvolvimento tradicional. A última fase que Lutz nomeia de “desenvolvimento tradicional” tem início em 1977 quando MacIntyre se envolve nos escritos sobre ética, marcados centralmente pelas obras *After virtue: a study in Moral Theory* (1981); *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopædia, Genealogy and Tradition* (1990).

impossibilidade de justificação racional para a moralidade, apontando que esta diz respeito a juízos que não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos, diferentes dos juízos de fato. Esta avaliação gerou uma profusão de teorias relativistas que, ao invés de explicar e resolver, alimentam o estado de desordem do discurso moral e os fatos do desacordo moral presentes na moralidade e na filosofia moral contemporânea. Dentre essas teorias que expressam essa cisão entre fato e valor e que será enfrentada por MacIntyre está o Emotivismo que, segundo ele, expressa a fragmentação da moralidade e a perspectiva a-histórica presente na filosofia moral contemporânea<sup>3</sup>.

Segundo Daniel R. Boisvert, o Emotivismo,

“precursor do expressivismo metaético, hoje defendido por Simon Blackburn (1984, 1993) e Alan Gibbard (1990, 2003), entre outros, é tipicamente entendido como uma teoria da linguagem moral segundo a qual os termos éticos são usados em expressões exclamativas e imperativas ('Oba!', 'Seja gentil') para expressar os afetos do falante, estados psicológicos não cognitivos, tais como aprovação ou desaprovação, em vez de descrever (ou adicionalmente descrever) alguma ação, pessoa, instituição, etc.”<sup>4</sup>

Essa teoria metaética passa a dominar o cenário de discussão ética a partir dos anos de 1930 e encontra sua principal expressão nas obras dos filósofos Alfred Jules Ayer e Charles Leslie Stevenson.

Para o Emotivismo o papel da filosofia é elucidar o significado dos juízos morais e não estabelecer juízos normativos, e afirma que os juízos morais expressam atitudes de aprovação ou desaprovação de quem os emite, e não uma representação do mundo – como os

---

<sup>3</sup> Na obra *Ethics in the conflicts of Modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative* (2016), MacIntyre passa a enfrentar, como uma teoria rival à tradição Neoaristotélica, o Expressivismo, que é, segundo ele, uma teoria mais sofisticada do que o Emotivismo, mas guarda com este alguns pressupostos centrais e ainda não conseguiu avançar na resolução de alguns desacordos básicos. Os expressivistas aos quais MacIntyre faz a maior parte das referências e apresenta explicações em ECM são Simon Blackburn e Alan Gibbard.

<sup>4</sup> BOISVERT, 2011, p. 1. Tradução nossa.

juízos fatuais – de modo que não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos. Segundo Marconi Pequeno, “a teoria emotivista elaborada por Alfred Ayer e Charles Stevenson considera os enunciados morais desprovidos de valor de verdade por fugirem ao modelo das proposições analíticas e por não serem explicados empiricamente.”<sup>5</sup>

Apresentando críticas e objeções às teses do Emotivismo, MacIntyre afirma que modelos morais objetivos e impessoais podem ser racionalmente justificados, pois já o foram em alguns estágios de determinadas culturas. Portanto, ao negar esta possibilidade o Emotivismo interpreta como universal uma realidade historicamente situada da nossa própria cultura. Segundo MacIntyre, o discurso moral contemporâneo passou de um estado de ordem para um estado de desordem<sup>6</sup> e ele se propõe justamente a construir uma narrativa histórica que aponte outro tipo de argumentação moral anterior a estes simulacros de discursos morais ordenados. De acordo com ele, o problema moral contemporâneo é fruto do fracasso de filosofias morais anteriores em justificar a moralidade. Somos herdeiros da cultura iluminista, e a situação da moralidade atual foi definida pelo projeto iluminista de justificação racional para a moralidade e seu fracasso. No fracasso desse projeto é onde se encontram as raízes dos problemas que a filosofia moral contemporânea enfrenta. E é no entendimento desse projeto e do seu fracasso onde reside a chave para a compreensão da moralidade na cultura contemporânea. De acordo com Carvalho,

---

<sup>5</sup> PEQUENO, 1998, p. 95-96.

<sup>6</sup> Ribeiro aponta que a hipótese de desordem do discurso moral contemporâneo formulada por MacIntyre é frágil, baseada em uma interpretação superficial da filosofia moral moderna e contemporânea, e o que melhor esclarece a situação da moralidade contemporânea é o reconhecimento da pluralidade como elemento sempre presente na existência do ser humano. (RIBEIRO, 2012, p. 47) Na nossa perspectiva, essa afirmação de MacIntyre não representa um preconceito ou uma interpretação superficial, mas já aponta a sua adesão a uma tradição de pesquisa moral, de modo que em obras posteriores ele continuará realizando a defesa de que a tradição aristotélico-tomista se apresenta como uma teoria moral superior a outras.

esse projeto é descrito como centralmente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independente da tutela teológica e das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais. A despeito do fato de que os pensadores iluministas discordassem sobre os princípios que constituiriam tal moralidade universal, eles propagaram a crença de que tais princípios existiam e que a conduta moral teria de estar sujeita à validação ou crítica inteligível. Entretanto, a própria inexistência de uma grade de valores hegemônicos, a partir da qual os juízos morais pudessem estar de acordo, revelou que este ideal não poderia ser atingido.<sup>7</sup>

MacIntyre aponta que o projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade já estava fadado ao fracasso, pois os argumentos de filósofos morais iluministas – como Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e outros contemporâneos – partiam de um esquema de dois elementos: 1º) uma concepção de homem; 2º) normas e preceitos morais aceitáveis para este tipo de homem (conteúdos da moralidade herdados do passado cristão). Este projeto iluminista mantém relação com o esquema moral aristotélico que prevaleceu até a Idade Média e do qual seus teóricos são herdeiros. A estrutura do esquema moral aristotélico, analisado na “Ética à Nicômaco”, possui três elementos: 1) um conceito de homem como ele é (o homem como ele é, não instruído); 2) um conceito de homem como poderia ser se realizasse seu *telos*; e 3) a ética como a ciência que capacitaria o homem a realizar a transição de um estado para outro. A Ética vista desse modo pressupõe necessariamente uma explicação sobre o *telos* humano.

O esquema triplo aristotélico da moralidade pressupõe uma interdependência entre os conceitos, não sendo alterado durante a Idade Média. Contudo, na modernidade este esquema sofre uma importante alteração. A tradição iluminista rejeita a natureza teleológica do homem, assim como rejeita Aristóteles, passando a lidar com um esquema composto por apenas dois elementos: um

---

<sup>7</sup> CARVALHO, 2008. p.36.

conteúdo da moralidade que pressupõe racionalidade (isento de teleologia) e uma concepção de homem sem instrução. A mudança do esquema aristotélico, com a retirada do caráter teleológico da moralidade, modifica radicalmente a moralidade e leva ao fracasso o projeto iluminista de justificativa racional desta, uma vez que lida com conteúdos morais herdados e inteligíveis num esquema teleológico e uma concepção de homem concebida como uma rejeição a esse elemento teleológico. Neste sentido, MacIntyre afirma que:

os filósofos morais do século XVIII empenharam-se no que foi um projeto inevitavelmente fracassado, pois tentaram, de fato, descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, tendo herdado um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro. Essa discrepância não foi eliminada por suas crenças revistas acerca da natureza humana. Herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamentos e ações que um dia foi coerente e, já que não reconheceram sua própria situação histórica e cultural, não podiam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa que se auto-atribuíram.<sup>8</sup>

O abandono pela ética moderna da estrutura teleológica da moral aristotélico-tomista, e, contudo, a continuidade do uso dos conteúdos, práticas, crenças e hábitos dessa moralidade de modo fragmentado – uma vez que estavam isentos da teleologia que lhes dava sentido e unidade – gerou a série de desacordos presentes no debate moral contemporâneo e reduziu a linguagem moral à mera expressão particular de interesses. As tradições morais modernas que foram se constituindo construíram novos relatos para a moralidade, novos argumentos que lhes garantisse justificação e racionalidade, e estes novos relatos se estabeleceram como tradições morais em desacordo. Desacordo no que tange às práticas, às crenças, às regras e aos vocabulários, mas que expressam mais profundamente uma

---

<sup>8</sup> MacINTYRE, 2001, p.104.

incompatibilidade em relação à concepção de natureza humana e fim último do homem<sup>9</sup>. No cenário do debate moral contemporâneo os pontos de vista rivais não convencem uns aos outros da racionalidade e superioridade dos seus argumentos, embora todos reivindiquem justificação e superioridade racional para seus próprios pontos de vista. Neste sentido, MacIntyre afirma que

se o que kantianos afirmam é verdade, então o que utilitaristas afirmam é falso, e vice-versa. E, se o que qualquer um afirmar for verdade, então o que Tomistas afirmam é falso. No entanto, cada uma das partes reivindica a autoridade da razão e cada uma permanece cética aos argumentos construídos por seus adversários e críticos. Então utilitaristas e kantianos precisam, tanto quanto Tomistas, explicar como isto é possível, *como* que eles podem reivindicar a autoridade da razão, apoiados em seus pontos de vista e ainda serem incapazes de convencer alguns outros que são, ao que parece, não só bastante inteligentes, como perceptivos e perspicazes, como também bastante habéis filosoficamente e informados, como eles são, ainda que permaneçam em desacordo radical.<sup>10</sup>

Assim, a partir do desenvolvimento da teoria da racionalidade das tradições – considerando que a racionalidade é constituída na tradição e constitutiva da tradição, de modo que a investigação moral e a argumentação possuem um caráter ineliminavelmente social e comunitário – MacIntyre afirma que não existe nenhum conjunto de padrões neutros que possa ser reconhecido e aceito por adeptos de tradições rivais, de modo a delimitar externamente um dos pontos de vista como falso e o outro como verdadeiro. Contudo, embora aparentando estarmos diante de um quadro de total incomensurabilidade, ele afirma que

podemos comparar duas ou mais tradições incompatíveis e concorrentes como mais ou menos bem sucedidas tradições de

---

<sup>9</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 10 e pp. 13-14.

<sup>10</sup> MacINTYRE, 2009a, p.2-3. Tradução nossa.

investigação. E, se uma dessas tradições concorrentes for capaz tanto de fazer progressos na resolução dos seus próprios problemas como também for capaz de identificar e explicar o fracasso de seus rivais para resolver seus problemas, então poderíamos, sob certas condições ter motivos suficientes para afirmar a sua superioridade racional.<sup>11</sup>

Assumindo sua própria asserção, MacIntyre apresenta sua adesão a uma tradição em particular, argumentando que esta possui superioridade racional sobre as outras, pois explica melhor os problemas que elas enfrentam interna e externamente e apresenta soluções melhores para esses mesmos problemas<sup>12</sup>. Essa tradição da qual MacIntyre é um adepto é a que ele denomina de tradição “aristotélico-tomista” – que em sua última obra, *Ethics in the conflicts of Modernity* (2016), passa a nomear de *Neoaristotelismo*. E mais do que afirmar e defender a superioridade racional desta tradição, ele sustenta que boa parte dos desacordos morais hoje existentes se deve ao fato de que elementos fundamentais desta tradição foram rejeitados pela modernidade.

Ao afirmar a superioridade da tradição aristotélico-tomista e passar a falar a partir dela, MacIntyre passa a discutir a teoria da lei natural de Tomás de Aquino, afirmando ser a teoria que melhor explica os fatos do desacordo moral, pois, ao tempo que oferece uma explicação para o modo como a racionalidade prática e a compreensão de princípios primeiros comuns a todo o agente racional – os primeiros princípios da lei natural, que são princípios da razão – se desenvolvem a partir das práticas de deliberação e argumentação, oferece também uma explicação sobre as falhas que podem ocorrer no processo de conhecimento desses princípios e nos processos de raciocínio prático e deliberação, de modo a explicar o

---

<sup>11</sup> MacINTYRE, 2009a, p.35. Tradução nossa.

<sup>12</sup> Vale ressaltar que esta superioridade que MacIntyre afirma existir não pode ser demonstrada, como já afirmamos, por meio de nenhum princípio ou padrão neutro, mas se mostra no contexto do próprio debate, no contexto das práticas de investigação e argumentação, na relação com as outras tradições.

desacordo moral mesmo diante da existência de primeiros princípios racionais acessíveis a todos os homens.

Vejam os desdobramentos dessas afirmações e como MacIntyre interpreta a teoria da lei natural de Aquino e afirma que ela contribui para a compreensão e explicação dos fatos do desacordo moral, problema que inquieta MacIntyre e é alvo de suas pesquisas desde *After Virtue*.

### **A interpretação de MacIntyre da Lei natural tomista e sua contribuição para explicação sobre os fatos do desacordo moral**

MacIntyre, desde que escreveu *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (1990), passou a publicar trabalhos que tratam sobre a lei natural em Aquino em diversos artigos para revistas e capítulos de livros que tratam da temática. Nestes textos, ele tem apresentado uma interpretação a respeito da lei natural de Aquino e sua relação com as problemáticas que tem enfrentado em seus escritos a partir de *After Virtue*, como a questão do desacordo moral e a fundamentação de uma ética das virtudes.

Acreditamos que MacIntyre ainda tem muito a fazer e o que dizer sobre a teoria moral de Aquino e em especial sua teoria da lei natural, tendo em vista os seus escritos não possuírem uma forma sistemática e não abordarem com clareza e detalhamento questões sobre a lei natural em Aquino que são consideradas centrais por outros autores tomistas, tais como: o fundamento metafísico da teoria moral de Aquino; a relação entre a lei natural e a natureza humana; o papel de Deus na teoria da lei natural de Aquino. Quando dizemos falta clareza e detalhamento de MacIntyre, não quer dizer que essas questões não apareçam em seus escritos, mas que ele não deu, ainda, o tratamento adequado a elas dentro de seu próprio pensamento e abordagem. Por outro lado, defendemos que o que já foi sinalizado sobre essas questões em seus escritos nos permite fazer determinadas interpretações e tirar determinadas conclusões

sobre as mesmas e sobre como determinados conceitos podem se combinar estruturalmente a outros, enriquecendo o esquema da ética das virtudes de MacIntyre.

Sobre as afirmações que MacIntyre faz claramente em seus textos sobre lei natural podemos citar: 1) a teoria da lei natural de Aquino é superior às interpretações rivais; 2) os preceitos da lei natural são acessíveis a todas as pessoas comuns; 3) a teoria da lei natural de Aquino fornece uma explicação para os fatos do desacordo moral; 4) pela razão natural é que os homens têm acesso aos preceitos da lei natural; 5) as falhas na racionalidade prática levam ao não reconhecimento e compreensão dos preceitos da lei natural por parte de algumas pessoas; 6) os homens conhecem os preceitos da lei natural nas situações práticas de investigação sobre o bem ou bens, sendo o esquema da lei natural de Aquino teleológico; 7) os preceitos da lei natural não são conclusões, mas estão pressupostos em nossas relações, como regras universais e invioláveis que guiam nossa investigação compartilhada e nossos debates com os outros; 8) existem na lei natural, além dos preceitos primários, que são universais, preceitos secundários, pelos quais os preceitos primários recebem expressão e são organizados de formas variadas de acordo com a sociedade e a cultura; 9) no contexto prático é que conhecemos o que é a lei natural, o bem e também aonde os fatos do desacordo moral são estabelecidos e podem ser resolvidos.

Vejamos como podemos compreender esse conjunto de afirmações.

MacIntyre vai afirmar que a concepção de lei natural de Tomás de Aquino e, assim, as teorias da lei natural tomistas, não encontram eco na cultura dominante na modernidade, uma cultura dominada por especialistas, na qual o conteúdo da lei e do direito fica reservado a professores, técnicos, advogados e juristas, conteúdo ao qual às pessoas comuns não têm acesso e sobre o qual o conjunto de especialistas, na maioria dos casos, não tem acordo.

As teorias da lei natural dos tomistas contemporâneos, por sua vez, de modo central, afirmam que todas as pessoas comuns têm

a capacidade para compreender e organizar os conteúdos da lei. Todas as pessoas – embora existam exceções – podem reconhecer seus preceitos e que eles são verdadeiros, e todos estão de acordo com os fundamentos das leis e da moral. Ora, o próprio MacIntyre afirma que talvez não exista algo mais notável no mundo contemporâneo do que o profundo desacordo sobre questões de lei e moral, e aponta esse desacordo como uma característica central da modernidade avançada, expressa em teorias que guardam grande diferença com as teorias tomistas sobre lei e moral. Neste sentido, assumindo e defendendo uma concepção de lei natural tomista, ele diz que “a definição tomista de lei natural (...) é, ao contrário dos seus rivais modernos, por um lado verdadeira e por outro inaceitável pelos padrões dominantes na modernidade.”<sup>13</sup>

Mais do que afirmar que a teoria da lei natural de Aquino é verdadeira, MacIntyre afirma que todas as outras teorias que têm sido desenvolvidas na modernidade avançada, contrárias à definição de Aquino, falham. Ao fazer essa afirmação MacIntyre se incumbe da tarefa de mostrar porque a teoria da lei natural de Aquino é superior às outras teorias e a responder à algumas objeções. Ele diz que

cada definição da lei natural, não importa o quão mínima seja, faz pelo menos duas afirmações: primeiro, que a nossa natureza humana é tal que, como seres racionais, não podemos deixar de reconhecer que a obediência a um conjunto particular de preceitos é necessária, se quisermos alcançar o nosso bem ou bens, um reconhecimento que é expresso principalmente em nossa prática e apenas secundariamente na nossa formulação explícita de preceitos e, segundo, que é pelo menos uma função central de qualquer sistema de lei expressar esses preceitos e torná-los obrigatórios, prevendo a sua aplicação.<sup>14</sup>

Mas ele afirma que todas discordam entre si sobre aspectos importantes, diferindo sobre a extensão e o teor das afirmações

---

<sup>13</sup> MacINTYRE, 2000, p. 94. Tradução nossa.

<sup>14</sup> MacINTYRE, 2000, p. 94-95. Tradução nossa.

sobre a natureza humana, sobre suas concepções de racionalidade humana, sobre a racionalidade e a autoridade dos preceitos da lei natural e sobre a função da lei. E, assim, além de entrar em desacordo fundamental, não conseguem oferecer um padrão comum e público capaz de garantir generalidade ao consentimento racional de pessoas comuns. Tendo em vista este contexto de desacordo, MacIntyre afirma que qualquer teoria da lei natural, para que possa ser defensável, deve satisfazer duas condições sobre o conteúdo e sobre a autoridade de seus preceitos:

Essas duas condições são, primeiro, que ela deve fornecer uma explicação adequada para o fracasso da lei natural em assegurar concordância generalizada em algumas culturas, especialmente nas culturas da modernidade avançada, como a nossa própria, e, segundo, que deve identificar os motivos para concordar com os preceitos da lei natural, que são de fato disponíveis a todas as pessoas racionais, mesmo em nossa própria cultura, mesmo que essas razões sejam, em grande parte, ou desrespeitadas ou ignoradas.<sup>15</sup>

A teoria da lei natural de Aquino é a que MacIntyre defende atender a essas duas condições. Ele concorda com as afirmações de Aquino de que os preceitos da lei natural são preceitos universalmente obrigatórios e afirma que, por isso, deveríamos encontrar um acordo universal entre os seres humanos sobre questões morais, contudo, aponta que nada é mais evidente do que o desacordo. No entanto, defende a tese de que a teoria da lei natural de Aquino fornece uma explicação sobre os desacordos morais e esse é um dos motivos pelos quais ela é uma alternativa superior às suas rivais. MacIntyre afirma que em Aquino ser racional do ponto de vista prático exige a capacidade de investigarmos junto com os outros e para fazê-lo temos de respeitar regras, e estas são os preceitos da lei natural. Contudo, podemos não chegar a um acordo sobre os preceitos da lei natural, e isso ocorre por conta da existência

---

<sup>15</sup> MacINTYRE, 2000, p. 104-105. Tradução nossa.

de uma variedade de falhas no que tange à nossa racionalidade prática, e são essas falhas que impedem o acordo sobre os preceitos, mas eles em si mesmos são passíveis de serem conhecidos por todas as pessoas comuns. Para MacIntyre, a teoria da lei natural de Aquino explica o erro moral que faz com que nem todas as pessoas conheçam os preceitos da lei natural, embora todas tenham a capacidade de conhecer, assim como explica os fatos do desacordo moral apontando que mesmo uma teoria não sendo aceita por suas rivais ela pode ser superior, tendo em vista apresentar respostas aos problemas que suas rivais não conseguiram, sem no entanto recorrer a padrões neutros e externos, mas se engajando no debate.<sup>16</sup> Vejamos como MacIntyre desenvolve sua tese.

Uma tese central da teoria da lei natural de Aquino é, de acordo com MacIntyre, que a autoridade da lei se encontra, em fundamento, nas pessoas comuns. Aquino apelou para a razão natural para explicar o propósito e a função da lei, afirmando que as promulgações legais positivas e medidas administrativas devem estar de acordo com a razão – se elas são uma legislação adequada ao invés de meramente uma expressão da vontade e interesse daqueles que promulgam e administram. A autoridade de lei da lei humana se deve ao fato dela ser derivada da lei natural, pois se essa derivação não existe não há lei, mas corrupção da lei. E o conhecimento sobre a lei natural é possuído por qualquer pessoa racional – em pleno funcionamento de seu raciocínio.

Para Aquino, a lei natural é apreendida pela razão, por todos os que funcionam racionalmente, e em vários textos MacIntyre endossa e compartilha dessa compreensão. Os preceitos da lei natural são preceitos da razão, pois só a razão pode conhecê-los, mas ao mesmo tempo, são eles que possibilitam o funcionamento normal da razão humana. MacIntyre afirma que conhecemos os preceitos da lei natural na prática, como preceitos que possuem autoridade obrigatória pressuposta em todas as situações de aprendizagem e

---

<sup>16</sup> Ver MacINTYRE, 2009a, p. 3.

investigação entre indivíduos racionais sobre bens individuais e comuns. Quais os preceitos relevantes e as ameaças dependem do tipo de situação em questão, mas qualquer violação a qualquer preceito da lei natural se constituirá em ameaça à aprendizagem, à investigação e à consecução do bem comum. Sobre a importância e universalidade dos preceitos da lei natural, MacIntyre diz que

mesmo em situações que são graves, mesmo na investigação cética sobre os preceitos da lei natural, aqueles preceitos são uma pré condição da investigação racional e séria, verifica-se que não podemos deixar de pressupor fidelidade a eles em nossas atividades. Nós os sabemos, pelo menos principalmente, não como conclusões, mas como pressupostos das nossas atividades, na medida em que essas atividades são racionais ou aspiram à racionalidade.<sup>17</sup>

Esses preceitos que todos acessamos quando funcionamos normalmente são os preceitos primários da lei natural – vinculados ao primeiro princípio da razão prática, segundo Aquino: “o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado” (*ST I-II 94-2*)<sup>18</sup> – sobre os quais MacIntyre aponta as características que encontra descritas em Aquino: que eles são os mesmos para todos; que são imutáveis; que são conhecidos por todos os seres humanos em virtude da sua racionalidade; e que o conhecimento deles não pode ser retirado dos homens.

Contudo, MacIntyre aponta que é preciso compreendermos que podem ocorrer falhas no conhecimento desses preceitos por parte dos homens, tanto no que diz respeito ao próprio funcionamento da racionalidade, como dada a dificuldade de ocorrência de certas situações, e ainda devido a escolhas movidas pelo desejo e não pela razão<sup>19</sup>. Essas falhas dizem respeito ao próprio

---

<sup>17</sup> MacINTYRE, 2006, p. 48. Tradução nossa.

<sup>18</sup> AQUINO, 2005, p. 562.

<sup>19</sup> Para Aquino, segundo MacIntyre, homens mentalmente deficientes – nos quais a razão não pôde ter seus potenciais atualizados em virtude de acidente ou má formação natural –, embora devam ser reconhecidos como racionais e respeitados como tais, não terão acesso aos preceitos da lei natural

funcionamento da razão e explicam que mesmo os preceitos da lei natural sendo acessíveis a todas as pessoas comuns, algumas podem não ter o conhecimento adequado desses preceitos, o que não invalida a tese de que a autoridade da lei humana está na conformidade desta com os preceitos da lei natural e essa relação quem determina são todas as pessoas racionais em pleno desenvolvimento normal de seu raciocínio.

Ainda, MacIntyre afirma, seguindo Aquino, que além dos preceitos primários, existem preceitos secundários da lei natural, que são aqueles através dos quais os preceitos primários encontram expressão e se aplicam a situações particulares. Enquanto os preceitos primários são imutáveis os preceitos secundários variam de acordo com as circunstâncias. Neste sentido, MacIntyre diz que

a aplicação de um preceito primário se dará muitas vezes em e através de um conjunto de instituições legalmente, socialmente e culturalmente ordenados que implementam esse preceito primário através de liminares secundárias. Os preceitos primários permanecem os mesmos em cada sociedade e cultura, mas as formas social e culturalmente incorporadas através do qual eles recebem expressão não.<sup>20</sup>

Essa afirmação explica, em parte, a relação que podemos estabelecer entre os preceitos universais da lei natural e a multiplicidade das tradições, salvaguardando o conceito de *tradição* no pensamento de MacIntyre, ao considerar que, mesmo ele

---

como aqueles que funcionam normalmente. Estes homens não poderão ser culpados por essa falha. Uma outra situação na qual poderá ocorrer falha quanto à apreensão dos preceitos primários é aquela em que casos de rara ocorrência exigem a aplicação de preceitos primários que levantam questões difíceis que colocam em oposição leis e princípios considerados justos. Ainda, segundo Aquino, outra falha está relacionada ao fato de que alguns desejos que concorrem com os bens que devemos alcançar podem não nos deixar enxergar as exigências dos preceitos primários. Essa falha pode ocorrer nas situações particulares das vidas dos indivíduos como também pode acometer uma cultura inteira, que por maus hábitos ou paixões podem difundir um modo incorreto de apreensão de um preceito. Mas MacIntyre afirma que, para Aquino, essas falhas fazem parte da vida humana, mas não como condições inerentes a ela, mas como situações temporárias e excepcionais.

<sup>20</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 6. Tradução nossa.

assumindo conceitos universais como o de lei natural, não abriu mão da sua leitura pragmática e histórica de como o homem se desenvolve e como conhece sobre si mesmo e sobre o bem. Por um lado, temos os preceitos primários da lei natural que são universais e os mesmos para todos, sendo acessíveis ao homem por meio da razão; por outro lado, temos a vida prática no interior da qual os preceitos ganham sentido e se traduzem em preceitos secundários instituídos pelas formas sociais e culturais incorporadas na vida prática das comunidades que tem como seu *locus* as tradições. Tradições no interior das quais a vida humana ganha expressão e nas quais cada indivíduo dentro das famílias, comunidades e instituições dá respostas às perguntas sobre como viver, como organizar os múltiplos bens e como justificar as regras que orientarão cada um em busca da felicidade.

No contexto destas questões práticas da vida cotidiana é que MacIntyre busca compreender como a lei natural, pensada por Aquino, está pressuposta por todo ser humano racional mesmo que os desacordos não sejam superados. E é na relação entre fim, bem, florescimento humano e práticas que MacIntyre estrutura sua argumentação na defesa de que a teoria da lei natural de Aquino é superior às suas rivais e acolhe dentro de si uma teoria da falha e erro moral, assim como do desacordo. Ele afirma que a busca pelo bem realizada nos contextos da vida prática cotidiana dos indivíduos é que permite tanto a compreensão do que é a lei natural e seus preceitos, como leva ao desacordo moral e ao erro. MacIntyre defende que na prática começamos e terminamos a nossa busca, mesmo quando recorremos à investigação teórica, e é na prática que os fatos do desacordo podem ser resolvidos.

No decurso de nossas práticas e situações cotidianas temos sempre que nos perguntar pelo que é melhor a ser realizado aqui e agora, e se agir a partir de um desejo e não de outro é o melhor a ser feito. Ou seja, nossas decisões precisam ser justificadas, e isso exige a educação dos desejos e a aprendizagem sobre bens. MacIntyre afirma que “aprender a nos distanciar de nossos desejos

imediatos, para assim sermos capazes de avaliá-los, é uma condição necessária para podermos raciocinar de maneira sólida sobre as razões para agir”<sup>21</sup>, de modo que ser um raciocionador prático independente implica aprender a nos distanciar dos nossos desejos, assim como implica o indivíduo ser capaz de justificar suas ações, e se suas razões para agir forem boas sempre farão referência a um bem ou a alguns bens a serem alcançados. E a distinção entre bens e desejos ocorre primeiramente em nossa prática cotidiana e só secundariamente em nossas reflexões teóricas, pois é em nossa prática cotidiana que temos que responder à questão sobre o lugar que os múltiplos bens terão em nossas vidas e como agiremos a fim de alcançá-los. A vida de cada indivíduo já expressa sempre alguma resposta a essas questões. Neste sentido, MacIntyre diz que

cada um de nós, vivendo como nós vivemos, dá expressão, geralmente implícita e irrefletidamente, a certa concepção de como, com as nossas características em nossas circunstâncias e sob nossas limitações, é melhor para nós vivermos. Ou seja, nós damos expressão a alguma concepção do que, para alguém com essas características, *nestas* circunstâncias, e sob *essas* restrições, o florescimento humano é, apenas pela maneira em que nós atribuímos a alguns bens um lugar maior em nossas vidas, para outros um lugar menor, e para alguns nenhum lugar. O que a racionalidade requer é que nós perguntemos que boas razões existem para tomar a concepção de florescimento humano que tenha sido incorporada em nossas ações e relações até agora como sendo a concepção mais adequada à nossa disposição e se a explicação da natureza humana pressuposta por essa concepção é verdadeira.<sup>22</sup>

O que MacIntyre afirma, e indica que Aquino também, é que o nosso fim último se apresenta a nós na prática pelo modo como organizamos os múltiplos bens que perseguimos, apontando o que é prioridade e o que pode ser sacrificado. Em nossas práticas

---

<sup>21</sup> MacINTYRE, 1999, p. 72. Tradução nossa.

<sup>22</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 13. Tradução nossa.

pressupomos um único conceito de florescimento humano e um único conceito de bem final para o qual nossas práticas são direcionadas. Contudo, nossas crenças e os diversos modos de vida estão em desacordo sobre o que é o florescimento humano e o que é o bem final. Portanto, MacIntyre diz que, como seres racionais, temos que perguntar se a nossa concepção de bem final e a nossa concepção de florescimento humano são racionalmente justificáveis e compará-las com concepções rivais, buscando o engajamento em um processo de investigação racional sistemática.

Contudo, ele alerta que não devemos esperar que essa investigação racional resolva de uma vez por todas o desacordo moral, pois o desacordo é próprio da filosofia. Mas isso não deve levar à crença de que não há solução para o desacordo. Ele aponta que o desacordo entre teorias morais revela sempre desacordos práticos sobre qual concepção de natureza humana é reivindicada, sobre nosso fim último e sobre como devemos agir aqui e agora. Portanto, nos processos de deliberação sobre como questões práticas devem ser resolvidas é que nós entramos em desacordo, mas que também poderemos resolvê-lo juntamente com aqueles com os quais às vezes discordamos.<sup>23</sup>

O conhecimento sobre nosso fim último, nossas ações e nossa natureza não deriva inicialmente de uma investigação teórica, mas que no direcionamento de nossas vidas e nas deliberações em situações práticas cotidianas nos encontramos inclinados – primeiro por natureza, segundo por habituação e educação – a atingir determinados objetivos. Quando esses objetivos e os modos pelos quais buscamos alcançá-los entram em desacordo com os de outros é que passamos a nos questionar sobre nossas ações, meios e escolhas dentro de um conjunto de circunstâncias específicas. Desse modo, o desacordo tem uma função positiva em nossas vidas, que é nos fazer refletir sobre a fonte desses mesmos desacordos, e essa reflexão pode nos levar a compreender que alguns deles derivam de

---

<sup>23</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 13-15.

concepções rivais do bem humano último e do lugar que uma variedade de bens deve ocupar em nossas vidas. De modo que

desacordos teóricos sobre a natureza do fim da vida humana emergem de desacordos práticos imediatos no contexto de deliberação compartilhada. Na verdade, é apenas à medida que surgem dessa forma que seu significado prático é claro. A necessidade prática para resolver nossos desacordos deliberativos nos compele a voltar-nos para as questões do tipo teórico, mas essas questões, embora teóricas, agora também tem importância prática. Enquanto as nossas deliberações compartilhadas avançarem para conclusões acordadas com desacordos apenas incidentais e resolúveis, por um longo tempo a prática pode permanecer isenta de teoria. Mas quando os desacordos passam a ser sistemáticos e insolúveis no contexto de deliberação imediata, então, a identificação de seu caráter, e qualquer tentativa de resolvê-los, tem de envolver um recurso à investigação teórica. A prática em si mesma agora nos obriga a nos engajarmos com a teoria.<sup>24</sup>

E o que muitos desacordos mostram é que muitas vezes a deliberação compartilhada não será possível por um longo tempo, e o raciocínio prático compartilhado sobre como é melhor agir é substituído por padrões sem legitimidade racional baseado na autoridade ou em contratos sociais regidos pelo poder. Para resolver esses desacordos aparentemente insolúveis, MacIntyre não recorre a nenhum elemento externo ou padrão neutro, afirmando que é na própria deliberação, nos contextos da prática de investigação com aqueles com os quais discordamos que temos que buscar a verdade sobre os objetos dos nossos desacordos.

Neste ponto, ele vai defender que uma investigação sobre o bem humano tem que ter a verdade como um fim. E, neste sentido, a verdade é um bem constitutivo do bem humano. Assim, para que uma investigação compartilhada aconteça, os envolvidos, mesmo em desacordo, tem de ter acordo pelo menos sobre o bem da verdade

---

<sup>24</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 19. Tradução nossa.

como parte do bem humano e que é a verdade<sup>25</sup> o fim de toda investigação. E para que ocorra progresso em direção à verdade em uma investigação, MacIntyre aponta a necessidade da satisfação de três condições por parte dos investigadores: 1) que a verdade tenha um lugar como bem que não possa ser substituído por outros no interior da investigação; 2) que eles se comprometam em um acordo com os outros de quem são rivais sendo racionais e respeitando as regras e virtudes necessárias à investigação; 3) que sejam capazes de se distanciar das parcialidades, preconceitos e interesses materiais e psicológicos que possam desvirtuar a investigação.<sup>26</sup>

Para que estas condições sejam satisfeitas MacIntyre afirma que as pessoas envolvidas em uma investigação compartilhada precisam ter seus relacionamentos e a própria investigação regidos por normas. Essas normas dizem respeito a preceitos que devem ser respeitados como uma pré-condição da racionalidade da investigação compartilhada. São exemplos deles: a proibição de pôr em risco a vida um do outro dentro da investigação; o compromisso com a verdade a ser dita no contexto da investigação; a assunção das promessas como obrigação, garantindo a confiança entre os envolvidos; a atribuição de autoridade a determinados indivíduos que possam fazer a segurança da comunidade, etc.<sup>27</sup>

Essas normas, de acordo com MacIntyre, correspondem aos preceitos da lei natural, tal como concebida por Aquino. Dessa forma, ele diz que os preceitos aos quais todos são submetidos como uma pré-condição à racionalidade da investigação prática compartilhada são os mesmos preceitos da lei natural identificados por Aquino, tendo as mesmas características. São universais, necessários, os mesmos para todos, e não são fruto de inferência ou resultado de investigação, já que estão pressupostos em qualquer

---

<sup>25</sup> A concepção de verdade que MacIntyre considera relevante é a da verdade como adequação, como uma relação entre um intelecto e um objeto, na qual a forma que o pensador concebe o objeto coincide como a forma como o objeto é.

<sup>26</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 20-22.

<sup>27</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 22-23

investigação racional. Desse modo, eles são os primeiros princípios do raciocínio prático, não podendo ser descartados ou afastados da investigação. São necessários, mas não podem ser comprovados por nenhum argumento teórico. O que faz MacIntyre ao argumentar a respeito é mostrar que esses preceitos são necessariamente pressupostos em qualquer deliberação prática ou investigação teórica e que aqueles que não o consideram falham racionalmente. Assim, ele diz que os fatos do desacordo não são razão para rejeitar a autoridade desses preceitos e a concepção de Aquino da lei natural. O próprio MacIntyre resume as partes do seu argumento:

Deixe-me recapitular as principais partes desse argumento. Começou por nossa observação de que, quando confrontado por algum desacordo imediato, como o que você ou eu ou nós devemos fazer aqui e agora, a razão nos obriga a perguntar quem está correto, e o argumento então passa pela nossa observação posterior que, se estamos investigando efetivamente quem está correto, nós temos de fazê-lo na companhia de outras pessoas e mais especialmente daqueles outros com os quais estamos em desacordo. Nós observamos em seguida que o que tal investigação deliberativa às vezes revela é que o desacordo prático sobre o que fazer aqui e agora deriva de algum desacordo subjacente sobre a natureza do fim último dos seres humanos. Portanto, a fim de responder a questões colocadas pela investigação prática esta tem que se tornar teórica e sistemática. Mas foi então argumentado que é uma condição da racionalidade da investigação compartilhada que as relações sociais das pessoas nela envolvidas devam ser estruturadas por certas normas, normas que encontram sua expressão nos preceitos primários da lei natural.<sup>28</sup>

E MacIntyre alerta que cada parte do seu argumento é um momento em que a razão pode falhar. Podemos falhar nas perguntas sobre nossos desacordos, não admitindo poder estarmos errados; podemos falhar em reconhecer a dimensão social de nossas deliberações e investigações; podemos falhar em nos distanciarmos

---

<sup>28</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 24-25. Tradução nossa.

de nossos desejos. Cada falha dessa pode, além de não levar desacordos iniciais à uma solução, criar novos desacordos. E se ao invés da razão as pessoas se deixarem reger pelo poder e tudo o que ele pode proporcionar, os desacordos podem se perpetuar por muito tempo e até criar a ilusão de acordos que de fato não existem.

Essa argumentação que MacIntyre desenvolve tem como objetivo mostrar que a explicação de Aquino sobre lei natural e seus preceitos não é incompatível com os fatos do desacordo moral, mas que, pelo contrário, é uma teoria que oferece a melhor explicação do desacordo. Contudo, MacIntyre reconhece que a tentativa de provar aos seus rivais nos fóruns de debates públicos que a teoria tomista é superior ou que as conclusões rivais são falsas estará fadada ao fracasso, dado que os adeptos de concepções rivais não reconhecerão as premissas e conclusões de seus argumentos. A melhor defesa da lei natural seria, segundo ele, discutir e criticar as premissas das teorias rivais, demonstrando suas falhas a partir de seus próprios pontos de vista – reconhecendo o risco que teríamos sempre de que argumentos céticos encontrassem espaço.

As afirmações detalhadas no resumo de seu argumento, pelo próprio MacIntyre, afirmam a função central da razão prática e da deliberação compartilhada na investigação sobre bens individuais e comuns e, assim, na compreensão dos preceitos da lei natural que funcionam como normas que regem os processos de investigação, deliberação e debates e reafirma sua tese de que somente no interior das comunidades é que os indivíduos podem florescer e alcançam o seu *telos*.

## **Considerações finais**

Alasdair MacIntyre em seu itinerário de investigação moral, especialmente a partir de *After Virtue*, se debruçou sobre alguns problemas centrais que persistem até hoje como alvo de suas pesquisas, dentre eles estão os fatos do desacordo moral e a defesa por parte da filosofia moral moderna e contemporânea da ausência

de justificação racional para a moralidade. Estes problemas, segundo sua avaliação, são resultado do abandono de uma compreensão teleológica da ética – especificamente da ética aristotélica – pela filosofia moral moderna. Partindo dessa avaliação, MacIntyre defende a retomada do modelo teleológico da ética aristotélica, de modo a reconstruir uma ética que garanta a racionalidade à moralidade, e ao desenvolver sua proposta de reabilitação da ética das virtudes de Aristóteles, também desenvolve sua teoria da racionalidade das tradições, apontando que não há um lugar neutro a partir do qual qualquer agente moral ou qualquer teórico moral possa falar, de modo que ele situa sua investigação no interior de uma tradição de pesquisa moral, a qual se declara adepto, a tradição aristotélico-tomista, avaliada como superior às suas rivais por responder melhor às objeções e problemas que elas enfrentam.

Tendo em vista essa adesão, MacIntyre vai discutir a teoria da lei natural de Tomás de Aquino, interpretando-a como racionalmente superior às suas rivais, uma vez que traz uma explicação sobre os fatos do desacordo moral, os processos de investigação e deliberação compartilhada e o erro moral – problemas que sempre foram centrais em sua investigação. A lei natural e seus preceitos primários são universais e acessíveis a todas as pessoas, regendo as relações e as práticas de investigação e deliberação compartilhada, de acordo com MacIntyre. Quando desacordos práticos e teóricos se estabelecem e permanecem, gerando posições rivais e incompatíveis entre si, refletem os erros e falhas morais a que o ser humano está sujeito – pela limitação do uso da razão devido problemas físico-biológicos; pela complexidade das situações em que preceitos primários devem ser expressos em preceitos secundários; pela falha na aprendizagem sobre o distanciamento dos desejos e emoções, que são colocados em primeiro plano em relação às escolhas morais racionais.

O argumento de MacIntyre parte da afirmação de que os desacordos iniciam nos contextos práticos e neles podem ser resolvidos, mediados pelos preceitos primários da lei natural. Os

desacordos se expressam nas questões práticas do cotidiano das pessoas no interior de suas comunidades, de modo que em confronto com as situações de desacordo essas pessoas são levadas, pela própria razão, a se questionar sobre a correção de suas posições e as dos outros com quem estão em desacordo – o que se efetiva em uma investigação que ocorre na companhia desses outros e não de modo solitário. O que essa investigação deliberativa e compartilhada pode revelar, muitas vezes, é que esses desacordos práticos refletem desacordos sobre o fim último do ser humano e sua natureza, de modo que a investigação sobre questões práticas poderá se desdobrar em uma investigação teórica sistemática. Como a investigação, tanto prática quanto teórica, se efetiva de modo social, as pessoas envolvidas nesses contextos de investigação e argumentação compartilhadas têm suas relações regidas por certas normas, tendo em vista o desenvolvimento da própria investigação e o compromisso com a verdade e com integridade uns dos outros. Segundo MacIntyre, essas normas expressam os primeiros princípios da lei natural, que são condição da realização desses processos de deliberação e investigação.

Nesta argumentação, MacIntyre explica em que sentido a teoria da lei natural de Aquino contempla uma explicação para os fatos do desacordo moral, assim como eles podem ser resolvidos nos contextos práticos de deliberação e como os preceitos da lei natural estão presentes como condição e mediação desses processos que envolvem deliberação moral, investigação racional e a busca pelo bem e fim último do homem. De modo que a presença insistente do desacordo moral não implica a inexistência dos preceitos primários da lei natural e sua acessibilidade a todas as pessoas, assim como não implica a impossibilidade de resolução do desacordo, uma vez que a própria teoria da lei natural garante uma explicação sobre o erro moral e, assim, a existência de certos impedimentos ao reconhecimento dos preceitos primários da lei natural, embora eles sejam universais e acessíveis a todos e se encontrarem presentes nas práticas de deliberação e investigação compartilhadas, regendo-as.

Com essa argumentação, MacIntyre quer reafirmar a possibilidade de resolução do desacordo moral e da prática de investigação moral racional, tese que marca todo o seu *Projeto After Virtue*.

## Referências bibliográficas

AQUINO, Tomás. *Suma de Teológica*. Vol. IV. Tradução de Alexandre Corrêa. 2.ed. Rio Grande do Sul: Grafosul,1980.

AQUINO, Tomás. *Suma de Teológica*. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BOISVERT, Daniel R. Charles Leslei Stevenson. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Abril, 2011, p.1-28. <https://plato.stanford.edu/entries/stevenson/> Acesso em: 20/05/2017, 08:52.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de Carvalho. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (ORG). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy*. New York: Lexington Books, 2004.

MacINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

\_\_\_\_\_. Natural law reconsidered. *International Philosophical Quarterly*. Vol. XXXVII. n° I, Issue n° 145, March, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999. (The Paul Carus Lectures Series, 20).

\_\_\_\_\_. Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In: MacLEAN, Edward B (ed). *Common Truths: new perspectives on law natural*. ISI Books, 2000. p. 91-108.

- \_\_\_\_\_. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. Natural Law as subversive: the case of Aquinas. In: MacINTYRE, Alasdair. *Ethics and politics: selected essays*. Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2006. p. 41-63.
- \_\_\_\_\_. *After virtue: a study in moral theory*. 3.ed. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. Intractable moral disagreements. IN: CUNNINGHAM, L. S (Ed) *Intractable disputes about the natural law: Alasdair MacIntyre and Critics*. Notre Dame: Notre Dame Press, 2009a. p. 1-52.
- \_\_\_\_\_. *God, Philosophy and Universities: a selective history of the Catholic Philosophical Tradition*. USA: Rowan & Littlefield Publishers Inc, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire practical reasoning, and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre: contemporary philosophy in focus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PEQUENO, Marconi. O Emotivismo e a Filosofia Analítica da Linguagem: limites e repercussões da meta-ética. *Problemata*. v.1. n. 2. João Pessoa, 1998. p. 95-109.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção Estudos Vazianos).



## Virtude e/ou dever? Alasdair MacIntyre e Eric Weil: versões rivais da filosofia moral?

Marcelo Perine

### Introdução

Alasdair MacIntyre entrou na bibliografia filosófica brasileira há pouco mais de 25 anos, com a publicação da tradução de *Whose justice? Which rationality?*<sup>1</sup>. Certamente foi o sucesso editorial da obra<sup>2</sup> que motivou, dez anos depois, a publicação da tradução de *After virtue*<sup>3</sup>. Entretanto, a introdução de MacIntyre pela porta da frente da nossa filosofia acadêmica se deu pelas mãos de Helder Buenos Aires de Carvalho. Em primeiro lugar, pela sua dissertação de mestrado na UFMG, defendida em 1997 e publicada em 1999<sup>4</sup>; em seguida, pela sua brilhante tese de doutorado, defendida na

---

<sup>1</sup> Cf. MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991. A primeira edição inglesa da obra é de 1988. Sobre esta tradução ver: PERINE, M. Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. *Síntese Nova Fase* (Belo Horizonte), v. 19, n. 58 (1992) 391-412.

<sup>2</sup> O livro chegou à quarta edição em 2010, fato notável para uma obra de filosofia.

<sup>3</sup> Cf. MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Um estudo em teoria moral. Trad. J. Simões, revisão técnica de H. B. A. de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001. A tradução foi feita a partir da segunda edição, de 1984, que inclui um posfácio. A primeira edição de *After virtue* é de 1981 (London: Duckworth).

<sup>4</sup> Cf. CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999. A segunda edição revista foi publicada pela EDUFPI em 2011.

mesma instituição em 2004 e publicada em 2013<sup>5</sup>. Além desses dois textos, que se tornaram referências obrigatórias para os pesquisadores, cerca de duas dezenas de artigos e capítulos de livros da produção acadêmica de Helder de Carvalho são encontráveis nas bibliografias dos quase trinta trabalhos acadêmicos depositados no Banco de Teses e Dissertações da CAPES.

Eric Weil estreou poucos anos antes de MacIntyre em nossa bibliografia filosófica. Minha tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana em 1986, foi publicada em 1987, na Coleção Filosofia<sup>6</sup>. Em 1989 a *Revista Síntese*, de Belo Horizonte, publicou um número em homenagem a Eric Weil, com a tradução de dez textos de um Colóquio Internacional realizado em Paris sobre o tema “Discurso, violência e linguagem, um socratismo de Eric Weil”, promovido pelo Colégio Internacional de Filosofia e pelo Centro Eric Weil de Lille. Em 1990 a Coleção Filosofia publicou a minha tradução da *Filosofia política* de Eric Weil<sup>7</sup>.

Desde o início de minha vida acadêmica, orientei algumas dissertações e teses sobre a obra de Eric Weil<sup>8</sup> e publiquei cerca de 30 textos em periódicos brasileiros e estrangeiros e em coletâneas no Brasil e no exterior sobre diferentes aspectos da sua filosofia<sup>9</sup>. Entretanto, o assentamento definitivo de Eric Weil em nossa academia se deve aos trabalhos e à atividade docente de Marly

---

<sup>5</sup> Cf. CARVALHO, H. B. A. de. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2013.

<sup>6</sup> Cf. PERINE, M. *Filosofia e violência*. Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 1987 (2ª edição totalmente revista com atualização bibliográfica em 2013).

<sup>7</sup> Cf. WEIL, E. *Filosofia política*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1990 (2ª edição revista em 2011).

<sup>8</sup> Destaco apenas a tese de doutorado de Aparecido de Assis, recentemente publicada: *Educação e moral: uma análise crítica da filosofia de Eric Weil*. Curitiba: Editora CRV, 2016.

<sup>9</sup> Oito desses textos foram reunidos no volume *Eric Weil e a compreensão do nosso tempo. Ética, política, filosofia*. São Paulo: Loyola, 2004.

Carvalho Soares, da UECE<sup>10</sup>, e de Evanildo Costeski, da UFC<sup>11</sup>, que fizeram de Fortaleza uma espécie de cabeça de ponte do Instituto Eric Weil, sediado na Universidade de Lille<sup>12</sup>. Finalmente, como decorrência dessa *rennaissance* weiliana, entre 2011 e 2012 a Editora É Realizações, de São Paulo, publicou a minha tradução da *Filosofia moral*, e as traduções, com minha revisão técnica, de *Problemas kantianos*, *Hegel e o Estado* e *Lógica da filosofia*.<sup>13</sup>

Dado que tenho alguma responsabilidade na introdução desses dois autores na bibliografia filosófica e na discussão acadêmica brasileira<sup>14</sup>, e considerando que ambos, em diferentes graus, conquistaram um lugar de destaque nas discussões contemporâneas sobre a filosofia moral<sup>15</sup>, aproveito a ocasião para

---

<sup>10</sup> Cf. SOARES, M. C. *O filósofo e o político segundo Éric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998. Este volume corresponde à sua tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana em 1993. Além da tese, Marly Soares publicou vários artigos em periódicos e capítulos em coletâneas e tem orientado dezenas de trabalhos acadêmicos, TCCs, ICs e dissertações de mestrado, sobre a obra de Eric Weil, e realizou estágio de pesquisa pós-doutoral no Instituto Eric Weil.

<sup>11</sup> Cf. COSTESKI, E. *Atitude, violência e Estado mundial democrático*. Sobre a filosofia de Eric Weil. São Leopoldo/Fortaleza: Editora UNISINOS/Editora UFC, 2009. Este volume corresponde à sua tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana em 2004. Evanildo Costeski também é autor de expressiva produção bibliográfica sobre Eric Weil, além de orientador de vários trabalhos acadêmicos, inclusive teses de doutorado em cotutela com o Instituto Eric Weil, no qual também já realizou estágio de pesquisa pós-doutoral.

<sup>12</sup> Dois Colóquios Internacionais já foram realizados em Fortaleza, em 2011 e em 2014, com a participação de uma dezena de pesquisadores de diferentes nacionalidades ligados aos Instituto Eric Weil. Os principais textos apresentados no colóquio de 2011, sob o tema “Lógica, Moral e Política”, foram publicados em *Argumentos. Revista de Filosofia* (Fortaleza), ano 6, nº 11 (2014). As atas do Colóquio de 2014 foram publicadas em PERINE, M.; COSTESKI, E. (Org.), *Violência, Educação e Globalização*. Compreender o nosso tempo com Eric Weil. São Paulo: Loyola, 2016.

<sup>13</sup> *Problemas kantianos* (2011) com tradução de Luiz P. Rouanet; *Filosofia moral* (2011) traduzida por mim, *Hegel e o Estado* (2012) traduzido por C. Nougé e a *Lógica da filosofia* (2012) traduzida por Lara C. de Malimpensa.

<sup>14</sup> Assinalo ainda que enquanto Editor de Edições Loyola promovi a publicação uma tese sobre Eric Weil e uma sobre MacIntyre defendidas fora do Brasil. Cf. CAMARGO, S. de S. *Filosofia e política em Éric Weil*. Um estudo sobre a ideia de cidadania na filosofia política de Éric Weil. São Paulo: Loyola, 2014, e, MOTA, F. S. da. *Da catástrofe às virtudes*. A crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista. São Paulo: Loyola, 2014.

<sup>15</sup> MacIntyre e Weil mereceram verbetes no *Dicionário de Ética e Filosofia moral* organizado por Monique CANTO-SPERBER, São Leopoldo, Editora UNISINOS, v. 2, 2003, p. 93-95 e 788-790, respectivamente. Curiosamente, no volume de CANTO-SPERBER, M. & OGIEN, R. *La philosophie*

destacar alguns pontos de proximidade e de distanciamento entre as concepções da filosofia moral expressas em *Depois da virtude* de MacIntyre e na *Filosofia moral* de Weil.

## 1. Aristóteles depois de Kant e Nietzsche

Em *Depois da virtude*, MacIntyre parte de uma análise das pretensões do emotivismo, entendido como “a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo” (*Dv* 30)<sup>16</sup>, para pôr às claras a natureza do desacordo moral contemporâneo. Segundo MacIntyre, “o emotivismo incorporou-se à nossa cultura” (*Dv* 48), de tal modo que “eu emotivista” veio a ser “o eu especificamente moderno” (*Dv* 65), que só é “inteligível como produto final de um processo de transformação histórica” (*Dv* 71), ocorrido no espaço cultural da Europa a partir do final do século XVII, que não teria ocorrido “se as formas do discurso moral, a linguagem da moralidade, não tivessem também sido transformadas ao mesmo tempo” (*Id.*), no âmbito do que ele designa como o projeto iluminista de justificar a moralidade, libertando-a da tutela teológica e conferindo-lhe total autonomia.

Esse projeto alcançou sua expressão mais elevada na filosofia de Kant. Mas não se pode esquecer que “Kant estava reagindo a um episódio filosófico anterior, [e] que o apelo à razão de Kant foi o herdeiro e sucessor histórico dos apelos de Diderot e Hume ao desejo e às paixões. O projeto de Kant foi uma resposta histórica ao fracasso deles, assim como o de Kierkegaard foi para o de Kant” (*Dv* 91). A compreensão da “importância do fracasso de proporcionar uma justificativa racional pública e compartilhada da moralidade” (*Dv*

---

*morale*, da Coleção *Que sais-je?* (Paris, PUF, 2004), que pretende apresentar o estado atual da questão, Weil é totalmente ignorado e MacIntyre é citado de passagem (p. 55-58).

<sup>16</sup> Cito a tradução brasileira com a sigla *Dv* seguida da página.

96) deve ser buscada no fato de que todos os protagonistas desse projeto compartilhavam um fundo histórico comum de crenças morais, herdado do seu passado cristão, mas privado do contexto no qual o esquema moral anteriormente dominante mostrava-se coerente. Inserido no marco de crenças teístas, sem sofrer modificações substanciais ao ser assumido na reflexão filosófico-teológica cristã a partir do século XII, o esquema teleológico da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, se estruturava em torno de uma “diferença fundamental entre o ‘homem como ele é’ e o ‘homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial’” (Dv 99), sendo a ética “a ciência que pretende capacitar o homem a entender como se dá a transição daquele para este estado” (Id.).

O abandono da concepção teleológica da moral levou à afirmação da impossibilidade de passar do “é” ao “deve” nos juízos morais, assim como à substituição de um conceito funcional de homem pelo conceito de indivíduo, anterior e separado de qualquer papel socialmente reconhecido. MacIntyre assim resume o caráter paradoxal da experiência moral contemporânea:

Procurando proteger a autonomia que aprendemos a prezar, aspiramos *não* ser manipulados por outrem; procurando personificar nossos próprios princípios e ponto de vista no mundo prático, não encontramos via aberta para fazê-lo, a não ser dirigindo a outrem aqueles modos bem manipuladores de relacionamento aos quais cada um de nós pretende rejeitar para si mesmo. A incoerência das nossas atitudes e da nossa experiência provêm do esquema conceitual incoerente que herdamos (Dv 125).

O desenvolvimento mais agudo da tese de fundo de *Depois da virtude*, segundo a qual o fracasso da tentativa iluminista é consequência da rejeição da tradição aristotélica se concentra no capítulo 9 da obra, intitulado Nietzsche ou Aristóteles? Para MacIntyre, “Weber e Nietzsche, juntos, nos fornecem os principais enunciados teóricos da ordem social contemporânea” (Dv 198). Melhor do que outros pensadores, Nietzsche percebeu que a

linguagem moral na modernidade está disponível a qualquer tipo de uso, o que fez da sua filosofia moral “uma das duas opções teóricas genuínas com que se depara qualquer pessoa que tente analisar a situação moral da nossa cultura” (*Dv* 192).

Para MacIntyre, Nietzsche teve o mérito histórico de compreender que o apelo à objetividade característico do projeto iluminista não era mais que um dos disfarces da vontade subjetiva. Seu erro, no entanto, foi o de generalizar para a natureza moral aquilo que caracterizava o juízo moral de seu tempo. O mérito histórico e o erro de avaliação de Nietzsche, entretanto, fizeram dele “o filósofo moral da presente época” (*Dv* 198). Segundo a tese de MacIntyre, foi pela rejeição da tradição moral ancorada no pensamento de Aristóteles nas transições entre os séculos XV e XVII, que se tornou necessário empreender o projeto do Iluminismo de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade. Esse projeto fracassou

[...] porque as opiniões expressas por seus protagonistas de maior importância intelectual, e em especial Kant, não puderam ser sustentadas diante da crítica racional, que Nietzsche e todos os seus sucessores existencialistas e emotivistas conseguiram elaborar sua crítica claramente bem-sucedida de toda moralidade anterior.<sup>17</sup>

De onde decorre a seguinte alternativa:

[...] *ou* se deve dar continuidade às aspirações e ao colapso das diversas versões do projeto do Iluminismo até que restem somente o diagnóstico nietzscheano e a problemática nietzscheana, *ou* deve-se afirmar que o projeto do Iluminismo, não estava apenas equivocada, mas que não devia jamais ter sido iniciado.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> *Dv* 203.

<sup>18</sup> *Dv* 204.

E *tertium non datur*. Na verdade, o *tertium* proposto por MacIntyre consiste na recuperação de Aristóteles depois de Kant e Nietzsche.

## 2. Kant e Aristóteles depois de Hegel

O exímio estudioso lusitano da obra de Eric Weil, Luís Manuel Bernardo, formulou de maneira precisa o problema central da *Filosofia moral* de Eric Weil:

[...] se recorrermos à diferenciação entre morais dos Antigos, particulares e ocupadas com a determinação das virtudes, e morais dos Modernos, universais e centradas na definição dos deveres, a obra de Weil confirma a impossibilidade de mantê-la operativa para além de uma função incipiente e genérica de tipificação ideal. É que a *Philosophie morale* parte da consideração da crise da certeza face a uma legalidade instituída por cada moral comunitária e histórica, [...] para deduzir o quesito de uma aproximação filosófica que virá a identificar o dever como o conceito de toda a moral, apresentando consequentemente os conteúdos que lhe conferem o formalismo kantiano e o reconhecimento do universal concreto hegeliano. [...] ao introduzir a ideia de uma vida moral que viria ultrapassar os limites detectados nas duas dominantes modernas, dando sentido *poiético* e crítico ao que surgira, anteriormente, como antinomia entre uma sujeição incondicionada ao imperativo e uma aceitação racional da condição, em grande parte pelo efeito das noções, assumidamente, aristotélicas, de «informação», «hábito» e «virtude», Weil efetua uma espécie de subsunção regressiva que acaba por anular o valor filosófico da demarcação histórica entre Antigos e Modernos.<sup>19</sup>

Publicada em 1961, a *Philosophie morale* de Eric Weil<sup>20</sup> é o desenvolvimento sistemático da categoria “Consciência”, a décima das dezoito categorias filosóficas que constituem a sua obra maior

---

<sup>19</sup> Cf. BERNARDO, L. M. Moral, Educação e Sentido: uma leitura da *Philosophie morale* de Eric Weil. *Itinerarium*, LVII (2011) 3-40 [3 s.].

<sup>20</sup> Cf. WEIL, E. *Philosophie morale*. Paris: Vrin, 1961.

intitulada *Logique de la philosophie*<sup>21</sup>. O conteúdo da *Filosofia moral* já tinha sido antecipado, em grandes linhas, no primeiro capítulo, intitulado “A moral”, da *Philosophie politique*, publicada em 1956<sup>22</sup>. Em contraste com esta obra, que já em 1957 recebeu uma aguda recensão de Paul Ricoeur na Revista *Esprit*<sup>23</sup>, e provocou uma avalanche de análises em artigos, coletâneas e livros<sup>24</sup>, a *Philosophie morale* não despertou grande interesse da crítica especializada, tendo recebido poucas recensões<sup>25</sup>, numa das quais foi submetida a duras críticas que, contudo, no dizer ao autor, nada tiravam da qualidade da obra.<sup>26</sup>

Em recensão à obra, Raymond Saint-Jean resumiu adequadamente “o admirável esforço filosófico” de Weil: “1) A dualidade razão-violência é o começo da moral para o homem razoável e livre em busca da universalidade do bem; 2) Essa busca do bem é experimentada como um dever, dever único que é a realização da felicidade razoável e que consiste no dever de honestidade ou de não-violência geral; 3) Esse dever de honestidade consigo é fundamentalmente dever para com outrem, isto é, dever de justiça; a virtude da justiça é animada pela virtude da coragem e guiada pela prudência; 4) O fim da moral é, portanto, esse infinito (felicidade de um ser universalmente livre e razoável) que o discurso coerente apresenta, que as virtudes em tensão para com a virtude concretizam, que as morais históricas realizam progressivamente”.

---

<sup>21</sup> Cf. WEIL, E. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1950 (trad. bras. São Paulo, É Realizações, 2012, p. 329-369).

<sup>22</sup> Cf. WEIL, E. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1956.

<sup>23</sup> Cf. RICOEUR, P. *La Philosophie Politique* d'Eric Weil. *Esprit*, 25/254 (1957) 412-429. Esse texto encontra-se traduzido em: RICOEUR, P. *Leituras 1. Em torno ao político*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1995, p. 39-58.

<sup>24</sup> Ver a bibliografia em CANIVEZ, P. *Le politique et as logique dans l'oeuvre d'Éric Weil*. Paris: Éditions Kimé, 1993.

<sup>25</sup> Cf. VANCOURT, R. *Mélanges Sciences Religieuses*, 18 (1961) 174-182; SAINT-JEAN, R. *L'École*, 14 (1962) 607-611, e, 15 (1962) 651-655; CATESSON, J. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67 (1962) 362-375; GOLFIN, C. *Revue Thomiste*, LXIII/3 (1963) 442-453.

<sup>26</sup> Cf. GOLFIN, C. *op. cit.*, 453.

E arremata o autor: “A felicidade é a vida virtuosa do homem que escolheu o sentido contra a violência”<sup>27</sup>.

A maioria dos estudiosos da obra de Eric Weil estão de acordo com a afirmação de Christophe Golfín, de que suas perspectivas são kantianas. Entretanto, o crítico afirma que “compreendido em profundidade e confrontado com Aristóteles, o kantismo se carrega aqui de um peso de realidade que o transforma”<sup>28</sup>. Esta é, a meu ver, a razão pela qual a *Filosofia moral* de Eric Weil se insere com pleno direito no debate atual da filosofia moral marcado pela contraposição entre *dever* e *virtude*. A aposta (*l'enjeu*) de Eric Weil, no entanto, consiste na tentativa de superação (*aufhebung*) da contraposição entre *eudemonismo* e *deontologia* ao carregar seu kantismo com o peso de realidade que deve caracterizar toda filosofia moral posterior a Hegel. Entretanto, o peso de realidade da *Filosofia moral* de Weil não provém da superação da moralidade (*Moralität*) kantiana na eticidade (*Zittlichkeit*) hegeliana, mas de sua particular assimilação pós-kantiana<sup>29</sup> do aristotelismo, sintetizada na fórmula “dever de ser feliz”<sup>30</sup>, sobre a qual voltarei depois de retomar brevemente a questão da virtude em *Depois da virtude*.

---

<sup>27</sup> Cf. SAINT-JEAN, R. *L'École*, 15 (1962) 655.

<sup>28</sup> Cf. GOLFIN, C. *op. cit.*, p. 443. Jean Catesson, na conclusão de sua recensão, faz uma espécie de balanço das qualidades da obra: “O livro de Eric Weil mereceria muitos outros comentários (poder-se-ia particularmente estudar suas profundas origens kantianas e hegelianas). Em todo caso, ao mesmo tempo em que é a ordem e o rigor estritos, ele dá muita liberdade ao leitor. Este, na medida em que se aplica à pesquisa, se encontra compreendido à medida que compreende. A obra esclarece e inspira a um só tempo. E o autor presta ao leitor um serviço quase pessoal, na medida em que mostra quais são exatamente as marcas, as passagens, os momentos e as repercussões da preocupação especificamente moral em toda reflexão que pretende ser, no sentido própria da palavra, concreta”.

<sup>29</sup> Sobre o sentido da expressão “kantiano pós-hegeliano” pela qual Weil definia a sua “posição filosófica”, cf. PERINE, M. *Filosofia e violência*, *op. cit.*, p. 123-130.

<sup>30</sup> Cf. PERINE, M. Eudemonismo e deontologia na *Filosofia moral* de Eric Weil ou o dever de ser feliz. *Ethica. Cadernos Acadêmicos*, III/6 (1996) 18-33.

### 3. A virtude como prática em MacIntyre

A alternativa proposta por MacIntyre diante do colapso das diferentes versões do projeto iluminista, assim como diante do diagnóstico e da problemática nietzschiana consiste em reescrever a história da virtude a partir de uma retomada de Aristóteles. Para uma análise rigorosa da contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de MacIntyre remeto ao excelente texto de Helder B. A. de Carvalho<sup>31</sup>. Aqui vou me limitar a expor sinteticamente algumas questões desse “aristotelismo revolucionário”<sup>32</sup> expresso em *Depois da virtude*, que me permitirão o confronto com a proposta weiliana.

MacIntyre não ignora a existência de “diversos pontos nos quais a explicação aristotélica das virtudes pode ser seriamente questionada” (*Dv* 275) e até mesmo rejeitada. Com efeito, a estrutura aristotélica encontra-se sob risco de questionamento em pelo menos três áreas: a primeira diz respeito à íntima relação entre a teleologia e a biologia metafísica de Aristóteles; a segunda refere-se à relação da ética com a estrutura da *pólis*; e a terceira ao fato de Aristóteles ser herdeiro de Platão no que diz respeito à unidade e à harmonia da alma individual e da cidade-estado, recusando-se, contudo, a reconhecer a centralidade da oposição e do conflito na vida humana (cf. *Dv* 275-277).

No esforço de recuperação de um conceito unitário e central das virtudes, vale dizer, de apreensão da natureza das virtudes, estão implicadas três fases intimamente relacionadas. A primeira consiste na descrição do que é uma *prática*; a segunda, na descrição da vida humana como uma ordem narrativa; a terceira, a descrição do que constitui uma tradição moral.

---

<sup>31</sup> Cf. CARVALHO, H. B. A. de. A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre. *Síntese. Revista de Filosofia* (Belo Horizonte), v. 28, n. 90 (2001) 37-66.

<sup>32</sup> A expressão é de KNIGHT, K. *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Malden: Polity Press, 2007, p. 102-221.

O significado de prática para MacIntyre é “qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos” (Dv 316). Esse conceito permite a seguinte definição experimental de virtude: “*a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens*” (Dv 321, grifado pelo autor). Note-se, entretanto, que uma prática não é mero “conjunto de capacitações técnicas, mesmo quando dirigidas a algum objetivo unificado” (Dv 325), e que “ingressar numa prática é ingressar numa relação não só com seus praticantes contemporâneos, mas também com aqueles que nos precederam na prática, em especial com aqueles cujas realizações tenham ampliado o alcance da prática para que atingisse o ponto atual” (Dv 326), vale dizer, entrar numa prática é entrar numa tradição.

Esse conceito de virtude como prática distingue-se do conceito aristotélico em dois aspectos importantes: embora seja teleológico, ele não exige um acordo com a biologia metafísica de Aristóteles, e, por causa da multiplicidade das práticas humanas e a consequente multiplicidade dos bens em busca dos quais a virtude pode se exercer, o conflito não surgirá apenas das imperfeições do caráter individual. Entretanto, por três aspectos ele é claramente aristotélico. Em primeiro lugar porque a sua conclusão requer a “elaboração convincente exatamente daquelas distinções e conceitos que a explicação de Aristóteles requer: voluntariedade, a diferença entre as virtudes intelectuais e as virtudes do caráter, a relação de ambas com as habilidades naturais e com as paixões e a estrutura do raciocínio prático” (Dv 331). Em segundo lugar porque ele pode

acolher “a visão aristotélica do prazer e da satisfação” (Id.). Finalmente, “porque une avaliação e explicação de maneira caracteristicamente aristotélica” (*Dv* 334).

Entretanto, a prova definitiva do caráter aristotélico do conceito de virtude como prática só pode ser dada se ela for capaz de responder adequadamente à pergunta que a tradição aristotélica não precisou formular porque pressupunha uma resposta evidente. “A pergunta é: será racionalmente justificável conceber cada vida humana como uma unidade, de modo que possamos tentar especificar cada uma dessas vidas como tendo seu bem, e de modo que possamos entender as virtudes como tendo a função de capacitar o indivíduo a fazer de sua vida uma determinada espécie de unidade, e não de outra?” (*Dv* 341).

MacIntyre pensará, então, a unidade da vida humana nos termos de uma narrativa que enlaça nascimento, vida e morte como começo, desenvolvimento e fim da narrativa. Nossos atos tornam-se inteligíveis, em seu caráter fundamentalmente histórico, “porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos” (*Dv* 356). Somos atores e autores de uma narrativa que se enlaça com outras: “Cada um de nós, sendo o protagonista de seu próprio drama, tem papéis coadjuvantes nos dramas de outras pessoas, e cada drama restringe os outros” (*Dv* 359). Entender a própria vida por meio da ligação conceitual entre ação e narrativa torna evidente que “uma ação é um momento numa história possível ou real” e que “a ideia de uma história é tão fundamental quanto a ideia de uma ação” (Id.).

Muito embora a estrutura narrativa da vida comporte um tipo de imprevisibilidade, ela é perfeitamente compatível com certo caráter teleológico: mesmo não podendo saber exatamente o que ocorrerá em seguida, a nossa vida se projeta para o futuro, pois “as narrativas que vivemos têm um caráter tanto imprevisível quanto parcialmente teleológico” (*Dv* 362 s.). De onde emerge a tese fundamental de que “o homem é, em suas ações e práticas, bem

como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não é, em essência, mas se torna no decorrer de sua história, um contador de histórias que aspiram à verdade” (*Dv* 363).

É nesse contexto que se desenha o conceito narrativo de identidade em duas dimensões complementares. Por um lado, “sou o que as outras pessoas possam, justificadamente, pensar quem sou no decorrer da vivência de uma história que vai do meu nascimento à minha morte; sou *sujeito* de uma história que é minha e de ninguém mais, que tem seu próprio significado peculiar” (*Dv* 365), o que implica responsabilidade pelas ações e experiências que compõem uma vida narrável. Por outro lado, além de dever dar contas, posso também pedir contas aos demais, porque sou parte de suas histórias como eles são da minha, o que exige uma “responsabilidade do eu” sem a qual “faltaria às narrativas aquela continuidade necessária para que elas e as ações que as constituem se tornem inteligíveis” (*Dv* 367).

MacIntyre pode, então, responder à pergunta: em que consiste a unidade de uma vida individual? Consiste na unidade de uma busca narrativa, que pode fracassar, pode se frustrar, ser abandonada ou dissipada em distrações. “Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso em uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada. Uma busca pelo quê?” (*Dv* 368). A resposta se encontra na vida virtuosa para o homem, que “é a vida passada na procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais e mais é a vida boa para o homem” (*Dv* 369).

Desse modo evidencia-se também a importância do conceito de tradição: é impossível buscar o bem ou exercer as virtudes unicamente como indivíduo, pois sou herdeiro de uma tradição que constitui os dados prévios de minha vida, meu ponto de partida moral: “Nasci com um passado; tentar me isolar desse passado, à maneira individualista, é deformar meus relacionamentos presentes. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma

identidade social coincidem” (*Dv* 371). Queiramos ou não, somos também suportes de uma tradição, que é viva na medida em que é “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” (*Dv* 373).

É o exercício ou a falta de exercício das virtudes que sustenta e fortalece, enfraquece e destrói uma tradição. Desse reconhecimento decorre uma virtude adicional, “cuja importância talvez seja mais óbvia quando está menos presente, a virtude de ter uma noção adequada das tradições às quais se pertence ou com as quais se depara” (*Dv* 374). Essa noção adequada de tradição se mostra na compreensão das possibilidades futuras que o passado põe à disposição do presente. “As tradições vivas, exatamente porque prosseguem uma narrativa ainda não concluída, deparam-se com um futuro cujo caráter determinado e determinável, contanto que possua algum, provém do passado” (*Dv* 375).

Depois dessa apresentação sumária, com evidentes riscos de simplificação, de alguns conceitos centrais da filosofia moral de MacIntyre em *Depois da virtude*, passo a uma exposição não menos sumária e, portanto, igualmente arriscada, da *Filosofia moral* de Eric Weil para tentar responder, na conclusão, se são rivais essas duas versões da filosofia moral.

#### 4. O dever como virtude em Weil

O ponto de partida da *Filosofia moral* de Eric Weil, em vista de formular o conceito de moral é a constatação da universalidade do *fato moral*: não se tem notícia de grupos humanos totalmente desprovidos de algum conjunto de regras que oriente a vida no interior do grupo. O fato moral tem, portanto, a idade dos grupos humanos. Essa constatação banal indica que toda moral, “supõe que o homem, capaz de observar regras morais, é ao mesmo tempo imoral: ela reconhece a imoralidade do homem ao reconhecer que ele pode e deve ser

conduzido à moral” (*Fm* 17)<sup>33</sup>. Mas essa banalidade indica também que não existe idade do ouro da moral: a partir do momento em que existem regras, o conflito entre o certo e o errado, entre o bem e o mal já lançou suas sementes no interior dos grupos humanos. Desde que existe moral, os seres humanos se dão conta de que o bem está indissoluvelmente ligado ao mal, um mal que não pode ser desenraizado, mas apenas transformado. É esse conflito que põe em questão a moral da comunidade e leva os indivíduos a refletir sobre a moral, sobre a pluralidade das morais e, finalmente, sobre o conceito de moral. O conflito entre o bem e o mal, a divisão no interior dos indivíduos tem nome: ele se chama *descontentamento*, e o que os indivíduos esperam da moral de sua comunidade é a unificação interior, a superação do conflito entre o bem e o mal, a garantia de uma *vida boa*, numa palavra: o contentamento. Nesse sentido pode-se afirmar que toda moral é eudemonista, porque pretende oferecer uma resposta ao problema do contentamento ou, o que é mesmo, da *felicidade*.

Os indivíduos, ao contrário dos animais, têm desejos que ultrapassam suas possibilidades naturais e na medida em que querem mais do que sua natureza empírica pode lhes oferecer, eles descobrem em si mesmos um princípio que lhes permite, ao mesmo tempo, dar-se conta da sua infelicidade e buscar a sua superação. É o que será tematizado em termos de razão e liberdade, razão livre e liberdade razoável, numa palavra: *vontade*. O conceito de vontade integra os de liberdade e de razão: só uma vontade pode dizer não a qualquer determinação e, no limite, só uma vontade pode abolir a necessidade de escolher entre determinações que ela julgue inaceitáveis. A vontade se apresenta ao indivíduo como um *princípio de universalidade* constitutivo do seu ser: para o indivíduo, ser humano significa querer ser humano nos limites da sua condição natural. A vontade livre é vontade de universalidade porque é vontade de todo ser humano que

---

<sup>33</sup> Citarei sempre a *Filosofia moral* a partir da minha tradução: São Paulo, É Realizações, 2011, com a sigla *Fm* seguida da página.

*quer* ser humano, vale dizer, que quer um contentamento que seja humano e não simplesmente animal.

O grande problema de todas as morais históricas foi sempre o de determinar o conteúdo do contentamento. Todos os sistemas morais que conviveram, se sucederam ou se hostilizaram ao longo da história procuraram dar um conteúdo concreto ao contentamento que todos buscavam mesmo antes de saber o que buscavam. Esta foi sempre a cruz de todas as morais históricas, até que a reflexão sobre a moral chegou à consciência de que nenhum sistema verdadeiramente moral pode impor ou mesmo visar a uma felicidade materialmente definida, posto que “a moral só tem sentido para o homem na possibilidade da não infelicidade que ela pode oferecer e na esperança de felicidade que assim ela pode legitimar” (*Fm* 45). Um contentamento materialmente definido em seu conteúdo e, por isso mesmo, passível de ser imposto aos seres humanos não seria, certamente, o contentamento de seres que podem escolher até a própria infelicidade.

Ora, a categoria a partir da qual se desenvolveram os conceitos que expressam o conteúdo de toda moral é a do *dever*, mesmo quando essa categoria não tenha sido tematizada explicitamente, pois não existe moral sem deveres. Como categoria da moral, o dever entra na cena filosófica com a formulação kantiana do caráter fundante da liberdade razoável, e aparece primeiramente como *obrigação* nas relações com o outro. A tematização moderna da categoria fundamental da moral põe em evidência que o problema do conteúdo do contentamento não se resolve pela sua definição material, mas pela *forma* que ele assume na consciência do ser humano que pretende ser humano. “Precisamente porque a felicidade querida é *querida*, isto é, felicidade do ser razoável e felicidade na razão e pela razão, ela só pode se mostrar ao indivíduo finito sob a forma do dever, do respeito de si mesmo como respeito de um ser indefinidamente universalizável na sua vontade e por sua vontade, jamais universalizado na sua existência finita” (*Fm* 122).

Para Weil, o contentamento do ser humano moral assume a forma do dever para consigo mesmo, como *dever de felicidade*, por paradoxal que pareça a proximidade desses dois conceitos. Essa superação do

formalismo kantiano se traduz no enunciado 16 da *Filosofia moral*: “Todo dever do homem moral é fundado no dever para consigo mesmo, que é dever de ser feliz. O dever para consigo mesmo torna-se concreto no dever para com o outro” (*Fm* 125).<sup>34</sup> O conceito de dever para consigo mesmo exprime o fato de que o indivíduo não é pura razão e não se reduz ao que a tradição chama de a sua parte racional: “Ele *pretende ser* razoável [...] ele *quer* observar a regra moral [...] porque ele deve a si mesmo ser razoável [...]. O dever para consigo mesmo se determina como dever de ser feliz enquanto ser razoável” (*Fm* 131).

Mas o homem moral só poderá avançar no caminho da realização do seu dever de ser feliz com a ajuda dos outros. “Sozinho, ele não saberia o que é paixão, o que é razão; sozinho ele estaria necessariamente de acordo consigo mesmo [...] sem discurso e sem *logos*, sem possibilidade de desacordo, sem negação” (*Fm* 140). Segundo Weil, “só posso visar à tarefa de me tornar razoável porque, sempre e previamente, estou ligado aos outros, em conflito e em colaboração com eles, e porque só descubro o que me impede de ser razoável e feliz ao descobrir primeiro neles e só depois em mim o que é violência e arbítrio” (*Fm* 151).

A possibilidade de felicidade do homem moral tem por fundamento a escolha livre da razão. Justamente por ter escolhido a razão, contra a violência, a felicidade surgiu no horizonte da vida humana como possibilidade de realização de sua humanidade. Mas a escolha da razão não é um *dado* e nem é *dada*, ela é um *dever* a ser sempre renovado: a escolha da razão só se dá como vontade de realização, como *dynamis* cuja realidade se encontra no seu exercício e não no que ela produz. A felicidade é real como dever e “a moral é real como moralização” (*Fm* 193). É o esforço de moralização que forja no indivíduo o seu caráter. Como se vê, encontra-se aqui subjacente o antigo conceito aristotélico de *héxis*: “o homem leva uma vida moral quando o cumprimento do dever se tornou natural para ele, um estilo de vida, uma atitude espontânea. [...] A educação, a moralização é a aquisição desses

---

<sup>34</sup> O desenvolvimento sistemático desse enunciado encontra-se nas p. 125-143 da *Filosofia moral*.

*habitus* que permitem ao indivíduo agir e, sobretudo, reagir de um modo que não o ponha em contradição consigo mesmo” (*Fm* 197 s.).

Entretanto, se falar de virtudes como atitudes, como *héxeis*, lembra a moral aristotélica, os termos são tomados por Weil numa acepção que não é completamente de Aristóteles. Em primeiro lugar porque aqui se excluem as virtudes intelectuais, em seguida porque “a virtude moral só foi captada de maneira oblíqua, pela redução da virtude ao dever” (*Fm* 209). O conceito weiliano de virtude, entendido como *espontaneidade adquirida* do homem que, no interior de uma moral histórica e concreta, “não só cumpre as obrigações que lhe impõem a lei e os costumes, mas que não se contenta com a simples obediência” (*Fm* 213), e que, portanto, “supera a moral concreta tal como é vivida ‘normalmente’” (*Fm* 216), exige do virtuoso uma *inventividade moral* que lhe dá a possibilidade de viver moralmente no interior de uma moral concreta e histórica: “Não basta controlar suas máximas e vigiar suas paixões [...], é preciso, ademais, que a ação seja a expressão de uma vida moral que se compreende como vida essencialmente não solitária” (*Fm* 221). Com efeito, o virtuoso, isto é, o homem moral que se compreende a si mesmo, “não rejeita a moral concreta como insuficiente porque particular e histórica, ele quer que ela seja verdadeira, que informe realmente a vida, de acordo com os princípios que fazem com que ela seja o que é: organização sensata da vida em comum dos homens que compõem o grupo” (*Fm* 238).

No interior da moral concreta, base da vida moral, o indivíduo põe a questão da felicidade como virtude ou, o que é o mesmo, como dever. Entretanto, não é a tábua das virtudes da moral concreta, a lista das qualidades apreciadas, “que pode guiar o indivíduo na busca da felicidade” (*Fm* 261). A resposta à questão da felicidade remete à virtude no singular, que “designa a perfeição vivida do indivíduo na sua totalidade uma” (*Fm* 262). Dizer que “só o homem feliz é virtuoso” (Id.) é, simplesmente, repetir “a mais corrente das teses tradicionais, a que quer que só a virtude torne feliz” (Id.). A tese, evidentemente, só tem a aparência de um paradoxo quando se confunde satisfação e necessidade, virtude-qualidade e virtude-felicidade. Só o homem

virtuoso é feliz porque “a felicidade só nascerá nas situações em que a fidelidade à lei e à moral não for mais obediência, situações em que o indivíduo desejar fazer o que ele quer (enquanto razoável) e o que seria obrigado a fazer se não o desejasse” (*Fm* 263). O fim da vida moral só é alcançado pelo esforço de moralização que reconcilia o homem, ser passional e ser razoável, consigo mesmo. Só o homem feliz é virtuoso, “não porque a virtude produziria nele a felicidade como algo diferente dela mesma (...): a felicidade é a virtude, a virtude é a felicidade do ser razoável na sua existência finita e condicionada” (Id.).

A *Filosofia moral* de Eric Weil, consciente de que o ser humano pode sempre fracassar, afirma que a felicidade é dever, portanto, que ela não é uma realidade definitiva e que pode falhar. Mas é por essa mesma razão que “a moral jamais será supérflua, por justo que seja o mundo e por completas que sejam as satisfações que ele oferece ao ser necessitado: o homem nascerá sempre violento e não pensará a ideia da felicidade sem o socorro da filosofia; ele não a pensará sobretudo se a satisfação completa o deixa insatisfeito e o torna absurdo aos seus próprios olhos” (*Fm* 271).

## Conclusão

Concluo destacando alguns pontos de aproximação e de distanciamento sugeridos pelo confronto da versão macintyriana da filosofia moral, aqui limitada unicamente a *Depois da virtude*, com a *Filosofia moral* de Eric Weil.

Em primeiro lugar, a apropriação pelos dois autores de conceitos da filosofia moral de Aristóteles é, ao mesmo tempo, consistente e criativa, consistindo num verdadeiro exercício de *repensar* (*nachdenken*), esse modo de proceder em filosofia adotado por Hegel, particularmente com relação a Kant, que consiste em pensar o que os outros pensaram antes de nós, e de refletir sobre o que eles disseram, para constituir a história da filosofia, compreendida como a história filosófica da filosofia, vale dizer, “uma história que não apenas recolhe, mas reflete sobre o passado da

filosofia presente e a reflete assim no seu passado”<sup>35</sup>. Muito embora dois pontos da herança de Aristóteles, rejeitados em *Depois da virtude*, a saber, o da biologia metafísica subjacente à ética aristotélica e o da unificação do catálogo das virtudes, e posteriormente revistos e reformulados em *Animais racionais dependentes*<sup>36</sup>, as intuições fundamentais de seu pensamento já estavam lá e a relação com Aristóteles, de respeito e admiração, “se manterá inalterada até aos seus trabalhos mais recentes”.<sup>37</sup>

Um segundo ponto de aproximação entre as duas versões da filosofia moral se encontra no que se pode designar como a antropologia que lhes é subjacente. Um traço essencial da concepção de ser humano na filosofia de MacIntyre é o seu caráter falível, assim como o homem de Weil é, essencialmente, um ser finito e razoável. Este segundo ponto de aproximação entre as duas versões da moral remete a um terceiro, não menos essencial para ambas, que consiste no papel determinante desempenhado pela tradição ou, o que é o mesmo, pela história, na versão macintyriana<sup>38</sup>, e pela moral concreta e histórica, na versão weiliana da filosofia moral. Decorre desses dois pontos de convergência entre essas duas versões da filosofia moral a impossibilidade de pensar a identidade do indivíduo moral fora da inserção em uma comunidade histórica.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Cf. WEIL, E. Hegel et nous, *Philosophie et réalité*. Paris: Beauschesne, 1982, p. 95-106, aqui p. 103.

<sup>36</sup> Cf. MacINTYRE, A. *Dependent Rational Animals*. Why Human Beings Needs the Virtues. Chicago: Open Court, 1999.

<sup>37</sup> Cf. MOTA, F. S. da. *Da catástrofe às virtudes*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>38</sup> Cf. CONCU, N. Which historicism in MacIntyre's thought? *Pensando. Revista de Filosofia* (Teresina), v. 6, n. 11 (2015): 127-148.

<sup>39</sup> Sobre MacIntyre, remeto às agudas análises de Helder B. A. de Carvalho no item 2.1. Filosofia Moral, História e Sociologia, do segundo capítulo de *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*, *op. cit.*, p. 59-66. A afirmação de que “Para MacIntyre, nossa identidade como indivíduos e agentes morais é fruto de nossa inserção na comunidade em que vivemos” (p. 63), pode ser aplicada integralmente à concepção weiliana da individualidade moral, como mostra a seguinte afirmação: “O homem se transforma. Mas não decorre daí que ele não seja o mesmo, pois toda transformação pressupõe um sujeito permanente: é só porque o homem se reencontra e se reconhece em seu passado que ele pode escrever a história de suas morais. Não se trata de identidade abstrata, de pura identidade lógica: a identidade do ser vivo está em devir e a do homem só se revela a ele no curso do seu

Certamente uma análise mais apurada do que a que acaba se ser feita encontraria outras convergências entre essas duas versões da moral e da filosofia moral. A meu ver, as que foram apontados são suficientes para indicar que o desacordo de fundo, a ser indicado em seguida, não faz delas versões incomensuráveis, se não por outras razões, pelo menos pela apropriação crítica e criativa da filosofia moral de Aristóteles, não apenas no que diz respeito à virtude, mas também na concepção da vida boa, da perfeição moral e de um conceito de felicidade em contraste radical com os utilitaristas.<sup>40</sup> Esse renovado interesse pelas éticas antigas, particularmente a de Aristóteles é, ademais, uma das razões pelas quais essas duas versões da filosofia moral situam-se plenamente no âmbito da discussão contemporânea sobre a moral, conforme sinalizava Julia Annas já no início dos anos 1990.<sup>41</sup>

A meu ver, o desacordo fundamental entre essas versões da moral e da filosofia moral está na relação que estabelecem com Kant. Enquanto MacIntyre situa a filosofia de Kant no ápice do projeto iluminista de fundação da moral e, portanto, no quadro do estado terminal da enfermidade diagnosticada a partir do fracasso daquele projeto<sup>42</sup>, Weil afirma que foi somente com Kant que a categoria fundamental da moral – o dever – foi tematizada na sua pureza: “o dever como conceito entra em cena (na cena da filosofia) com a

---

desenvolvimento, nessa história que lhe mostra, nas suas próprias ações, o que ele é e foi sem o saber” (*Fm* 204 s.).

<sup>40</sup> Uma análise crítica, mas fiel às posições de MacIntyre se encontra em MOCELLIN, S. *Ripartire della 'vita buona'. La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*. Padova: CLEUP Editrice, 2006, p. 45-58.

<sup>41</sup> Cf. ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 4: “Na última década muita atenção tem sido dada a uma opção ainda não marcada em mapas anteriores – a da assim chamada ética das virtudes. Filósofos começaram a considerar seriamente a ideia de que a moralidade pode estar, de modo muito importante, relacionada com a visão que o agente tem de sua própria vida, com a felicidade e com a virtude. E, uma vez que estas noções são centrais nas teorias antigas, houve um crescimento de interesse sério pelas teorias éticas antigas, particularmente a de Aristóteles”.

<sup>42</sup> As metáforas médicas foram usadas com maestria por Helder Carvalho para expor a análise macintyriana do projeto iluminista de fundamentação racional da moral e seu consequente fracasso. Cf. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre, op. cit.*, passim.

descoberta do caráter fundador, não fundado, da liberdade razoável, descoberta que se deve a Kant (e, por uma parte não negligenciável, encoberta de novo por ele)” (*Fm* 114).<sup>43</sup>

Como afirmei anteriormente, ninguém duvida que as perspectivas de Weil sejam kantianas<sup>44</sup>. Entretanto, o Kant que é repensado, interpretado por Weil<sup>45</sup> não é apenas o das duas primeiras *Críticas* ou o da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Para compreender adequadamente a apropriação weiliana de Kant é preciso integrar a sua compreensão da *Crítica da faculdade de julgar*. Como afirmei em outro lugar, “o que distingue a terceira *Crítica* das duas anteriores é que a insistência sobre a finalidade moral não pretende descartar ou enfraquecer a importância da teleologia natural”<sup>46</sup>. Em última análise, a pretensão de Kant na terceira *Crítica* é, segundo Weil, “fundar uma teleologia natural que possa tornar compreensíveis o mundo em sua totalidade e a existência do homem como ser ao mesmo tempo razoável e membro da natureza”.<sup>47</sup> No que se refere à moral, o problema da terceira *Crítica* não é o da satisfação dos seres naturais e razoáveis, mas o da sua *existência*. Na interpretação de Weil, para a terceira *Crítica* “não se trata mais de felicidade; trata-se da possibilidade de se orientar no mundo: toda vontade concreta *pressupõe* um mundo

---

<sup>43</sup> Sua compreensão da herança kantiana está formulada sinteticamente no enunciado 15 da *Filosofia moral*: “O dever constitui a única categoria fundamental da moral. É a partir dessa categoria que se desenvolvem os conceitos determinantes do conteúdo de todo sistema moral positivo” (*Fm* 109). Para Weil, não é surpreendente que na sua pureza o conceito fundamental da moral seja, historicamente, de formação tardia, porque “a consciência categorial segue sempre a atitude vivida” (*Fm* 113).

<sup>44</sup> Sobre o kantismo de Weil, cf. CANIVEZ, P. O kantismo de Eric Weil, *Argumentos. Revista de Filosofia* (Fortaleza), ano 6, n. 11 (2014): 9-28.

<sup>45</sup> Cf. PERINE, M. Eric Weil intérprete de Kant, *Eric Weil e a compreensão de nosso tempo, op. cit.*, p. 265-289.

<sup>46</sup> Cf. PERINE, M. *Filosofia e violência, op. cit.*, p. 81. Na impossibilidade de desenvolver aqui essa questão, remeto ao capítulo II de *Filosofia e violência, op. cit.*, p. 57-112.

<sup>47</sup> Cf. WEIL, E. *Problemas kantianos*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 81. Cf. KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité*. Essais sur la philosophie d’Eric Weil. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, 257-272 (“Eric Weil interprète de la *Critique de la judiciaire*”)

sensato, na medida em que é – e ela o é em sua essência – vontade de ação sensata”.<sup>48</sup>

É nessa compreensão compreensiva de Kant, a partir da terceira *Crítica*, que se compreende em quê e por quê “o anão sobre os ombros do gigante vê mais longe do que o gigante”. Na leitura de Weil, “o problema da unidade da *Crítica da faculdade de julgar* é o da unidade do sistema kantiano e o da unidade do mundo, o problema do sentido da existência e da existência do sentido”<sup>49</sup>. É certo que o Kant da *Metafísica dos costumes* afirma que a felicidade pessoal, embora seja um fim aspirado por todos os homens pelo impulso de sua natureza, ele não pode ser visado como dever sem contradição, pois o que cada um quer inevitavelmente por si mesmo não pertence ao conceito de dever<sup>50</sup>. Entretanto, o “dever de ser feliz” do autor da *Filosofia moral* se identifica com a exigência kantiana de não desesperar da existência, pois essa “conserva um sentido e uma vida em conformidade com a regra universal é uma boa direção para a realização desse sentido. O dever de ser feliz é o dever de não se abandonar à tentação do desespero, de ‘deixar-se levar’, como se diz correntemente”<sup>51</sup>.

Portanto, na compreensão compreensiva de Kant se dissipa o apenas aparente paradoxo da fórmula “dever de ser feliz”. Para tanto basta lembrar que a felicidade como conceito a moral universal não pretende oferecer ao indivíduo a satisfação de seus desejos ou de suas necessidades. Com efeito, diz Weil:

---

<sup>48</sup> Cf. WEIL, E. *Problemas kantianos*, op. cit., p. 86.

<sup>49</sup> Cf. PERINE, M. *Filosofia e violência*, op. cit., p. 75 s. A referência ao provérbio da sabedoria dos povos aparece no final do Prefácio de *Problemas kantianos* (p. 10). Na minha interpretação a referência tem caráter autobiográfico: “Eric Weil é o anão sobre os ombros de Kant [...]”. Numa palavra, os *problemas kantianos* são *problemas weilianos*”. Cf. *Filosofia e violência*, op. cit., p. 59.

<sup>50</sup> Cf. KANT, E. *Métaphysique des mœurs*. Introduction à la doctrine de la vertu, IV. Trad. J. Masson et O. Masson. *Oeuvres philosophiques III, Les derniers écrits*. Paris: Gallimard, 1986, p. 665.

<sup>51</sup> Cf. SAVADONGO, M. L'idée de bonheur chez Kant et Weil. *Cahiers Eric Weil III. Interprétations de Kant*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 173-183, aqui p. 178.

Enquanto indivíduo biológico, psíquico, social, histórico, o homem é ser finito e não se libertará dessa característica que o constitui e que constitui tudo o que vive. A moral, ao contrário, lhe promete que ele poderá ser feliz, quaisquer que sejam as circunstâncias, as privações, os sofrimentos, na medida e somente nessa medida em que ele *quiser* ser feliz de uma felicidade razoável, no respeito da sua dignidade de ser razoável.<sup>52</sup>

Dizer que só o homem virtuoso é feliz ou, o que é o mesmo, que só o homem feliz é virtuoso não significa que a felicidade do indivíduo razoável seja um hábito, um estado ou possa tornar-se um estado, porque essa concepção seria fruto da “confusão entre satisfação e felicidade, [...] entre virtude-qualidade e virtude-felicidade” (*Fm* 262). A virtude-felicidade do homem moral “é a consciência da dignidade do próprio ser e das próprias decisões, de uma dignidade que, sempre de novo, deve dar provas dela mesma. [...] Não deixa de ser verdade – ... – que o que existe no modo do dever existe, todavia, e existe como expressão da possibilidade fundamental do homem, que é a possibilidade de negar, pelo discurso e pela ação, todo dado, até mesmo o da sua própria natureza de indivíduo empírico” (*Fm* 134).

A familiaridade com a obra de Eric Weil, adquirida ao longo de mais de três décadas de meditação, confirma para mim a veracidade do seguinte balanço de toda a sua filosofia, particularmente de sua filosofia moral:

“Fundamentalmente, sua filosofia exige apenas a busca da compreensão racional, vetando como imoral ou inválida apenas a recusa de se comprometer nessa busca com os outros por meio do discurso. Sua voz [...] não é competitiva. Ele não está propondo mais uma moralidade, mas antes um caminho para pensar de maneira mais coerente e compreensiva todas as nossas moralidades”.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> *Fm* 132.

<sup>53</sup> Cf. McMILLAN, E. The Significance of Moral Universality: The Moral Philosophy of Eric Weil, *Philosophy Today*, 21 (1977) 32-42, aqui p. 42.

## Assimilações e rupturas no debate moral contemporâneo: Alasdair MacIntyre leitor de Nietzsche

*José Elielton de Sousa*

### Introdução

Como já havia apontado Carvalho (2013), o filósofo escocês Alasdair MacIntyre é “um pensador essencialmente dialógico”, alguém que tece sua crítica filosófica e a construção de sua teoria moral no confronto crítico, no diálogo hermenêutico com seus pares, não somente com aqueles que compartilham suas posições, mas fundamentalmente com os que dele discordam, apropriando-se daquilo que se mostra teoricamente eficaz e não se recusando a mudar de posição diante da argumentação convincente do outro. Sem dúvida, um dos diálogos mais profícuos que MacIntyre estabelece é com o filósofo alemão Friedrich Nietzsche, notadamente durante o desenvolvimento do chamado “Projeto *After Virtue*”, iniciado em 1981, com a publicação de *After Virtue*, do qual fazem parte ainda as obras *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999), e, mais recentemente, *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016).

MacIntyre elege Nietzsche como um de seus principais interlocutores, travando um diálogo seminal com sua obra e

apropriando-se de algumas das categorias filosóficas que se mostram relevantes para sua reflexão. Suas leituras de Nietzsche são marcadas, simultaneamente, pela assimilação do seu diagnóstico crítico da moralidade moderna e pela recusa das alternativas propostas por ele como solução para os males identificados. A influência de Nietzsche no pensamento de Alasdair MacIntyre já foi abordada por alguns estudiosos da filosofia macintyriana, tais como Korkut (2011), Keisling (2011), Carvalho & Sousa (2011), Carvalho (2010a), Sousa (2010), Hill (1992) e Starret (1992). Contudo, suas análises se limitam apenas a mostrar as insuficiências da leitura macintyriana de Nietzsche ou a apontar possíveis similaridades entre estes dois pensadores.

Pretendemos ir além dessas análises, demonstrando a influência nietzschiana na filosofia moral de MacIntyre como sendo de caráter estrutural e não apenas conjuntural, ou seja, pretendemos mostrar que o esquema conceitual macintyriano incorporou importantes elementos conceituais oriundos da filosofia nietzschiana, ainda que tais elementos tenham sofrido alguma transformação parcial no interior da formulação conceitual macintyriana.

### **Modernidade, iluminismo e crise moral: MacIntyre na esteira de Nietzsche**

Nietzsche é lido por MacIntyre no contexto de sua crítica à modernidade como pano de fundo para seu diagnóstico sobre a crise em que se encontra moralidade atual e seu projeto de retomar Aristóteles. Segundo MacIntyre, a moralidade contemporânea não passa de uma coleção de fragmentos de moralidades passadas, o que a faz incoerente e sem critérios objetivos e racionalmente defensáveis, restando-nos somente teorias morais rivais e

incomensuráveis entre si competindo indefinidamente por nossa adesão.<sup>1</sup>

MacIntyre sustenta a tese de que as raízes desses males que assolam a moralidade contemporânea residem na tentativa fracassada do projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade. Os iluministas tentam encontrar uma base racional para suas crenças morais a partir de uma compreensão particular da natureza humana, na qual há, por um lado, um conjunto de preceitos morais herdados e, por outro, uma concepção de natureza humana que tinha sido expressamente concebida para se contrapor a estes preceitos morais. O elemento mediador – o *telos* – desapareceu como um dado racional. A falta de percepção desse fato impediu-os de reconhecer o caráter impossível de sua tarefa de fundamentar racionalmente e de forma independente a moralidade.<sup>2</sup> Assim, os problemas da teoria moral contemporânea aparecem claramente como produto final do fracasso do projeto do Iluminismo, que, por um lado, liberou o agente moral de todo e qualquer vínculo com hierarquias e teleologias, tornando-o soberano em sua autoridade moral, e, por outro lado, transformou as regras morais em mero instrumento dos desejos e vontades arbitrárias do agente moral individual.<sup>3</sup>

Melhor que qualquer outro pensador, foi Nietzsche quem percebeu claramente e sem subterfúgios esse fracasso e os problemas que isso representou para a filosofia moral, o que o torna “uma das duas opções teóricas genuínas com que se depara qualquer pessoa que tente analisar a situação moral de nossa cultura” (MacINTYRE, 2007, p. 110). Ele entendeu mais claramente do que qualquer outro filósofo que aquilo que na linguagem moral se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva e percebeu também a natureza dos problemas

---

<sup>1</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 2.

<sup>2</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 51-61.

<sup>3</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 62.

que isso representou para a filosofia moral. O erro de Nietzsche foi que ele “generalizou das condições do juízo moral em sua própria época para a natureza da moralidade como tal” (MacINTYRE, 2007, p. 113).

Para MacIntyre, quando Nietzsche zomba da ideia de fundamentar a moralidade em sentimentos morais íntimos, na consciência, ou no imperativo categórico kantiano, destruindo tanto o projeto iluminista de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva, como também a confiança que o agente moral nas culturas pós-iluministas tem de que a linguagem e práticas morais estão em boa ordem, ele não fica só nessa destruição, mas enfrenta o problema que esse ato de destruição criou. Quer dizer, se o sujeito moral autônomo racionalmente justificado do século XVIII é uma ficção, uma ilusão, Nietzsche, então, faz a vontade substituir a razão e incita a nos transformarmos em sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heroico da vontade, um ato que, por sua qualidade, possa nos lembrar daquela antiga autoafirmação aristocrática que precedeu o que Nietzsche considerou a catástrofe da moralidade. 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.<sup>4</sup>

Nesse sentido, MacIntyre vê também em Nietzsche o ápice do individualismo liberal, caracterizado na figura do *Übermensch*, o homem nietzschiano, pois esse homem não encontra seu bem em lugar algum do mundo social histórico, “mas somente naquilo que, dentro de si mesmo, dita sua própria nova lei e sua própria nova tabela das virtudes” (MacINTYRE, 2007, p. 257). Segundo MacIntyre, ele não encontra nenhum bem objetivo com autoridade sobre ele no mundo social histórico porque é vazio de qualquer relação pessoal e social. O *Übermensch*, o cerne da filosofia moral nietzschiana, está calcado num solipsismo moral, isolado da

---

<sup>4</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 114.

sociabilidade; ele representa a tentativa final do individualismo de escapar de suas próprias consequências. Portanto, “a postura nietzschiana revela-se, não um meio de escapar ou uma alternativa ao esquema conceitual da modernidade individualista liberal, mas, pelo contrário, um momento mais representativo em sua revelação interna” (MacINTYRE, 2007, p. 259).

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (2010) MacIntyre, ao caracterizar o perspectivismo moral, confrontando-o com o seu conceito de tradição de pesquisa racional, refere-se à Nietzsche como um dos seus antecessores. Na sua avaliação, o perspectivismo está comprometido com a tese de que nenhuma reivindicação de verdade, feita em nome de qualquer uma das tradições culturais em competição na arena da sociedade, poderia derrotar as reivindicações feitas em nome de suas oponentes. Nesse sentido, o perspectivismo só é possível para aqueles que se consideram de fora, descompromissados, ou melhor, atores que encarnam uma série sucessiva de papéis temporários.<sup>5</sup> E Nietzsche compreendeu isso muito bem, pois não se empenhou em uma argumentação dialética com Sócrates, uma vez que esse caminho trairia o que seria um envolvimento com uma tradição de pesquisa racional, o que implicaria numa sujeição à tirania da razão. Isto é, o perspectivismo nietzschiano conduz à irracionalidade no âmbito da moralidade, reduzindo tudo a um jogo de forças e de máscaras que escondem estas forças.<sup>6</sup>

Entretanto, MacIntyre parece estar bem mais próximo de Nietzsche do que, aparentemente, se pode imaginar. A retomada do aristotelismo proposto por MacIntyre só se justifica devido à percepção de que o Iluminismo falhou enquanto projeto de justificação racional para a moralidade. Ora, segundo ele, Nietzsche teve o mérito histórico de entender mais claramente do que qualquer outro filósofo que o apelo à objetividade, tão característico

---

<sup>5</sup> Cf. MacINTYRE, 2010, p. 394-395.

<sup>6</sup> Cf. MacINTYRE, 2010, p. 395.

do projeto iluminista, não era senão um dos disfarces da vontade subjetiva, bem como perceber a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia. Assim, é Nietzsche quem fornece algumas das condições de possibilidade do projeto de MacIntyre; sem a percepção nietzschiana da inevitável falha do projeto iluminista, MacIntyre não teria elaborado seu diagnóstico da situação em que se encontra o discurso e a prática morais atuais e, conseqüentemente, não poderia propor retomar Aristóteles.

E MacIntyre parece reconhecer isso ao condicionar, em *First Principles, Final Ends* (1990), a provisão de uma teoria aristotélico-tomista à genealogia nietzschiana. Segundo ele, a contemporaneidade é um cenário filosófico de problemas não-solucionados e de desacordos sem resolução. Os conceitos que produzem estas cisões divergem radicalmente com os modos de pensamento característicos da modernidade, de modo que não é surpreendente que apareçam como não-funcionais ou desorientados ou ambos, com respeito a esses modos de pensamento, apesar de continuarem aparecendo e dando continuidade a suas antigas funções, produzindo assim fortes tensões.<sup>7</sup>

Frente a essas dificuldades em que se encontra a filosofia contemporânea, MacIntyre sugere que a elaboração de uma teoria nos moldes aristotélico-tomistas pode dar conta de explicar não apenas as dificuldades em que se encontra a filosofia contemporânea, mas como essas dificuldades foram produzidas e em que condições podem ser evitadas e superadas. Ele ressalta, entretanto, que a provisão de uma teoria semelhante requer a construção de algo análogo ao que Nietzsche chama de genealogia.<sup>8</sup> Para MacIntyre, é adotando esse tipo de história genealógica que o tomismo será capaz de abrir possibilidades de diálogo e debates

---

<sup>7</sup> Cf. MacINTYRE, 1990, p. 55.

<sup>8</sup> Cf. MacINTYRE, 1990, p. 57

filosóficos com posições das quais ele não compartilha premissas ou pressupostos comuns de justificação racional.

### **Da influência de Nietzsche na filosofia moral macintyriana**

Como se percebe, MacIntyre não é um crítico puramente externo a Nietzsche, pois incorpora elementos teóricos deste em sua própria filosofia moral, ainda que tais elementos tenham sofrido alguma transformação parcial no interior da formulação conceitual macintyriana. Como já havíamos apontado em outro lugar (CARVALHO & SOUSA, 2011), esses dois teóricos apresentam fortes convergências no que diz respeito a alguns dos seus temas e problemas, notadamente aqueles relacionados à crítica da modernidade e à concepção de ser humano como um ser inacabado, suscetível de aperfeiçoamento. Todavia, a relação entre eles parece se estender para além de um acordo circunstancial sobre determinados temas ou métodos de investigação, configurando-se como um caso exemplar daquele procedimento hermenêutico que Gadamer (1997) chama de “aplicação”, ou seja, uma apropriação de conceitos, valores, visões de mundo e referenciais metodológicos que não são originalmente seus e são utilizados, remanejados, transformados ou simplesmente adotados no interior do seu horizonte conceitual, valorativo ou vivencial.<sup>9</sup>

Além da própria compreensão do ser humano como algo inacabado, suscetível de aperfeiçoamento e da moralidade como um empreendimento histórico, há uma série de expressões conceituais que nos permite aproximar MacIntyre de Nietzsche e demonstrar a influência do filósofo alemão sobre o escocês, tais como “catástrofe moral”, “bens de excelência”, “valores”, “racionalidade animal”, “florescimento”, “virtudes”, etc. Dentre essas diversas chaves de leitura, nos deteremos em duas noções caras à filosofia de MacIntyre, quais seja, a animalidade humana – base de sua

---

<sup>9</sup> Cf. GADAMER, 1997, p. 400-465.

antropologia filosófica – e sua compreensão do conflito como um elemento constitutivo da moralidade.

A animalidade humana é um tema caro a Nietzsche e o acompanha durante toda sua obra, assumindo diversas facetas no decorrer de seu filosofar, a ponto de alguns autores falarem de “zoopoética” e de “zoofilosofia” em seus escritos<sup>10</sup>. Para Nietzsche, “o homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem”, pois “o que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se no homem, é ser uma *transição* e um *ocaso*” (NIETZSCHE, 2008, p. 38). Como transição, o ser humano é atravessado pelo animal, ele traz consigo a animalidade que lhe constitui: “eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim” (NIETZSCHE, 2001, p. 92).

Como fruto tardio da árvore da vida, o ser humano tem em si toda a história de sua origem e evolução, sendo ele mesmo apenas uma variação das vivências mais próprias dos membros predecessores, não sendo possível desvencilhar a cultura da animalidade, na medida em que o ser humano está “entre os animais”, no mesmo nível de perfeição:

Já não fazemos o homem derivar “do espírito”, da “divindade”, nós o recolocamos entre os animais. Nós o consideramos o animal mais forte porque é o mais astucioso: sua espiritualidade é uma consequência disso. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar a sua voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação, cada ser existente se acha, ao lado dele, no mesmo nível de perfeição... (NIETZSCHE, 2007, p. 19).

---

<sup>10</sup> Ver DERRIDA (2002) e OLIVEIRA (2016).

Longe de ser “a coroa da criação”, como certas perspectivas filosóficas tendem a ver o ser humano, Nietzsche o concebe como *um* dentre outros integrantes do reino animal: “e, ao afirmar isso, ainda afirmamos muito: pois ele é, considerado relativamente, o animal mais malgrado, o mais doentio, o que mais perigosamente se desviou de seus instintos – e com tudo isso, é verdade, também o *mais interessante!*” (NIETZSCHE, 2007, p. 19). É que o ser humano, ao contrário dos demais animais, nasce imatura e frágil, não adaptado às condições da natureza, podendo ser considerado o mais frágil, delicado e perecível dos seres, “dado que o homem é *o animal ainda não determinado*” (NIETZSCHE, 2005, p. 60).

Ora, embora não reconheça explicitamente, é justamente dessa constatação nietzschiana da animalidade humana e da fragilidade decorrente dessa condição animal que parte a antropologia filosófica macintyriana. Para MacIntyre, nossos corpos são corpos animais com identidade e continuidade de corpos animais, apesar de muitas vezes nos esquecermos disso; “embora transcendamos algumas das limitações de outros animais inteligentes, nós nunca nos separamos inteiramente daquilo que partilhamos com eles” (MacINTYRE, 1999, p. 8). Na verdade, “a capacidade para transcender essas limitações depende em parte de algumas dessas características animais, entre elas o caráter de sua identidade” (MacINTYRE, 1999, p. 8). Todo nosso comportamento corporal inicial em relação ao mundo é originariamente um comportamento animal. A segunda natureza que formamos culturalmente, com o uso da linguagem, inclui um conjunto de transformações somente parciais de nossa primeira natureza animal. Nesse sentido, nunca nos tornamos totalmente independentes de nossa natureza e herança animal, pois “continuamos seres animais com identidades animais” (MacINTYRE, 1999, p. 49).

Mesmo o processo de aquisição da linguagem se apoia num conhecimento interpretativo mais fundamental e primário, anterior ao uso da linguagem, que não tem e nem precisa ter uma

justificativa inferencial. Existe uma distinção pré-linguística elementar entre verdade e falsidade incorporada nas mudanças de crenças que surgem como respostas imediatas de nossas percepções e provocam mudanças nas nossas crenças. Nesse sentido, grande parte do que temos de animal inteligente em nós não é especificamente humano, uma vez que, mesmo quando usamos a linguagem reflexivamente para proferir sentenças bem formadas sobre o que aprendemos por meio das nossas percepções, ainda nos apoiamos, até certo ponto, em capacidades naturais anteriores ao uso de nossos poderes linguísticos.<sup>11</sup>

MacIntyre deixa claro, desde cedo, as referências teóricas a partir das quais ele está se movimentando. Segundo ele, uma maneira adequada de lidar com essa questão da animalidade humana é retornar aos escritos de Aristóteles, pois nenhum outro filósofo levou tão a sério essa questão quanto ele; o estagirita não teria cometido o erro de separar a racionalidade humana de sua animalidade, pois atribuiu à *phrónesis*, a capacidade para a racionalidade prática, tanto a alguns animais não-humanos, como aos seres humanos. Além de Aristóteles, a concepção macintyriana de uma identidade humana animal se fundamenta também no naturalismo moderno pós-darwiniano. A lição que deveríamos ter apreendido de Darwin é que “a história humana, antes de qualquer coisa, é a história natural de uma espécie animal a mais e que sempre pode ser necessário, e muitas vezes o é, compará-la com histórias de algumas outras espécies animais” (MacINTYRE, 1999, p. 11-12).

Assim, embora atribua a Aristóteles e Darwin sua compreensão da animalidade humana, não nos resta dúvida de que outra importante fonte teórica não explicitada por MacIntyre é Nietzsche. E esse espectro nietzschiano está tão presente na reflexão macintyriana que o filósofo escocês teve que admiti-lo, mesmo a contragosto, no final de sua exposição sobre a animalidade humana

---

<sup>11</sup> Cf. MacINTYRE, 1999, p. 40.

na obra de 1999, embora reconheça, acertadamente, que os propósitos de Nietzsche são diferentes dos seus. Apesar de, durante toda sua exposição, o filósofo alemão não ser mencionado uma única vez sequer, no final do último capítulo de *Dependent Rational Animals*, MacIntyre faz uma observação surpreendente ao afirmar que sua explicação da animalidade humana e a de Nietzsche “partem de uma consideração da natureza animal do ser humano, embora não seja, como em Aristóteles e Aquino, a relação existente entre a razão humana e a *phrónesis* de outras espécies inteligentes aquilo que interessa a Nietzsche” (MacINTYRE, 1999, p. 162-163).

Dado que tanto Nietzsche quanto MacIntyre partilham da mesma concepção de animalidade humana, um dos aspectos mais interessantes dessa visão compartilhada diz respeito à dimensão corporal do ser humano. Nietzsche, por exemplo, dá tanta importância ao corpo que chega mesma a indagar “se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interrogação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (NIETZSCHE, 2001, p. 12). Para o autor do *Zarathustra*, o corpo deve ser o fio condutor para a compreensão do humano, pois o homem é corpo e nada além disso, como sustenta nessa conhecida passagem: “eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (NIETZSCHE, 2008, p. 60). Com isso, Nietzsche subverte certa concepção tradicional do ser humano que julga que o essencial do humano seria sua consciência, sua razão:

“instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão [...] à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (NIETZSCHE, 2008, p. 60).

MacIntyre, por sua vez, aborda a questão da corporeidade quase que nos mesmos termos nietzschianos, mas obviamente sem

mencioná-lo. Segundo ele, essa dimensão corporal da existência humana foi amplamente negligenciada ao longo da história da filosofia devido a uma concepção defeituosa que o ser humano tem de si mesmo: “o ser humano se concebe e se imagina como diferente do animal, livre do perigo da ‘simples’ animalidade” (MacINTYRE, 1999, p. 4). Em consequência disso, o ser humano pôde duvidar de seu próprio corpo e duvidar que sua maneira de pensar seja a que corresponde a uma espécie animal, tal como Nietzsche havia observado.

Como Aristóteles, MacIntyre afirma que a racionalidade humana é uma racionalidade animal, pois a *phrónesis*, a capacidade para o raciocínio prático, é uma capacidade que ele – e posteriormente Tomás de Aquino – atribuiu tanto ao ser humano como a algumas outras espécies animais, em virtude de sua capacidade de prever situações. Seguindo a perspectiva tomista – mas também, como se percebe pelas citações acima, a perspectiva nietzschiana – MacIntyre afirma que não se trata apenas do fato de que temos um corpo animal, com identidade e coesão de um corpo animal, mas que “somos [fundamentalmente] o nosso corpo” (MacINTYRE, 1999, p. 6). Todavia, é interessante notar que, embora sua concepção de corpo seja quase que uma paráfrase de Nietzsche, MacIntyre opta deliberadamente por negligenciá-lo e destacar a influência explícita de outros autores, alguns dos quais inclusive rivais entre si, como é o caso de Aristóteles, Tomás de Aquino e Merleau-Ponty.

Mas o que é, então, para MacIntyre, o corpo humano? “É um tipo de corpo animal e, como tal, suscetível a uma série de lesões e doenças, podendo qualquer uma delas em diferentes graus incapacitá-lo” (MacINTYRE, 2006, p. 87). O corpo humano é um corpo animal, com identidade e coesão de todo corpo animal, e as vulnerabilidades e aflições às quais estamos sujeitos, devido à nossa condição animal, são vulnerabilidades e aflições corporais. Nesse sentido, as capacidades e poderes específicos do corpo humano são aqueles relacionados ao movimento corporal constitutivo da ação

humana, ou seja, a ação humana e os movimentos corporais são a mesma coisa: “a ação é simplesmente os movimentos corporais, ou melhor, ela é os movimentos corporais tais como informados pela intenção do agente” (MacINTYRE, 2006, p. 88).

Por conseguinte, a unidade do corpo humano é evidenciada, por um lado, pela coordenação de seus movimentos voluntários e dirigidos e, por outro lado, pela coordenação de seus movimentos involuntários e não-intencionais. Nesse sentido, o corpo humano é uma mente corporificada, na medida em que a mente humana só existe como mente deste ou daquele corpo especial: “a particularidade da mente é, inicialmente, a particularidade da mente de um corpo” (MacINTYRE, 2006, p. 89). Seguindo Tomás de Aquino, MacIntyre afirma que a experiência humana é uma experiência corpórea e a alma conhece e tem conhecimento dos singulares apenas através dessa experiência enquanto é mediada pela imaginação – que é, por sua vez, um fenômeno corpóreo – e estruturada quanto à forma pelo intelecto. A mente humana não é, portanto, autossuficiente, mas incompleta sem esse encontro com os objetos dos sentidos a partir dos quais chega à realidade do conhecimento. Para MacIntyre, isso implica dizer que “a mente necessita não apenas de forma acidental, mas essencialmente do corpo para suas operações” (MacINTYRE, 1990, p. 153).

Segundo MacIntyre, o corpo possui também uma dimensão expressiva, na medida em que se relaciona socialmente com outros corpos. Conseqüentemente, o corpo, enquanto dimensão expressiva, envolve um processo de interpretação, no qual ocupamos tanto o papel de intérprete dos outros como de interpretados por eles.<sup>12</sup> Assim, tal como ocorre com outros animais, a unidade mínima para descrição do movimento corporal não pode ser o corpo humano individual, mas antes alguma rede social, um conjunto de corpos em relação física e social: “corpos humanos são parcialmente constituídos por suas relações sociais, pois seus

---

<sup>12</sup> Cf. MacINTYRE, 2006, p. 89.

movimentos só podem ser caracterizados e representados de forma inteligente em termos de interação social” (MacINTYRE, 2006, p. 95).

Além disso, embora apresente em sua atividade uma organização teleológica de suas estruturas e capacidades fisiológicas, o corpo humano é um objeto físico, um conjunto de partículas regidas por leis e, enquanto tal, os conceitos teleológicos não lhes são aplicáveis: “o direcionamento teleológico do corpo humano como um conjunto complexo envolvido na compreensão de si mesmo não é derivável de alguma coisa ou está compreendido nos termos de sua composição fisiológica ou física” (MacINTYRE, 2006, p. 102). Nesse sentido, “o corpo humano não é apenas – embora tenha importância este aspecto – um conjunto de estruturas psico-químicas e biológicas, pois sua unidade essencial com a alma faz dele algo mais, algo com implicações morais, simbólicas, etc.” (MacINTYRE, 1994, p. 186). MacIntyre aqui parece novamente se aproximar de Nietzsche ao reconhecer o corpo como uma espécie de *instância* a partir da qual a consciência se externaliza, enquanto extremidade do corpo que busca dar-lhe uma organização e justificação, como deixa transparecer a já citada passagem do *Zarathustra*: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo” (NIETZSCHE, 2008, p. 60).

Mas não é só isso. Existem ainda outros indícios da presença nietzschiana na filosofia de MacIntyre, dentre os quais “a questão moral” é um dos que mais se destaca. Boa parte da reflexão moral macintyriana, por exemplo, consiste em saber como, partindo de uma condição animal originária, nos tornamos racionadores práticos independentes e quais as virtudes necessárias para que essa transição ocorra. Nietzsche, por sua vez, se detém justamente na análise do processo de domesticação do animal humano, o qual tem como marco inicial a aquisição da capacidade de fazer promessas: “criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa

paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?” (NIETZSCHE, 1998, p. 47).

Além disso, como destaca Carvalho (2010a), é interessante notar que ambos compartilham a visão do conflito como uma expressão constitutiva do mundo moral. Para Nietzsche, por exemplo, há uma vontade de poder operante em todo acontecer, uma atividade constante de subjugamento e assenhoreamento na qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.<sup>13</sup> Todo acontecimento é uma luta pelo poder, pela expansão, na qual se sobressai o mais forte naquele momento; é uma sucessão ininterrupta de um processo de subjugamento, que sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder e se impõe às custas de inúmeros poderes menores. Apesar de não se limitar a isso, a vontade de poder<sup>14</sup> pode ser compreendida como uma força central na qual repousam todas as atividades humanas, inclusive a moral. Assim, o mundo como vontade de poder é o mundo da eterna afirmação de si, do conflito incessante além de bem e de mal, do jogo de forças, das contradições, isto é, um mundo *trágico*. E a moralidade, enquanto “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (NIETZSCHE, 2005, p. 24), é mais um momento representativo desse conflito permanente que caracteriza a tragicidade do mundo.

Na filosofia de MacIntyre, o conflito é uma das categorias centrais de sua reflexão moral, expressa através de elocuições como “conflitos endêmicos”, “discordâncias fundamentais”, “concepções opostas” e “conflito entre tradições”. Para MacIntyre, só podemos identificar adequadamente nossos próprios compromissos e os dos

---

<sup>13</sup> Cf. NIETZSCHE, 1998, p. 66.

<sup>14</sup> Considerado central para compreensão da obra nietzschiana pela maioria dos comentadores, esse conceito de vontade de poder é, contudo, objeto das mais diversas interpretações. Marton afirma, em nota, que, além de existirem pressupostos suficientes para justificarem-nas, uma dificuldade técnica contribui para tanto: o fato de tal conceito estar presente, sobretudo, nos fragmentos póstumos, redigidos entre o verão de 1883 e os primeiros dias de janeiro de 1889, só recentemente publicados na íntegra (Cf. 2000, p. 236).

outros nos conflitos argumentativos do presente se os situarmos dentro das histórias que os fizeram ser o que são, ou seja, no interior de tradições de pesquisa racional<sup>15</sup>. Uma tradição de pesquisa como sendo uma argumentação racional, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com os 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 por cujo progresso uma tradição é constituída.<sup>16</sup>

Os conflitos internos, no entanto, podem ocasionalmente destruir o que tinha sido a base do acordo fundamental comum, de modo que ou uma tradição se divide em dois ou mais componentes em conflito, cujos adeptos são transformados em críticos externos de suas posições, ou a tradição perde toda coerência e não sobrevive. A narrativa histórica de tradições implica “uma narrativa da pesquisa e do debate dentro de uma tradição e também uma narrativa e do debate e da discordância entre uma tradição e suas adversárias, debates e discordâncias que definem pormenorizadamente os diversos tipos de relações antagônicas” (MacINTYRE, 2010, p. 376). Contudo, não existe nenhum outro modo de realizar essas formulações, de elaborá-las, de justificá-las, a não ser a partir de uma tradição particular, por meio do diálogo, da cooperação e do conflito entre aqueles que habitam a mesma tradição. Não há, portanto, nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Para uma introdução ao conceito macintyriano de tradição de pesquisa racional, ver CARVALHO, 2011.

<sup>16</sup> Cf. MacINTYRE, 2010, p. 23.

<sup>17</sup> Cf. MacINTYRE, 2010, p. 376.

Nesse sentido, a justificação racional vai ser sempre um empreendimento narrativo forjado no interior de uma tradição particular de pesquisa, uma vez que todas as doutrinas, teses e argumentos devem ser compreendidos em termos do contexto histórico e da narrativa da tradição na qual estão inseridos. As tradições são, desse modo, portadoras de uma dinâmica interna para a qual o conflito é um elemento importante, pois ele é responsável pela definição e redefinição dos acordos fundamentais que estabelecem os primeiros princípios de uma tradição.

É fundamentalmente em Aristóteles que MacIntyre vai encontrar o exemplo maior dessa compreensão da pesquisa racional ou filosófica como tradição.<sup>18</sup> A ética e a política de Aristóteles foram uma resposta às dificuldades atenienses oriundas da variedade de constituições políticas em competição, da variedade de opiniões acerca do que é bem humano, do que são as virtudes e de como as virtudes particulares devem ser entendidas, dos desacordos em torno do tipo de educação que melhor capacitaria os jovens a agir bem. Contudo, a visão macintyriana do conflito como componente essencial da vida moral é oriunda das sociedades gregas clássicas, cuja expressão mais forte é o teatro sofocliano – não por acaso, a mesma fonte que Nietzsche se inspira para elaborar sua visão trágica de mundo.

Se considerarmos o exposto até aqui, parece haver um movimento de imersão por parte de MacIntyre na filosofia nietzschiana que, a cada nova subida à superfície, traz consigo um pouco de Nietzsche junto. Assim, se inicialmente a relação que o filósofo escocês estabelece com seu colega alemão pode ser considerada uma espécie de “aliança” estratégica em torno de uma questão em comum – a crítica à modernidade –, o que se percebe é que essa aliança vai se tornando permanente e se estendendo também ao processo propriamente filosófico de construção teórico-conceitual. E a noção macintyriana de animalidade humana – base

---

<sup>18</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 147.

de sua antropologia filosófica – e sua compreensão do conflito como um elemento constitutivo da moralidade são momentos extremamente representativos desse processo. Entretanto, as consequências dessa imersão em Nietzsche para o projeto macintyriano ainda não estão devidamente esclarecidas e nem completamente esgotadas as possibilidades de um diálogo mais profícuo, demandando uma pesquisa mais abrangente e aprofundada.

## Referências

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Alasdair MacIntyre e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica. *Dissertatio*, v. 32, p. 277-318, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba, PR: Editora CRV, 2013.

\_\_\_\_\_. Nota bibliográfica: A antropologia dos animais racionais dependentes. *Pensando*, v. 1, p. 106-154, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª Ed. Teresina, PI: EDUFPI, 2011.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de & SOUSA, José Elielton de. Nietzsche ou MacIntyre: duas alternativas à moralidade moderna? *Abstracta*, v. 6, p. 252-283, 2011.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*. 3ª ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GLACKIN, S. N. Dolphin natures, human virtues: MacIntyre and ethical naturalism. *History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 39, p. 292-297, 2008.

- HILL, R. Kevin. MacIntyre's Nietzsche: a critique. *International Studies in Philosophy*, nº 24, v. 2, p. 3-12, 1992.
- KEISLING, Gavin. Nietzschean Virtue: Why MacIntyre should not banish Nietzsche from the Community. *Macalester Journal of Philosophy*. v. 18, p. 39-62, 2011.
- KORKUT, Buket. MacIntyre's Nietzsche or Nietzschean MacIntyre? *Philosophy and Social Criticism*, nº 38, v. 2, p. 199-214, 2012.
- MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3ª ed. London: Duckworth, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach? *The Thomist*, v. 58, p. 171-195, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.
- \_\_\_\_\_. What is a body human? In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e o mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Mário da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Jelson. Entre vacas, asnos, águias e serpents: Nietzsche e a metáfora animal. IN: *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba, PR: PUCPres, 2016.

STARRET, Shari Neller. Nietzsche and MacIntyre: against individualism. *International Studies in Philosophy*, nº 24, v. 2, p. 13-20, 1992.

## **Familiaridade e estranheidade: entre a responsividade de Waldenfels e o diálogo de MacIntyre**

*João Caetano Linhares*

O fenômeno inevitável e característico do nosso século XXI é sem sombra de dúvida a globalização. Na sociedade atual, as diferenças entre as mais diversas tradições se tornaram tão evidentes que trabalhos que tentam lidar com essas diferenças, compreendê-las e explicá-las, não demoraram a aparecer. Os termos multiculturalismo, interculturalismo e transculturalismo se tornaram presentes em nosso cotidiano, tanto intelectual (acadêmico) quanto da vida comum.

No espectro desses debates entre todas as teorias, dois tipos de fundamentos se tornaram mais importantes: a fenomenologia e a hermenêutica. O interessante é que ambos modelos de pensamento compartilham muitos elementos. Entretanto, discordam de modo fundamental acerca daquilo que deve ser compreendido como ponto de partida da compreensão do outro, do estranho. Temos, então, a Responsividade e o Diálogo, Husserl e Gadamer, Waldenfels e MacIntyre, como aqueles que se destacam na abordagem do problema do outro.

## A aparição do estranho

Os seminários de Heidegger de 1921 e 1923 ecoaram na filosofia hermenêutica de Gadamer. Ali Heidegger apresentou as noções de mundo próprio, mundo compartilhado e mundo das coisas (nisto não há muita novidade no que tange à herança fenomenológica). A novidade está no afirmar que o nosso acesso ao mundo, seja ele próprio, partilhado ou circunstancial ocorre tão somente por meio do *logos*, da fala (linguagem). O ponto de partida da interpretação da configuração atual do mundo se dá pela falação, pelo discurso comum da maioria mediana. Como se fala, enquanto cultura, de si mesmo. Temos, desse modo, uma articulação na hermenêutica entre linguagem, história e filosofia. A linguagem é a fala propriamente dita. História e Filosofia são modos de falar de si mesmo.

A lida com o estranho ocorre a partir da concepção de Familiaridade. Podemos dizer que Familiaridade e estranheza são um par dialético. A familiaridade pêndula entre a *ἔξις* (hábito, estado de ser) e a *ἀλήθεια* (verdade, descoberta); a familiaridade não é outra maneira de ver as coisas, mas um modo como o ser-aí mesmo se encontra consigo mesmo, é ser-em. Por fim, a imprevisibilidade é aquele elemento que perturba a familiaridade, que, por sua vez, serve de comparativo. O estranho é, neste sentido, o imprevisível.

Isto autoriza Waldenfels a dizer que “o estranho desempenha um papel decisivo na hermenêutica e na fenomenologia”. De fato, como ele mesmo nota, “Gadamer segue Schleiermacher e Dilthey quando atribui à hermenêutica 'uma posição entre a familiaridade e a estranheza'” (WALDENFELS, 1998, p. 91).

No jogo compreensivo descrito por Gadamer, os três elementos ontológicos estruturais da compreensão do *Da-Sein* apontados por Heidegger estão presentes: o mundo próprio, o mundo circunstancial e o mundo partilhado. A hermenêutica gadameriana é uma constante organização e explicação desses elementos. A concepção prévia é constitutiva da experiência do mundo próprio, mas deve manter-se em diálogo com a tradição (o

mundo partilhado), à medida que há um sentido de pertença que se realiza por meio da comunidade de preconceitos. Tal comunidade expressa (ou pelo menos deveria) um comportamento histórico-hermenêutico. A rede de transmissão dos preconceitos legitimados pela tradição faz referência ao mundo circundante, tem que lidar com o mundo das coisas. O familiar encontra o estranho. E tem, querendo ou não, que lidar com ele.

Waldenfels está correto em entender que há uma tendência à apropriação do estranho pelo familiar, pelo comum. A hermenêutica se “desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente e a pertença a uma tradição. Esse entremeio (*Zwischen*) é o verdadeiro lugar da hermenêutica” (GADAMER, 2005, p. 391). No entanto, devemos discordar de Waldenfels, quando este diz que a posição gadameriana segue na “órbita de Hegel quando se atribui uma ‘superação’ da estranheza. Pelo motivo próprio da hermenêutica possuir um caráter historicista há a possibilidade constante da estranheza não ser superada. O estranho absoluto, ou melhor, o absolutamente estranho não pode ser superado.

Waldenfels procura na sua busca pelo estatuto do estranho encontrar o modo de perguntar por este, mas acaba descobrindo que o estranho (o estranhamento, o outro) nunca é buscado no perguntar, ele se impõe com uma exigência de resposta, ou seja, ao perguntar pelo estranho descobrimos que ele é algo que nos afeta desde já.

## Responder ao estranho

Para Waldenfels, a Estranheidade<sup>1</sup> (*Fremdheit*) tem o estatuto de uma afecção. O estranho é algo que nos afeta. Não buscamos o estranho, ele se apresenta com a sua pretensão. Waldenfels vai além de Husserl ao afirmar que uma fenomenologia da intencionalidade não consegue lidar com o estranho de forma adequada. Aliás, nem

---

<sup>1</sup> Tradução sugerida pelo prof. Marcelo Fabri (UFMS).

uma hermenêutica, nem uma teoria da regularidade, ou seja, das regras universais, conseguiria. A abordagem de Waldenfels se centra de modo mais acurado na constituição do mundo próprio. Na pergunta do sujeito singular-concreto pelo modo de encarar o estranho, mesmo quando o estranho é o próprio “eu”. Dessa forma, o que está em vista é o modo de aparição do outro, do estranho. Ao que Waldenfels responde que qualquer tentativa de enquadrar os modos de aparição do estranho é ineficaz, uma vez que é marca do estranho a imprevisibilidade. Daí, somos remetidos novamente à caracterização heideggeriana da relação entre familiaridade e estranheza. O estranho aparece como o extra-ordinário, como aquele que perturba a ordem. Uma ordem que pressupõe o estranho, ou o estranhamento, terminaria por não responder de forma adequada a ele. “Ordens nas quais algo apareça e chegue a expressar-se *de um modo e não de outro* mostram-se seletivas e excludentes; tornam possível algo na medida que tornam impossível outra coisa” (WALDENFELS, 1997, p. 14).

Desse modo, o fenômeno do estranho foge ao modo de proceder da fenomenologia da intencionalidade. O que é o estranho, então? Waldenfels aborda a questão a partir da palavra:

*Fremd* é, em primeiro lugar, aquilo que aparece fora do âmbito próprio, como algo exterior oposto a um interior (C.f. *xenon*, *externum*, *extraneum*, *extranjero*, *foreigner*, *stranger*, etc). *Fremd* é, em segundo lugar, o que pertence a outros (allotrium, *alienum*, *ajeno*, *alien*, etc.) frente ao próprio. [...] Em terceiro lugar, se chama *fremd* ao que é de outro gênero, *fremdartig*, o inquietante e intraquilizador, *unheimlich*, frente ao familiar, aquilo em que se confia, o *Vertraute*, (*xenon*, *insolitum*, *extraño*, *strange*. *heterogenous*, etc).<sup>2</sup>

É interessante notar aqui, que a primeira impressão que o estranho nos causa é que ele é de fora, situa-se fora. Neste sentido é uma anormalidade, independentemente da sua frequência de

---

<sup>2</sup> WALDENFELS, 1998, 86.

ocorrência em nossas vidas. O estranho é o alheio, aquilo que não nos pertence, que escapa do nosso âmbito de propriedade. Por fim, aquilo que perturba a familiaridade. A oposição interior-exterior remete à ideia de lugar; alheio-próprio à ideia de posse; e Familiaridade-estrangeza à ideia de compreensão. De todo modo, ser estranho é estar fora de seu lugar. Neste sentido, Waldenfels capta uma sensação que vez ou outra nos afeta: a sensação de nunca estarmos completamente em casa. A estranheza não começa fora de nós, mas em nós mesmos. No entendimento de Waldenfels, a estranheza tem seu início sempre no mundo próprio.

Por isso, a fenomenologia da intencionalidade é limitada e não nos ajuda a compreender o fenômeno do estranho. A Intencionalidade é constituidora. Nela algo é visado como algo, compreendido como algo, é determinado em algum sentido. Assim, não temos espaço para o estranho como estranho na Intencionalidade. “Posto que deste modo, o estranho é pré-compreendido de antemão num determinado sentido, se converte numa totalidade de sentido, mesmo quando ele se desvela tão somente pouco a pouco e nunca totalmente” (WALDENFELS, 1997, p.21).

A linguagem da Regularidade também não consegue dar conta do estranho. Qualquer sistema de regras busca submeter tanto o próprio quanto o estranho às mesmas regularidades. “Não entra em jogo outra coisa senão o mero desvio a respeito das regras, tais desvios ficam referidos a uma potencial observância da regra. O de índole estranha aparece assim como o familiar de amanhã” (WALDENFELS, 1997, p. 21).

Em terceiro lugar, temos a tese de Waldenfels de uma fenomenologia da responsividade. O ponto de partida da responsividade é a afecção. Tal ponto de partida tem como base a teoria husserliana das afecções na qual, de acordo com Waldenfels, podemos distinguir três aspectos: hilético, auto-referencial e responsivo. Há uma relação quase-hierárquica entre estes três aspectos. No primeiro, a afecção é tomada como a “preparação a

partir da qual serão formados e constituídos os objetos”. No segundo à conformação e orientação do objeto constitui não apenas o objeto mas o si, o sujeito, há, neste sentido, uma auto-referencialidade.

A auto-referencialidade tem, em todo caso, como reverso uma referencialidade ao estranho. [...] neste terceiro plano que com isso se insinua, entram em ação aspectos quase-dialógicos, ou melhor dito, responsivos. A qualificação da afecção como responsiva concorda melhor com o assunto, porque esta afecção, com seu hiato entre afecção do estranho e afecção de si mesmo, não pode recorrer ainda a um sentido coletivo.<sup>3</sup>

A afecção ou, dito de outro modo, a experiência com o estranho é de tal forma que precede a qualquer instituição social, qualquer coletividade. Tem o estatuto de incomunicabilidade ou, talvez dito mais acertadamente, a comunicação, o diálogo, é posterior à afecção, e a resposta a essa afecção. O outro é algo que me afeta. O outro não é apenas um não-eu, nem um outro a mais, mas algo que “nos afeta”, a partir do qual experimentamos algo como algo e a nós mesmos como nós mesmos.

Aqui aparecem indícios de uma outra fenomenologia, que apontam para uma responsividade na qual se vai além de uma esfera de sentido constituída intencionalmente ou por meio de regras. O ir além se efetua num responder a uma *pretensão estranha, que nem tem um sentido, nem segue uma regra*, senão, pelo contrário, põe em suspenso as costumeiras formações de sentido e de regras, para pôr em marcha outras novas. O que respondo deve seu sentido ao desafio daquele ao qual respondo.<sup>4</sup>

A tese de Waldenfels é forte. De fato, a lida com o estranho, com o não familiar, com aquilo que irrompe e nos tira da ordinariedade de nossas vidas, apresenta uma pretensão que foge das regras e é algo que não intencionamos. Por isso, o estranho

---

<sup>3</sup> WALDENFELS, 1997, p. 22.

<sup>4</sup> WALDENFELS, 1997, p. 22.

causa ou medo ou assombro. Ou nos fascina ou nos afasta. Mas de qualquer forma, nos exige uma resposta. Aqui nos deparamos com outro par dialético: pretensão e resposta. Esta relação antecede qualquer diálogo, nisto não podemos tirar a razão de Waldenfels.

No entanto, somos chamados a dar atenção à tese dialética (hermenêutica). Não como esta é apresentada por Gadamer, mas por um de seus herdeiros no debate filosófico contemporâneo: Alasdair MacIntyre.<sup>5</sup>

### **Dialogar com o estranho**

É muito difícil falar de MacIntyre e não fazer a clara referência ao que se convencionou de chamar “projeto *After Virtue*”. Isto porque desde de *After Virtue* (1981) a atenção do filósofo está dirigida por um mesmo projeto contínuo. E ao lidarmos com este projeto devemos ter claro em nossas mentes que ele é constituído por duas concepções centrais: a historicidade da razão e o papel do diálogo. A historicidade pode ser percebida na caracterização que MacIntyre faz da racionalidade humana como situada e constitutiva das tradições. Uma racionalidade concebida desta forma se apresenta e deve ser compreendida como uma racionalidade narrativa. O segundo elemento que é importante para o trabalho de MacIntyre é a dialética, os modos nos quais entramos em diálogo, seja um diálogo mais amplo e profundo do tipo que os filósofos se engajam, ou daqueles tipos de diálogos que nos engajamos em nossos cotidianos nos quais somos chamados a lidar com os outros.

A dialética em MacIntyre lidou até o seu *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) com o diálogo mais amplo entre tradições. No entanto, desde *Dependent Rational Animals* (1999), MacIntyre vem lidando com os modos nos quais entramos em conversação e a importância que essa conversação tem para a nossa formação

---

<sup>5</sup> Para uma explicação mais detalhada da relação de MacIntyre com a hermenêutica, ver CARVALHO (2013).

enquanto “raciocinadores práticos independentes”. Em seu mais recente livro *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016), MacIntyre continua a buscar, entre outras coisas, evidenciar a estreita relação entre os nossos problemas comuns e a estrutura da pesquisa e história da filosofia.

É sabido por todos nós a tese defendida por MacIntyre no primeiro capítulo de *After Virtue*, a sua ideia inquietante de que a origem de nossos desacordos e problemas é um problema da filosofia e que só pode ser resolvido e esclarecido filosoficamente. Esta tese nunca desaparece nos livros que se seguiram a *After Virtue*, porém em *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016) ela aparece com mais força na narrativa que é construída por MacIntyre. Neste livro, MacIntyre discute como adquirimos o nosso conjunto motivacional para nossas ações, e para isso ele supõe alguém que é jogada numa situação de dilema na qual muitas posturas filosoficamente justificadas (pelo menos três) reivindicam a sua adesão.

O que pretendemos neste trabalho é evidenciar que no evolver avaliativo dos vários motivos que a personagem imaginária (mas ao mesmo tempo tão real, visto que poderia ser qualquer um de nós) tem diante de si e que ela efetivamente leva em conta para tomar suas decisões se dá um processo dialético que optamos por caracterizar em termos de uma dialética entre a familiaridade e a estranheza, entre a confiança e a suspeita.

Devemos entender essa dialética como uma dialética da pergunta e resposta e não como uma dialética do ser ou da consciência universal do sujeito que conhece. MacIntyre, em sua descrição das marcas características do florescimento humano destaca que “mais notável é o poder do uso da linguagem, um poder sem o qual seus outros poderes distintivos não seriam o que eles são” (MacINTYRE, 2016, p.26). A linguagem, no nível sofisticado no qual o ser humano é capaz de usá-la é o aspecto que o distingue dos outros seres vivos. Neste sentido, MacIntyre destaca quatro aspectos da linguagem.

O primeiro é a sua estrutura sintética. É somente devido ao fato de que as sentenças podem ser embutidas em outras sentenças que podemos perguntar e responder questões sobre a verdade de nossas asserções. [...] O segundo aspecto crucial do uso da linguagem é seu aprimoramento dos nossos poderes de comunicação. [...] Em terceiro lugar, somos capazes, somente porque possuímos linguagem com conectivos de tempo verbais e lógicos de vários tipos, de conceber futuros alternativos, de longo e curto prazos, e estipular um prazo para cumprir nossos objetivos individuais e compartilhados. Quarto, estes mesmos recursos linguísticos nos habilitam a contar aos outros histórias sobre nossos projetos, nossas empreitadas heroicas e nossos fracassos trágicos, histórias que narramos, histórias que encenamos, histórias que cantamos, histórias daquilo que aprendemos.<sup>6</sup>

Esses quatro aspectos da linguagem mais a concepção de que somos biopsicologicamente dependentes dos outros, que somos antes de tudo seres de carência, fornece o pano de fundo para a dialética, tal como aplicada por MacIntyre.

Há na filosofia de Alasdair MacIntyre o funcionamento da noção de situação. A concepção de que estamos sempre situados em uma tradição que possui seu horizonte próprio de sentido e seus modos de compreensão do mundo. Tradição aqui é horizonte compartilhado, que implica em padrões de veracidade e justificabilidade compartilhados. É esse mundo compartilhado que possibilita que uma pessoa faça perguntas sobre as suas próprias crenças e confie que o outro será sincero em suas respostas. É também no horizonte de nossa tradição que somos, por vezes, chamados a prestar contas de nossas ações, esse é o aspecto comunicativo do nosso uso da linguagem, somos capazes não somente de fazer perguntas, mas de respondê-las. Respondemos a perguntas complexas de modo detalhado.

---

<sup>6</sup> MacINTYRE, 2016, p. 27.

Outro aspecto do uso sofisticado da linguagem é que por meio dela somos capazes de uma imaginação igualmente sofisticada. A partir dessa imaginação concebemos futuros alternativos e daí nos tornamos aptos para escolher aquele curso de ações que se adequam melhor aos nossos objetivos. O outro aspecto que o uso da linguagem nos possibilita perceber é, justamente, o caráter narrativo de nossas vidas e com isso o seu caráter teleológico. O que é acrescentado de modo muito perspicaz por MacIntyre é que o evoluir da história que encarna nossa vida pode resultar em um fracasso.<sup>7</sup> Podemos fracassar na busca do *telos* de nossa espécie, que MacIntyre nomeia de florescimento. Ou seja, podemos fracassar em florescer nos padrões de nossa própria espécie. Neste ponto surge um problema: dada a quantidade de culturas, cada uma com sua linguagem específica, no mundo e dado a tese de que nossa concepção de florescimento é herdada de nosso meio cultural, como podemos, então, falar de um florescimento humano como tal?

MacIntyre recorre ao conceito funcional para lidar com essa questão. Todas as sociedades e culturas humanas são constituídas por atividades práticas e nós, seres humanos, sempre nos encontramos inseridos em atividades práticas compartilhadas. Tais atividades possuem seu bem, seu *telos*, sua finalidade. Florescer enquanto ser humano implica em ser capaz de alcançar os bens das diversas práticas nas quais estamos inseridos, assim como avaliá-los. As práticas assim concebidas apresentam quatro características. Primeiro, ela reconhece a completa classe dos poderes humanos, físicos, perceptual, emocional, racional, político, moral e estético. Em segundo lugar,

identifica como os poderes humanos tornados possíveis pela nossa linguagem, aqueles poderes práticos e teóricos dos agentes racionais que nos capacitam não somente a refletir sobre o que estamos fazendo e dizendo ou sobre o que devemos fazer ou dizer, mas também como devemos dirigir nossas atividades e nossas

---

<sup>7</sup> Basta lembrar o caso de Édipo em “Édipo Rei” de Sófocles.

pesquisas. Terceiro, há também habilidades distintivamente humanas, o exercício das quais também requer linguagem, que nos capacita a nos associar cooperativamente com outros de um modo que não é possível para animais não humanos. [...] Quarto lugar, nossa natureza é tal que nos encontramos dirigidos por nossa educação e somos adequadamente educados para fins que tomamos como sendo bons.<sup>8</sup>

O que estas características mostram é que florescer é no final das contas funcionar bem. Nossa educação é tal que somos desde pequenos ensinados a exercer bem nossas funções e em última instância exercer bem nossas capacidades enquanto seres humanos. Este tipo de caracterização do ser humano tem pretensões universalistas. O esquema aristotélico revivido e utilizado por MacIntyre pode ser aplicado para descrever qualquer sociedade e, até certo ponto, em qualquer época. A tese de que somos advertidos para perseguir determinados tipos de bens pode ser aplicada em todas as culturas. No entanto, não podemos perder de vista que, assim como as outras coisas, podemos funcionar bem ou mal, ou seja, podemos fracassar em florescer enquanto seres humanos. É uma possibilidade trágica que sempre está presente e deve ser levada em conta na decisão de escolhas que interferem em futuros alternativos realistas. Outra coisa para a qual devemos estar atentos é para a importância que o conflito exerce em nossas vidas. Sejam conflitos pessoais, sejam conflitos internos às tradições ou com adversários externos à tradição da qual somos parte.

Em seus trabalhos anteriores, MacIntyre nunca negligenciou o papel que o conflito tem em nossa vida moral. Embora tenha se dedicado basicamente aos conflitos entre tradições, agora ele se volta para aquele conjunto de conflitos que se relacionam com os aspectos motivacionais das pessoas particulares e sua relação com os desejos e restrições à realização desses desejos. Neste sentido, o outro aparece, assim como na fenomenologia da responsividade de

---

<sup>8</sup> MacINTYRE, 2016 p.29.

Waldenfels, como algo que se impõe e, por isso mesmo, gera conflito. Gera uma quebra da confiança que depositamos na tradição na qual fomos educados. Gera, o que no vocabulário teórico que MacIntyre usa, uma crise epistemológica.

A compreensão da nossa vida particular como uma narrativa incorpora um elemento importante para MacIntyre: a possibilidade de passar por uma crise epistemológica. O exemplo paradigmático de alguém que está passando por uma crise epistemológica é Hamlet. Hamlet tinha que tomar uma decisão importante e se deparou com uma série de posturas filosóficas reivindicando sua adesão: A postura tipicamente moderna liberal, aquela que provém de Maquiavel; e aquela oriunda das sagas nórdicas baseadas, principalmente, nas noções de honra e vingança. A crise epistemológica se dá justamente quando aqueles padrões normativos que orientavam nossas ações anteriormente (a familiaridade) se revelam não confiáveis (se apresentam como incapazes de fornecer uma resposta adequada) como antes.<sup>9</sup> A tese ética aqui é que toda ação traz consigo uma justificação plausível para ser inteligível tanto para nós mesmos quanto para os outros. O caráter trágico de nossa vida é que algumas vezes apenas somos capazes de compreender os resultados de nossas escolhas de modo retrospectivo. No entanto, isso não torna falsa a tese de MacIntyre de que todas as nossas ações podem ser descritas e justificadas em termos filosóficos, que essas ações incorporam posturas filosóficas.

É desse modo que MacIntyre chega à afirmação de que nossas vidas contemporâneas, assim como a vida de Hamlet, também incorporam os conflitos filosóficos da modernidade tardia. Ou que nossas vidas são expressões, em vários sentidos, desses conflitos. Daí a estrita relação entre moralidade e o contexto social no qual as reivindicações dessa mesma moralidade tem lugar. Neste sentido, o nosso contexto difere daquele dos protagonistas teóricos da moralidade atual. Uma vez que estamos na periferia da

---

<sup>9</sup> Isto distingue MacIntyre de qualquer postura perspectivista.

modernidade avançada. No entanto, o esquema descritivo de MacIntyre mantém sua validade mesmo assim.

Para compreendermos a nossa situação devemos levar em conta quais as posturas teóricas disponíveis para realizar esta tarefa. MacIntyre defende que temos pelo menos três posturas que se destacam. Temos a Moralidade, o expressivismo, e a postura neoaristotélica. A Moralidade é a postura moral da modernidade. De acordo com MacIntyre, tal postura possui seis características:

Primeiro, é apresentada por seus adeptos como uma doutrina e modo de prática secular, não permitindo apelo para além de si mesma a ordenamentos divinos, sejam eles reais ou pressupostos. [...] Segundo, assegura ser universalmente obrigatória para todos os agentes humanos, qualquer que seja a cultura ou ordem social a qual eles pertençam, e seus preceitos são, portanto, conhecidos de um modo ou outro por todos. [...] Terceiro, seus preceitos funcionam como um conjunto de constrangimentos/restrições sobre cada indivíduo, estabelecendo limites para os modos nos quais, e a extensão na qual, cada um pode agir de modo a satisfazer seus desejos e perseguir seus interesses, e exige que se leve em conta as necessidades dos outros. [...] Quarto, os preceitos da Moralidade são enquadrados em termos altamente abstratos e gerais. [...] Quinto, embora entre os adeptos da Moralidade estejam tanto críticos conservadores quanto liberais do que quer que sejam suas formulações atuais, o *background* para seus debates é uma crença compartilhada que a Moralidade assim concebida é superior a todas as outras moralidades, o último e mais alto estágio na história moral da humanidade. Em sexto, e finalmente, a Moralidade é de tal tipo que os agentes de tempos em tempos não podem evitar confrontar um conjunto de problemas de um caráter altamente específico.<sup>10</sup>

Um dos problemas com a Moralidade, segundo MacIntyre, é que ela produz uma série de regras que devem ser obedecidas e funcionam como princípios. No entanto, tal reivindicação de obediência termina por gerar problemas que os padrões de avaliação

---

<sup>10</sup> MacINTYRE, 2016, p. 115-116.

e justificação da própria Moralidade tem se mostrado incapaz de “dar conta”. Quando uma regra se opõe a outra regra que possui peso igual na tomada de decisão terminam por gerar dilemas. Tais dilemas não são abstratos, pelo contrário, são concretos, surgem no cotidiano de nossas práticas, e são uma parte constitutiva de nossas vidas. E para os dilemas que a própria Moralidade gera ela não apresenta soluções aceitáveis.

É a partir da sistemática incapacidade dos padrões da Moralidade em dar conta dos dilemas que ela própria gera, que surge a postura expressivista como uma teoria plausível. Neste ponto, devemos expressar como a disputa teórica está encarnada na vida cotidiana. MacIntyre usa o exemplo de alguém que se vê diante de um dilema. Alguém que em determinado momento de sua vida passou por uma dificuldade e que foi ajudada por um amigo ou membro da família. E em um momento posterior, esse amigo ou membro familiar está competindo por uma vaga de trabalho. Ela sabe que ele é qualificado, mas não o mais qualificado. Daí o dilema no qual ela está inserida. Por um lado, ela tem as reivindicações de neutralidade da Moralidade, ou seja, ela deve tomar suas decisões independentemente de quais sejam os seus compromissos e sentimentos. E, por outro lado, ela tem, neste caso específico, a possibilidade de expressar o seu sentimento de gratidão: “O que ela quer fazer é ajudar o seu membro familiar ou amigo. O que ela concebe que ela moralmente deve fazer é revelar o fato doloroso de que ele não será escolhido para o cargo” (MacINTYRE, 2016, p. 139).

“Mas um amigo filosoficamente informado agora sugere que ela deveria reconsiderar a natureza da Moralidade à luz de uma explicação de suas injunções” (MacINTYRE, 2016, p.139). O que chama a nossa atenção neste ponto é que ela consulta um amigo “filosoficamente informado” para saber até que ponto ela estaria maximizando a felicidade humana ou a satisfação de seus desejos ou preferências pessoais. A questão é: nós enquanto agentes racionais podemos consultar os outros sobre o curso de nossas tomadas de decisão? O que MacIntyre faz aqui é apenas descrever o que fazemos

no mundo real. Nós, de fato, consultamos os outros, e, às vezes, mesmo sem consultar os outros, com os quais compartilhamos o horizonte cultural e que nos são próximos (nos são familiares e aos quais somos familiares), nos dão sua opinião. Neste processo de reciprocidade de opiniões sobre que tipos de ações devemos tomar é que tem lugar algo que provém do aristotelismo: a noção dos *endoxa*, aquelas opiniões compartilhadas por todos, ou pela maioria, ou os mais sábios ou entre estes últimos os mais destacados. Aí tem lugar o jogo dialético entre a confiança (familiaridade) e a suspeita (estranheza).

O que a personagem fictícia aprende, e nós também devemos aprender, com o estranhamento, com aquilo que põe a tradição (familiaridade) em xeque, é manter uma atitude de suspeita com relação às reivindicações que a própria tradição nos apresenta. Mas não somente, também devemos aprender a suspeitar das justificativas que oferecemos para as nossas motivações, enfim, suspeitar da própria linguagem.

## **Entre a Responsividade e o Diálogo**

Chegamos a um ponto essencial aqui. Surge a questão: devemos escolher Waldenfels ou MacIntyre com relação à primazia da resposta ou do diálogo na lida com o estranho? Para responder a essa questão podemos recorrer ao tratamento que Marcelo Fabri deu a este assunto.

Em seu texto “Entre Fenomenologia e Hermenêutica: a condição responsiva da subjetividade” (2015), Fabri identifica o problema de modo bastante claro:

A fenomenologia (pelo menos a de Husserl) se prende a um conceito de transcendental que jamais prescinde da referência a um ego constituinte, livre para realizar a redução (*epoché*). A hermenêutica, por sua vez, não abre mão da situação de linguagem, questionando enfaticamente a primazia do sujeito

transcendental, entendido como constituinte absoluto do mundo, em sua significação objetiva e intersubjetiva.<sup>11</sup>

MacIntyre não abre mão do papel da linguagem na constituição do mundo. E Waldenfels busca aquilo que está além e é anterior à linguagem, o aspecto transcendental do ego. A tese de Fabri é que apenas uma fenomenologia da responsividade poderia articular os aspectos transcendentais e dialógicos. Aspectos que parecem inarticuláveis à primeira vista. Mas nossa tese também segue neste caminho. Uma teoria mais ampla e completa deve dar lugar tanto para o caráter responsivo do encontro com o estranho quanto para o diálogo.

De fato, algo ainda a ser pesquisado com mais cuidado é a relação de MacIntyre com a fenomenologia (sabemos que ele escreveu sobre Edith Stein). Assim como a relação de Waldenfels com a hermenêutica. Uma fusão de horizontes aqui parece ser possível, a despeito dos vocabulários dispares da tradição alemã de Waldenfels e da tradição anglo-saxônica de MacIntyre.

De antemão sabemos que tal fusão iria além de ambas as posturas filosóficas. Pois, para MacIntyre o outro só é inteligível a partir de sua “situação” numa narrativa.<sup>12</sup> Já Waldenfels parece mais inclinado a concordar com teóricos perspectivistas, tais como Deleuze e Derrida. Não obstante essa diferença, temos a postura dialógica de MacIntyre como superior, pois MacIntyre não descuida do aspecto animal de nossa natureza. Tal aspecto guarda consigo toda responsividade pré-dialógica, pré-linguística. Fabri defende que “o sujeito transcendental se descobre como sendo único, um eu

---

<sup>11</sup> FABRI, 2015, p. 65.

<sup>12</sup> Cf. O exemplo da pessoa que é abordada por um estranho na parada do ônibus e este lhe diz: “o nome do pato selvagem é *histrionicus histrionicus*”. A pessoa não sabe como reagir (responder) a esta situação, pois o que é dito é ininteligível do ponto de vista do sentido. Deste modo, a pessoa começa a inserir o estranho numa série de possibilidades narrativas. “ele me confundiu com alguém que perguntou o nome científico do pato selvagem para ele”, ou “é alguém que foi convencido por seu terapeuta a conversar com estranhos para vencer sua timidez” etc. Este exemplo está em *After Virtue*, capítulo 15.

capaz de responder” (FABRI, 2015, p. 73). Defendemos que essa é uma descoberta que se dá (acontece) com os outros com os quais partilhamos o mundo e através da linguagem. A afetação que o outro estranho nos causa é primária, mas a resposta que damos, se esta pretende ser adequada, é dialógica.

Por mais que alguns autores (entre eles Waldenfels) defendam que todo diálogo sempre impõe padrões e, por este motivo, favorece o domínio de uma das partes envolvidas no diálogo, somos obrigados a reconhecer que não é possível uma resposta sem o uso da linguagem, por conseguinte, do diálogo. Ademais, os padrões do diálogo, se considerarmos adequadamente a postura hermenêutica de MacIntyre, não estão dados de uma vez por todas, podemos até dizer que são construídos e reformulados durante o próprio diálogo. A nossa experiência do outro é moldada pela linguagem que dispomos, mas como toda experiência esta deve fazer, e faz, frente ao conjunto de expectativas linguísticas que trazemos conosco. Dessa forma, a postura de MacIntyre abarca a de Waldenfels do mesmo modo que a Hermenêutica de Gadamer é o passo seguinte da Fenomenologia husserliana.

## Referências

- CARVALHO, H. B. Aires. *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- \_\_\_\_\_. Entre Fenomenologia e Hermenêutica: a condição responsiva da subjetividade. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol. 3, nº 2, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer; revisão de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2005.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 3<sup>rd</sup> ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.

\_\_\_\_\_. *Ethics in the Conflicts of Modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative*. New York: Cambridge University Press, 2016.

WALDENFELS, Bernhard. La Pregunta por lo Estraño. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, n<sup>o</sup> 1, p. 85-98. Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_. Respuesta a lo Estraño. Rasgos Fundamentales de una Fenomenología Responsiva. *Daimon, Revista de filosofía*, n<sup>o</sup> 14, p. 17-26 (1997).

**O passado vivo de MacIntyre:  
a persistência de Marx na obra  
“*Depois da virtude*”**

*Jardel de Carvalho Costa*

Poucos filósofos exerceram uma influência tão poderosa na crítica da modernidade como Alasdair MacIntyre. Nascido em Glasgow na Escócia em 1929, MacIntyre ganhou destaque na contemporaneidade por sua forte retomada da tradição clássica através da defesa de uma “ética das virtudes”. Tal defesa encontra-se estreitamente ligada à vida do escocês, à medida que sua infância foi marcada por um modelo de sociabilidade que expressava justamente tal ética, ou melhor, uma vida em que algumas formas de lealdade e os vínculos com os parentes e com a terra eram algo fundamental. O próprio MacIntyre frisa que aprendeu da comunidade em que fora criado que

“ser justo significava exercer o papel a que cada um era destinado pela comunidade local. A identidade de cada um derivava do lugar que o indivíduo ocupava na comunidade, nos conflitos e nas discussões causadas pelas suas ações incorretas.”<sup>1</sup>

Tal influência somou-se a uma forte formação acadêmica em filosofia clássica juntamente com sua vinculação ao marxismo,

---

<sup>1</sup> MacINTYRE, 2003, p.192.

filiando-se por volta de 1948 ao partido comunista britânico. A partir daí suas pesquisas começam a girar em torno de uma tentativa de conciliar seu cristianismo com o marxismo, culminando em seu primeiro livro publicado quando este ainda tinha 23 anos de idade: *Marxism: An Interpretation*.<sup>2</sup> Porém, os anos que se seguiram foram marcados por um doloroso estado de instabilidade intelectual, em uma procura incessante de estabelecer alguma base racional para suas crenças, como ele próprio afirma:

A leitura dos textos exigidos pelo meu currículo de estudos até o doutorado nada mais fazia do que acentuar a incoerência das minhas convicções. Li Santo Tomás e Aristóteles e comecei a pensar na justiça às vezes em termos aristotélicos, às vezes em termos tomistas e às vezes segundo o liberalismo moderno. Ainda não conseguia reconhecer a plena extensão das minhas incoerências. Daí foi um passo previsível dar-me conta de que agora se tornava cada vez mais difícil encontrar fundamentos racionais para minha fé cristã, que me parecia cada vez mais arbitrária<sup>3</sup>.

Tal instabilidade conceitual tornava-se cada vez mais dolorosa à proporção que o escocês dava conta da importância de ter coerência nas opiniões, pois uma coisa a filosofia analítica o tinha ensinado: a não ter opiniões contraditórias. Foi lendo Platão, Thomas Erfut, Clarence I. Lewis, que o filósofo aprendeu que “quando afirmamos uma contradição, estamos habilitados a afirmar qualquer coisa, não importa o que seja. Nesse sentido, qualquer contradição dentro do sistema de crenças de cada um, é um verdadeiro desastre”.<sup>4</sup> Portanto, procurando dar unidade ao seu pensamento, MacIntyre começou a enxergar graves problemas no marxismo ao qual se identificava, o que o fez entrar em choque com marxistas de renome, como ele próprio explicita:

---

<sup>2</sup> É relevante observar que essa obra foi reeditada em 1968 sob o título “*Marxism and Christianity*”.

<sup>3</sup> MacINTYRE, 2003, p.194-195.

<sup>4</sup> Idem, 2003, p.193.

Não se pode, escrevi em resposta às posturas assumidas por Leszek Kolakowski, ressuscitar o conteúdo moral do marxismo simplesmente adotando uma visão stalinista do desenvolvimento histórico e acrescentando-lhe a moralidade liberal.<sup>5</sup>

Dessa forma, não encontrando no marxismo recursos conceituais suficientes para responder às questões que emergiam dos debates, tanto entre os inimigos do marxismo, como entre seus adeptos, como é o caso de Perry Anderson, Leszek Kolakowski, E. P. Thompson, Bernstein, István Mészáros, entre outros, MacIntyre abandona o marxismo.<sup>6</sup> Contudo, continua incessantemente a procura de uma unidade às suas opiniões, algo que só veio a acontecer em 1981 com a publicação da obra *“Depois da Virtude”*, que significou uma espécie de descobrimento de seu próprio pensar e viver moral na qual o filósofo se reconhece como um aristotélico. Tal virada reflete, nas palavras de MacIntyre, “não somente a descoberta de que a história de meu desenvolvimento intelectual e moral podia ser escrita em termos aristotélicos, como também uma renovada tomada de consciência histórica”<sup>7</sup>.

Reconhecida por seu minucioso exame da situação moral e política da modernidade, *“Depois da Virtude”* representou a consagração internacional de MacIntyre. Seu diagnóstico parte do fato de que grande parte dos problemas modernos tem sua gênese na desordem da linguagem contemporânea, ou melhor, os habitantes das sociedades ocidentais “avançadas” não conseguem adotar um modo coerente de pensar porque tem como base uma visão de mundo construída,

---

<sup>5</sup> MacINTYRE, *After Virtue*, 2007, p. xvii-xviii.

<sup>6</sup> Neste aspecto, a excelente obra de Francisco Javier de La Torre Diaz intitulada *“Alasdair MacIntyre – Un crítico del liberalismo?”* (2005) retrata bem toda a trajetória de debates e controvérsias de MacIntyre com renomados autores da tradição marxista.

<sup>7</sup> MacINTYRE, 2003, p.204.

A partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de tradições das quais nossa cultura originalmente proveio (puritana, católica, judaica), como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade (o iluminismo francês, o iluminismo escocês, o Liberalismo econômico do século XIX, o Liberalismo político do século XX). Portanto, frequentemente, nos desacordos que emergem dentro de nós mesmos, assim como naqueles que são objeto de conflito entre nós e os outros, somos forçados a enfrentar a seguinte questão: como devemos escolher entre visões opostas e incompatíveis de justiça que porfiam por nossa adesão moral, social e política?<sup>8</sup>

Para MacIntyre, as dificuldades de se chegar a um consenso sobre questões morais, jurídicas e políticas, é proveniente do fato de que a cultura moderna ser formada por fragmentos de diversas tradições passadas que perderam seus substratos sócio-culturais em que seus conceitos faziam sentido. Em outras palavras: os sujeitos modernos argumentam a partir de conceitos que foram criados em épocas passadas para responder a problemas sociais práticos de sua época, mas que, agora, são usados ao mesmo tempo para justificar decisões jurídicas, políticas e morais.

Não está ao alcance dos sujeitos modernos a compreensão de que possam estar sendo traídos pela linguagem de empregam. Justamente por isso, continuam a usar argumentos que acreditam ser impessoais e apresentá-los de maneira apropriada à essa impessoalidade, quando na verdade, estão apelando à algum conceito oriundo de alguma tradição passada que perdeu sua base social a que ofereciam respostas. Assim, os habitantes do mundo moderno não conseguem ver que muitas vezes estão partindo de premissas adversárias provenientes de origens históricas diferentes e eminentemente, incomensuráveis.

Como são incomensuráveis, não existe meios racionais de sopesar que argumentos tem prioridade ou superioridade sobre outros, tornando os debates morais, políticos e jurídicos em pura

---

<sup>8</sup> MacINTYRE, 1988, p.02.

afirmação e contra-afirmação. “É precisamente porque não existe maneira estabelecida em nossa sociedade de decidir entre essas afirmações que a discussão moral parece necessariamente interminável.”<sup>9</sup> Diante deste cenário, grande parte dos argumentos passa a ser destituída de racionalidade para serem utilizados como técnicas de exposição por aqueles que têm fluência para geralmente obterem algum tipo de poder. Dessa forma, MacIntyre deixa claro que,

habitamos, portanto, uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não-embasadas na justificação racional.<sup>10</sup>

É justamente neste contexto que MacIntyre vê o surgimento do emotivismo. De acordo com a teoria emotivista, “todos os juízos valorativos e mais especificamente, todos os juízos morais, *não passam* de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo”.<sup>11</sup> Nesta perspectiva, ao fundamentar os juízos morais nos sentimentos, o emotivismo acaba neutralizando o caráter de verdade ou falsidade de tais juízos, desembocando diretamente no relativismo. Porém, não só isso. De acordo com C. L. Stevenson, um dos maiores expoentes do emotivismo, quando alguém diz “isto é bom’ significa mais ou menos o mesmo que ‘aprovo isto; aprove também”<sup>12</sup>, ou seja, o juízo moral é sempre elaborado no intuito de influenciar ou produzir algum resultado em outras pessoas.

---

<sup>9</sup> MacINTYRE, 2007, p.08.

<sup>10</sup> MacINTYRE, 1988, p.05-06.

<sup>11</sup> MacINTYRE, 2007, p.12.

<sup>12</sup> MacINTYRE, 2007, p.12.

Assim, se de um lado o emotivismo proporciona um relativismo extremado, de outro, ao prescrever que o juízo moral tem como função influenciar o outro, acaba por assumir uma fundamentação do instrumentalismo moral, ou seja, relativismo e instrumentalismo moral são as duas consequências diretas da teoria emotivista. Acontece que é justamente a teoria emotivista que MacIntyre lamenta estar incorporada no *ethos* das sociedades modernas. Na perspectiva macintyriana, a modernidade infelizmente, vive uma cultura em que as práticas morais, políticas e jurídicas estão altamente “contaminadas” pelo relativismo e instrumentalismo moral presente no emotivismo.

Neste contexto, para provar sua acusação, MacIntyre dedica o terceiro capítulo da obra “*Depois da Virtude*”, intitulado “*Emotivismo: conteúdo e contextos sociais*”, para demonstrar o quanto as práticas emotivistas estão presentes nas sociedades “avançadas”. Para isso, utiliza diversas obras literárias, como é o caso de “*O sobrinho de Rameau*” de Diderot e “*Retrato de uma senhora*” de Henry James<sup>13</sup>. O pano de fundo de tais obras é justamente o instrumentalismo moral presente nos estetas que,

---

<sup>13</sup> Quanto à tais obras, MacIntyre deixa claro que a preocupação de seus autores em tornar claro o que significa ser consumidor de pessoas e o que significa ser uma pessoa consumida, ou melhor, nos cenários criados a “metáfora do consumo torna-se adequada ao ambiente; James preocupa-se com os ricos estetas cujo interesse é livrar-se do tipo de tédio tão característico do ócio moderno, maquiando comportamentos em outras pessoas que atendam a seus desejos, que satisfaçam seu apetite saciado. Esses desejos podem ser benévolos ou não, mas a distinção entre os personagens que se aprazem desejando o bem alheio e os que buscam a realização de seus desejos preocupando-se exclusivamente com o próprio bem – a diferença, no romance, entre Ralph Touchet e Gilbert Osmond – não é tão importante para James quanto a diferença entre todo um ambiente social em que a modalidade manipuladora de instrumentalismo moral triunfou e um ambiente, como a Nova Inglaterra de *Os europeus*, onde isso não acontecia. James, preocupava-se, é claro, pelo menos em *Retrato de uma senhora*, somente com um meio social restrito e criteriosamente identificado, com determinado tipo de pessoa rica em época e local específicos [...] De fato, acontece que *Retrato de uma senhora* tem lugar de destaque na londa tradição de comentários morais, cujos pioneiros foram *O sobrinho de Rameau* de Diderot e *Ou, ou* de Kierkegaard. A preocupação unificadora dessa tradição é a condição daqueles que não vêem no mundo social nada além de um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer e para quem o pior inimido é o tédio” (MACINTYRE, 2007, p.24-25).

pelas volumosas riquezas, não precisam trabalhar e, para se livrarem do tédio da vida que levam, precisam incessantemente saciar seus desejos manipulando o comportamento do próximo à seu bel prazer.

Neste contexto, fica claro a preocupação de MacIntyre em expor o quanto as ordens sociais modernas encontram-se doentes. Porém, tais exemplos práticos podem fazer passar despercebida uma outra intenção de MacIntyre em “*Depois da Virtude*”, a saber: que o emotivismo não está apenas incorporado nas práticas dos sujeitos modernos, mas também que é reproduzido de diversas formas pela academia contemporânea por meio de diversas teorias filosóficas, sociológicas, antropológicas aparentemente críticas da própria modernidade. Neste aspecto, poder dizer que MacIntyre aprendera de Marx que toda teoria carrega aspectos da época em que fora criada.

### **A influência do materialismo histórico no diagnóstico da modernidade em MacIntyre**

Foi lendo “*A Ideologia Alemã*” que MacIntyre compreendeu bem o argumento de Marx de que “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante<sup>14</sup>”. Tal argumento vem ao encontro de grande parte das denúncias que MacIntyre faz na obra “*Depois da Virtude*”, a saber: que uma grande parcela da *intelligentsia* acadêmica contemporânea tem trabalhado em reproduzir de formas sutis e às vezes silenciosa, as teses centrais do emotivismo, como ele próprio assevera no início da obra:

Não obstante, o emotivismo não morreu e é importante assinalar com que frequência, em contextos filosóficos modernos bem

---

<sup>14</sup> MARX, 2007, p.47.

diferentes, algo bem semelhante à redução que o emotivismo tentou realizar da moralidade à preferência pessoal se repete continuamente nos escritos dos que não se consideram emotivistas. O poder filosófico não reconhecido do emotivismo é uma pista para sua força cultural.<sup>15</sup>

O poder do emotivismo no mundo acadêmico contemporâneo apenas reforça as teses de Marx acerca do materialismo histórico de que as formas de dominação também estão diluídas em ideias supostamente abstratas, ou melhor, a reprodução material da ordem dominante se dá concomitantemente à sua reprodução espiritual.<sup>16</sup> Na concepção de Marx, na medida em que aqueles que detém o poder, pensam e logo têm consciência do que fazem, é de se esperar que eles procurem dominar “em toda a sua extensão, portanto, entre outras coisas, que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e distribuição de ideias de seu tempo”.<sup>17</sup> Dessa forma, seria ingênuo acreditar que a difusão do relativismo e instrumentalismo moral em diversas teorias contemporâneas é simplesmente resultado do acaso ou coincidência.

---

<sup>15</sup> MacINTYRE, 2007, p.20.

<sup>16</sup> De acordo com Martha Harnecker, “a ideologia tem como função assegurar uma determinada relação dos homens entre si e com suas condições de existência, adaptar os indivíduos a suas tarefas fixadas pela sociedade. Em uma sociedade de classes esta função está dominada pela forma que toma a divisão dos homens em classes. A ideologia destina, neste caso, a **assegurar a coesão dos homens na estrutura geral de exploração de classes**. Destina-se a assegurar a dominação de uma classe sobre as demais, fazendo os exploradores aceitar suas próprias condições de exploração como algo fundado na “vontade de Deus”, na “natureza”, ou no “dever moral” e assim por diante. Mas a ideologia não é uma “mentira piedosa” inventada pelos exploradores para enganar os explorados; ela serve também aos indivíduos da classe dominante para reconhecer os sujeitos desta classe, para aceitar como “vontade de Deus”, como “fixada pela natureza” ou pelo “dever moral”, a dominação que exercem sobre os explorados. Ela serve de traço de união para comportar-se como membros de uma mesma classe, a dos exploradores. A “mentira piedosa” da ideologia tem, portanto, uma dupla serventia: **exercer-se sobre a consciência dos explorados para fazê-los aceitar como natural sua condição de explorados; exercer-se sobre os membros da classe dominante para permitir-lhes exercer como natural sua exploração e sua dominação**” (HARNECKER, 1983, p.103-104).

<sup>17</sup> MARX, 2007, p.47.

Portanto, a consciência de MacIntyre dessa verdade do materialismo histórico, encontra-se disseminada em grande parte da obra *“Depois da Virtude”*. Seus ataques ao utilitarismo<sup>18</sup> servem como exemplo característico de quem aprendeu com Marx, a desconfiar de como as teorias podem servir à dominação, dissimulando interesses poderosos:

Segue-se que a ideia da maior felicidade do maior número de pessoas é uma ideia sem nenhum conteúdo claro. É, na verdade, um pseudoconceito disponível para uma série de usos ideológicos, porém nada mais que isso. Por conseguinte, quando nos deparamos com seu uso na vida prática, é sempre necessário perguntar qual projeto ou finalidade está sendo ocultado por ele.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Quanto ao utilitarismo, MacIntyre aponta que os erros de Trotsky que o fizeram cair no utilitarismo, tornaram claro os principais defeitos do utilitarismo, a saber: “Por um lado, está a questão referente ao que há de se considerar como benefício ou dano enquanto constitutivo da felicidade ou de seu contrário. Pois o termo “felicidade”, tal como usam os utilitaristas, não é mais que uma palavra cômoda, que designa qualquer coisa que seja um bem para os homens. Mas os bens que os homens perseguem são, de fato, variados, heterogêneos e em conflitos uns com os outros; assim pois, necessitamos de algum critério que nos capacite para selecionar entre alguns fins e outros. Que bens e o bem de quem, temos que buscar? Bentham acreditava que poderia responder a esta pergunta porque pensava que poderia proporcionar um critério quantitativo, de maneira que poderíamos dizer quanto prazer havia envolvido em uma determinada atividade ou experiência. Mas esta fé em que os bens humanos podem ser medidos e comparados entre si mediante uma escala quantitativa, é a fé em que os bens humanos podem ser classificados de um modo semelhante a como se classifica as mercadorias, atribuindo-lhes um valor monetário. Precisamente por este motivo, Marx considerava Bentham como um filósofo com mente de um comerciante de bairro [...] A segunda grande incoerência do utilitarismo está estreitamente relacionada com a primeira. Uma vez que temos nos afastados da ilusão de Bentham de que a felicidade e o prazer consistem em ter certas sensações, fica claro que temos que distinguir entre aquelas atividades que se levam à diante só como um meio para algo qualquer, e aquelas atividades que valem a pena por si mesmas. Uma doutrina como o marxismo, que sitúa seus objetivos morais e políticos no futuro, não tem por essa razão problema algum em considerar factível a possibilidade de que os homens vivam já agora como deveriam viver, ainda que fossem só alguns homens e de um modo parcial e deformado. Está claro que Marx viu isto, e está igualmente claro que a atenção utilitarista nas conseqüências acima das ações mesmas, tende a levar a uma avaliação contínua do presente só enquanto o conduz em face ao futuro. As críticas originais de Marx a alienação e a sociedade de classes se apóiam em uma ideia do homem não alienado que oferece um critério mediante o qual se julga o presente e o condena-se. Mas, ainda que a derrota final da alienação possa situar-se no futuro, é possível, em maior ou menor medida, vencer a distorção da própria vida agora no presente” (MacINTYRE, 2007b, p.129-131).

<sup>19</sup> MacINTYRE, 2007, p.64.

Partindo dos ensinamentos de Marx de que “as ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal de relações materiais dominantes<sup>20</sup>”, MacIntyre entende que é sempre mister perguntar-se que projeto sócio-político se encontra por trás das teorias. Neste contexto, não é de causar estranheza a quantidade de autores com quem MacIntyre dialoga no interior da obra “*Depois da Virtude*”, ou melhor, não causa espanto que MacIntyre procure apontar o comprometimento sócio-político de autores como Goffman, Sartre, Nietzsche, Weber<sup>21</sup>, dentre outros, com o relativismo e o instrumentalismo moral presente na modernidade e que reflete a força do emotivismo.

Portanto, é relevante observar que para MacIntyre, o exército de teóricos que reproduzem a seus próprios modos o emotivismo é tão ampla que até mesmo “os teóricos das organizações neo-weberianos e os herdeiros da escola de Frankfurt<sup>22</sup> colaboram sem perceber como um coro no teatro do presente<sup>23</sup>”. Neste ponto, o elemento central reside no fato de que a imensidão de teóricos comprometidos direta ou indiretamente com o emotivismo, faz ecos a Marx quando este argumentava que a própria classe dominante teria feito uma divisão do trabalho no interior de si mesma entre trabalho espiritual e material, ou melhor, é necessário ao sistema a manutenção de “ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem

---

<sup>20</sup> MARX, 2015, p.47.

<sup>21</sup> Neste ponto, MacIntyre faz questão de explicitar que quanto a Sartre, “refiro-me ao Sartre das décadas de 1930 e 1940 – definiu o eu como completamente diferente de qualquer papel social em especial que, por acaso, assumiu” (MACINTYRE, 2007, p.32). Ainda neste aspecto, torna-se relevante observar que não é objetivo deste trabalho caracterizar detalhadamente as posturas de MacIntyre em relação a todos os autores criticados por ele na obra “*Depois da Virtude*”. Isto tornaria este trabalho demasiado grande, além de fugir da proposta central da pesquisa.

<sup>22</sup> É relevante observar que aqui MacIntyre provavelmente está referindo-se a autores como Habermas e Honneth. Contudo, neste ponto, o filósofo escocês não oferece argumentos que justifiquem sua afirmação.

<sup>23</sup> MacINTYRE, 2007, p.31.

da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência.”<sup>24</sup>

Assim, na perspectiva macintyriana, entre os diversos teóricos comprometidos com a manutenção do modelo emotivista de vida, encontra-se Erving Goffman. De acordo com MacIntyre, a tese central de Goffman, na obra *“A representação do eu na vida cotidiana”*, é a de que no tocante a identidade, o *“self”*, não contém algum conteúdo substancial, não passa de um cabide em que a cada papel social, veste uma roupa diferente. Portanto, tal *“self”* pode ser qualquer coisa, “pode assumir qualquer papel ou adotar qualquer opinião, porque não é, em si e para si, nada<sup>25</sup>”. Sob este aspecto, torna-se relevante observar que seguindo a linha argumentativa de Goffman, tem-se como resultado, um sujeito emotivista pois o

eu especificamente moderno, o que que chamei de emotivista, não encontra limites estabelecidos para aquilo que possa julgar, pois tais limites só poderiam provir de critérios racionais de avaliação e, como vimos, faltam tais critérios ao eu emotivista. Tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva que o eu adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a adotar. É nessa capacidade do eu de evitar qualquer identificação necessária com quaisquer circunstâncias contingentes que alguns filósofos modernos, tanto analíticos quanto existencialistas, têm visto a essência do agir moral.<sup>26</sup>

Diante deste cenário, é relevante observar que não só Goffman e alguns filósofos analíticos e existencialistas tem proporcionado um palco para o emotivismo. Este tem ganhado espaço em outros campos do saber, sobretudo na sociologia de Max Weber. Para MacIntyre, a explicação utilizada por Weber para justificar a autoridade administrativa nas burocracias não tem outro resultado que não seja a reprodução do emotivismo. Isso porque, de

---

<sup>24</sup> MARX, 2015, p.48.

<sup>25</sup> MacINTYRE, 2007, p.32.

<sup>26</sup> MacINTYRE, 2007, p.31.

acordo com Weber, como a autoridade não serve a convicções, suas escolhas são puramente subjetivas e, portanto, “não se consegue resolver de forma racional o conflito entre valores rivais”.<sup>27</sup>

No contexto weberiano, em meio à conflitos não compete à autoridade burocrática adentrar a um debate racional acerca de como resolvê-lo, pois qualquer escolha pertence ao âmbito subjetivo de uma opção feita que “pode não ser mais racional do que qualquer outra”.<sup>28</sup> Assim, compete ao administrador, apelar à sua própria eficiência como fundamento de sua autoridade, o que leva MacIntyre a concluir que “Weber é, então, no sentido mais amplo em que compreendi o termo, emotivista<sup>29</sup>, e sua descrição da autoridade burocrática é um retrato emotivista”.<sup>30</sup>

Portanto, a lista de teorias que MacIntyre procura desmascarar na obra “*Depois da Virtude*” reflete o quanto aprendeu de Marx de que é preciso desconfiar das teorias dominantes na medida em que as classes dominantes tendem sempre a produzir discursos em que apresentam “seu interesse como interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais”.<sup>31</sup> Tal vacina, tomada em

---

<sup>27</sup> MacINTYRE, 2007, p.26.

<sup>28</sup> MacINTYRE, 2007, p.26.

<sup>29</sup> Neste ponto, MacIntyre assevera: “É portanto, importante assinalar que existe uma área na qual sua análise foi justificada pela experiência e na qual as teorias de muitos sociólogos, que acreditam ter repudiado a análise de Weber, na verdade a reproduzem. Refiro-me precisamente à sua explicação de *como se justifica a autoridade administrativa* nas burocracias. Pois esses sociólogos modernos, que em suas teorias deram destaque aos aspectos do comportamento administrativo ignorados ou subestimados por Weber – como, por exemplo, Likert salientou a necessidade que os chefes têm de exercer influência sobre a motivação dos subordinados, e March e Simon sua necessidade de garantir que os subordinados argumentem com premissas que levem à concordância com suas próprias conclusões anteriores – ainda encaram a função do administrador como a de controlar o comportamento e reprimir conflitos, de certa maneira reforçando, em vez de destruir, a idéia weberiana da justificação administrativa. Assim, há muitas evidências de que os administradores incorporam em seu comportamento essa parte essencial do conceito weberiano de autoridade burocrática, conceito que pressupõe a verdade do emotivismo” (MacINTYRE, 2007, p.26-27).

<sup>30</sup> MacINTYRE, 2007, p.26.

<sup>31</sup> MARX, 2015, p.48.

altas doses por MacIntyre, tornou-o consciente de que é preciso inverter a ordem dos discursos acadêmicos, o que pode em parte, explicar sua preocupação em analisar até que ponto tais propostas teóricas não passam de ficções, como é o caso do utilitarismo, universalismo, eficiência administrativa, direitos humanos, dentre outros. Neste contexto, torna-se relevante observar que, quanto às duas últimas, Marx novamente encontra-se presente no horizonte de MacIntyre.

### **A influência de Marx na crítica de MacIntyre à justificativa da eficiência administrativa como fundamento de autoridade da burocracia**

A amplitude da crítica da modernidade esboçada na obra *“Depois da Virtude”* demonstra que a influência de Marx em MacIntyre vai além de alguns postulados do materialismo histórico. O próprio ataque feito por MacIntyre à concepção de eficiência administrativa como justificativa para a autoridade burocrática, é o exemplo mais característico de quem compreendeu bem as teses de Marx na obra *“Crítica da filosofia do direito de Hegel”*. Nesta obra, entre diversas críticas, Marx aponta o quanto a burocracia encontra-se entrelaçada às estruturas sistêmicas da modernidade, alimentando-se diretamente da separação entre sociedade civil e Estado, ou melhor, entre a tensão dos diversos interesses particulares e o formalismo universal corporificado na burocracia estatal, conforme assevera Marx:

O “formalismo de Estado”, que é a burocracia, é o “Estado como formalismo”, e como tal formalismo Hegel a descreveu. Que este “formalismo de Estado” se constitua em potência real e que ele mesmo se torne o seu próprio conteúdo *material*, isto é evidente na medida em que a “burocracia” é uma rede de ilusões *práticas*, ou seja, a “ilusão do Estado”. O espírito burocrático é um espírito profundamente jesuítico, teológico. Os burocratas são os jesuítas

do Estado, os teólogos do Estado. A burocracia é a *république prêtre*.<sup>32</sup>

Aqui, novamente a proximidade entre Marx e MacIntyre se fazem estreitas pois de acordo com o primeiro, a burocracia não passa de uma rede de ilusões que não tem concretude em relação aos particulares. Já o segundo utiliza o termo ficção para o ideal de eficiência administrativa altamente difundido nas burocracias contemporâneas, na medida em que é fundado no suposto poder de previsão de que dispõe o administrador. Na concepção macintyriana, está fora do alcance de qualquer administrador produzir algum tipo de controle social com base em previsões racionais. Na verdade, “a idéia de controle social contida na ideia de competência do especialista é, de fato, um disfarce”<sup>33</sup> para a implementação de diversas modalidades de manipulação e manutenção do poder. Assim, o culto a autoridade do administrador burocrata provém de ficções conforme Marx já havia apontado ao dizer que diante das estruturas institucionais da modernidade,

a burocracia é um círculo do qual ninguém pode escapar. Sua hierarquia é uma *hierarquia do saber*. A cúpula confia aos círculos inferiores o conhecimento do particular, os círculos inferiores confiam à cúpula o conhecimento do universal e, assim, eles se enganam reciprocamente.<sup>34</sup>

Ao argumentar que a estrutura interna das administrações burocráticas não passa de enganações, Marx antecipa e dá suporte à tese de MacIntyre de que o controle do administrador em reprimir conflitos e prever acontecimentos que possam ter impacto em seu âmbito de atuação, não passa de um disfarce na medida em que é impossível eliminar as contingências e imprevisibilidades inerentes

---

<sup>32</sup> MARX, 2005, p.65.

<sup>33</sup> MacINTYRE, 2007, p.107.

<sup>34</sup> MARX, 2005, p.66.

à vida. Na verdade, as tentativas dos especialistas burocratas de criar uma ordem eficiente que tenha um controle sobre seus subordinados estabelecendo hierarquias, metas, etc... acaba muitas vezes, gerando resultados insatisfatórios:

As tentativas de monitorar o que cada subordinado faz todo o tempo costumam ser contraproducentes; as tentativas de tornar previsíveis as atividades de outrem necessariamente geram rotina, suprimem a inteligência e a flexibilidade, dirigem a energia dos subordinados para frustrar os projetos de pelo menos alguns dos superiores.<sup>35</sup>

Neste contexto, o que chama atenção em meio à tais “rituais” característicos da burocracia, é o fato do próprio Marx ter chamado atenção de que o princípio do saber da administração burocrática é a autoridade, e que o próprio culto à autoridade ser sua disposição, ou melhor, nas palavras de Marx, as bases da burocracia não passam do “materialismo da obediência passiva, da fé na autoridade, do mecanismo da atividade formal, fixa de princípios, ideias e tradições fixos”<sup>36</sup>. Note-se que a palavra “fé” na autoridade utilizada por Marx para caracterizar a burocracia, não é mero acaso. Fé remete a algo externo, que transcende a qualquer justificativa racional plausível, ou seja, como ele próprio diz: “o espírito universal da burocracia é o segredo, o mistério”<sup>37</sup>.

Tal mistério que segundo Marx reina no interior das burocracias é decifrado por MacIntyre como expressões da vontade e preferências arbitrárias disfarçadas em afirmações supostamente fundamentadas objetivamente e que servem para “justificar” o ideal da eficiência administrativa e por conseguinte, o culto a autoridade. Assim, acreditar na eficiência e capacidade de controle do burocrata significa ser vítima de uma ilusão pois,

---

<sup>35</sup> MacINTYRE, 2007, p.106.

<sup>36</sup> MARX, 2005, p.66.

<sup>37</sup> MARX, 2005, p.66.

o administrador, como personagem, não é o que parece ser à primeira vista: o realismo obstinado, prático, pragmático e direto do mundo social cotidiano que é o ambiente da administração, é um mundo que, para sustentar sua existência, depende da perpetuação sistemática dos mal-entendidos e da crença em ficções. O fetichismo das mercadorias é complementado por outro fetichismo de igual importância, o da experiência burocrática<sup>38</sup>.

Portanto, é seguindo as críticas de Marx a burocracia moderna como uma rede de ilusões, que MacIntyre procura desmascarar os jogos de poder embutidos nos conceitos de eficiência administrativa e controle social. Antes, tais conceitos tem sido utilizados por empresas e governos “como desculpa para continuar a participar das farsas que são conseqüentemente encenadas”<sup>39</sup>, ou seja, para MacIntyre, “o burocrata mais eficiente é melhor ator”<sup>40</sup>. Dessa forma, entende-se que estão em Marx as raízes da acusação de MacIntyre de que a moralidade moderna encontra-se permeada de ficções. Porém, Marx não só apontou a burocracia como ilusão como também tornou claro o quanto que aspirações universalistas como é o caso dos Direitos Humanos, constituem parte dessa rede de ilusões, o que teve novamente forte influência junto a MacIntyre.

### **A influência de Marx na crítica de MacIntyre ao universalismo dos Direitos Humanos**

Entre as diversas críticas da modernidade estabelecidas na obra “Depois da Virtude”, uma delas tem destaque, a saber: o ataque à concepção universalista de Direitos Humanos. Partindo da defesa de uma concepção de racionalidade que se desenvolve sempre a partir de alguma tradição particular, MacIntyre entende que os seres

---

<sup>38</sup> MacINTYRE, 2007, p.107.

<sup>39</sup> MacINTYRE, 2007, p.108.

<sup>40</sup> MacINTYRE, 2007, p.107.

humanos só podem procurar e delimitar que bens são importantes para suas vidas no interior de uma comunidade, como integrantes de uma tradição particular. Neste sentido, qualquer concepção de bem humano universal, só poderá emergir através de duas perspectivas: do diálogo interno entre os habitantes de uma tradição particular, ou do diálogo externo entre tradições. Contudo, a questão central é que qualquer concepção universal deve necessariamente emergir de alguma particularidade.<sup>41</sup>

Portanto, entendendo que a particularidade jamais pode ser abandonada ou esquecida, MacIntyre volta-se contra as concepções kantianas que defendem que os Direitos Humanos podem ser fundamentados universalmente a partir de máximas ou princípios racionais desvinculados de qualquer particularidade. Antes, compreende que a ideia de fugir da particularidade, “para um campo de máximas totalmente universais que pertençam ao homem como tal, seja em sua forma kantiana do século XVIII ou na apresentação de alguma filosofia moral analítica moderna, é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas”.<sup>42</sup>

De fato, Marx em sua obra “*Sobre a questão judaica*”, foi um dos primeiros a apontar o quão amplas e dolorosas são as contradições de uma concepção de Direitos Humanos Universais estabelecidas de maneira formal, ou melhor, o quão distante encontra-se o universalismo da teoria, das dores concretas do mundo real. Não é por acaso que Marx argumentava que a práxis revolucionária dos Direitos Humanos estaria sempre em contradição com a sua própria teoria. Nesta perspectiva, querer

---

<sup>41</sup> Reforçando a tese defendida na obra “*Depois da Virtude*” de que as máximas morais universais descontextualizadas da concretude real são apenas ficções, MacIntyre argumenta na obra “*Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*” que concepções sobre o que é bom e justo devem emergir do intenso debate entre tradições rivais, ou melhor, cada tradição deve partir para o teste dialético de tentar provar sua superioridade racional frente às outras, de modo que se “uma tradição de pesquisa racional é efetivamente uma tradição de pesquisa racional, ela tenderá a reconhecer o que compartilha com outras tradições, e, no desenvolvimento de tais tradições, padrões característicos, senão universais, aparecerão.” (MacINTYRE, 1988, p.359).

<sup>42</sup> MacINTYRE, 2007, p.221.

fundamentar Direitos Humanos Universais a partir de máximas, princípios ou leis morais universais descontextualizadas da concretude das tradições sócio-políticas, só poderia desembocar em fracasso. E é nesta mesma linha de pensamento que MacIntyre, referindo-se ao universalismo kantiano, argumenta que foi o próprio Marx que “havia considerado a fé nessa lei moral como parte das falsas concepções do homem alienado e havia sustentado que a função dessa fé era ocultar um sistema de valores em mutação e em conflitos uns com os outros”.<sup>43</sup>

Nesta perspectiva, Marx denunciou claramente as violências embutidas numa concepção de Direitos Humanos fundamentados universalmente. Tanto é que ao ser perguntado sobre o que são tais direitos, Marx responde: “nada mais são do que os direitos do *membro da sociedade burguesa*, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”.<sup>44</sup> Tal argumentação remete à interpretação de que Marx tinha consciência de que não se pode querer fundamentar Direitos Humanos desvinculando-os dos problemas reais de uma tradição sócio-política particular. Marx tinha tanta consciência de que os direitos humanos da forma como estavam fundamentados estavam priorizando um sujeito abstrato e formal, desvinculado da concretude real, que ao falar da tão aclamada liberdade, não poupou suas críticas: “o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo”.<sup>45</sup>

De acordo com Marx, tal ênfase dos Direitos Humanos no indivíduo abstrato não se encontra limitada ao direito de liberdade. Antes, ela pode ser encontrada no direito à propriedade privada que junto ao direito a liberdade individual proporcionam ao sujeito, o

---

<sup>43</sup> MacINTYRE, 2007b, p.132.

<sup>44</sup> MARX, 2010, p.48.

<sup>45</sup> MARX, 2010, p.49.

direito de dispor sobre seu patrimônio e tirar proveito próprio do mesmo da forma como lhe aprouver. O mesmo pode ser dito no tocante a *égalité* que “nada mais é que a igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma”.<sup>46</sup> Porém, na concepção de Marx, entre tais direitos, nenhum deles é mais “sagrado” à sociedade burguesa do que o conceito de segurança, na medida em que este é a “*asseguração* de seu egoísmo”,<sup>47</sup> fundado em grande medida na conservação tanto do indivíduo compreendido como um ser autoreferente como de sua “santidade”, a saber, a propriedade privada.

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.<sup>48</sup>

Neste contexto, ao apontar que os Direitos Humanos Universais não fizeram mais do que legitimar o sujeito burguês em nascimento, Marx antecipa e dá suporte à tese de MacIntyre de que “o conceito de direitos foi criado para servir a um grupo de finalidades como parte da invenção social do agente moral autônomo”.<sup>49</sup> Absorvendo e expandindo as críticas de Marx, MacIntyre aponta que a ficção dos Direitos Humanos pode ser comprovada na própria história do conceito de direitos na medida

---

<sup>46</sup> MARX, 2010, p.49.

<sup>47</sup> MARX, 2010, p.50.

<sup>48</sup> MARX, 2010, p.50.

<sup>49</sup> MacINTYRE, 2007, p.70.

em que não há expressão no mundo antigo ou medieval que possa ser traduzida pelo conceito de “Direito”, ou melhor,

o conceito carece de meios de expressão em hebraico, grego, latim ou árabe, clássico ou medieval, antes de cerca do ano 1.400, inexistente também no inglês antigo, ou mesmo no japonês até fins de meados do século XIX. Naturalmente, disso não se infere que não existam direitos naturais nem humanos; segue-se apenas que ninguém podia saber que existiam. E isso suscita pelo menos certas questões. Mas não precisamos nos preocupar em respondê-las, pois a verdade é simples: tais direitos não existem e acreditar neles é o mesmo que acreditar em bruxas e unicórnios.<sup>50</sup>

Para MacIntyre, acreditar em Direitos Humanos Universais significa ser vítima de mais uma ficção moderna, pois “toda tentativa de dar boas razões para acreditar na *existência* de tais direitos fracassaram”.<sup>51</sup> Além do mais, para o filósofo escocês, quando os seres humanos passam a identificar “o que são suas causas parciais e particulares tão fácil e completamente com a causa de algum princípio universal, geralmente comportam-se de maneira pior do que se comportariam se não identificassem”.<sup>52</sup> Neste contexto, torna-se relevante observar que Marx viu muito bem a falta de eficácia prática dos Direitos Humanos estabelecido sob bases universais ao chamar atenção para o fato de que tais direitos estão destinados a tornarem-se meras ficções quando entrarem em conflito com a vida política, ou melhor, “pela teoria a vida política é tão somente a garantia dos direitos humanos, dos direitos do homem individual e, portanto, deve ser abandonada assim que começa a entrar em contradição com os seus *fins*, com esses mesmos direitos”.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> MacINTYRE, 2007, p.69.

<sup>51</sup> MacINTYRE, 2007, p.69.

<sup>52</sup> MacINTYRE, 2007, p.221.

<sup>53</sup> MARX, 2010, p.51.

Dessa forma, a fundamentação universalista dos Direitos Humanos descontextualizando-os dos problemas reais das tradições sócio-políticas locais, criou sérios paradoxos entre teoria e práxis, e tem levado a tese dos Direitos Humanos Universais à uma série de problemas práticos de aplicação, de modo que MacIntyre chega a firmar que desde a Declaração dos Direitos Humanos de 1949, “tornou-se hábito normal da ONU não dar boas razões”<sup>54</sup> para suas afirmações. Porém, tais paradoxos de aplicação já haviam sido denunciados por Marx quando argumentou que quanto mais a segurança e a liberdade de imprensa são garantidas como Direitos Humanos, mais intensas são suas anulações práticas.<sup>55</sup>

## Conclusão

Portanto, torna-se claro o quanto de Marx ainda se encontra vivo em MacIntyre, o que serve para enriquecer as leituras e debates acerca de sua obra magna “*Depois da Virtude*” na medida em que esta tem sido lida quase que exclusivamente sob o referencial aristotélico, o que acaba escamoteando o quanto do passado marxista de MacIntyre ainda encontra-se vivo na atualidade. Neste sentido, mesmo sendo relevante pesquisar a virada aristotélico-tomista assumida pelo filósofo escocês, não é salutar esquecer do que o próprio MacIntyre afirma quanto à formação de uma identidade narrativa: “Logo, o que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente”.<sup>56</sup> Tal afirmação pode e deve servir de um alerta para

---

<sup>54</sup> MacINTYRE, 2007, p.69.

<sup>55</sup> Neste ponto, Marx fornece um bom exemplo do quanto a proposta de Direitos Humanos encontra-se atrofiada em relação à práxis: “No mesmo momento em que, p. ex, a seguranda é declarada como um direito humano, põe-se a violação do sigilo da correspondência publicamente na ordem do dia. No mesmo momento em que a “liberté indéfinie de la presse” [liberdade irrestrita de imprensa] (*Constitution de 1973*, artigo 122) é garantida como consequência do direito humano à liberdade individual, a liberdade de imprensa é totalmente anulada, pois “la liberté de la presse ne doit par être permise lorsqu’elle compromet la liberté publique” (MARX, 2010, p.51).

<sup>56</sup> MacINTYRE, 2007, p.221.

que o passado de militância marxista de MacIntyre não seja colocado de lado, na medida em que este encontra-se presente muitas vezes de forma silenciosa em grande parte de seus escritos atuais.

Antes, pelo exposto no presente trabalho, a preocupação de MacIntyre em demonstrar o quanto que a academia contemporânea está comprometida em reproduzir o emotivismo reinante na modernidade através de teorias supostamente críticas do sistema, acaba por provar o quão amplas foram as influências do materialismo histórico sobre o filósofo escocês. O mesmo pode ser dito em relação às suas críticas ao conceito de eficiência administrativa tão utilizado nas burocracias contemporâneas. Aqui, novamente Marx encontra-se presente, pois sua denúncia de que a burocracia não passa de uma rede de ilusões práticas, demonstra o quanto MacIntyre foi influenciado em seu diagnóstico de que vivemos uma moralidade permeada de ficções e, dentre elas, a ficção da eficiência administrativa como fundamento para a autoridade burocrática.

Porém, entre as influências de Marx, nenhuma é mais visível em MacIntyre do que as críticas aos Direitos Humanos Universais. Neste contexto, as acusações de MacIntyre de que tais direitos não existem e que são ficções morais criadas para legitimar o “*Self*” autônomo moderno, demonstra o quanto MacIntyre absorveu das críticas de Marx de que celebrar a criação de tais direitos significou “proclamar solenemente a legitimidade do homem egoísta, separado do semelhante e da comunidade”.<sup>57</sup> Portanto, a defesa de MacIntyre da vinculação do homem à uma comunidade e tradição contra máximas e princípios universalistas desvinculados da concretude real, é algo que tem uma forte ligação com seu passado marxista.

Assim, entre as diversas contribuições que este trabalho pode ter, pode-se citar alguns: primeiro, fortalecer a ideia de que Marx ainda continua vivo em MacIntyre, sobretudo algumas de suas teses

---

<sup>57</sup> MARX, 2010, p.50.

acerca do materialismo histórico, mais especificamente, a de que as teorias carregam elementos da época em que são criadas, o que pode explicar em parte, a afirmação de MacIntyre de que se precisamos encontrar alguma luz para os problemas modernos, temos que primeiramente inverter a lógica através da qual foram fundados os pilares da modernidade, ou seja: a “rejeição de grande parte desse *ethos* nos proporcionará uma perspectiva racional e moralmente defensável a partir do qual julgar e agir”,<sup>58</sup> bem como avaliar os diversos esquemas morais rivais que competem por nossa adesão.

Segundo, combater qualquer tipo de visão que fragmente a filosofia de MacIntyre em um primeiro MacIntyre de cunho marxista e um segundo MacIntyre de cunho aristotélico-tomista. É preciso salientar que tal visão é eminentemente equivocada na medida em que Marx encontra-se fortemente presente na filosofia de MacIntyre, sobretudo no seu diagnóstico da modernidade estabelecido na obra “*Depois da Virtude*”. Além do mais, MacIntyre tem sido um severo crítico da fragmentação moderna presente principalmente nos modismos acadêmicos contemporâneos, quando se tem como prática dividir autores em uma série de rótulos separando lógica, ética, política, etc. Em terceiro, chamar atenção para a necessidade de estudos relativos ao período em que MacIntyre esteve ligado ao marxismo<sup>59</sup> de modo a estabelecer ligações com suas posturas aristotélico-tomistas mais recentes, o que pode ser necessário, para isto, uma pesquisa de cunho biográfica e bibliográfica.

Já um quarto ponto de suma importância reside no mapeamento das próprias críticas de MacIntyre à Marx pois, mesmo absorvendo fortes elementos do filósofo alemão, MacIntyre tem

---

<sup>58</sup> MacINTYRE, 2007, p.xviii.

<sup>59</sup> É necessário salientar que no tocante aos estudos relativos à produção de MacIntyre quando integrante da tradição marxista, existem duas grandes obras organizadas pelos filósofos marxistas Paul Blackledge e Neil Davidson: “*Alasdair MacIntyre engagement with marxism: Selected Writings 1953-1974*” (2009) e “*Marxism and Ethics: Freedom, Desire, and Revolution*” (2013). Quanto à última, conta com um capítulo em que Blackledge aponta as contribuições de MacIntyre para uma ética marxista.

levado a sério o lema de que “uma tarefa vital da filosofia é criticar outra filosofia”.<sup>60</sup> Para tanto, tem deixado claro que entre os déficits teóricos de Marx, encontra-se o silêncio do mesmo em relação “ao papel da moralidade dentro do movimento da classe trabalhadora”,<sup>61</sup> ou seja, não questiona acerca de quais princípios de ação deveriam reger as lutas da classe trabalhadora por acreditar que o declínio característico do capitalismo levaria a classe trabalhadora a opor-se conscientemente ao sistema do capital. Marx repete novamente o mesmo erro ao não apontar que tipo de moralidade deve ser a base de uma sociedade comunista. Em “uma passagem, se expressa como se o comunismo fosse uma encarnação do reino kantiano dos fins<sup>62</sup>”, o que gerou e ainda gera por si só, diversas interpretações e conflitos por parte dos autores marxistas.

## Referências

BLACKLEDGE, Paul & DAVIDSON, Neil. *Alasdair MacIntyre engagement with marxism: Selected Writings 1953-1974*. Leiden: Brill, 2009.

BLACKLEDGE, Paul. *Marxism and Ethics: Freedom, Desire, and Revolution*. New York: SUNY Press, 2013.

DÍAZ, Francisco J. de la Torre. *Alasdair MacIntyre – Un crítico del liberalismo?*. Madrid: Dyckinson Editorial, 2005.

HARNECKER, Martha. *Os Conceitos Elementares do Materialismo Histórico*. São Paulo: Global Editora, 1983.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 3ªed. Indiana: University Notre Dame Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University Notre Dame Press, 1988.

---

<sup>60</sup> MacINTYRE, 1970, p.09.

<sup>61</sup> MacINTYRE, 1966, p.214.

<sup>62</sup> MacINTYRE, 1966, p.214.

- \_\_\_\_\_. *Marxismo y Cristianismo*. Granada: Nuevo Inicio, 2007b.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche ou Aristóteles? IN: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.189-208.
- \_\_\_\_\_. *A Short History of Ethics*. New York: MacMillan Publisher Company, 1966.
- \_\_\_\_\_. *As Idéias de Marcuse*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2015.



## Fenomenologia e tradição: Hannah Arendt e Alasdair MacIntyre

*Alberto Leopoldo Batista Neto*

### Introdução

Hannah Arendt, que declarava não pertencer ao “círculo dos filósofos”<sup>1</sup> e cuja obra resiste a enquadramentos óbvios, quer se trate de situá-la em uma disciplina particular, quer ainda de classificá-la conforme uma linha ou tendência de pensamento específica, produziu importantes reflexões sobre as relações entre política e filosofia, e aproximou-se, em sentidos importantes, dos aportes fenomenológicos. Com efeito, em ambos os pontos, percebe-se a influência do programa filosófico de Martin Heidegger. Como este, Arendt preocupa-se em formular uma crítica radical da tradição filosófica, e em conduzir as premissas do método fenomenológico ao seio do que se poderia chamar uma “filosofia da existência”.<sup>2</sup>

Buscaremos mostrar as relações do pensamento de Hannah Arendt com a tradição Fenomenológica e o modo como este marco teórico influencia a sua compreensão das relações entre política e filosofia e sua crítica à tradição filosófica. Então procuraremos mostrar como o desafio da crítica arendtiana à tradição pode ser

---

<sup>1</sup> Ver DOLAN, 2000; e RODRIGUEZ SUÁREZ, 2011.

<sup>2</sup> Cf. KNIGHT, 2008; RODRIGUEZ SUÁREZ, op. cit.; WRATHALL, 2006.

enfrentado a partir dos princípios da filosofia de Alasdair MacIntyre. Nosso argumento seguirá de perto o de Knight (2008).

### **Antecedentes fenomenológicos**

Enquanto a crítica da tradição operada por Heidegger centra-se na dimensão ontológica, a de Arendt assume por tema a filosofia política.<sup>3</sup> Heidegger acusa a tradição filosófica ocidental de promover um “ocultamento do ser”, sobretudo pela aceitação da noção do ser como (primariamente) substância em Aristóteles. Esta noção tem um caráter intrinsecamente teleológico, e, em conexão com a priorização dada no sexto livro da *Ética a Nicômaco* à sabedoria (teórica) sobre os saberes de caráter prático ou produtivo, leva a uma compreensão da situação humana como subordinada à possibilidade de atualização de uma forma substancial, orientada pela contemplação do ser imutável e extramundano.

A teleologia aristotélica da substância (que repercute, pois, na própria compreensão do homem) fundar-se-ia numa analogia com os processos produtivos, de modo que as causas se ordenam conforme ao objeto que se intenta produzir – modelo então transferido para a dimensão ontológica. Simultaneamente, a direção do pensamento aristotélico (que desenvolve linhas dominantes já presentes naquele de Platão) implica relegar as dimensões da ação e da produção, rebaixadas a uma ordem inferior àquela da contemplação, e ao fechar a via por meio da qual a possibilidade humana pode ser entendida como projeção pela ação ou pela criatividade. Mais importante: encobriu para o homem (concebido embora não como membro de uma espécie natural) a sua posição fundamental como horizonte do desvelamento do ser. Heidegger considerará que o ser de todos os entes revela-se somente através do sentido que de nós recebe. Apesar de encontrar alguns antecedentes importantes de sua compreensão do ser no

---

<sup>3</sup> KNIGHT, op. cit.

pensamento de Duns Scotus (no qual percebe indícios de ruptura, ainda que parcial, com a tradição cuja crítica enceta), o ponto de partida metodológico efetivo de sua filosofia será a fenomenologia de Edmund Husserl.<sup>4</sup>

A fenomenologia é uma tentativa radical de fundamentar o conhecimento a partir da descrição dos fenômenos imanentes à consciência. Uma característica fundamental do fenômeno é o fato de que apresenta um objeto, segundo um modo particular de “doação”, à consciência. Esta, por sua vez, tem caráter sempre intrinsecamente *intencional*. Toda consciência é consciência de algo, i.e., de algum objeto – entendido como conteúdo do ato de consciência em questão. O objeto, enquanto tal, não habita uma região transcendente da realidade, para além da consciência – o que significa que a intencionalidade define, quer o objeto, quer o ato de consciência que o apreende. No conjunto das vivências ordinárias, porém, vê-se o homem imerso naquilo que Husserl denomina “atitude natural”, em que se vive no mundo habitado por “objetos puros e simples”, pertencentes a uma realidade tida por transcendente, relacionados causalmente por nexos que podem ser descobertos mediante as investigações das ciências naturais.

O célebre lema fenomenológico “voltar às coisas mesmas” não implica, para Husserl, um debruçar-se sobre os componentes de um mundo “externo”, mas antes a atenção sobre os objetos enquanto admitidos à consciência, comportando um modo de “pôr entre parênteses” a realidade exterior postulada pela atitude natural (e, portanto, em certo sentido, a existência dos objetos visados). Este pôr entre parênteses não significa uma dúvida (como na especulação cartesiana), mas uma suspensão (*epoché*) da atenção a qualquer aspecto do fenômeno que não esteja integralmente presente no seu manifestar-se à consciência. Esta suspensão é o instrumento privilegiado do processo de *redução eidética*, por meio do qual se chegará à descrição de uma essência, invariante e

---

<sup>4</sup> FREDE, 1993.

universal, depurada de todo aspecto acidental ou agregado. Dá-se isso pela busca da “consciência da impossibilidade”, por um método (que se poderia chamar “dialético”) de confrontar as diferenças (variação eidética).

Assim entendido, o método fenomenológico propõe a fundação de uma autêntica *prima philosophia*, livre de quaisquer pressupostos, transcendental (pois não se refere propriamente ao empírico, mas trata das condições universais da apreensão das essências), *a priori* (pois se propõe atingir autêntica certeza), descritivo e fundado sobre uma subjetividade pura (que não é, contudo, presa em representações opacas, mas está sempre intrinsecamente referida a algo – conquanto se abstenha de afirmar dele um caráter transcendente). Outro aspecto importante sobre as considerações da fenomenologia husserliana é a sua ênfase na importância da temporalidade na configuração das vivências que são o horizonte próprio da pesquisa fenomenológica.<sup>5</sup>

Heidegger, embora tenha insistido no caráter fenomenológico de suas investigações (sendo de particular relevância para ele o modo como o tempo condiciona os modos da compreensão do sujeito), afasta-se de Husserl em alguns pontos fundamentais. Antes de tudo, o pensamento de Husserl não permitia, por si mesmo, a colocação do problema do ser como Heidegger o concebia, pois comportava uma multiplicidade não analisada de sentidos do ser. Além disso, a noção do “eu” transcendental em Husserl como sede de apreensões infalíveis e resguardada contra qualquer influência ou determinação histórico-cultural, parecia-lhe inadequada; da mesma forma a concepção de que os objetos da consciência, a ser destacados e tematizados pela consideração fenomenológica, devem ser tidos como simplesmente dados no fluxo da consciência. A própria consciência (ou o *ego*) como cerne da reflexão filosófica (o que fazia da fenomenologia husserliana uma espécie de *egologia transcendental*) lhe parecia uma direção de todo injustificada.

---

<sup>5</sup> ZILLES, 2006.

Também a “parentisação” do *mundo* na redução husserliana foi vista por Heidegger como fundamentalmente mal orientada. Heidegger insiste na inserção do sujeito em uma realidade que o transcende e precede como condição incontornável de sua descrição dos fenômenos, e prioriza a *existência* como eixo básico em torno do qual as vivências se articulam, exibindo ainda um caráter radical de *facticidade*. Esses traços do pensamento heideggeriano o levam a adotar como ponto de partida da sua reflexão não mais as vivências imanentes do sujeito, mas a sua vida cotidiana e as atividades ordinárias em que se engaja.<sup>6</sup>

Do caracteristicamente fenomenológico, Heidegger retém, de forma eminente, o caráter *descritivo* de seu método (inferno a deixar-se moldar por preocupações de natureza explicativa ou dedutiva), a transcendentalidade de seu ponto de vista e o objetivo de fundar um pensamento pautado por critérios próprios de validação (rejeitando, até mais radicalmente que Husserl, os conceitos e categorias consagrados pela tradição – motivo que o conduz ao desenvolvimento de um vocabulário original, com o fito de tornar mais clara sua ruptura com as categorias filosóficas tradicionais). Esta fenomenologia acrescida de uma dimensão existencial básica é também a nota dominante no pensamento de outros autores, como Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. Entretanto, enquanto o primeiro desses autores (que assume abertamente a caracterização de “existencialista” – enfaticamente rejeitada por Heidegger) mantém-se mais estritamente fiel ao aporte “egológico” de Husserl, o segundo segue por uma senda mais próxima àquela aberta por Heidegger (e onde também poderemos localizar, à sua maneira, a própria Hannah Arendt).<sup>7</sup>

Para Merleau-Ponty, a fenomenologia se caracteriza por uma série de tensões: sendo estudo das essências, repõe-nas na existência

---

<sup>6</sup> FREDE, op. cit. – mas para os desenvolvimentos tardios do pensamento do próprio Husserl em que este se aproxima mais do ponto de vista de Heidegger e dos demais fenomenólogos existenciais, sobretudo por meio de sua noção de *Lebenswelt*, “mundo da vida”, ver ZILLES, op. cit.

<sup>7</sup> FREDE, op. cit.; WRATHALL, op. cit.

e compreende o homem e o mundo a partir da facticidade; é uma filosofia transcendental que põe em suspenso a atitude natural, mas que supõe sempre o mundo, buscando restaurar o contato ingênuo com ele; ambiciona o rigor científico, sendo também uma descrição das vivências; pretende prescindir de etiologias, mas também se manifesta como “fenomenologia genética”. Em cada oposição, o primeiro item remete à fenomenologia husserliana na forma que se tornou canônica. O segundo item se acerca da perspectiva existencial.<sup>8</sup>

Merleau-Ponty resgata vários lugares-comuns do pensamento fenomenológico. Um deles é a oposição do método fenomenológico ao método científico. A utilização deste último jamais poderá trazer luz à questão que envolve o “eu”. Não somente não é possível reduzi-lo ao que, classificando-o como membro de uma espécie ou grupo qualquer, querem fazer dele ciências como a biologia e a psicologia empírica; o próprio mundo das ciências subentende o estrato pré-teórico e vivido da consciência, para o qual o “eu” é fonte absoluta que, antes de determinado por um ambiente físico e social, para eles se encaminha e lhes confere qualquer consistência que para eles se queira reivindicar. Heidegger aproxima-se, também aqui, de Merleau-Ponty (e, neste ponto, ambos permanecem próximos a Husserl), ao colocar a compreensão como prévia, quer ao querer, quer ao conhecimento. Também Hannah Arendt herdará, em certa medida, a mesma doutrina, em sua distinção entre conhecimento e compreensão. Outra tese caracteristicamente fenomenológica é sua distinção em relação à moderna “crítica” de inspiração cartesiana ou kantiana. Diferentemente desta (em qualquer de suas versões), a fenomenologia não considera a transparência da consciência para si como fonte de todas as certezas, nem a síntese no sujeito como condição da existência do “mundo”, mas considera que a unidade

---

<sup>8</sup> Aqui e a seguir: MERLEAU-PONTY, 1999 e WRATHALL, op. cit.

fundamental do mundo é passível de explicitação, mas não de engendramento (pelo entendimento ou pela consciência).<sup>9</sup>

Aqui, porém, abre-se espaço para desenvolver-se a dimensão propriamente “existencial” da fenomenologia de Merleau-Ponty. O mundo é dado à experiência não como objeto específico de apreensão, nem como síntese efetuada pela conexão de panoramas vividos, mas é o fundo que emoldura e contextualiza todo ato e percepção concretos. Também para Heidegger, o mundo se encontra pressuposto na atuação do sujeito, e não como objeto concreto de apreensão consciente (sua ênfase, porém, recai sobre o mundo como contexto da ação). Este conceito de mundo da fenomenologia existencial desempenhará um papel de primeira importância no pensamento de Hannah Arendt, que o concebe como espaço de aparição, onde se manifestam as relações que, a um tempo, condicionam a ação e se renovam sob sua influência.

Outro ponto fundamental a ser destacado na compreensão da fenomenologia por Merleau-Ponty é o modo como concebe a intersubjetividade. A pura imanência do sujeito é incapaz de fundar a existência do *outro*. Para tanto, o pensamento deve revelar o sujeito precisamente como ser *no mundo*. Para Merleau-Ponty, a via primária de acesso do sujeito ao mundo é o seu corpo vivente, colocado desde o princípio em relação a um mundo de objetos, dentre os quais se encontram outras subjetividades, manifestas através da presença de seus corpos. O mundo é dado à experiência pré-reflexiva, e transcende de tal modo os limites estritos da redução fenomenológica, que esta é concebida como uma atividade inescapavelmente inacabada, uma vez que sorve do inesgotável manancial que é a realidade circundante. Igualmente para Heidegger, o ser no mundo é constitutivo do *Dasein*, o sujeito da experiência e horizonte do desvelamento do ser. Em Arendt, o

---

<sup>9</sup> RODRIGUEZ SUAREZ, op. cit.

caráter *compartilhado* do mundo é um traço fundamental da existência humana, que é constitutivamente política.<sup>10</sup>

A própria função da redução enquanto desveladora de essências não é, para Merleau-Ponty, senão uma ponte através da qual se atinge o mundo, restaurando a forma de contato ingênuo, antepredicativo, que com ele se trava antes de qualquer investigação possível. A própria noção de intencionalidade é entendida como um tender para o mundo (e assim Merleau-Ponty entende a ideia husserliana tardia da teleologia da consciência). E esse mundo dado à compreensão oferece não somente o objeto das percepções diretas, mas ainda acontecimentos históricos e doutrinas, às lentes da consideração fenomenológica. Esta não buscará o seu enquadramento nas categorias reducionistas de alguma ciência empírica, mas revela suas múltiplas dimensões e aspectos numa estrutura de ser disponível à pesquisa. Hannah Arendt fará abundante uso dessas prerrogativas ao estudar fenômenos como o totalitarismo, a revolução e mesmo a política e o pensamento filosófico situado no mundo.<sup>11</sup>

Para Merleau-Ponty, as tensões entre um aspecto transcendental, eidético, cientificamente rigoroso da fenomenologia, por um lado, e uma face vivencial, existencial e fáctica, por outro, resolvem-se na síntese *sui generis* que considera caracterizar o método fenomenológico: a união entre extremo subjetivismo e extremo objetivismo. Incorporando em si as exigências epistemológicas que Descartes deixou como legado à Filosofia e atingindo a objetividade buscada desde o princípio desse esforço pela abertura essencial ao mundo, a fenomenologia, para Merleau-Ponty, identifica-se à própria empresa do pensamento moderno.

---

<sup>10</sup> ARENDT, 1993; RODRIGUEZ SUÁREZ, op. cit.; KNIGHT, op. cit.; DOLAN, 2000; VILLA, 2000.

<sup>11</sup> RODRIGUEZ SUÁREZ, op. cit., KNIGHT, op. cit.; VILLA, op. cit.; DOLAN, op. Cit.

## Hannah Arendt e a Fenomenologia

O aporte de Hannah Arendt à fenomenologia deve ser entendido no contexto da fenomenologia existencial desenvolvida por autores como Heidegger e Merleau-Ponty (tendo sido o primeiro uma influência direta e primária). O pensamento de Hannah Arendt parte, porém, da política. Não se trata de uma filosofia política em continuidade com a tradição clássica, voltada a teorizar sobre instituições, sobre as funções e justificativas do Estado ou outros assuntos relacionados à compreensão tradicional da filosofia política. E isso precisamente porque estuda o campo político como fenomenóloga, e entende a função do pensamento como regresso àquela dimensão antepredicativa que se encontra para além de toda vista teórica e forma o estofa da experiência humana como tal.

Arendt compartilha com Heidegger a preocupação de assumir uma perspectiva que lhe permita debruçar-se sobre a dimensão ativa da existência humana, e concebe o próprio pensamento como ação. Aquele regresso não nos proporciona conhecimento, mas possibilita nossa compreensão. A distinção arendtiana entre conhecimento e compreensão, a que já aludimos, liga-se também às distinções que estabelece entre conhecer e pensar e entre conhecimento e significado. Enquanto o conhecimento é objeto das ciências e regulado pela verdade, o pensar vincula-se ao *significado*, que, ao invés de averiguar das coisas o que são, busca saber em que consiste, para elas, o fato de existirem. O significado, por sua vez, é o objeto visado pela razão, que condiciona, como *a priori*, a verdade e o entendimento. As perguntas acerca da verdade somente podem ser feitas tendo-se em vista o significado descortinado pela razão. O seu exercício será, pois, uma busca, não de conhecimento, mas de compreensão. Arendt entende que a compreensão é aquilo que caracteriza o modo especificamente humano de vida (e aqui

recapitula Heidegger, que descreve o homem como ente definido pela prática da compreensão do próprio ser).<sup>12</sup>

O seu uso desses conceitos é exibido de maneira exemplar na sua aproximação ao fenômeno totalitário. Para Arendt, trata-se de um fato sem precedentes na história humana, e que desafia as categorias tradicionais de análise, incapazes de fornecer dele qualquer explicação adequada. Especificamente, falham as explicações que intencionam torná-lo inteligível em termos de causalidade. O exercício da compreensão, por outro lado, revela o significado da falência da concepção moderna da razão. Precisamente as explicações causais, que tomaram o homem por objeto natural a ser explicado nos termos próprios às ciências, produziram uma “coisificação” do ser humano. A pretensão de ter descoberto as leis fundamentais da História termina por justificar o terror como processo natural por meio do qual as classes ou raças destinadas pelos mecanismos intrínsecos do progresso humano são suprimidas pela mera concatenação necessária dos fatos em conformidade com aquelas leis.

Há diversos outros aspectos de relevo que se mostram na tentativa arendtiana de compreensão do totalitarismo e sua gênese. O aspecto que desejamos destacar, porém, é o modo como Arendt interpreta o desenvolvimento da tradição filosófica ocidental (no que diz respeito ao pensamento político) como conducente à catástrofe humanitária que observa eclodir no século XX. Arendt alia-se a Heidegger no seu programa de “suspeição” e desconstrução da tradição filosófica do Ocidente, tomando, como já vimos, não a via da ontologia, mas aquela do pensamento político. Nisso fará também sua própria oposição a Heidegger, que sucumbe à ideologia do totalitarismo nazista.

---

<sup>12</sup> Aqui e a seguir: ARENDT, op. cit.; RODRIGUEZ SUÁREZ, op. cit.; KNIGHT, op. cit.; DOLAN, op. cit.; VILLA, op. cit.

## Arendt sobre política e filosofia

A associação de um filósofo com causas políticas desastrosas é, para Arendt, mais do que um mero acidente. Ao longo de toda a história, pensa ela, as relações entre filosofia e política foram atribuladas. Quando Hannah Arendt pensa em “política”, seu pensamento dirige-se, de imediato, à democracia grega, quer por ter sido a primeira e uma das mais brilhantes manifestações da ideia democrática, quer por ter configurado o espaço político como um campo de diálogo e persuasão, fundada sobre a igualdade de seus membros, quer ainda pela nítida distinção estabelecida entre o espaço público como sede da liberdade política, do debate e da deliberação “horizontais”, e o espaço privado como sítio voltado à produção material e à reprodução biológica, regulado pela autoridade e palco das relações verticais de mando e obediência. A distinção entre o privado e o público, por um lado, e a concepção do espaço público como espaço de diálogo, persuasão e ação, constituem notas características do fenômeno político enquanto tal (que aparece também como fundo existencial do pensamento). A política, portanto, é o lugar da opinião, da aparência, da mudança. Esta caracterização alinha-se com a metodologia fenomenológica de Arendt. Ao descrever a forma da vida política na cidade grega, e em particular na Atenas democrática, ela põe-se em busca da “essência” do fenômeno político (no espírito da ampliação do conceito de intencionalidade anunciada por Merleau-Ponty), em sua forma mais pura, objetivando também à compreensão de sua subsequente degradação, que culminará na perversão antipolítica do totalitarismo.

A política, pois, constitui-se essencialmente de uma dimensão pública e essencialmente *plural*, onde as ações e o discurso concorrem para o estabelecimento de um diálogo permanente, não voltado à determinação de certezas definitivas ou à consecução de fins previamente determinados, mas à reelaboração contínua não só das soluções como também dos próprios problemas, e onde o

iniciar-se de um curso de ação tem um valor intrínseco, e mesmo existencial. Uma vez que supõe uma igualdade entre pessoas diferentes, a política faz emergir a *amizade* (poderíamos dizer, uma amizade *cívica*) como categoria fundamental, determinando a vida política como contínuo diálogo entre amigos.

A virtude fundamental a ser cultivada, sobretudo pelo estadista, nesse contexto de pluralidade de pontos de vista e amizade cívica, seria precisamente a capacidade de compreender a maior quantidade possível de modos de “doação” da realidade, que constituem as diversas perspectivas sobre o mundo. Além do mais, a arena política é campo da contingência radical: a ação humana é essencialmente imprevisível em suas conseqüências, uma vez que está permanentemente exposta às ressignificações que os participantes do jogo político lhe queiram imputar num cenário regido pela liberdade e pela iniciativa (a ação política, portanto, não está sujeita a finalidades extrínsecas: toda finalidade pode ser questionada, e nenhum dos meios de obtê-la pode garantir sua eficácia – daí o caráter propriamente *existencial* da política para Arendt).

A tradição filosófica, por outro lado, encontra-se historicamente vinculada à busca das certezas, das verdades ocultas e necessárias, ao elogio da imutabilidade e da vida recolhida. Também a pluralidade cede lugar à unidade. Quando se instancia em pensamento político, a filosofia tende a estabelecer uma ordem teleológica, colocando as atividades de produção e ação em posição subordinada relativamente a bens externos. Para Arendt, essa atitude procede do duplo equívoco de considerar, por um lado, a contemplação (*theoría*) como meta principal da existência humana e, por outro, a produção (*techné*) como modelo de compreensão, quer dos entes naturais (entre os quais o homem, entendido como espécie), quer da comunidade humana (nota-se aqui uma forte influência de Heidegger). Isso implica, para ela, a confusão entre as esferas pública e privada, fazendo a política prestar-se à regulação das atividades produtivas, e trazendo ao âmbito público conceitos

alienígenas como o de uma autoridade exercida “verticalmente” e a interferência das necessidades materiais como critérios elementares para a organização política.

Parece haver, com efeito, um contraste notável entre as duas instâncias (assim descritas), que sugere, no mínimo, a latência de um conflito, e este se patenteia, para Arendt, na execução de Sócrates: fato que induz o jovem Platão, que fora preparado para a vida política, a recusar validade à persuasão, afastar-se da ágora e elaborar os cânones da tradição da filosofia política. Segundo estes, o filósofo, afastado do burburinho e da agitação da vida pública para votar-se à contemplação da verdade intemporal das formas, sustentadas e iluminadas pela forma suprema do Bem, elabora o projeto de uma ordem concebida à sua imagem. O filósofo condenará a opinião e oporá ao ideal do homem prudente e prático, aquele do sábio contemplativo. A eleição do Bem (em oposição, por exemplo, ao Belo) como ideia suprema, tem, para Arendt, significado político. O filósofo deve desenhar a ordem ideal da cidade humana e governar sobre os cidadãos, à maneira da cabeça que governa os membros, ou da alma racional que governa os impulsos e apetites. A perspectiva platônica inaugura, para Hannah Arendt, uma era de *tiranía da verdade*.

Arendt assinala uma tensão constitutiva na relação vivida do filósofo com a *pólis*: a aspiração à verdade eterna se dilui no mundo das opiniões, guiado que é pela consideração do imediato e transitório. O próprio modo de expressão que enquadra o discurso do filósofo – a dialética – está em oposição à retórica, que modela o discurso público. Segundo Arendt, o equívoco que custou a Sócrates a vida foi ter se endereçado com um discurso dialético a uma plateia que somente atenderia aos apelos da retórica. A prática da persuasão, porém, ao dirigir-se à multidão com o fito de impor sobre ela a opinião de um indivíduo, não é isenta de violência (como também o é – constata Arendt – o uso platônico dos mitos, urdidos como “histórias para amedrontar”).

Entretanto, Arendt opera uma interessante reconstrução da figura histórica de Sócrates,<sup>13</sup> que, embora apresentado como filósofo (mesmo que Arendt afirme que, em certo sentido, pode-se atribuir a Sócrates também o título de maior dos sofistas – diluindo assim as fronteiras entre as duas categorias), representa uma via alternativa àquela aberta por Platão. O Sócrates de Arendt não compartilha com o estereótipo do filósofo, quer o seu recolhimento, quer o seu desprezo pelas opiniões e pela vida política concreta. A prática dialética de Sócrates, por ele apelidada de “maiêutica” (uma arte obstétrica intelectual), teria por função não o acesso a verdades impessoais e transcendentais, mas a tentativa de explicitação da opinião (*doxa*) de cada um de seus interlocutores, tornando-a a um tempo mais precisa e útil à vida política, em que aparece, ainda quando a busca permaneça inacabada (donde o caráter aporético e inconclusivo dos primeiros diálogos platônicos não constituir dificuldade)<sup>14</sup>. Da mesma forma que, para a vida política, a pluralidade, a abertura, o diálogo e o espaço da liberdade possuem valor em si mesmos (poderíamos, talvez, afirmar que são condições para o correspondente, em Arendt, da noção heideggeriana de *autenticidade*), o por-se em diálogo seria, por si próprio, uma modalidade bem-sucedida de atividade filosófica.

Para o Sócrates arendtiano, porém, sendo a *doxa* o modo como o mundo parece a alguém (ou a ele se doa), e mostrando-se de maneira diferente a cada um – segundo a posição que nele ocupa

---

<sup>13</sup> Sócrates é um personagem que, pela sua importância na história da filosofia (em que desempenha muitas vezes o papel de arquétipo do filósofo), pelo fato de não ter deixado obra escrita e pela obscuridade de sua biografia, sempre tem se prestado a reconstruções. Aquela de Arendt, de um Sócrates pluralista e “democrático”, apresenta muitas semelhanças com a de POPPER (2003) – autor cuja análise do fenômeno totalitário apresenta também importantes similaridades com a de Arendt. Outros autores (mais preocupados com a verossimilhança histórica) o representarão de modos bem diferentes: como iniciado pitagórico – BURNET, 2005; como xamã – GRIMALDI, 2006; como pai da teleologia – Cornford, 2001. Especialmente interessante é o retrato de Sócrates como inimigo da democracia ateniense, pelo socialista e entusiasta da democracia grega I. F. Stone (2005).

<sup>14</sup> O paradigma das “doutrinas não escritas” de Platão proposto pela escola de Tübingen prefere interpretar o caráter aporético dos diálogos “socráticos” como intencionalmente dividido para torná-los úteis aos exercícios filosóficos dos ingressantes na Academia (v. SZLEZÁK, 2005).

–, é necessário dizer que existe um mundo comum e compartilhado (embora vivido de formas diferenciadas), suposto na própria noção de uma comunidade dialogante. A *doxa* (opinião, aparência, modo como o mundo *se doa*) é uma realidade última e inescapável, é o ponto de partida necessário e o destino inevitável do esforço dialético, quer se trate de um diálogo travado entre indivíduos, quer ainda do colóquio silencioso que alguém trava consigo mesmo. É à verdade particular, passível de manifestação a partir de cada *doxa* (ainda que supondo um mundo compartilhado e anterior) que o filosofar “socrático” se dirige. Esta verdade íntima que se busca é um acordo e coerência de si a si, que impõe critérios de “convivência” consigo próprio como condição de possibilidade para a convivência com o outro – que habita aquele mundo compartilhado e previamente “dado”. Para Arendt, o próprio princípio lógico da não contradição tem aqui sua origem. O caráter do homem como ente político é, em certo sentido, inelutável, uma vez que a própria solidão reveste um sentido de “pluralidade” (no “encontro” e “convivência” consigo). Em outras palavras: além de significar uma síntese possível e feliz (conquanto tenha historicamente fracassado – como o julgamento e morte do filósofo atestam de modo dramaticamente eloquente) entre filosofia e política, “Sócrates”, para Hannah Arendt, é também um fenomenólogo (existencial e, claro, arendtiano).

Teria sido, portanto, para Arendt, a incapacidade de dar continuidade a essa síntese e de encetar um modo fenomenológico (e, portanto, genuíno) de filosofar (provavelmente devido ao trauma da morte de seu mentor) que iria conduzir Platão a conceber a filosofia política como ele o fez, levando, no fim, aos trágicos desenvolvimentos que desaguardariam no desastre antipolítico moderno. Há uma tensão que Arendt identifica na própria proposta “socrática”: embora o esforço maiêutico/dialético vise à verdade da *doxa*, o diálogo socrático muitas vezes termina em aporia, i.e., não oferece solução aos problemas postos. Isso termina por gerar um hiato entre a verdade (buscada) e a opinião retida apesar do debate,

sobre a qual pesará (pelo menos para o filósofo) o estigma de arbitrária.

Ora, sendo a arbitrariedade incompatível com a posição filosófica, e uma vez que o filósofo encontrará na esfera pública não mais do que um conflito aberto de arbitrariedades, isso o conduzirá ao ostracismo, e levará a uma atitude de hostilidade relativa à vida pública. O filósofo tenderá a prolongar artificialmente a experiência do *espanto*, que leva à formulação das “grandes questões”, geralmente silenciadas no decurso da vida ordinária, e aí operará um deslocamento (outro equívoco, para Arendt) da tendência a aferrar-se a opiniões, porém para uma área em que as opiniões são, a rigor, impossíveis. Assim, o buscará refúgio na “vida teórica”, pulverizando em si a pluralidade essencial da condição de homem.

Recusando-se a filosofar a partir do terreno incerto e pantanoso da esfera pública, o filósofo preferirá conceber para si a política de modo compatível com seus próprios valores e aspirações. Almejando colocar-se no domínio do divino, o filósofo perceberá, em si, um conflito com o que o inclina ao transitório e duvidoso, que racionalizará como o conflito entre alma e corpo. Assim como aquela deve dominar sobre este, parecer-lhe-á óbvio que, no mundo das coisas humanas, também o mais “espíritual” deve antepor-se ao mais “corpóreo”, justificando destarte a “sofocracia”. Assim também se legitima certo “intelectualismo”, que privilegiará a contemplação sobre a ação, o teórico sobre o prático e o produtivo. Na alegoria da caverna, tudo o que os prisioneiros parecem ocupados em fazer é observar as sombras projetadas no fundo – com o resultado de uma apreensão completamente insatisfatória, se comparada àquela do que foi liberto (símbolo do filósofo). No entanto, para Arendt, o quadro não é adequado para representar as ocupações comuns dos cidadãos (habitantes do “mundo da *doxa*”), que consistem, de fato, principalmente em *falar* e *agir*. Ao diminuir a importância dessas dimensões, a filosofia acaba por falsificar a existência humana e colocar-se, em consequência, numa trilha perigosa.

Para Arendt, Aristóteles deverá herdar e desenvolver o projeto platônico. Já mencionamos a priorização, por ele, da sabedoria teórica sobre a prática e a produção, além da característica enfaticamente teleológica de seu pensamento. No âmbito político, isso o levará à concepção de uma ordenação dos assuntos humanos em termos de meios e fins, e à concepção da própria política como meio de fomentar e produzir a virtude. É o aspecto teleológico do pensamento aristotélico que desembocará, nos albores da modernidade, à justificação do absolutismo em Hobbes como meio de assegurar a estabilidade material e a paz social (embora haja, efetivamente, uma ruptura em relação à tradição na redução por ele efetuada da política a uma função do “social” e em suas concepções de poder e soberania), que constituirá um importante capítulo na história da constituição do fenômeno totalitário.

A história da *filosofia política* propriamente dita (na linha inaugurada, segundo Arendt, por Platão) encontrará seu desfecho, segundo a nossa autora, na obra de Karl Marx. Com efeito, Marx subverte a tradição, ao seguir a inversão feuerbachiana das posições relativas entre “homem” e “idéia”, e estabelecer a dependência da própria dimensão “espiritual” das condições materiais que regulam a prática humana (a partir das atividades produtivas). Além disso, Marx desejou subordinar a atualidade à razão e substituir pela liberdade a necessidade, pela plena atualização do potencial da História. Contudo, Marx se mantém no interior do marco conceitual estabelecido por Hegel e, ao combinar uma compreensão hegeliana da História com uma teleologia nos moldes de Hobbes, chegou a uma concepção instrumentalista da ação humana (devido à sua confusão, segundo Arendt, entre ação e produção por um lado, e entre a realidade criativa do trabalho e a necessidade de natureza biológica envolvida no “labor”) e ao desaparecimento da pluralidade dos *homens* em benefício de uma *humanidade* entendida como espécie portadora de um destino histórico particular. Esses aspectos do pensamento de Marx, juntamente com a sua subordinação da política à economia, contribuíram significativamente para o

surgimento da antipolítica que culminaria com o advento do totalitarismo.

Aqui a fenomenologia da política se converte explicitamente em crítica da tradição filosófica. Dessa forma, Arendt se vincula a um movimento iniciado por Nietzsche e seguido por Heidegger. Nietzsche (2009) desafia a tradição ao colocá-la sob suspeita de ter assumido como guia um ideal ascético imposto que teria sufocado valores afirmadores da vida, mascarando sob as falsas pretensões da razão uma moralidade de rebanho edificada sobre o ressentimento. O alvo preferencial de Nietzsche é a moralidade, embora ele ponha sob a sua égide a atitude que normatiza a prática científica e acadêmica (sendo que os historiadores são por ele especialmente visados), própria do ambiente universitário em que fez sua carreira.

A tradição filosófica, especialmente a partir de Platão, ao lançar para a transcendência as atenções que deviam ser guiadas pela fidelidade à terra, e ao reprimir os impulsos vitais pela obsessão com a ascese, estaria infectada por um erro original, e a tarefa que cumpriria propor envolve o desmascaramento dessa tradição pela reconstituição de sua genealogia. Localiza, portanto, na dimensão ativa da existência humana, a fonte dos valores e das pretensões teóricas. A crítica de Heidegger, como vimos, se articula em torno do ocultamento do ser – situando-se, portanto, no campo da ontologia. Porém, também nele é criticada a anteposição da dimensão teórica à prática, e censura à tradição o estabelecimento de uma teleologia natural como critério de “realização” humana. Estes dois aspectos são compartilhados também pelo pensamento de Hannah Arendt, que considera, como observamos, a ascendência do teórico sobre o prático e a da teleologia sobre a expressão livre em um cenário público, fatores centrais para a degeneração da política até o paroxismo da barbárie totalitária.

## MacIntyre, tradição e tradições

A obra do filósofo escocês Alasdair MacIntyre constitui, por outro lado, uma importante tentativa de resgate dessa mesma tradição que a genealogia nietzschiana e a fenomenologia existencial de Heidegger e Arendt pretende por em xeque. Assim como Heidegger, admite que somente é possível levar a cabo um programa de pesquisa em Filosofia (em todo caso, em filosofia moral e política, que constituem o seu campo de estudo) a partir de uma tradição determinada, e, mesmo desenvolvendo uma teoria das “tradições”, também usa o termo “tradição” no singular, para designar um modo de compreensão que tem em Aristóteles um centro natural; e, assim como ele, considera como texto fundacional (em certo sentido) dessa tradição a *Ética a Nicômaco* (embora não se restrinja ao livro VI, mas destaque a relevância do texto integral).

Em comum com os fenomenólogos existenciais, reconhece a necessidade de um mundo compartilhado como fundo sobre o qual se desenrolam as atividades humanas e as práticas de pesquisa, e que condiciona a sua inteligibilidade. Como eles, reconhece a transcendência do mundo como prévia à determinação de suas condições (mesmo que por não reconhecer legitimidade à colocação moderna do problema). Une-se a eles também ao afirmar que a inserção num conjunto determinado de práticas condiciona a compreensão dos homens de si mesmos e do mundo moral que habitam (embora se aproxime, aqui, mais de Marx que de Heidegger ou Arendt).

MacIntyre também está atento à crise política e moral da sociedade contemporânea (no seu caso, de fim do século XX e início do XXI) e, como seus adversários genealogistas (entre os quais podemos encontrar, por exemplo, Michel Foucault) e fenomenólogos, reconhece que as premissas do pensamento moderno conduzem à catástrofe (pois assim a diagnostica) que ora se observa. Porém, a sua narrativa do movimento histórico e intelectual que levou a ela é bastante diferente da que eles oferecem.

Com efeito, o próprio conceito de narrativa é importante para o pensamento de MacIntyre sobre os programas de pesquisa moral (aqui e a seguir: MACINTYRE, 1990, 2001, 1991; KNIGHT, op. cit.).

Uma característica importante da perspectiva de MacIntyre é que, diferentemente dos autores que até aqui consideramos, ele não pode reconhecer continuidade entre a “tradição” e a catástrofe moral e política contemporânea, uma vez que denuncia esta enquanto defende integralmente aquela. O desastre a que alude deve ter, portanto, uma origem menos remota. No livro *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), MacIntyre descreve três programas modernos de pesquisa moral: a tradição *enciclopédica*, herdeira do iluminismo e representada de modo eminente pela Nona Edição da *Encyclopaedia Britannica*; a tradição *genealogista*, que tem como texto-chave a *Genealogia da Moral* (2009) de Friedrich Nietzsche; e a tradição *tomista*, que conhece um novo despertar com a publicação da encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII.

Enquanto as duas primeiras tradições diferem significativamente no significado dado aos fatos narrados acerca do desenvolvimento da tradição filosófica (ao passo em que a tradição *enciclopédica* a enxerga como uma história de progresso racional, a *genealogista* a entende como uma história de falsificações e degradação), o fato é que coincidem em tratá-la como *única* e *contínua*. Aqui também encaixaríamos confortavelmente as narrativas de Heidegger e Arendt. A tradição *revigorada* a partir da publicação do documento eclesialístico mencionado, embora ela própria anterior às demais e mais ou menos contínua em si mesma, não se percebe como um momento numa história unificada que as inclui. Para os seus representantes, houve um momento em que as correntes dominantes da Filosofia romperam com a tradição que as precedia, e o trauma dessa ruptura ressoa ainda nos dias atuais. MacIntyre, que se associa a esta tradição, terá o seu modo próprio de narrar essa história.

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre argumenta que o vocabulário da filosofia moral (em continuidade, numa acepção tradicional, com a filosofia política) recebeu seu sentido e conteúdo no seio de uma tradição contínua que supõe como condições fundamentais do próprio inquérito moral a posse de determinadas virtudes e o pertencimento a uma comunidade dada, que possui um patrimônio comum de problemas e soluções, reconhece critérios objetivos de excelência e a autoridade pedagógica dos mestres. Além do mais, supõe uma teleologia fundada numa visão *funcional* da natureza humana (de modo que, para ela, não surge o problema da dicotomia ser/dever celebrizada por Hume, nem da emergência da chamada “falácia naturalista” de Moore) e uma distinção entre bens *internos* (i.e., cuja consecução por si mesma produz o florescimento humano no sentido apontado por seu *telos*, como é a prática das virtudes) e *externos* (que são somente auxiliares em relação aos anteriores – embora se corra o risco de tomá-los, equivocadamente, por bens em si mesmos, e.g. riquezas e poder).

Embora termine por favorecer a versão especificamente tomista dessa tradição (ou antes grupo de tradições – pois engloba tradições distintas e nem sempre diretamente conciliáveis, como a aristotélica e a agostiniana), que toma como sua culminação, MacIntyre olha para as tradições de pesquisa moral desde uma perspectiva que poderíamos entender como metafilosófica (que lhe permite caracterizar a tradição enquanto tal, de uma maneira que compreende não somente uma forma singular cristalizada no pensamento sistemático de um autor ou corrente particular, mas abrange os seus diversos momentos e considera o seu desenvolvimento – e eventual dissolução), e percebe que, no interior da própria tradição que tem em vista, constituída que é por um diálogo contínuo e posta em movimento por processos dialéticos, ocorre não somente a reinterpretação dos resultados, mas ainda também a reformulação dos próprios problemas. Até mesmo a compreensão do *telos* que configura e ordena a vida humana é passível de precisão, debate e revisão. Por isso, MacIntyre será

levado a suplementar a compreensão que a tradição elabora de si própria pela admissão de uma dimensão *sociológica* fundamental. Toda filosofia moral, segundo a célebre afirmação de MacIntyre, “pressupõe uma sociologia” (2001, p. 51), e implica necessariamente a inserção do filósofo no seio de uma determinada ordem social.

MacIntyre pensa nas condições da vida moral segundo o modelo das práticas sociais compartilhadas. Aqui ele não se refere ao conceito caracteristicamente aristotélico de “prática” como oposto à produção e à teoria, mas formula um conceito próprio que é capaz de abranger práticas próprias aos três domínios. Uma prática social compartilhada supõe a existência de um bem reconhecido em comum, capaz de ordenar os desejos não educados do indivíduo de acordo com critérios “objetivos” de excelência (entenda-se: aceitos pelos participantes como condição de participação naquela prática), i.e., de aproximação àquele mesmo bem, e exemplos particularmente bem-sucedidos de realização, que se podem tomar como “canônicos”. Em conformidade com tais critérios, pode-se falar em um sentido de desenvolvimento (ainda que os critérios em si mesmos sejam passíveis de revisão e aperfeiçoamento). A existência de semelhantes padrões precede o ingresso do indivíduo na comunidade dos praticantes – o que confere um valor especial, no interior de tais práticas, à educação dos neófitos.

Tais práticas, de acordo com os referidos critérios objetivos, apresentam “bens internos”, ou seja, bens que, pelo fato de serem adquiridos, constituem um progresso do praticante enquanto praticante. Esses bens, por sua vez, podem dizer respeito à perfeição na produção de um artefato, como à competência do sujeito como ator ou produtor. Um grande número de exemplos pode ser aduzido: artes, técnicas produtivas, esportes, literatura, pesquisa filosófica e científica. MacIntyre deseja, porém, chamar também atenção ao fato de que, segundo esse modelo, pode-se pensar em bens internos à vida humana enquanto tal, que constituiriam as virtudes morais. Sendo, porém, o homem um animal

constitutivamente “político”, e sendo que a vida em sociedade pressupõe determinadas práticas (não somente no contexto da ágora, mas de toda a vida em conjunto), a acusação de que a constituição de uma teleologia humana transfere ilegitimamente um apanágio do processo produtivo para a compreensão existencial do homem, tal como feita por Heidegger e Arendt, pode perder muito de sua força.

Para MacIntyre, há modos de organização social que se fundam expressamente sobre valores erigidos a partir de um conjunto articulado de práticas no sentido acima considerado. Nessas sociedades, é fundamental a existência de papéis sociais que designam as funções específicas das diversas classes de indivíduos na colaboração para chegar-se a uma ordem social harmônica (mesmo que falte uma noção universal do bem humano). Aí esperamos encontrar certa distinção entre bens internos e externos, e aquilo que MacIntyre denominou “bens de excelência” (i.e., cuja obtenção constitui, por si só, uma aproximação do *telos*) e “bens de eficácia” (que trata da atuação de causas eficientes ordenadas, em princípio, à conquista dos primeiros), ainda que nem sempre reconhecida e amiúde sujeita a confusões.

É precisamente o tipo de tensão resultante de uma consciência imperfeita da distinção entre os dois tipos de bem que MacIntyre observa na Grécia homérica (pelo menos até onde alcance a sua reconstituição do período), ambiguidade que persiste, em certa medida, na própria democracia ateniense (inapta, portanto, a servir como tipo acabado de uma concepção política, como quis Arendt) e que conduziu à divisão da “herança homérica” em duas correntes conflitantes, representadas, respectivamente, pela tradição sofística e pela tradição filosófica iniciada por Sócrates (de quem oferece um retrato mais “ortodoxo” do que o do Sócrates fenomenólogo/democrata de Arendt). Foi precisamente com o triunfo da perspectiva filosófica (platônico-aristotélica) e sua assimilação e reinterpretação pelas tradições informadas pelos monoteísmos semíticos (Cristianismo, Islamismo e Judaísmo), que

o vocabulário da filosofia moral foi formado. Esta tradição incorporou a concepção de “práticas” na própria comunidade dos pesquisadores, e aceitou a admissão de uma teleologia humana sem qualificação, finalmente assimilada a um arcabouço teológico que envolve, por um lado, a idéia de um fim último transcendente para a vida humana, e, por outro, a noção de uma lei natural divinamente promulgada, mas passível de ser descoberta através de investigação racional.

Na teologia reformada, porém, a radical separação entre a graça e a natureza associou-se à contumaz recusa de reconhecer à razão humana qualquer capacidade de compreender, quer o seu fim derradeiro, quer as normas morais por ele determinadas. O *telos* humano e a lei moral foram retidos, porém exclusivamente como parte da Revelação religiosa, de modo que, entre a consecução do fim humano e o estado do homem decaído permanecia um abismo que não podia ser atalhado pela educação e prática das virtudes. Incidentalmente, o desenvolvimento de uma concepção de ciência da qual se expurgavam as essências e as causas finais reforçava a conclusão de que a razão, se podia emitir algum juízo relevante para a vida moral do homem, deveria ser apenas na forma de identificação de meios eficazes para a consecução de fins predeterminados.

Com a progressiva secularização da Europa, porém, a ideia mesma de um *telos* humano (já identificado unicamente com o seu destino sobrenatural, acessível exclusivamente através da religião revelada) tenderá a perder o seu apelo. Assim se inicia a busca pela elaboração de éticas e teorias políticas seculares, com base na aspiração, própria ao pensamento moderno, de conferir à razão (ordenada segundo os propósitos da nova ciência natural) a autoridade de legislar sobre a totalidade do horizonte acessível à humana apreensão. Multiplicam-se aqui as perspectivas: ora remetem ao “senso comum”, ora a uma modalidade específica de “percepção moral”, ora a certa “empatia natural”, ora a critérios de “utilidade” segundo medidas de prazer e dor, ora ainda a cânones

próprios da razão prática enquanto distinta da teórica. Em comum, possuem a pretensão de universalidade, um vocabulário relativamente uniforme (herdado, como já vimos, da tradição pré-moderna) e um núcleo básico de conteúdos (próprios à civilização europeia moderna), sendo que cada vez mais se evidencia a incapacidade de se confrontarem racionalmente com suas rivais, uma vez que definem os seus termos e articulam suas concepções de racionalidade em torno a edifícios filosóficos em regra construídos *ab ovo*. Essa situação terminará por dar ocasião à demolidora crítica nietzscheana: pode não haver, ao fim e ao cabo, qualquer moralidade universal ou qualquer concepção de racionalidade genuína que lhe possa servir de fundamento.

Uma tentativa de lidar com a pluralidade de perspectivas (inicialmente como tentativa de construção de uma ordem de tolerância após as guerras de religião) é a proposta da solução *liberal*. Esta pretende fundamentar uma ordem social compatível com uma multiplicidade de visões de mundo, sem o compromisso expresso com nenhuma delas, como uma espécie de acordo entre os diversos partidos em uma situação de equilíbrio politicamente sustentável. Apresenta-se como ordem “neutra” e independente de qualquer tradição.

Ora, MacIntyre argumenta que a solução liberal, longe de possibilitar autêntica neutralidade face a diversos sistemas de valores, assenta-se sobre uma série de premissas, que vão desde a redução dos bens politicamente relevantes a um certo número de bens *externos*, passando pela transferência da produção da esfera privada à pública, com a consequente institucionalização das relações sociais e com prejuízo para as práticas, que são marginalizadas, e uma preeminência da economia sobre os demais aspectos da vida social. Além disso, o acordo que se defende obter, de modo a manter o princípio da liberdade de opinião como fundamental, é ilusório: as divergências de opinião são toleradas somente até o ponto em que não tenham impacto político, ou pelo menos não ameacem os próprios fundamentos da ordem liberal. Os próprios argumentos

filosóficos que buscam legitimar uma ordem liberal encontrarão sérias dificuldades em estabelecer critérios para a solução de litígios que possam apelar a princípios comuns, havendo profunda e aparentemente irreconciliável divergência, já não entre liberais e seus opositores, mas entre os principais defensores da sociedade liberal (que terminam por constituir uma tradição, malgrado a alegação de independência do liberalismo de toda tradição).

Aqui MacIntyre se aproxima de Marx, quando este afirmava encontrar-se, não o acordo, mas o conflito no primeiro plano da ordem social moderna – de modo que diversas partes em disputa podem não atingir acordo não só por representarem interesses incompatíveis, mas noções distintas e irreconciliáveis de justiça e legitimidade. Também com Marx, MacIntyre defende que o desenvolvimento das práticas humanas (e, portanto, para ele, também o exercício da virtude) depende das estruturas sociais efetivas que as condicionam, de modo que uma reforma das práticas sempre supõe uma mudança social. Não comunga com Marx, porém, na sua concepção de que os conflitos sociais modernos sejam um epifenômeno de situações econômicas e de classe, nem na sua redução das relações sociais às relações de produção, e, portanto, nem na sua subsequente identificação do poder político àquele do capital. É da opinião de MacIntyre que as estruturas possibilitadas pelo liberalismo político, com seus apêndices institucionais e Estado burocrático são especialmente infensas ao florescimento das virtudes (que podem ser cultivadas, porém, no interior de comunidades minoritárias – daí seu célebre comentário de que o papel das comunidades tradicionais no mundo moderno se compara ao da cultura monástica durante os estertores da antiga Roma).

### **MacIntyre e Arendt**

Há muitos pontos de contato entre a crítica macintyreana e a crítica arendtiana da política moderna. Apesar de defender a pluralidade política num espírito semelhante ao do liberalismo,

Arendt repudia, como MacIntyre, a subordinação da política à economia e a preeminência de valores fundados sobre a riqueza e o poder; como este, considera que a transferência da produção material do âmbito doméstico para o público foi um dos fatores a compor a crise política moderna; critica, também como ele, a aplicação dos princípios da racionalidade científica moderna para a explicação do fenômeno político.

Sua rejeição da teleologia humana, porém, não está atenta para a distinção aristotélica entre bens externos e bens internos. Sua concepção de prática política como aquela que se manifesta preferencialmente no espaço público ignora o desenvolvimento das atividades em comunidades pautadas por critérios objetivos de excelência em busca da obtenção de bens internos como uma realidade política relevante. Outro ponto que separa nitidamente Arendt de MacIntyre é a narrativa histórica que serve de pano de fundo à sua crítica política. Arendt se põe aqui nos trilhos de Nietzsche, que enxerga, juntamente com a tradição do iluminismo, a história do pensamento ocidental como o desdobramento contínuo de certas ideias básicas. E se filia ao projeto moderno quando parte de uma metodologia fenomenológica, concebida primeiramente por Husserl como uma radicalização (e correção) do ideal cartesiano.

Este último ponto merece uma consideração especial. A fenomenologia nasce como método epistemológico radical, visando à fundação de uma filosofia absolutamente apodítica, sem pressupostos, capaz de proporcionar um conhecimento absolutamente seguro daquilo que se pode conhecer com segurança: para Husserl, os conteúdos da consciência – abstração feita dos seus referentes no mundo extramental. A fenomenologia existencial pretendeu abrir, para aquele método, certo acesso à transcendência, remetendo à dimensão existencial do homem e do mundo. Fê-lo, porém, ao efetuar um giro que se poderia chamar de “pragmatista”: não é com vistas à compreensão teórica, mas à imersão prática da vida humana que se ganha o acesso à existência e ao mundo exterior que “já estava lá”.

Embora classifique a pesquisa teórica como uma prática, sujeita à conformação “sociológica” da comunidade dos pesquisadores e seus valores compartilhados, MacIntyre não está, com isso, comprometendo a autonomia da investigação teórica, nem substituindo as categorias próprias ao que então se via como teoria por aquelas que pertenciam antes exclusivamente ao que se via como prática, nem está admitindo o menor resíduo de “pragmatismo”. Apesar de seu campo de investigação ser o da filosofia moral (poderíamos dizer, “prática”), ele distingue entre os aspectos *teóricos* (que dizem respeito ao nosso conhecimento moral concernente *telos* das atividades humanas e aos princípios da lei moral) e *propriamente práticos* (concernentes à aplicação dos princípios na ação concreta) dessa pesquisa. Uma coisa é a organização social/política de uma pesquisa, e outra os critérios próprios de justificação do conhecimento produzido por uma comunidade de pesquisa.

A confrontação com a perspectiva da fenomenologia existencial de um Heidegger e uma Arendt seria aqui, em certa medida, prejudicada, uma vez que operam em sistemas diferentes de categorias, com concepções radicalmente distintas do domínio da racionalidade ou das tarefas da Filosofia. Mas isto é uma possibilidade, em certo sentido, prevista pelo posicionamento metafilosófico de MacIntyre: as diversas tradições de pesquisa não confrontam diretamente, umas contra as outras, suas teses, nem contam com a possibilidade de “tradução” das teses enquadradas nas tradições rivais a partir de seu próprio aparato léxico-conceitual (que poderia falsificá-las, distorcê-las), mas *conseguem* se reconhecer como rivais.

E aqui MacIntyre propõe seu próprio entendimento da “compreensão” de tradições rivais: não é possível conceber qualquer tese desde uma perspectiva “neutra”, mas é possível aprender “o idioma” de uma dada teoria ou tradição como uma “segunda língua materna” e procurar compreendê-la, na medida em que isso é possível, à semelhança de como o fazem os seus próprios

participantes. Destarte, podem confrontar-se em bloco, segundo critérios como coerência, fecundidade, capacidade de responder aos desafios postos desde o seu interior, capacidade de diálogo com tradições diversas e consistência das respectivas narrativas “apologéticas”.

## Conclusão

Ora, a fenomenologia existencial de Arendt e Heidegger, como vimos, é herdeira de duas tradições principais: da cartesiana, em sua epistemologia e metodologia (via Husserl), e da nietzscheana em sua crítica da “tradição” (e talvez isso justifique a alegação de Merleau-Ponty de que o seu esforço se confunde com o esforço do pensamento moderno). Se a narrativa macintyreana é aceitável, e a racionalidade aristotélico-tomista não desmorona com a crise da razão moderna, a crítica nietzscheana perde muito de seu impacto. Se, por outro lado, este modelo de racionalidade conseguir neutralizar o projeto husserliano, as brechas nele encontradas que motivaram as reformas “existenciais” deixariam de ser razão cogente para aceitarmos suas consequências. Não há espaço para desenvolvermos essa ideia neste trabalho, mas parece-nos uma via promissora para uma crítica sólida e compreensiva, desde uma perspectiva macintyreana, do projeto arendtiano como um todo.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. Filosofia e política. In: \_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.
- CORNFORD, Francis MacDonald. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DOLAN, Frederick M. Arendt on philosophy and politics. In: VILLA, Dana R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FREDE, Dorothea. The question of being: Heidegger's Project. In: GUIGNON, Charles. *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University, 1993.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

KNIGHT, Kelvin. After Tradition? Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx. *Analyse & Kritik* 30/2008 (c Lucius & Lucius, Stuttgart) p. 33-52.

MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogu, and Tradition*. Indiana: University of Notre Dame, 1990.

\_\_\_\_\_. *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru (SP): EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Trad., notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies: Volume One: The Spell of Plato*. London, New York: Routledge, 2003.

RODRIGUEZ SUÁREZ, Luisa-Paz. *Investigaciones fenomenológicas*. Vol. monográfico 3: Fenomenología y política (2011).

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

VILLA, Dana R. Introduction: the development of Arendt's political thought. In: \_\_\_\_\_ (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WRATHALL, Mark A. & DREYFUS, Hubert L. A Brief Introduction to Phenomenology and Existentialism. In: DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. (Eds.) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2006.

WRATHALL, Mark A. Existential Phenomenology. In: DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. (Eds.) *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2006.

ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. 5. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.



# A possibilidade do pensamento entre liberdade política, esfera pública e pesquisa da verdade: Hannah Arendt e Alasdair MacIntyre em confronto<sup>1</sup>

*Gabriele Scardovi*

## 1. A utilidade de um confronto entre Arendt e MacIntyre

Ainda que desenvolvendo-se numa variedade de temas nem sempre contíguos e a despeito de algumas reconsiderações não negligenciáveis registradas ao longo dos anos, pelo menos a partir de *Against the Self-Images of the Age*<sup>2</sup> a obra de Alasdair MacIntyre não é caracterizada por cesuras claras ou por reposicionamentos radicais. No seu conjunto, soube manter-se coerente em relação à necessidade de dar voz a um desconforto profundo no tocante às tarefas da filosofia e aos modos de fazer pesquisa que atingiram a plena maturação no final do século passado. Coerente com as intenções anunciadas em *After Virtue*, MacIntyre, em todos os seus escritos, mesmo quando enfrenta nas várias ocasiões problemas específicos de muitas maneiras diferentes, de fato, procurou

---

<sup>1</sup> Tradução do texto original italiano – “Le possibilità del pensiero tra libertà politica, sfera pubblica e ricerca della verità: Hanna Arendt e Alasdair MacIntyre a confronto” – por Helder Buenos Aires de Carvalho e revisada por Fábio de Abreu Passos. O texto original foi publicado na *Pensando – Revista de Filosofia*, Vol. 6, n. 11, 2015.

<sup>2</sup> MacINTYRE, 1971.

defender a tese geral segundo a qual “padrões morais impessoais e objetivos genuínos podem de algum modo ou outro ser racionalmente justificados, mesmo que em algumas culturas em certos estágios tal possibilidade de justificação racional sequer seja ainda possível”.<sup>3</sup>

Ao propor uma comparação fundamentada, ainda que seja compreensivelmente circunscrita a um número reduzido de temas, entre a reflexão de MacIntyre e o pensamento de Hannah Arendt, gostaria de contribuir para a compreensão daquilo que, na obra do pensador escocês, devemos hoje tentar manter, se não também valorizar. Por esta razão, eu me referirei em primeiro lugar às razões pelas quais Arendt nunca aceitou que um retorno verdadeiro ou presumível a alguma tradição filosófica poderia resolver os muitos problemas que surgiram na sequência do subjetivismo e do perspectivismo modernos, sumarizados na afirmação de que a modernidade foi o momento em que a filosofia ocidental assumiu um distanciamento substancial tanto do senso comum quanto daquela ação na esfera pública que era essencial ao pensamento grego clássico e que também se encontra na base da concepção europeia de uma política inspirada no modelo deliberativo.

Do ponto de vista de Arendt, tanto a ética antiga quanto a medieval, de fato, foram substituídas inicialmente por uma visão produtivista do mundo que, por sua vez, foi ultrapassada nos últimos tempos por uma concepção do ser humano que privilegia os aspectos meramente biológicos. Isto se deveu, sobretudo, à descontinuidade que ocorreu com a imposição da ciência experimental que, em menos de trezentos anos, levou o ser humano, graças à sua capacidade técnica adquirida de obrigar a natureza a realizar alguns processos que de outro modos seriam impossíveis em nossa planeta, a poder se colocar idealmente fora do mundo e, com isso, torna impossível percorrer retrospectivamente a história que contém também os motivos da nossa parcial descendência

---

<sup>3</sup> MacINTYRE, 2007, p. 19.

intelectual da Atenas de Platão e Aristóteles. Por conseguinte, não seria mais útil tentar retornar aos modos de vida conformes às visões unitárias, agora já ultrapassadas, do mundo. O que pode ser recomendado é, no máximo, uma reinterpretação de elementos particulares dessas antigas visões unitárias, para um emprego deles em formas necessariamente novas.

Também colocarei em evidência como o núcleo da lacuna encontrável entre o pensamento de Arendt e o de MacIntyre deve-se a uma avaliação diferente que eles reservam para o conceito de convivência política e para o determinar-se na história humana daquilo que, antes de sua atuação, parecia incerto ou mesmo imprevisível. Vou mostrar sobretudo como essa imprevisibilidade se torna, de acordo com Arendt, em particular através das noções de *action* e *process*, uma condição indispensável para o estabelecimento de toda forma de vida humana associada e organizada sob o signo da política; em seguida, vou continuar ressaltando como, para MacIntyre, essa mesma imprevisibilidade, especialmente quando se manifesta no que é definido como “o traço mais notável do [...] caráter interminável<sup>4</sup>” do debate contemporâneo sobre temas de interesse moral, tende ao contrário a representar uma oportunidade concedida à produção de desacordos que enfraquecem, em seus fundamentos, a construção de uma comunidade humana coesa e o estabelecimento de uma sociedade civil racionalmente orientada.

Essas considerações me permitirão ainda afirmar o que considero ser o melhor resultado alcançado por MacIntyre, pelo menos até *Three Rival Versions of Moral Enquiry*<sup>5</sup>, que consiste na sua descrição de como vão se conduzir os confrontos entre tradições

---

<sup>4</sup> *Idem*, p. 6.

<sup>5</sup> MacINTYRE, 1990. Com isso não pretendo sustentar que o livro seguinte *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (1999) contradiga aquilo que se encontra nas publicações precedentes, mas apenas que os temas enfrentados nesta última monografia se acrescentam ao restante da produção de MacIntyre em modos que não podemos dar como favas contadas e que impõem uma perspectiva inédita, complexificando sua imagem conjunta de uma forma que merece atenção, mas que não serei capaz de investigar aqui.

em disputa, de quais são os critérios a se satisfazer de modo que os resultados desses confrontos sejam racionalmente justificáveis, e de como permanece em tudo isso a necessidade de deixar um espaço adequado à falta de conclusões decorrentes da adoção de um método dialético de matriz aristotélica. Precisamente, esta última passagem me dará a oportunidade de esclarecer ainda mais as diferenças encontráveis entre o uso de Arendt e o uso feito por MacIntyre da noção de interminabilidade das discussões.

Por conseguinte, se pode iniciar exatamente por um exame da reflexão de Arendt para assim melhor destacar, graças aos contrastes que são desencadeados entre ela e as propostas apresentadas por MacIntyre, algumas das especificidades mais notáveis deste último.<sup>6</sup>

## 2. Atividade, atualidade e esfera pública

Em *The Human Condition*<sup>7</sup> Arendt organiza os diversos modos da conduta humana, lembrando que a atividade, diferenciada originária e principalmente nas três articulações fundamentais de *labor*, *work* e *action*, é vista como uma condição de base para que se possa falar de uma vida autenticamente humana. Enquanto a atividade denominada *labor* refere-se somente ao intervalo no qual a vida exhibe a extensão propriamente biológico-metabólica, são as formas da atividade diferenciadas como *work* e *action* que podem ser consideradas, juntas, o traço verdadeiramente característico do ser humano, compreendido como um vivente que existe em um mundo que, se não fosse pela atividade humana concebida nas suas múltiplas formas, seria acessível em todas as suas manifestações

---

<sup>6</sup> Dado os modos e propósitos do meu confronto entre Arendt e MacIntyre, a operação em que eu me engajarei não pode ser considerada análoga à conduzida por Stephen Mulhall no seu *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, publicado em J. Horton and S. Mendus, *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 1994, pp. 205-224.

<sup>7</sup> ARENDT, 1998. [Tradução brasileira: *A condição Humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica Adriano Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.]

apenas de maneira passiva, exatamente como acontece aos animais não humanos. É por isso que “o senso humano de realidade requer que os homens atualizem o puro dado passivo de seu ser, não para modificá-lo, mas para exprimir e dar plena existência àquilo que, se não o fizessem, teriam de suportar passivamente de qualquer maneira”.<sup>8</sup> Consideradas uma a cada vez, a forma chamada *work* designa, de fato, todas as rupturas dos vínculos impostos pelo mundo natural realizadas pelo ser humano através da produção de objetos artificiais, enquanto aquela designada como *action* se desenrola “diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”,<sup>9</sup> exaltando a condição humana graças à completa imersão nas trocas interpessoais e deixando de fora qualquer relação com aquilo que não é humano.

É sobretudo por meio da ação que se pode acessar o domínio em que se encontra abrigada a melhor forma de convivência que os seres humanos de fato já experimentaram, consistindo em uma reconciliação entre igualdade política e liberdade capaz de harmonizar as diferenças que podem ser encontradas entre os diferentes atores sociais, sem que, contudo, estes sejam eliminados sob o impacto de forças esmagadoras. Além disso, é sempre graças à *action* que podemos dizer que: 1) uma existência humana não é, de modo algum, redutível à vida biológica de um organismo, porque a primeira é portadora de conteúdos e implicações que faltam completamente à segunda; 2) a condição de estar na vida e a de ser mortal não são suficientes, por si só, para expressar a especificidade de um estar no mundo humano e podem, assim, impedir qualquer reflexão sobre a ética, remetendo-se a ordens exclusivamente inferiores, porque são indistintamente naturais, ou exclusivamente superiores, enquanto portadoras de uma incapacidade de se comunicar com os acontecimentos do mundo. Daí se segue que a igualdade política não se presta nem a interpretações que vão no

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 208. [Trad. brasileira: p.260]

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 7. [Trad. brasileira: p.8]

sentido de sua extrema naturalização, nem a tratamentos que se referem, como fontes para sua legitimação, a fenômenos típicos da fé nas religiões reveladas e na distância que, para isso, se estabelece entre a terresteidade humana e o poder divino celestial.

A Igualdade política é [...] o exato oposto da igualdade de todos perante a morte que, como destino comum aos homens, decorre da condição humana, ou da igualdade perante Deus, pelo menos em sua interpretação cristã, na qual deparamos com uma pecabilidade idêntica inerente à natureza humana. Nessas situações, nenhum fator igualador é necessário, visto como a uniformidade prevalece de qualquer modo; pelo mesmo motivo, porém, a efetiva experiência dessa uniformidade, a experiência da vida e da morte, ocorre não apenas no isolamento, mas no completo desamparo, no qual não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade. Do ponto de vista do mundo e do domínio público, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentais.<sup>10</sup>

Dada a importância da atualização para se compreender como a condição humana não é definida nem pela passividade nem por formas extra-políticas de igualdade que achatariam qualquer experiência mundana, torna-se mais fácil compreender também porque, para Arendt, “Esta atualização consiste e ocorre naquelas atividades que só existem na mera atualidade”<sup>11</sup>. Busquemos aquelas atividades que se desenvolvem apenas ou em grande medida no modo da atualidade e poderemos, então, compreender como acontece que atualização e política sejam termos que participam de um único discurso. A este respeito, não poderá de fato nos satisfazer a atividade compreendida como *work*, porque esta, embora sendo sempre forçada a se atualizar, tem seu significado na produção de algo fora dela e, portanto, não compartilha a sua mesma natureza.

---

<sup>10</sup> *Idem*, p. 215. [Trad. Brasileira: p.268]

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 208. [Trad. Brasileira: p.260]

Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, pelo contrário, pode aumentar à medida que suas conseqüências se multiplicam; o que perdura no domínio dos assuntos humanos são esses processos, e sua perduração é limitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos homens enquanto o é a perduração da própria humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim.<sup>12</sup>

Pode-se compreender, ainda melhor, porquê, entre *labor*, *work* e *action*, Arendt reservou o posto mais elevado para esta última forma de atividade, graças à qual se tornam possíveis outras relações diferentes daquelas mantidas com os mundos naturais e artificiais, especialmente por causa de sua duração e do alcance de suas conseqüências. Já o tinha visto muito bem Aristóteles quando “em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política [...], que a ‘work [obra]’, nesse caso, não é produto da obra, mas [- eis aqui novamente o motivo fundamental -] só existe na pura atualidade”.<sup>13</sup> No entanto, deve-se acrescentar que, por meio da ação e pela sua existência apenas na atualidade das relações vivas entre os seres humanos, se mostra também com clareza como a política não pode se fazer sem a presença de uma pluralidade de sujeitos: Se você estiver sozinho, não pode se empenhar em qualquer atividade compreendida como ação. Para que a experiência política seja possível, é necessário que a condição humana seja vista no plural.<sup>14</sup>

Uma vez que se compreendeu que a política deva ser mapeada até a realidade da ação performada no interior da convivência de uma pluralidade de sujeitos, resta ainda compreender qual é a expressão concreta dessa forma de atividade. A propósito disso,

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 233. [Trad. Brasileira: p. 290-291].

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 206-207. [Trad. Brasileira: p. 257 e 258].

<sup>14</sup> *Idem*, p. 7 [Trad. Brasileira: p. 8]: “homens, não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”.

deve-se dizer que assume um grande peso para o ser humano o fato de que o seu encontrar-se no mundo esteja marcado nos seus aspectos mais profundos pela transitoriedade de todas as intenções e de todas as obras, de tal modo que uma grande quantidade de esforços foi dirigida para a construção de alguma coisa que pudesse durar, de tal forma a opor-se ao destino que aguarda toda existência, que é – para permanecer em particular no pensamento grego – o de reduzir-se apenas a uma sombra, para além de todo o esforço pequeno ou grande realizado na vida. Para não perder de vista a dimensão individual, a glória mundana conquistada pelos próprios amigos e companheiros, e depois transmitida indefinidamente de uma geração para outra, constitui assim o melhor exemplo do que, na Grécia clássica, um homem livre aspiraria plausivelmente durante sua própria existência. A medida de suas realizações fora, de fato, estabelecida de algum modo numa relação de proporcionalidade direta com a possibilidade que tinha de conquistar uma memória imperecível entre os familiares, companheiros e concidadãos. O valor militar representava o primeiro dentre os meios utilizados para amadurecer essa conquista, embora nem sempre se podia ter a oportunidade de afirmar-se em um conflito armado.

Ao empenho na guerra se poderia, no entanto, encontrar uma alternativa, como a história da própria civilização grega mostrou: se não uma grande realização bélica, poderia ser de fato uma primazia na vida pública aquilo que permitiria um cidadão obter a fama tão desejada. Para que isso acontecesse, no entanto, era necessário que se encontrassem satisfeitas todas as condições que permitissem o estabelecimento de um espaço público frequentável por aqueles que estivessem incluídos no número dos homens livres e iguais. A ação servia propriamente, então, seja para manter este espaço aberto seja para fornecer-lhe, sob a forma de matérias políticas, conteúdos precisos que tipicamente se exprimiam por meio da forma do discurso. É, portanto, a ação que se exprime no discurso conduzido no espaço público que permite e, ao mesmo tempo, expressa de

maneira mais adequada o complexo de relações que existia entre os homens livres, preenchendo de sentido a vida da cidade.

Neste ponto, no entanto, não se deve ignorar que a necessidade de ação continha dentro de si a semente de uma contradição, porque a *polis* não podia evitar, por um lado, de buscar organizar-se através do estabelecimento de instituições duradouras e, ao mesmo tempo, por outro lado, também teve que ser bem sucedida em se fortalecer diante de todas as iniciativas introduzidas no espaço público que, por definição, poderiam representar novidades potencialmente prejudiciais a essas mesmas instituições. É por esta razão que Arendt escreve que “o exaspero ante a tripla frustração da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo, e o anonimato dos autores – é quase tão antigo quanto a história escrita”,<sup>15</sup> e é por causa dessa exasperação que a reflexão sobre a política frequentemente parecia próxima de conhecer momentos de paralisia definitiva.

Arendt evidencia, deste modo, como a busca de uma ordem política que não fosse tocada pelo mal da transitoriedade estava já marcada por um vício de origem, que pode ser percebido melhor por aquele que nasceu num mundo marcado pelo pluralismo das concepções políticas, no qual estas estão em competição aberta umas com as outras, em vez de um mundo culturalmente mais coeso, como era aquele dos gregos antigos. Este vício de origem se situa, precisamente, ao nível da natureza mesma da ação, que não pode conduzir à estabilidade, porque ainda carrega consigo o novo, o imprevisto, aquilo cuja chegada não fora contemplada e que rompe com o que até aquele momento era dado como garantido. Desde a sua criação, a reflexão sobre a política tem sido tão sensível a essa dificuldade que

---

<sup>15</sup> *Idem*, p. 220 [Trad. Brasileira: p. 274 e 275]. Para ver como a ação, devido ao seu pôr em movimento processos cujas consequências são incalculáveis *a priori*, pode ser considerada uma falha pessoal e, portanto, também ser percebida como um fardo difícil de carregar, cf. *Ibidem*, p. 233-234 [Trad. Brasileira: p. 290-291].

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem, tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política.<sup>16</sup>

No entanto, se uma política deve existir, deve aceitar não só que as realizações humanas passam, mas que elas são minadas precisamente pelo inesperado, por aquilo que manifesta sua urgência no simples fato de nascer, de começar, de se apresentar como uma mudança e crescer como um processo. Se quiséssemos nos proteger disso tudo, nos encontraríamos numa situação de imobilidade que negaria aspectos essenciais da condição humana, especialmente aqueles relacionados à natalidade: enquanto continuarem a se dar nascimentos de humanos, alimentando assim a pluralidade de perspectivas, o movimento impresso no mundo pelos seres humanos poderá, de fato, conservar-se, e é por essa razão que também podemos dizer que

Os limites e fronteiras existem dentro no domínio dos assuntos humanos, mas eles jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir de modo confiável ao assalto por meio do qual tem de se inserir nele cada nova geração. A fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana;<sup>17</sup>

ou que:

Todas as calamidades da ação resultam todas da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Consequentemente, a tentativa

---

<sup>16</sup> *Idem*, p. 222 [Trad. Brasileira: p. 277].

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 190-191. [Trad. Brasileira: pp. 238-239]

de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público.<sup>18</sup>

É à luz dessas considerações que podemos compreender ao final também a afirmação de que “único fator material indispensável na geração do poder é o viver junto das pessoas”,<sup>19</sup> e que é graças à possibilidade que os seres humanos tem de aparecer na cena pública e de travar relações que a política mesma pode se tornar uma experiência verdadeiramente humana.

### **3. Sociedade de massa, alienação do mundo e riscos para a liberdade política**

Algumas distinções válidas para a antiguidade não deixam de ser úteis para interpretar tempos mais próximos dos nossos, além de nos ajudar a identificar as características mais qualificadoras da condição humana de hoje e a compreender por quais razões os males dos tempos contemporâneos não podem ser exorcizados por meio de tentativas de exumação do passado.

De acordo com Arendt, o ponto central de uma reflexão adequada sobre a política e a convivência humana não pode deixar de remeter-se à prevalência que a dimensão social assumiu no curso da modernidade nas dimensões tanto privada quanto pública, deixando a humanidade contemporânea em posição de servir como o objeto perfeito de investigação para a ciência estatística e para ser diversificadamente enquadrada em compilações contínuas, estendidas a quase todas as áreas da existência. O conformismo social, que finalmente se tornou a marca característica da vida comunitária, conduz necessariamente a uma diminuição em

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 220 [Trad. Brasileira: p. 275]. Para avaliar como o nexos que une a ação à pluralidade de seres humanos possa fazer prevalecer as razões da vida sobre as da morte, além de prover um andamento linear à temporalidade humana, veja *Idem*, p. 246 [Trad. Brasileira: p. 306]: “[...] sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltar incessantemente no ciclo sempre-recorrente do devir”.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 201 [Trad. Brasileira: p. 251].

extensão e número de todos os comportamentos individuais que estejam, de certo modo, em contraste com o modelo dominante de comportamento, cada vez mais forte à medida que aumenta a quantidade de pessoas admitidas na sociedade. Desta forma, as exceções tendem a desaparecer, confundindo-se com uma vida cotidiana uniforme, que não permite mais que escolhas individuais de sentido sejam reconhecidas ou que a política, em contraste com a existência exclusivamente privada, possa ser bem sucedida pelo menos para conservar a vitalidade da antiga busca por uma duração indefinida para os produtos das atividades humanas.

Arendt nota a propósito disso como “o que torna a sociedade de massa tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”.<sup>20</sup> O que foi perdido é, portanto, o mundo *entre* as pessoas, que servia não só para unir, mas também para separar. Relacionamento e separação – pode-se também falar de proximidade e separação – são, de fato, dois aspectos presentes na mesma condição e a sua falta, tendendo a tornar indistinguíveis os limites tanto dos sujeitos como dos objetos que se encontram no mundo, torna também extremamente difícil interpretar o tempo presente e obscurece cada aspecto que se queira voltar para um futuro imaginado como capaz de acomodar determinados propósitos.

No tempo em que as relações humanas estão enfrentando esse domínio esmagador da dimensão social – que também é o tempo em que o *homo faber* foi expulso pelo *homo laborans* – nenhuma real ou suposta “natureza comum’ de todos os homens”, nem “o conformismo artificial de uma sociedade de massa”<sup>21</sup> podem se opor à perda da realidade, que, no entanto, representa para a atividade humana, necessariamente alimentada pela variedade concorrente

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 52-53 [Trad. Brasileira: p. 64].

<sup>21</sup> *Idem*, p. 58 [Trad. Brasileira: p. 70].

das múltiplas perspectivas, um motivo de traição de seu destino autêntico. De fato, “somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedigna”.<sup>22</sup>

É também por esta razão que o poder excessivo da sociedade, que tende a um cancelamento da esfera pública, leva a uma fusão dos muitos em uma unidade indistinta, ao invés de uma igualdade aristotélica de sujeitos capazes de contribuir, cada um a partir de suas próprias perspectivas distintas e por meio de suas próprias habilidades únicas, para a vida política. Isso tudo leva à emergência de formas generalizadas de perda de identidade pessoal que são o oposto de qualquer comunalidade de propósitos capaz de contribuir para fundar uma ética, ou seja, existências humanas associadas e dotadas de significado.

A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores ao ponto de cada um pode sentir que não é mais um indivíduo, mas um com todos os outros. [...] É, portanto, correto afirmar que, para o *animal laborans*, "o sentido e o valor do trabalho dependem inteiramente das condições sociais", isto é, se for permitido ao processo do trabalho e consumo funcionar de forma suave facilmente, independente das "atitudes profissionais propriamente ditas"; o problema é apenas que as melhores "condições sociais" para o trabalho são aquelas nas quais o indivíduo pode perder sua identidade.<sup>23</sup>

O que interessa aqui das reflexões que se concluem abordando a questão da perda da identidade pessoal é que a sociedade em que essa mesma perda se origina é largamente incompatível com a

---

<sup>22</sup> *Idem*, p. 57 [Trad. Brasileira: p. 70].

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 214 [Trad. Brasileira: p. 267].

definição de uma política vinculada à esfera pública. A fusão em uma espécie de corpo unitário de todas as forças dirigidas unívocamente pelas sociedades de massa para a perpetuação de uma sobrevivência biológica cega também traz consigo a eliminação da própria possibilidade de um espaço político devidamente compreendido, ou seja, um lugar de conciliação de diferenças individuais entre os membros da mesma comunidade. Esta é a razão pela qual:

Essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica: é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades comerciais ou políticas que – para citar o exemplo de Aristóteles – não consiste em uma associação (*koinonia*) entre dois médicos, mas de um médico com um agricultor e, “de modo geral, de pessoas diferentes e desiguais”. A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser “igualados” sob certos aspectos e para propósitos específicos.<sup>24</sup>

A distância que para nós se estabeleceu hoje em relação a aquele tempo em que a esfera pública e a *koinonia* realizavam da maneira mais completa a comunidade política não foi produzida sem importantes descontinuidades. Pelo contrário, para que essa distância se aprofundasse nas maneiras experienciáveis no interior das sociedades contemporâneas, foi necessária a passagem por toda a modernidade, portadora de mudanças extremamente relevantes.

A ruptura dos laços com uma concepção aristotélica da política, na verdade, já se tornou definitiva com o que aconteceu no Ocidente no período que vai do século XVII ao XIX, porque é nesse momento que se realizou, em modos que em épocas anteriores não eram nem mesmo imagináveis, o que Arendt chama de alienação do mundo. Através da ciência galileana e da sua capacidade técnica, cada vez mais gradualmente ampliada, de mover o observador humano para além dos limites do mundo habitado até o espaço

---

<sup>24</sup> *Idem*, pp. 214-215 [Trad. brasileira: p. 267-268].

cósmico, chegou à conquista de "uma perspectiva cósmica localizada fora da própria natureza"<sup>25</sup> que pôs fim à familiaridade do ser humano com seu mundo, mesmo afastando-o deste. O cientista, figura central da modernidade, agora tem os meios para atribuir suas próprias visões matematizantes a extensões até mesmo de alcance universal, chegando, entre outras coisas, a decifrar inegáveis similitudes entre as áreas do sumamente grande e aquelas do sumamente pequeno. É por esta razão que, relendo numa síntese extrema um evento intelectual de natureza plurisecular, Arendt sublinha como:

Seria realmente insensato ignorar a congruência, quase inteiramente precisa, da alienação do homem moderno com relação ao mundo com o subjetivismo da filosofia moderna, de Descartes e Hobbes até o sensualismo, o empirismo e o pragmatismo ingleses, até o idealismo e o materialismo alemães, chegando ao recente existencialismo fenomenológico e ao positivismo lógico ou epistemológico.<sup>26</sup>

Não julguemos, no entanto – como já mencionado – que a descoberta de motivos básicos transversais às diferentes orientações da filosofia moderna possa, por si só, justificar a proposta de puras inversões de rota em relação ao caminho seguido pela civilização europeia nos últimos quatro séculos, porque

[...] seria igualmente insensato acreditar que o que desviou a mente do filósofo das antigas questões metafísicas para uma grande variedade de introspecções [...] tenha sido o impulso resultante de um desenvolvimento autônomo de ideias; ou, em uma variação da mesma abordagem, acreditar que o nosso mundo teria sido diferente se ao menos a filosofia se houvesse aferrado à tradição.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 265 [Trad. brasileira: p. 331].

<sup>26</sup> *Idem*, p. 272 [Trad. brasileira: p. 339-340].

<sup>27</sup> *Idem*, pp. 272-273 [Trad. brasileira: pp. 339-340].

Parece difícil poder imaginar uma crítica mais direta a uma tentativa que parece seguir em alguns traços essenciais aquela empreendida e longamente buscada exatamente por MacIntyre, isto é, o propor um retorno à tradição, ou pelo menos a uma prática filosófica que carrega em seu interior todos os elementos distintivos de uma tradição bem definida .

A *posteriori* do empreendimento intelectual moderno, definível a partir da impressão que a ciência deixou sobre ele, o convite de que Arendt se faz portadora em sua reflexão é, em vez disso, encontrar em nossa época, marcada por inseguranças de um gênero nunca antes conhecido, um novo espaço para o pensamento. A irreversibilidade da mudança que a civilização européia sofreu em cerca de dois mil e quatrocentos anos que nos separam do tempo de Platão não permite, de fato, considerar como praticável uma simples exumação da vida contemplativa ou um seu retorno no mesmo grau reservado a ela por parte de Aristóteles. Pelo contrário, nesse sentido, a vida contemplativa é agora verdadeiramente irre recuperável. O que precisamos buscar é uma possibilidade inédita para o pensamento, porque não parece nem inevitável nem realista que isto seja deixado como tarefa para a manufatura ou fabricação, portanto, reservada a funções que são apenas instrumentais, quando a própria manufatura vê a sua importância hoje em grave perigo.<sup>28</sup>

#### **4. O pensamento como atividade e o problema da liberdade**

Revela-se neste ponto que *The Human Condition* é uma obra que se presta bem a uma leitura conduzida de forma retrospectiva, porque são as suas últimas páginas que permitem efetivamente mostrar algumas intenções básicas que são deixadas, de resto, quase

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 307 [Trad. brasileira: p. 384]: “[...] nenhuma outra capacidade tinha tanto a perder com a moderna alienação do mundo e a promoção da introspecção a um expediente onipotente para a conquista da natureza quanto aquelas faculdades voltadas basicamente para a construção de um mundo e produção de coisas mundanas”.

completamente despercebidas. Contudo, são essas mesmas páginas que sugerem, melhor do que muitas outras, como *The Human Condition* deve ser situada em relação ao conjunto da produção arendtiana, permitindo-nos ver, por exemplo, como a atenção de Arendt pela filosofia prática não foi nem renegada e nem minimizada pelos subseqüentes aprofundamentos concernentes às "atividades espirituais" encontrados sobretudo em *The Life of the Mind*.<sup>29</sup> Se na sua quase totalidade *The Human Condition* trata sobre como as diversas atividades humanas se entrelaçaram em uma competição iniciada na antiguidade e que durou até a completa realização da condição moderna, e sobre como o *homo laborans* finalmente conquistou um predomínio que fora originariamente possuído por aqueles que agiam no espaço público e que, em seguida, parecia definitivamente passado para as mãos hábeis – é o caso de dizê-lo – do *homo faber*, o texto se encerra somente depois de ter realizado dois outros passos, conectados entre si.

O primeiro destes consiste em afirmar que também o pensamento é atividade e que, de fato, exatamente pelo seu grau de "pura atividade"<sup>30</sup>, esta supera todas as outras atividades humanas; o segundo acompanha o apelo à natureza da atividade possuída pelo pensamento, combinando-o com o reconhecimento de que ele "ainda é possível, e sem dúvida está presente onde quer que homens vivam em condições de liberdade política".<sup>31</sup> Este passo é também reforçado pela afirmação que se segue imediatamente, segundo a qual "infelizmente, e contrariamente a aquilo que é comumente assumido sobre a proverbial torre de marfim da independência dos pensadores, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável, e é de fato bem mais fácil agir sob as condições da tirania do que é pensar". Por conseguinte, sucede que ao pensamento se viu

---

<sup>29</sup> ARENDT, 1978, p. 3 [Tradução brasileira: H. Arendt. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 7].

<sup>30</sup> ARENDT, 1998, p. 325 [Tradução brasileira: p. 406].

<sup>31</sup> *Idem*, p. 324 [Tradução brasileira: p. 406].

atribuído por Arendt o estatuto de atividade suprema e previu como sua condição própria indispensável a liberdade política.

Como já observado, quando se olha para as obras subsequentes à *The Human Condition* se verá como muitos dos temas enfrentados naquele estudo voltam a ser tratados e aprofundados de vários modos, seja por motivos de estrita continuidade com aquilo que nele se tinha afirmado, seja em razão de necessidades relacionadas a situações particulares, mas facilmente conectáveis com ele. Junto às continuidades indetectáveis entre *The Human Condition* e *The Life of the Mind* – que mostram que o programa de trabalho desenvolvido nessa última obra já fora esboçado em alguns de seus pontos fundamentais e, com cerca de vinte anos de antecedência, na primeira – também podemos observar com que empenho, por ocasião de seu discurso de agradecimento pela atribuição do prêmio Lessing em 1959, Arendt descreve a circunstância em que eram mantidas, na *pólis* grega, tanto a possibilidade de fazer discursos públicos como a amizade entre os cidadãos livres, e de como ali se debruçou sobre o fato de que a civilização da Grécia clássica não poderia conceber nenhuma amizade humana que também não fosse portadora de um valor político, ou seja, que não se encontrasse completamente inserida na esfera pública.<sup>32</sup>

Pode-se dizer, portanto, que, desde *The Human Condition*, as atividades práticas, o espaço público e as relações entre seres humanos contribuem, segundo Arendt, para a formação de um enredo que deve ser observado de perto para poder compreender como a liberdade política é necessária tanto para a convivência politicamente organizada quanto para o exercício pleno de um pensamento que não foge de uma relação com o mundo. Precisamente, o desapego dos acontecimentos do mundo representa, de fato, uma tentação particularmente forte para

---

<sup>32</sup> ARENDT, 1968, pp. 24-25 [Tradução brasileira: H. Arendt. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp.32-33].

aqueles que, mantendo sua própria independência de pensamento, acham que esta está ameaçada pela situação política ou pela dificuldade dos tempos em que vivem. A liberdade entra, no final das contas, em diferentes áreas e em algumas é mais reconhecida do que em outras, como acontece, por exemplo, no caso do movimento ou no caso da palavra. Portanto, não é surpreendente que, quando a liberdade de movimento é perdida – e isso pode acontecer facilmente se o espaço público se tornar restrito ou anulado – tentamos pelo menos salvar outras formas, entre as quais é elencada como a primeira de todas exatamente a liberdade de pensamento.<sup>33</sup>

A busca de um retiro das coisas do mundo para encontrar abrigo no pensamento puro foi, assim, uma opção que a filosofia sempre teve em consideração, também porque muitas vezes julgou o pensamento puro como o ponto mais alto do poder exprimível pela mente humana. A contemplação, que é a forma tradicionalmente codificada de indicar o pensamento em sua máxima aplicação, implica, entretanto, que a ruptura das relações com o mundo também envolve a participação na vida política e isso explica, pelo menos em parte, por que uma escolha em seu favor pareceu frequentemente dolorosa e, contudo, reservada a alguns poucos. Quem quisesse ser conhecido como um bom cidadão da pólis não poderia ter levado em consideração o modo de contemplação sem se confrontar o medo de que pelo menos uma parte dos membros de sua comunidade de pertença o olhassem com suspeita ou até viessem a julgá-lo como um inimigo. Mas o que se pode dizer sobre aqueles que, hoje, não aceitando o esforço de contribuir para manter o espaço público aberto, se afastariam do mundo para participar apenas de um pensamento puro? Sua escolha teria mais justificações do que essa mesma escolha feita na Grécia clássica? Trata-se, obviamente, de questões decisivas, também porque poderia ser que a opção a favor da contemplação conduzisse, talvez de maneira involuntária, a fazer o jogo das forças que empurram

---

<sup>33</sup> Cf. *Idem*, p. 9 [Trad. Brasileira: p.16].

para o conformismo de massa ou para a afirmação de poderes despóticos, ou mesmo revelassem apenas que já foram vítimas dessas mesmas forças ou desses mesmos poderes.

A este respeito, Arendt observa, no entanto, que o desconforto que se sente diante da dura alternativa entre estar ativamente no mundo ou se afastar em busca de um tipo de vida mais elevado pode ser superado, em algumas versões importantes, graças à observação de que o pensamento não é passividade, como grande parte da tradição reivindicou, mas atividade, embora uma atividade de um tipo particular. Para nos ajudar a entender isso, poderia ser a distinção introduzida por Kant entre *Vernunft* (*reason*) e *Verstand* (*intellect*), correspondente à distinção entre uma faculdade da mente que busca o significado das coisas e uma faculdade que, em vez disso, busca a verdade (*truth*),<sup>34</sup> embora se deva admitir, para Arendt, que o próprio proponente não parece ter compreendido totalmente todas as implicações. De fato,

O motivo pelo qual nem Kant nem seus sucessores prestaram muita atenção ao pensamento como uma atividade e ainda menos às experiências do ego pensante é que, apenas de todas as distinções, eles estavam exigindo o tipo de resultado e aplicando o tipo de critério para a certeza e a evidência, que são os resultados e os critérios da cognição.<sup>35</sup>

Eis porquê foi possível gerar e preservar por tanto tempo o mal-entendido tradicional de que o pensamento seria passivo: porque, enquanto busca de significado, “a atividade do pensamento [...] não deixa nada de tangível”.<sup>36</sup> Ao lidar apenas com significados, o pensamento não produz ou fabrica nada, não acumula dados ou informações, nem estratifica, já que o que ocorreu antes possui no

---

<sup>34</sup> ARENDT, 1978, p. 14 [Trad. brasileira: p. 13]: “[...] a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo”. Cf. também *Ibidem*, pp. 5-15 [Trad. Brasileira: pp.4-14].

<sup>35</sup> *Idem*, p. 15 [Trad. Brasileira: pp. 13-14].

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 62 [Trad. Brasileira: p. 49].

mais das vezes formas muito voláteis e, portanto, só pode servir com grande dificuldade como base sólida para o que vem depois. Trocar o pensamento por uma manifestação do espírito puramente receptiva equivaleria, contudo, a cometer um erro, e reconhecê-lo pode finalmente nos levar a dizer, em contraste com a crença tradicional, que “a necessidade de pensar não pode nunca ser exaurida pelos *insights* dos ‘homens sábios’”,<sup>37</sup> e que uma distância desejada do mundo não pode mais ser tomada pacificamente como o fim superior ao qual a filosofia deve aspirar.

## 5. MacIntyre: à procura de uma proposta construtiva

Até aqui vimos como, para Hannah Arendt, a condição humana não pode ser descrita com precisão se não se tem em conta a variedade das atividades humanas, compreendendo entre essas não apenas a ação, mas também o pensamento, e sabendo que essas atividades parecem resistir a todas as tentativas que são direcionadas para reconduzi-la de volta à imagem de uma conduta totalmente coerente na medida em que uniformizada por um único e incontestável princípio prático. Além disso, esta posição se torna ainda mais clara quando se atribui a justa importância tanto ao elemento da novidade sempre insurgente introduzida pelo nascimento, quanto à irrenunciável pluralidade de existências e perspectivas humanas.<sup>38</sup>

Chegando agora ao exame da proposta de MacIntyre, pode-se antever que as muitas diferenças encontradas em relação à filosofia de Arendt se devem a um desacordo fundamental sobre o que deve ser demandado ao pensamento e quais são as tarefas de um filósofo e de qualquer indivíduo. Para MacIntyre, de fato, “O filósofo teórico deve investigar: Qual é o bem específico dos seres humanos? Cada

---

<sup>37</sup> *Idem*, p.62 [Trad. Brasileira: p. 49].

<sup>38</sup> Uma leitura que leva em conta estes e outros elementos presentes na reflexão arendtiana, adotando a teoria sociológica e política de Weber como pano de fundo é aquela proposta em K. BREEN, 2012, pp. 93-150. Para ver como a mesma perspectiva também é válida para MacIntyre, *Idem*, pp. 153-225.

indivíduo deve investigar: Qual é o *meu* bem como um ser humano”,<sup>39</sup> ao qual se deve também acrescentar que

“nenhuma resposta verdadeira pode ser dada pelo filósofo teórico que não seja, de uma forma ou outra, traduzível em respostas verdadeiras que possam ser dadas às suas questões práticas por indivíduos humanos ordinários, ou seja, respostas verdadeiras não podem ser dadas por esses indivíduos às suas questões que não já pressuponham algum tipo particular de resposta à questão do filósofo”.<sup>40</sup>

No que diz respeito à necessidade de refletir sobre os seres humanos compreendidos em sua pluralidade, portanto, investigando sua existência à luz de sua co-presença e sua convivência, as duas filosofias, no entanto, podem ser comparadas uma à outra, porque em ambas se evidencia como nenhum resultado satisfatório pode ser obtido se alguém escolher o indivíduo em questão como objeto de indagação, isto é, privado de todos os espectros de relações que o vinculam a outros seres humanos. Isto é ainda mais verdadeiro após a publicação de *Dependent Rational Animals*, no qual MacIntyre presta uma atenção quase exclusiva às relações de dependência que os seres humanos manifestam, em vários níveis, uns com os outros, atribuindo-lhes uma importância que, para a compreensão da moralidade, não pode deixar de ter um reconhecimento.<sup>41</sup>

Mas se Arendt permanece atenta acima de tudo para não introduzir simplificações que arriscariam distorcer a complexidade intrínseca da condição humana, MacIntyre argumenta, em vez disso, que o que deve ser reconhecido ao falar sobre seres humanos é a possibilidade de que cada um deles tenha que realizar sua própria unidade, desde que se admita que todas as unidades desse gênero só seriam alcançadas organizando em uma ordem hierárquica uma

---

<sup>39</sup> MacINTYRE, 1990, p. 128.

<sup>40</sup> Para ver como as questões de interesse teórico são, além disso, muito próximas daquelas a que os não especialistas em filosofia dedicam atenção, veja MacINTYRE, 1988, pp. 174-175.

<sup>41</sup> MacINTYRE, 1999. Veja-se em particular os capítulos VII-IX.

multiplicidade de elementos distintos e convergindo os próprios comportamentos com os outros baseados em uma ética não-abstrata, mas compartilhada a partir da obediência a determinados critérios seguros de racionalidade.

Uma reflexão que efetivamente faça jus às suas tarefas deve, em primeiro lugar, dar prioridade em garantir para cada ser humano a possibilidade de viver preservando sua própria existência a partir de situações que “infeccionariam sistematicamente as regras morais compartilhadas das sociedades modernas”<sup>42</sup>, como seriam aquelas produzidas por fases históricas caracterizadas por uma extensa confusão em torno dos fins do viver em associação. Tratar-se-ia, de fato, de fontes de um tipo de poluição que agrediriam as condições necessárias para que as diferentes relações humanas pudessem servir à instituição de uma convivência estável, portanto, de males que poderiam abrir sulcos tão grandes entre as vidas individuais que não poderiam ser fechados. Se o indivíduo despojado de suas relações sociais não pode, portanto, ser assumido como o objeto último de investigação de qualquer reflexão filosófica que possa ser chamada abrangente, está claro que, entre as tarefas da filosofia, se encontra também aquela de descobrir quais são as bases mais sólidas sobre as quais as comunidades políticas deveriam ser constituídas, que seriam tanto mais duráveis quanto mais fossem capazes de fazer convergir em seu interior a conduta de seus membros.

Para MacIntyre, trata-se de ter a oportunidade de sair da equivocada alternativa, estabelecida desde há muito tempo, entre concepções centradas na noção de relatividade cultural ou social da ética e concepções focadas na aspiração de formular verdades universais, mostrando que, neste caso, se oporiam entre elas dois erros especulares: por um lado, haveria aqueles que acreditam que, devido ao inevitável particularismo subjacente a cada ética historicamente dada, no que diz respeito às regras da vida associada,

---

<sup>42</sup> MacINTYRE, 1990, p. 188.

deve-se renunciar a todos as pretensões de verdade; por outro, haveria aqueles que sustentam, precisamente em nome daquelas mesmas pretensões de verdade e do fato de que estas devem ser reconhecíveis por qualquer pessoa e para além de todas as determinações de tempo e lugar, que cada visão adotada ao permanecer dentro de uma ética determinada ou de um modo de vida específico estão viciadas desde o início por preconceitos.<sup>43</sup>

MacIntyre argumenta, em vez disso, que essa oposição poderia deixar espaço para uma superação de ambas as concepções, se apenas se reconhecesse, como ele próprio faz em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, que assumir conscientemente os movimentos de uma tradição particular ao invés de outra não constitui, por si só, uma forma de reforçar o relativismo, mas pode até levar a deixá-lo de lado definitivamente. Para esse fim, o que deveria ser feito seria conduzir o confronto entre as tradições rivais no terreno de suas capacidades mesmas de satisfazer plenamente os seus próprios critérios de justificação racional, e a tradição que, em um confronto desse gênero, pudesse se mostrar a mais consistente tanto em seus próprios critérios de justificação quanto pelos das outras, seria declarada superior às rivais. Em *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre tinha adotado um ponto de vista similar a este quando falou de

“uma concepção de pesquisa racional incorporada em uma tradição, uma concepção de acordo com a qual os próprios padrões de justificação racional emergem e são parte da história na qual eles são validados pelo modo no qual transcendem as limitações e oferecem remédios para os defeitos de suas predecessoras dentro da história dessa mesma tradição”,<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Esta segunda concepção é a que MacIntyre atribui a todos os Iluministas em geral, além dos muitos descentendimentos que nasceram entre eles sobre quais são realmente os princípios universais sobre os quais fundar uma ética racional à prova de determinações históricas. Cf. MacINTYRE, 1988, p. 6.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 7. A convicção de MacIntyre de que um confronto racional só pode ser concluído com sucesso a partir da adoção consciente de uma perspectiva particular ao invés de se colocar em uma posição de suposta neutralidade é expressa de uma forma diferente também na p. 144: “O progresso na racionalidade é alcançado apenas de um ponto de vista. E é alcançado quando os adeptos desse ponto de vista conseguem em um grau significativo elaborar afirmações cada vez mais abrangentes e

ou quando ele indicou que a oposição entre o "desafio relativista" e o "desafio perspectivista" deve ser vista como derivada de um contraste anterior, alimentado em modos especulares entre si e igualmente insuficientes com o Iluminismo.<sup>45</sup>

MacIntyre certamente se empenhou a fundo na pesquisa dos pontos de partida errados que marcaram as teorias filosóficas modernas desde suas origens, não se limitando, no entanto, a exercer apenas um papel de censor. Na verdade, ele tentou levar a cabo um empreendimento intelectual mais ambicioso, que incluía uma contribuição claramente propositiva. Com efeito, no início dos anos 70, dedicando-se a uma breve reflexão sobre as possibilidades e os limites da política comparada, ele declarou como: "O objetivo último deste artigo é construtivo; o ceticismo que infecta grande parte de meu argumento é um meio, não um fim".<sup>46</sup> Observando o conteúdo de suas publicações subsequentes, o último dos quais remonta quase trinta anos depois, pode-se constatar que a principal intenção que ele atribuiu nesse ensaio permaneceu inalterada: oferecer alternativas às posições de quem a cada vez, dependendo da ocasião, ele evidenciava as deficiências, mesmo para os casos sobre os quais ele estava envolvido em intervenções particularmente críticas.

---

adequadas de suas posições através do procedimento dialético de avançar objeções que identificam incoerências, omissões, falhas explicativas e outros tipos de falha e limitações nas afirmações anteriores, de encontrar os argumentos mais fortes disponíveis para apoiar essas objeções e, assim, de tentar reafirmar a posição de modo que ela não seja mais vulnerável a essas objeções e argumentos específicos".

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 351-353. Para avaliar como o esforço esclarecido contra o Iluminismo, identificado como o primeiro e mais importante objeto de sua crítica, leva MacIntyre a trazer também apressadamente sob essa denominação tradições políticas distintas e não negligenciáveis, obscurecendo deste modo a complexidade da elaboração política ocidental, veja Ph. Pettit, *Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*, in HORTON & MENDUS, 1994, pp. 176-204.

<sup>46</sup> MacINTYRE, A. *Is a Science of Comparative Politics Possible?*, in *Against the Self-Images of the Age*, 1971, p. 260.

## 6. A ausência de lugares institucionais destinados à discussão construtiva

Ao continuar uma reflexão que já havia encontrado em *After Virtue* sua primeira apresentação orgânica, MacIntyre se queixa de um mal-entendido em que alguns de seus leitores caíram: quem interpretou seu livro apenas como uma tentativa de repropor uma moralidade baseada em virtudes, de fato não conseguiu entender que, sobre essas mesmas virtudes, não pode ser dado um discurso completo sem que isso também seja acompanhado por um raciocínio sobre a justiça e as regras que contribuem para a sua produção. Com *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre pretende esvaziar o campo desse mal-entendido,<sup>47</sup> articulando também o seu aprofundamento em torno dos modos pelos quais diferentes teorias da justiça se vêem a competir entre si, a um discurso análogo, mas ainda mais fundamental, sobre o confronto entre teorias da racionalidade.

Se partimos do tema da justiça e do desafio que representa para um pensamento que não quer aceitar passivamente a situação que lhe é dada pela época atual, caracterizada por uma contraposição entre tradições que se tornaram estéreis sob o perfil ético, mas que se propõe chegar, ao contrário, à formulação de uma posição racionalmente justificável, é óbvio que se deva fazer uma pergunta do tipo “Como devemos decidir entre as reivindicações de explicações rivais e incompatíveis de justiça que disputam por nossa adesão moral, social e política?”.<sup>48</sup> Seria difícil tentar responder sem se dar conta de que esta questão rapidamente envolve a questão adicional do que é uma conduta autêntica e indiscutivelmente racional, e quem chegasse a efetuar essa passagem compreenderia que um sentimento de desconforto é a reação mais óbvia diante do

---

<sup>47</sup> Cf. MacINTYRE, 1988, pp. ix-x.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 2.

fato de que, mesmo em relação a questões tão importantes, hoje não há conclusões compartilhadas.

É por isso que MacIntyre afirma que a nossa condição de herdeiros da modernidade nos deixou em um estado de grave desconforto:

“nos encontramos privados de lugares reconhecidos destinados a abrigar as discussões que nos permitiriam chegar a essas conclusões, isto é, privados de fóruns institucionalizados nos quais estes desacordos fundamentais [sobre justiça e racionalidade prática] podem ser sistematicamente explorados e traçados”.<sup>49</sup>

Para aqueles que não se esquivam da necessidade de pôr em confronto opiniões opostas sobre justiça e racionalidade prática, também as universidades podem facilmente multiplicar as oportunidades de desapontamento, porque pelo menos desde o final do século XVIII foram estruturadas de modo a reproduzir em seu interior a mesma cacofonia de vozes trazida pela modernidade e imediatamente verificável em outros lugares, no âmbito das crenças que inspiram as diferentes práticas. MacIntyre, com isso, conclui que:

O único [...] tipo de recurso geralmente disponível em nossa sociedade [...] é aquele que é suprido pela participação na vida de um desses grupos cujo pensamento e ação são informados por alguma afirmação específica de convicções estabelecidas em relação à justiça e à racionalidade prática. Aqueles que recorreram ou recorrem à filosofia acadêmica esperançosos ou com a esperança de adquirir, dessa forma, um conjunto de argumentos razoáveis por meio dos quais poderiam assegurar a si mesmos e aos outros uma justificação racional de suas visões. Aqueles que, contrariamente, recorrem a um conjunto de crenças incorporadas

---

<sup>49</sup> *Ibidem*. Também em *Dependent Rational Animals* MacIntyre afirma a necessidade de que uma sociedade que queira promover a vida boa esteja dotada de “formas institucionalizadas de deliberação” (MacIntYRE, 1999, p. 129). Neste caso, entretanto, dentro da operação de redirecionamento geral para a qual são submetidas muitas das teses avançadas nos seus trabalhos anteriores, essas ocasiões de deliberação não só terão como objetivo realizar a justiça, mas também a de incorporar o máximo possível todas as relações de dar e receber (*giving and receiving*) que podem estar em acordo com o exercício da virtude da “justa generosidade” (*Idem*).

na vida de um grupo colocam sua confiança em pessoas e não em argumentos. Ao fazer isso, eles não conseguem escapar da acusação de uma certa arbitrariedade em seus compromissos, uma acusação, entretanto, que tende a ter pouco peso contra aqueles a quem ela é dirigida.<sup>50</sup>

Embora não tenha os mesmos defeitos do confronto infrutífero que se pode obter no mundo acadêmico, o que se obtém da adesão a um grupo, aos papéis que isso impõe, à sua visão determinada do mundo e, em alguns casos, à sua ética, arrisca-se assim a revelar-se apenas como prova da presença de uma disposição gregária para seguir os ditames de um chefe, ditames que derivam diretamente, talvez, de suas predileções pessoais ou de suas idiosincrasias igualmente pessoais. Em suma, seria uma adesão não ditada por motivações racionais, porque só poderia durar enquanto fosse alimentada pelo contínuo patrocínio dos membros desse mesmo grupo. Se um confronto que é verdadeiramente racional deve, contudo, ser capaz de produzir resultados capazes de resistir também fora dos laços grupais tão próximos – e, muitas vezes, muito pouco críticos – torna-se claro que esta também não é uma solução satisfatória.<sup>51</sup>

É melhor agora lidar diretamente, segundo MacIntyre, com as tradições filosóficas que, no nosso tempo, se encontram competindo entre si, porque será enfrentando a questão de como privilegiar uma às custas das demais, que talvez seja também possível sair da simples – e talvez a mais inútil – justaposição de uma posição sobre

---

<sup>50</sup> MacINTYRE, 1988, pp. 4-5.

<sup>51</sup> Deve-se notar que aqui falamos apenas de um afrouxamento de laços sociais que tendem a se tornar exclusivos e circunscrever completamente aqueles que se adaptam a ele. MacIntyre não pensa de modo algum que uma convicção só pode ser chamada de racional se puder resistir à terminação completa de laços comuns de família, comunidade ou social por parte de indivíduos. Pelo contrário, para entender como especialmente o último MacIntyre vem negar que a um indivíduo, mesmo na idade adulta, pode ser atribuído uma racionalidade prática efetiva se for considerado completamente livre, portanto, perfeitamente independente, das relações com outros membros de sua própria comunidade, especialmente se falamos de uma comunidade “de dar e receber”, e dos compromissos de reciprocidade amadurecidos crescendo em seu interior, veja A. MacINTYRE, *Dependent Rational Animals*.

a outra que, quanto a isso, se revela todavia incompatível. Por conseguinte, trata-se de considerar, pelo menos, quais devem ser os termos a partir dos quais estabelecer a competição, algo que nenhuma instituição moderna parece capaz de acolher verdadeiramente.

## **7. As tradições, os modos de sua competição e a superioridade do Tomismo**

No confronto agonístico que coloca as diferentes tradições umas contra as outras, cada um delas não vale como um corpo tão coeso e solidário que se mostre insensível às influências externas. Pelo contrário, toda tradição é internamente atravessada por linhas de fratura que podem, sob certas circunstâncias, causar grandes deslocamentos relativos, que podem ser portadores de renovação profunda como também de colapsos definitivos. Entrando especificamente nas maneiras com que as tradições lidam com essas fases de mudança, será possível observar que, na medida em que são definidas por complexos de crenças que se encontram em equilíbrio, podem sofrer ajustes tanto mais extensos quanto mais as relações internas estabelecidas entre suas partes componentes são, por sua vez, susceptíveis a alterações. A este respeito, MacIntyre observa que:

Haverá algum ponto de partida histórico contingente em alguma situação no qual algum conjunto estabelecido de crenças e de práticas pressupondo crenças, talvez relativa e recentemente estabelecidas, talvez de há muito tempo, foi posto em questão, algumas vezes sendo desafiado por algum ponto de vista alternativo, algumas vezes por causa de uma incoerência identificada nas crenças, algumas vezes por causa de uma falta de recursos descoberta por ocasião de algum problema prático ou teórico, algumas vezes pela combinação disso tudo. Assim, as crenças serão posteriormente articuladas, corrigidas, modificadas e acrescidas a fim de que, numa forma mais nova, revisada,

possam prover respostas às questões assim levantadas, de modo que transcendam as limitações de suas versões anteriores.<sup>52</sup>

Considerando que, pela maneira com que é realizado e pelos seus resultados, este esforço de revisão pode vir a atacar uma tradição na sua totalidade ou resguardar apenas algumas de suas partes; a este discurso também deve ser adicionado que a mudança não pode ser limitada apenas ao nível de crenças, mas deve se estender, de forma análoga, ao nível das práticas que floresceram sob essas mesmas crenças e que aderem à mesma tradição, expressando-a e, coletivamente, tendendo a fixar o lado mais claramente comportamental. Dito isto, o que é mais importante firmar agora é o fato de que a comunicação da mudança de um nível para outro não obedece a critérios aleatórios, mas se realiza a partir de um confronto entre justificações racionais que compreensivelmente exibem aspectos lógicos e diacrônicos.

De fato, para que uma tradição de qualquer tipo possa permanecer identificável mesmo no final das fases de alteração que a afetaram, e apesar das mudanças que ela sofreu, deve ser capaz de mostrar que há uma continuidade entre sua situação passada e a atual, por mais que elas se diferenciem entre si. Se não fosse assim, não seria possível falar de uma tradição única e determinada que sofreu mudanças específicas, mas seria necessário referir-se a duas tradições distintas, onde uma das duas, ou seja, a atual, se impôs, substituindo-a, sobre uma tradição anterior e agora extinta. Em suma, a partir do momento em que uma tradição começa a mostrar uma falta de respostas diante de novos problemas ou novos casos, ela

mover-se-á através de estágios, em cada um dos quais uma justificação do esquema de crença como um todo poderia ser fornecida em termos de sua superioridade racional em relação às formulações de seu antecessor, e esse antecessor, por sua vez, justificado por uma nova referência retrospectiva. Mas a

---

<sup>52</sup> MacINTYRE, 1990, p. 116. Cf. também MacINTYRE, 1988, pp. 354-358.

disponibilidade deste tipo de referência do presente para o passado não é, por si só, suficiente para constituir uma tradição de investigação racional. É necessário também que exista uma certa continuidade de direção, de modo que os objetivos teóricos e práticos para orientação da investigação sejam formulados e em fases posteriores reformulados.<sup>53</sup>

Uma vez que esteja claro que, de acordo com MacIntyre, uma tradição pode conhecer um desenvolvimento interno, agora é possível examinar a maneira como ela é capaz de se revelar superior a uma outra.

MacIntyre escreve que, em primeiro lugar, “Para uma visão ter emergido de seu encontro com uma outra com a sua pretensão de superioridade validada, ela tem primeiro que ter-se tornada maximamente vulnerável aos argumentos mais fortes que essa outra visão rival pode lançar contra ela”.<sup>54</sup> Para uma concepção envolvida em um confronto, esta não é apenas a maneira de aceitá-la sem reservas e o mais amplamente possível, mas, no caso em que ela sabe, por um lado, resistir aos melhores argumentos e, do outro, superar as melhores defesas, é também o caminho para demonstrar sua excelência. As concepções que são particularmente fortes, no sentido de que, repetidamente, oferecem argumentos convincentes, não só de acordo com seus próprios critérios de racionalidade, mas também de acordo com aqueles das concepções rivais, também desfrutam da capacidade de sobreviver a ajustes periódicos e, assim, superar o tempo em que nasceram e foram inicialmente consolidados, para chegar em boa medida intacta também em períodos históricos subsequentes. Em geral, também se pode afirmar que estas, no que diz respeito à capacidade de oferecer respostas racionais aos vários problemas que ocorrem de tempos em tempos na passagem de uma situação historicamente dada para

---

<sup>53</sup> MacINTYRE, 1990, p. 116. Cf. igualmente MacINTYRE, 1988, pp. 349-355.

<sup>54</sup> MacINTYRE, 1990, p. 181. Uma reconstrução clara de como um confronto entre tradições rivais se configura e de como esse confronto pode ser subdividido substancialmente em etapas, também é proposta em MacINTYRE, 1988, pp. 166-167, onde o número dessas etapas é limitado a dois.

outra, resultam mais inclusivas, e é isso o que nos leva a dizer que a forma de racionalidade que as caracteriza resultou por isso mesmo, nos modos que emergiram do confronto, mais extensas e abrangentes do que outras.<sup>55</sup>

Mas há outro fato notável que deve ser mantido em mente, explicado facilmente graças à natureza complexa de todas as tradições e derivado das circunstâncias pelas quais estas nem sempre prosseguem com regularidade em direção a um declínio definitivo ou a uma hegemonia não desafiada. Pelo contrário, muitas vezes acontece que certos aspectos de tradições particulares – aspectos que, para essas tradições, são mais ou menos essenciais, dependendo do caso – são submetidos a revisões, com resultados às vezes favoráveis e, por vezes, mal sucedidos. Pode, dessa forma, também acontecer que a revisão de uma tradição do passado conduza a uma reformulação tão brilhante que lhes dê a vitalidade que havia sido dada como perdida. Isso é exatamente o que teria acontecido, para MacIntyre, com a tradição aristotélica depois de sua retomada por parte de Tomás, tanto que a reivindicação da pesquisa nos moldes aristotélico-tomista de um método reconhecidamente superior às abordagens rivais pode ser iniciada pela constatação de que “a explicação aristotélica da justiça e da racionalidade prática emerge dos conflitos da *polis* antiga, mas é então desenvolvida por Aquino de um modo que escapa às limitações da *polis*”.<sup>56</sup> Os eventos que envolveram a tradição tomista são, assim, tão exemplares que podem sintetizar todas os motivos ilustrados até agora:

Assim como um estágio posterior da tradição [aristotélica-tomista] é considerado superior a um estágio anterior somente se e na medida em que é capaz de transcender as limitações e falhas desse estágio anterior, limitações e falhas pelos padrões de racionalidade desse mesmo estágio anterior, de modo que a superioridade racional dessa tradição para as tradições rivais é considerada como residindo na sua capacidade não só de identificar e caracterizar as limitações e

---

<sup>55</sup> Cf. MacINTYRE, 1988, p. 388.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 10.

falhas dessa tradição rival como julgadas pelos próprios padrões dessa tradição rival, limitações e falhas que essa tradição rival não tem os recursos para explicar ou compreender, mas também para explicar e compreender essas limitações e falhas de maneira toleravelmente acurada.<sup>57</sup>

Além disso, como MacIntyre explica em várias ocasiões, não se pode imaginar que uma tradição que se pretenda provar à altura dos tempos possa escapar de um confronto crítico contínuo com as obras – trata-se tipicamente de textos escritos – que formam a sua ossatura teórica fundamental e com métodos de ensino que devem garantir sua passagem através das gerações. É precisamente a condição atual da instituição universitária que mais uma vez pode servir como uma representação efetiva da questão: aquilo que MacIntyre considera como sendo o seu declínio grave enquanto um lugar de confronto racional genuíno, a contribuição aristotélica-tomista poderia reverter a tendência atual de perda progressiva de um terreno comum de discussão. Esse fato se produziria graças à reproposição de um modelo de estudo universitário que estava em vigor na Paris do século XIII e pelo qual os estudantes eram educados para concordar ou discordar uns dos outros a partir da discussão de uma tese proposta pelo mestre e com base em um exame crítico da posição de oposição visando mostrar suas fraquezas internas a partir de próprios pressupostos desta.

MacIntyre sustenta que, dessa forma, o choque entre posições não pretendia se reiterar sem uma construção, mas terminava com a imposição de uma perspectiva sistemática sobre outras perspectivas que, por sua vez, foram propostas como igualmente sistemáticas. Os desentendimentos eram, então, cultivados e buscados não como bons em si mesmos, mas como testemunhos do fato de que, de duas ou mais concepções distintas e concorrentes,

---

<sup>57</sup> MacINTYRE, 1990, pp. 180-181.

uma poderia ser imposta às rivais graças à sua superioridade racional efetiva.<sup>58</sup>

[...] a contribuição tomista para a recriação da universidade como um lugar de desacordos restritos envolveria muito mais que um restabelecimento das formas do século XIII, mesmo que com o conteúdo do século XX. Para reincorporar essa tradição particular, é necessário não só reler os textos que constituem essa tradição, mas fazê-lo de forma a assegurar que o leitor seja posto em questão pelos textos tanto quanto os textos pelo leitor. Ao chegar a compreender-se à luz proporcionada por esses textos, o leitor também chega a compreender os diferentes tipos de autoridade possuídos por diferentes tipos de texto.<sup>59</sup>

MacIntyre evidentemente sente fortemente o fascínio de modelos educacionais projetados para organizar todos os aspectos da vida daqueles que aderem a ela no papel de estudantes ou aprendizes no interior de um corpo coerente tanto em relação às noções quanto com o comportamento, um corpo que certamente tem como objetivo gerar, juntamente com um autêntico crescimento pessoal, uma ética difundida e compartilhada. Mesmo quando se refere à teoria das virtudes de Aristóteles, pode-se ver que o que o atrai é um modelo geral de educação orgânica, julgado como o principal caminho para a obtenção de um crescimento humano que certamente interessa aos indivíduos, mas que não pode nunca deixar de levar em conta imediatamente também a comunidade:

As virtudes são, na visão de Aristóteles, disposições para agir de determinadas maneiras por razões específicas. Educação das virtudes envolve o domínio, a disciplina e a transformação dos

---

<sup>58</sup> Cf. MacINTYRE, 1988, p. 399.

<sup>59</sup> MacINTYRE, 1990, p. 233. Pouco antes, MacIntyre indicou como os textos devem ser lidos "uns contra os outros", porque só assim é possível evitar o erro daqueles que acreditam que uma leitura neutra e produtiva do conhecimento é possível enquanto pacificamente equidistante. Essa neutralidade não seria, de fato, alcançável e efetivamente, ao contrário, "não há como lê-los nos termos dos conflitos nos quais participam independentemente da participação do leitor nesses mesmos conflitos ou pelo menos nos conflitos análogos do presente" (*Idem*, p. 229).

desejos e sentimentos. Esta educação permite exercitar as virtudes de tal forma que não só valoriza cada uma das virtudes por si mesma, mas compreende o exercício das virtudes como sendo valioso também por conta de ser *eudaimon*, de usufruir aquele tipo de vida que constitui a boa e a melhor vida para os seres humanos.<sup>60</sup>

É, contudo, por meio da exaltação do método de confronto dialético que se mostraria realmente aquela vitalidade do modelo aristotélico de investigação racional e de construção de posições compartilhadas, que, por meio de sua retomada em chave tomista, conseguiu superar os séculos:

É de importância crucial [...] não somente que aquilo que Aristóteles nos apresenta são explicações de ciências que ainda estão no processo de construção, a hierarquia explicativa e dedutiva ideal fornecendo uma concepção do *telos* em cuja direção a investigação científica se move, mas também aquilo que os procedimentos dialéticos por meio dos quais as tarefas dessa construção são conduzidas nunca nos apresentam uma conclusão que não esteja aberto à revisão, elaboração, correção ou refutação posterior. A dialética é essencialmente interminável em qualquer ponto de seu desenvolvimento.<sup>61</sup>

É precisamente o fato de que a possibilidade “de um posterior desenvolvimento dialético sempre permanece aberto”<sup>62</sup> aquilo que “torna possível o trabalho de uma tradição elaborar, revisar, corrigir e mesmo rejeitar partes do próprio trabalho de Aristóteles e, ao mesmo tempo, permanecer fundamentalmente aristotélica”.<sup>63</sup> Estendido para além do nível estritamente metodológico e usado para produzir as regras da vida associada, o procedimento dialético-constutivo só pode obrigar as estruturas políticas a “tornar possível também para aqueles cujo exercício do raciocínio é limitado ou

---

<sup>60</sup> MacINTYRE, 1988, p. 109. Compare tudo isso com o que se encontra dito a propósito da educação concebida por Tomás em *Idem*, pp. 177-180 e p. 194.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 100.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>63</sup> *Idem.*, p.101.

inexistente ter uma voz na deliberação comunal sobre o que [as] normas de justiça exigem”,<sup>64</sup> também porquê,

“sem as virtudes da justa generosidade e da deliberação compartilhada, as comunidades locais estão sempre abertas à corrupção pela estreiteza, complacência, preconceitos contra estrangeiros e por toda uma variedade de outras deformações, incluindo aquelas que se originam do culto à comunidade local”.<sup>65</sup>

O próprio MacIntyre não pode ocultar, entretanto, que seu convite para retomar a fecundidade da tradição tomista e do correspondente modelo de ensino universitário será facilmente recebido com um grande ceticismo e a causa disso será atribuída à quase completa falta de familiaridade que os leitores contemporâneos, herdeiros da secularização moderna, têm com a noção de tradição. De fato, não é com um acento propriamente otimista que MacIntyre escreve que

É [...] porque a concepção de tradição é muito pouco familiar na cultura moderna – e quando ela efetivamente parece surgir é usualmente na forma bastarda que lhes foi dada pelo conservadorismo político moderno – que encontram dificuldades em chegar a termos com a teologia metafísica de Aquino.<sup>66</sup>

## 5. Conclusões

No final desta apresentação de algumas questões importantes entre aquelas enfrentadas, respectivamente, por Hannah Arendt e Alasdair MacIntyre, podemos dizer, sobretudo, que o convite para redescobrir a tradição tomista que vem do segundo não encontra na reflexão de Arendt nem uma antecipação e nem uma voz que o contradiga completamente. Como não podemos atribuir à MacIntyre a vontade de opor-se à modernidade através do

---

<sup>64</sup> MacINTYRE, 1999, p. 130.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 142.

<sup>66</sup> MacINTYRE, 1988, p. 165.

cancelamento da pluralidade de posições ou da negação de qualquer espaço ao conflito entre argumentos, não se pode nem mesmo ver em sua filosofia uma promotora desse fechamento do espaço público que marcaria também o fim de um mundo que, de acordo com Arendt, para poder ser definido como humano deve ser um lugar comum de ação. Quando afirmava que “O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”<sup>67</sup>, Arendt, portanto, não poderia ter se referido imediatamente à proposta da MacIntyre. Deve-se manter que, segundo Arendt, para compreender a convivência humana à luz da sua dimensão política, a tradição deve ceder o primado à ação e, portanto, renunciar a manter o controle dos processos que esta é capaz de colocar em movimento.

No questionar que lhes é comum da realidade, realizar ações e pronunciar discursos devem ser, assim, concedidos a mesma centralidade já compreendida por Aristóteles quando, ao lidar com a política, admitiu a presença, precisamente para a ação e o discurso, daquilo que tem em si mesmo o seu próprio *telos*. Uma centralidade tão difícil de desafiar que pode ser afirmada como “Em outras palavras, os meios de alcançar o fim já seriam o fim; e esse ‘fim’, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria atualidade”.<sup>68</sup> Numa época marcada pelo declínio da esfera pública, a capacidade de agir seria reativada empenhando-se na defesa de uma nova afirmação da dignidade do pensamento e da sua relevância para uma vida que pode ser considerada à altura do humano, especialmente após a modernidade ter nos imposto uma condição de alienação da terra que nunca fora experimentada nem durante a antiguidade e nem no tempo em que a filosofia se encontrava indiscutivelmente colocada na posição de *ancilla theologiæ*.

---

<sup>67</sup> ARENDT, 1998, p. 58. [Trad. Brasileira: p.71]

<sup>68</sup> *Idem*, p. 207. [Trad. Brasileira: p. 258]

Eis, portanto, porque, embora se possa admitir que “essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo”,<sup>69</sup> Arendt recorda que “a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens”,<sup>70</sup> ou como «Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto”.<sup>71</sup>

O que, ao contrário, se encontra em primeiro lugar no interesse de MacIntyre é a necessidade de se opor ao movimento de longo prazo que trouxe a filosofia moderna, especialmente a filosofia moral, a uma situação que em *After Virtue* é indicada como “estado de grande desordem”,<sup>72</sup> e é por este motivo que se espera também que o mesmo conflito seja trazido de volta à esfera das instituições reconhecidas e animadas pela vontade de proporcionar uma ética compartilhada e, ao mesmo tempo, racionalmente defensável. A importância atribuída à falta essencial de conclusão de um confronto dialético de origem já aristotélica e o espaço que em *Dependent Rational Animals* é dedicado à necessidade de preservar ou mesmo de aumentar as ocasiões úteis para a produção de deliberações compartilhadas sobre questões de interesse geral depõem em favor da interpretação segundo a qual o pluralismo a que o MacIntyre se opõe é, em particular, aquele de marca liberal ou, todavia, de derivação iluminista, enquanto está mais disposto a aceitar toda a multiplicidade de pontos de vista que, ao suportar o escrutínio

---

<sup>69</sup> ARENDT, 1968, p. 4. [Trad. Brasileira: p. 11]

<sup>70</sup> *Idem*, pp. 4-5. [Trad. Brasileira: p. 11-12]

<sup>71</sup> ARENDT, 1998, p. 204. [Trad. Brasileira: p. 254]

<sup>72</sup> MacINTYRE, 1981, p. 2.

crítico, não sejam considerados redutíveis a acordos aplicando-lhes uma racionalidade superior considerada como abstrata.

Também é possível compreender como a exigência de ter instituições capazes de efetivamente servir à realização de uma ética compartilhada representa realmente um dos principais temas de toda a reflexão de MacIntyre, se pensarmos no quanto se pode muito bem concordar com uma das conclusões de *Three Rival Versions of Moral Enquiry* – aquela segundo a qual se reivindica um papel de maior respeito ao pensamento utópico, desde que seja empregado em vista de uma mudança real<sup>73</sup> – o que já fora lamentado em *God and the Theologians*, agora é

não temos nem glória e nem Utopia pela qual esperar. [...] Somos dominados por um presente para o qual a ideia de um futuro radicalmente diferente é alienígena. O que a política tradicional nos promete é sempre uma versão mais brilhante do que temos agora. Daí por quê a conversa política sobre fins e objetivos está sempre condenada a se tornar retórica”,<sup>74</sup>

e que é reiterado em *Whose Justice? Which Rationality?*, onde lá se escreve assim: “os fatos relativos aos desacordos frequentemente permanecem não reconhecidos, mascarados por uma retórica do consenso”.<sup>75</sup>

Contra a justaposição repetitiva de visões, todavia devotada à irreconciliabilidade, a filosofia deve então impor uma mudança decisiva e trabalhar para que possamos encontrar para a cultura de nosso tempo uma direção clara e reconhecida de marcha prevaiente. Isso não poderá ser alcançado de algum modo enquanto se permaneça preso a uma situação para a qual “a filosofia moral acadêmica se limite, em grande parte, a prover meios para [uma] definição acurada e informada do desacordo e não para um

---

<sup>73</sup> Cf. MacINTYRE, 1990, p. 234.

<sup>74</sup> Publicado pela primeira vez em «Encounter», 1963, hoje se encontra em MacINTYRE, 1971, pp. 12-26 (a passagem citada se encontra nas pp. 22-23).

<sup>75</sup> MacINTYRE, 1988, p. 2.

progresso na direção de sua resolução”,<sup>76</sup> e na qual mesmo os pensadores profissionais geralmente recuam diante da tarefa de aprofundar abertamente uma “investigação moral substantiva”.<sup>77</sup>

É difícil dizer em que medida Arendt poderia ter aderido a tais considerações. Penso que devemos concordar com o fato de que teria compartilhado pelo menos a parte da proposta de MacIntyre que nos convida a não transformar a reflexão filosófica institucional em um esforço intelectual capaz de expressar apenas o conflito atual, especialmente se esse esforço resultar apenas em um relatório repetitivo sobre a situação presente contraposta. Parece claro para mim, no entanto, que a filosofia acadêmica desejada por MacIntyre não parece levar em conta a diferença entre razão e intelecto, portanto, entre a atividade entendida como pensamento e atividade entendida como conhecer, que para Arendt é considerada fundamental para entender como a reflexão filosófica pode, todavia, salvar algumas margens para um discurso crítico, mesmo em um tempo como o nosso, tão altercado entre uma propensão não política de se estabelecer a partir de uma plataforma de divisão extrema, levada ao nível da singularidade implacável dos desejos, e uma inclinação oposta a padronizar todas as iniciativas individuais sob o peso esmagador da sociedade.

Se observada através do filtro da reflexão de Arendt, acredito que podemos afirmar que os maiores pontos fortes da filosofia de MacIntyre não residem na reivindicação aberta da vitalidade e validade da tradição tomista, mas sim encontram-se acima de tudo no lado epistemológico, um nível de discurso tornado respeitável pela consciência de que “ter atravessado uma crise epistemológica de forma bem sucedida permite aos defensores de uma tradição de investigação reescrever sua história de um modo mais significativo”<sup>78</sup> e que o tipo de racionalidade requerido para procurar a verdade, movendo-se consistentemente no interior de uma determinada

---

<sup>76</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>77</sup> Cf. MacINTYRE, 1990, pp. 235-236.

<sup>78</sup> MacINTYRE, 1988, p. 363.

tradição, prevê que, no caso de essa mesma tradição dar prova de inadequação, se chegue pelo menos a “um reconhecimento da derrota em relação à verdade”.<sup>79</sup> Por conseguinte, não parece estar fora de lugar voltar à vontade, expressada há um tempo por MacIntyre, de não deixar o campo aberto ao ceticismo e concluir novamente, junto com ele, que “o máximo que podemos esperar é tornar nossos desacordos mais construtivos”.<sup>80</sup>

## Referências

ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace & Company, 1968.

\_\_\_\_\_. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace & Company, 1978.

BREEN, K. *Under Weber's Shadow: Modernity, Subjectivity and Politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*. Farnham: Ashgate, 2012.

HORTON, J. & MENDUS, S. *After MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

MacINTYRE, A. *Against the Self-Images of the Age*. Essays on Ideology and Philosophy. London: Duckworth, 1971.

\_\_\_\_\_. *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Encyclopædia, Genealogy, and Tradition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals*. Why Human Beings Need the Virtues (Carus Publishing Company, Chicago, 1999.

\_\_\_\_\_. *After Virtue*. A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

---

<sup>79</sup> *Idem*, p. 365.

<sup>80</sup> MacINTYRE, 1990, p. 8.



***Mitakuye Oyasin* como um fundamento  
para o bem-estar da vida animal:  
razão, natureza e opressão em  
Horkheimer, MacIntyre e Midgley<sup>1</sup>**

*Jeffery L. Nicholas*

Mitakuye Oyasin (“Estamos todos  
relacionados”).  
- Ditado Lakota

“Portanto, uma vez que tudo é um possível  
objeto do pensamento, a mente para  
dominar, como Anaxágoras diz, isto é, para  
saber, deve ser puro de toda a mistura”  
- Aristóteles, *De Anima*, Livro 3

“A possibilidade de uma autocrítica da  
razão pressupõe, em primeiro lugar, que o  
antagonismo da razão e da natureza está  
em fase aguda e catastrófica e, segundo,  
que, nesta fase de alienação completa, a  
ideia de verdade ainda é acessível”  
- Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*  
(1947)

---

<sup>1</sup> Tradução do original em inglês – “Mitakuye Oyasin as a foundation for the well-being of animal life: reason, nature, and oppression in Horkheimer, MacIntyre, and Midgley” – por José Elielton de Sousa e Débora Cristina Ferreira Silva. Revisão de Helder Buenos Aires de Carvalho. O texto original foi publicado na *Pensando – Revista de Filosofia*, Vol. 6, n.11, 2015.

A história da razão é complicada e multifacetada e precisa ser entendida se a humanidade – o *homo sapiens* vivendo em uma sociedade humana – for sempre escapar da opressão e alcançar o bem-estar. Alasdair MacIntyre contou parte dessa história em seu trabalho sobre tradição e práticas, e eu continuei essa história em *Reason, Tradition, and the Good*,<sup>2</sup> na qual estendi a análise da tradição de pesquisa de MacIntyre para tradições culturais, como a Lakota. No entanto, a história da razão vai além da tradição, como argumentei, chegando à natureza, especialmente a natureza desse animal chamado “homem”. A afirmação de Horkheimer sobre a autocrítica da razão sugere que, apenas quando raciocinamos com uma compreensão dos seres humanos em relação à natureza, seremos capazes de começar a superar a opressão. Enquanto a relação humana com a natureza é uma peça central de muitos pensamentos de povos nativos como os Lakota, Aristóteles se destaca na filosofia ocidental como alguém que viu a unidade dos seres humanos com a natureza. Aristotélicos contemporâneos como Alasdair MacIntyre e Mary Midgley recuperam a visão aristotélica argumentando que a razão humana surge do raciocínio animal não-humano.

Neste trabalho, eu apresentarei as afirmações de Horkheimer sobre a doença da razão para configurar o problema. Depois examinarei a visão de Aristóteles sobre a razão em relação à vida animal não-humana e expandirei essa visão através do pensamento de MacIntyre e Midgley. Finalmente, argumentarei, usando os Lakota como exemplo, que a concepção ocidental de razão é exatamente uma expressão cultural da razão decorrente de uma relação particular com a natureza. Usando intuições de Aristóteles e dos Lakota podemos apontar na direção de uma nova concepção de razão, uma menos hostil à natureza. Dadas as várias posições discutidas nesse trabalho, eu apenas apontarei para um projeto

---

<sup>2</sup> Nicholas (2012).

futuro que procure unificar razão e natureza. O trabalho em si deve vir depois.

## **Horkheimer sobre a doença da razão**

Axel Honneth (2009) afirma que a teoria crítica pode ser vista como um diagnóstico e resposta às patologias da razão. *The Dialectic of Enlightenment* é a crítica de Horkheimer e Adorno à razão moderna. Os filósofos modernos do iluminismo conceberam como tarefa da filosofia libertar os seres humanos da opressão da natureza e da sociedade. Eles consideravam a razão como oposição à tradição, superstição e fé; é uma forma que os indivíduos usavam para escapar do medo. À luz do fascismo e do capitalismo, Horkheimer e Adorno perguntam “como a razão falhou em trazer as luzes? Por que em todos os lugares as pessoas vivem ainda presas?”

Horkheimer e Adorno situam a crítica marxista ao capitalismo no interior de uma extensa discussão sobre a dominação. Eles afirmaram que o capitalismo é apenas uma forma de dominação, dominação do *homo sapiens* e da natureza. Esta dominação resulta, em parte, de uma forma particular da razão – racionalidade subjetiva. A racionalidade subjetiva designa tanto a racionalidade instrumental quanto a formal. A racionalidade instrumental é uma racionalidade que não questiona os fins, mas procura os mais eficientes meios para tais fins. A racionalidade formal é tanto lógica quanto categorial; nenhum fim é dado.

Embora eu tenha examinado esta explicação da racionalidade subjetiva em outro lugar (2012), um aspecto demanda mais discussão – a relação entre razão e a dominação da natureza. Horkheimer e Adorno (1994) vinculam a dominação dos seres humanos à dominação da natureza:

“O ‘jogo feliz’ entre a compreensão humana e a natureza das coisas que (Bacon) previu é unicamente patriarcal: a mente, superando a superstição, domina a natureza desencantada. O conhecimento,

que é poder, não conhece limites, seja em relação à sujeição da criação ou em deferência aos mestres mundanos” (p. 2).

Filósofos e cientistas prenderam-se à racionalidade subjetiva como um meio para controlar a natureza através da mente. Neste processo, a racionalidade também domina a mente.

A natureza desta dominação não é *sui generis* no mundo moderno. Horkheimer e Adorno (1994) argumentam que filósofos modernos tentaram desencantar o mundo através da razão. Os metafísicos gregos antigos livraram-se da mística e de forças míticas ao considerar o poder das coisas. Os sistemas platônico e aristotélico “assimilaram” o poder dos deuses. Estes sistemas, entretanto, foram rejeitados pelos filósofos modernos que “temiam os demônios” que existiam nos poderes de substâncias platônico-aristotélico. Os poderes ocultos e imanentes foram rejeitados por questões que eram calculáveis-quantificáveis e úteis. Ao fazê-lo, no entanto, os filósofos do Iluminismo minaram seu próprio projeto. “No processo, [a racionalidade] trata suas próprias ideias de direitos humanos exatamente como os universais mais antigos. Toda resistência espiritual encontrada serve apenas para aumentar sua força” (p. 6). O *homo sapiens*, como parte da natureza, torna-se algo para controlar e o apelo a direitos universais é tratado como mais uma superstição.

Horkheimer retoma este tema novamente em *The Eclipse of Reason* (1974). Segundo ele, “a doença da razão” foi o que “nasceu do desejo do homem de dominar a natureza” (p. 176). Este desejo pela dominação é parte da razão “desde seu início”. Isso faz da natureza um “mero objeto” e então este não consegue objetivar-se nela mesmo. A razão não pode encontrar-se em matéria ou coisas, nem em deuses e espíritos. Assim, um antagonismo aparece entre razão e natureza, entre *homo sapiens* e natureza. Para curar a doença da razão, Horkheimer insiste que precisamos de uma visão original da doença da natureza. Esta visão envolve ver a razão como “concretizando sua naturalidade – que consiste na sua tendência à

dominação – a tendência que paradoxalmente a afasta da natureza” (p. 177).

É esclarecedor, então, Horkheimer e Adorno vincular a dominação do *homo sapiens* à dominação da natureza através do trabalho da razão. Especificamente, *homo sapiens* objetiva a natureza na tentativa de manipulá-la. Para eles, a razão torna-se, como o mito, mera manipulação: como o xamã tentou controlar a doença, a figura da autoridade moderna – capitalista, estadista, cientista – tenta controlar a humanidade. A razão conduz à manipulação porque, de acordo com Horkheimer, o *homo sapiens* tem um impulso para dominar.

Podemos pausar, entretanto, para questionar esta compreensão do *homo sapiens*. Por um lado, Horkheimer e Adorno estão certos em apontar para Bacon como prescrevendo o *ethos* moderno – a eliminação do medo através do domínio da natureza, um domínio que deve implicar a dominação do ser humano como *homo sapiens*. A única maneira livre dessa dominação é separar a liberdade do *homo sapiens* da realidade física do ser humano. No entanto, continuar com Horkheimer e afirmar que a razão por natureza tende a dominar parece ir além do necessário. Primeiro, a historicidade da razão demanda que coloquemos em questão a emergência da razão no mundo ocidental. A forma dominante hoje – aquela da razão subjetiva – é a única forma da razão tanto na “civilização” ocidental quanto no mundo? Horkheimer não pode acreditar, porque ele contrasta a racionalidade subjetiva com a razão objetiva. Contudo, ele poderia se voltar contra a pergunta, pois de acordo com Horkheimer, a razão objetiva voltou-se à manipulação. No entanto, o que dizer de outras culturas com outras formas de razão? Esta questão me conduzirá, no final, a perguntar os Lakota.

Tanto *The Dialectic of Enlightenment* quanto *Eclipse* examinam uma instância histórico-cultural da razão. Seguindo MacIntyre, eu argumentei que a razão é constituída e constitutiva de tradições e práticas concretas. Assim sendo, devemos pausar para considerar qual a forma concreta da razão que Horkheimer e

Adorno criticam. Além disso, devemos contextualizar concretamente a aparição da razão dentro de alguma tradição concreta. A natureza co-constitutiva da razão e da tradição implica que o papel da dominação afetará tanto a tradição quanto a razão. Assim, devemos questionar a afirmação de Horkheimer de que o “homem” tem um impulso para a dominação. Os séculos XIX e XX foram períodos horríveis para o *homo sapiens*, e Horkheimer e Adorno escreveram como exilados de sua Alemanha nativa durante o período do Holocausto. Não podemos culpá-los, nem artistas culturais – como Stanley Kubrick a 20 anos – e pensadores – como Lawrence Konrad –, por focarem nas agressividades do *homo sapiens* naquele período. Entretanto, devemos ser cuidadosos para analisar a relação entre agressão e dominação e entre a aparência de qualquer impulso para a dominação em qualquer cultura.

Eu não estou argumentando, é claro, que as culturas não europeias não tinham vontade de dominar. O mito do nobre selvagem é somente uma forma de dominação de algum estereótipo racial. Em vez disso, devemos examinar tradições concretas, formas concretas da razão, para determinar como a dominação pode ser instanciada e justificada em alguma experiência concreta vivida. Dentro do cânone “ocidental” podemos descobrir algumas linhas de pensamento que evitam legitimar a dominação e as formas da razão que se sentem incômodas com a ideia da razão como tendendo necessariamente à dominação. Eu desejo examinar a concepção aristotélica de razão e sua reavaliação pelos aristotélicos modernos como uma dessas formas de razão.

### **Aristóteles sobre a razão**

Aristóteles abrange tanto uma figura imponente quanto duvidosa em relação aos teóricos críticos contemporâneos. Por um lado, Aristóteles observa uma clara e inspiradora noção de bem-estar em sua concepção de *eudamonia* como florescimento ou bom funcionamento. Ele afirma, em *The Politics*, que a melhor cidade é

aquela em que cada cidadão, ao invés de poucos, floresce. Além disso, ele traz a filosofia para um nível concreto de prática cotidiana. O conceito de prática de Aristóteles é o fundamento da teoria crítica do aristotelismo de Hegel que se transforma em práxis marxista. Por outro lado, Aristóteles denegriu as mulheres e defendeu a escravidão natural e desenvolveu um sistema político construído para permitir que as poucas elites alcançassem a *eudaimonia* às custas das massas. Eu sugiro que, quando começa a doença da razão, Aristóteles deve ser recuperado pela teoria crítica em alguma forma que preserve a essência de seu pensamento enquanto remove-se sua escória. Em particular, Aristóteles nos traz tão perto quanto possível de um entendimento do *homo sapiens* que reflete filosofias não-ocidentais como a dos Lakota. Especificamente, em Aristóteles, podemos descobrir os recursos para desenvolver uma filosofia de *mitakuye oyasin* em que seres humanos são vistos como um só com a natureza.

Quando se volta para Aristóteles como um recurso, teóricos críticos devem voltar-se para sua antropologia filosófica (o que MacIntyre chama sua biologia metafísica). Podemos descobrir na biologia de Aristóteles um terreno que enfraquece o antagonismo da razão e da natureza, impedindo a aceitação de uma biologia que justifique a escravidão natural e a subjugação das mulheres? Eu acredito, de fato, que podemos. Aristóteles, ao contrário de muitos outros filósofos, “permanece como o biólogo entre os filósofos – de fato como inventor da atitude biológica, que toma o mundo como um todo orgânico contínuo para ser estudado e aceito em seus próprios termos, não como uma massa cansativa de matéria tolerável apenas porque instancia leis matemáticas” (MIDGLEY, 1995, 250ss). Tanto Mary Midgley quanto Alasdair MacIntyre têm de fato recuperado dessa forma. Antes de voltar para suas abordagens, entretanto, quero destacar os elementos importantes da antropologia aristotélica para esta recuperação.

Primeiro e acima de tudo, a base da antropologia de Aristóteles está em sua biologia. Em particular, a noção de alma

fornece uma fundamentação para entender a relação entre seres humanos e a natureza. Esta biologia começa com a metafísica de Aristóteles, seu hilemorfismo.

Para Aristóteles, se queremos compreender o mundo, devemos começar com a substância. Uma substância é este ou aquele indivíduo existente concreto – este átomo de ouro, aquele gato, Sócrates. Todas as substâncias são compostas de dois princípios – forma e matéria – que não podem existir um sem o outro. Ao contrário de outros filósofos, por exemplo Platão, que postulou que a forma (o imaterial) e matéria existem independentemente, Aristóteles afirmou que forma e matéria existem apenas como princípios na substância. A forma determina o tipo de coisa que uma substância particular é e a matéria individualiza a forma. Este átomo de ouro é ouro individualizado ou matéria individual atualizado como ouro.

Para Aristóteles, as substâncias vivas são suficientemente distintas das substâncias não-vivas que tem formas especiais. Aristóteles chama essas formas de almas. A alma nomeia a forma, ou primeiro ato, de um corpo com potencial para a vida (*De Anima* II. 1) – isto é, desta ou daquela substância viva. É “em certo sentido o princípio da vida animal” (*De Anima* I. 1). Sócrates, o gato e a árvore tem almas porque elas estão em um corpo vivo. Porque a alma é uma forma deste ou daquele corpo vivo, ela não pode existir separada da matéria. Além disso, todos os seres vivos têm alma – não apenas o *homo sapiens* ou homens, mas a árvore vermelha fora da minha janela, Coco, o gato em meu colo, e a formiga tentando entrar no meu jarro de mel, todos têm suas almas individuais. A vida é definida como uma exibição de certas atividades características e estas atividades definem os diferentes tipos de almas. Todos os seres vivos se nutrem e reproduzem-se, que compreendem as duas atividades da alma vegetativa. Alguns seres vivos tem o poder de sensação e de movimento, bem como nutrição e reprodução, e, portanto, têm uma alma sensitiva. Finalmente, alguns seres – para Aristóteles, *homo sapiens* – têm o poder da razão, assim como

nutrição, reprodução, sensação e movimento. Então, o *homo sapiens* tem alma racional.

Estes níveis de alma não implicam que alguns *homo sapiens* tenham menos razão que outros. Não implica, portanto, que algumas pessoas poderiam ser escravas de acordo com suas características naturais. Nem implica que as mulheres deveriam ser mantidas afastadas da política ou sejam menos racionais que os homens. Enquanto a defesa de Aristóteles da escravidão baseia-se no entendimento errado de geração, a teoria hilemórfica da alma não repousa ou depende de forma alguma desta teoria da geração ou sociologia equivocada.

Sua teoria hilemórfica da alma, no entanto, implica tanto certa igualdade com a natureza e, mais importante ainda, uma compreensão naturalista da razão. Eu não estou sugerindo que Aristóteles acreditava no princípio Lakota *Mitakuye Oyasin* ou que ele deveria ser esquecido por sua visão sobre a escravidão e as mulheres. No entanto, estou sugerindo que na tradição filosófica ocidental decorrente dos gregos antigos, a tradição aristotélica fornece recursos para repensar a “doença da razão” e que esses recursos são principalmente sua antropologia, apesar dos elementos negativos que não são essenciais para a teoria, e seu entendimento da razão.

Os comentários de Aristóteles sobre a *pólis* e sobre a razão no início de *The Politics* apontam para a relação entre os seres humanos e outros animais não-humanos e a razão como um fenômeno natural.

Agora, que o homem é um animal mais político que as abelhas ou qualquer outro animal gregário é evidente. A natureza, como costumamos dizer, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que ela dotou com o dom da fala. E enquanto a mera voz é apenas uma indicação de prazer ou dor, e, portanto, é encontrada em outros animais (pois a sua natureza atinge a percepção de prazer e dor e a indicação deles um para o outro e nada mais), o poder da fala destina-se a estabelecer o conveniente e o

inconveniente, e, portanto, igualmente o justo e o injusto. E é uma característica do homem que ele apenas tenha algum senso do bem e do mal, de justo e injusto e similares, e a associação dos seres vivos que tem esse senso estabelece uma família e um estado (*Politics* 1.2: 1253a14-18).

Primeiro, Aristóteles distingue o *homo sapiens*, não de outros animais, mas entre eles. Ou seja, em seus comentários sobre abelhas e outros animais gregários, Aristóteles está situando os seres humanos no interior do reino animal, não como algo separado e distinto do reino animal. Segundo, o discurso humano está relacionado com a voz com a qual todos os animais compartilham. Contudo, isso se mostra distinto porque ele permite o *homo sapiens* determinar o que é conveniente do que não é, o que é justo e injusto. A capacidade de discutir o justo e o injusto faz do *homo sapiens* um animal político – um animal apropriado para viver com outros como família ou estado.

A importância de Aristóteles não termina com esse entendimento da relação entre seres humanos e animais não-humanos. Seus comentários sobre o discurso também mostram relevância. A palavra grega para discurso – *logos* – também é uma palavra para *razão*. Portanto, o que Aristóteles diz aqui sobre discurso demonstra relevância em relação às preocupações de Horkheimer. Quando Aristóteles observa que o discurso permite ao *homo sapiens* determinar o conveniente e o inconveniente, então ele certamente cai sob a crítica de Horkheimer e Adorno à racionalidade subjetiva. Isto é, o *logos* focado no conveniente e inconveniente é similar à racionalidade subjetiva com seu foco na instrumentalidade. No entanto, o *logos* humano permite mais do que determinar o conveniente e o inconveniente; ele também permite aos seres humanos determinar o justo e o injusto. Em resumo, o *logos* visa não apenas o conveniente, mas também o justo – a avaliação dos fins humanos para seu florescimento. Aristóteles aponta, então, para um aspecto dialético da razão. Ao determinar o conveniente e o inconveniente, o *logos* pode subverter os fins humanos e conduzir

à dominação. Ao determinar o justo e o injusto, o *logos* trabalha para enfraquecer qualquer tendência para a dominação e para estabelecer a justiça.

Aristóteles desenvolve essa linha de pensamento tanto no *De Anima* (434a5-12) quanto na *Nichomachean Ethics* (1112a 19 –1113a 14). No *De Anima*, ele afirma que os animais não-humanos têm o poder da imaginação sensorial – isto é, um objeto sensorial. No entanto, o *homo sapiens* tem imaginação deliberativa que fundamenta o silogismo na tomada de decisão. Na *Nichomachean Ethics* Aristóteles explica a deliberação mais cuidadosamente. A deliberação é necessária para a decisão que, por sua vez, fundamenta as ações voluntárias e as virtudes. Decisão nomeia a decisão real que um agente faz. A deliberação, no entanto, nomeia o processo pelo qual se pesa os vários meios para algum fim. A deliberação, portanto, implica necessariamente determinar o justo e o injusto.

Horkheimer e Adorno condenam a racionalidade subjetiva porque ela remove a capacidade de os seres humanos avaliarem seus fins. A racionalidade tende à dominação porque ela tende ao controle. A discussão de Aristóteles sobre a deliberação, contudo, mostra que os seres humanos têm a capacidade de pesar os fins. A deliberação serve como um contra-impulso para a dominação. O discurso e a razão deliberativa permitem ao *homo sapiens* individual buscar o bem – o justo e o injusto, e surge da nossa natureza animal. Assim, Aristóteles fornece um ponto de vista útil para considerar a doença da razão tanto por conta do modo como ele coloca os seres humanos no reino animal quanto pela forma como ele concebe a razão. Ambos os aspectos da filosofia de Aristóteles permitem aos aristotélicos contemporâneos desenvolver uma antropologia filosófica que pode ser vista como uma filosofia de *Mitakuye Oyasín* – isto é, em irmandade com a natureza. Esta antropologia filosófica pode fornecer uma correção à doença da razão que é a racionalidade subjetiva.

## Aristotélicos contemporâneos sobre a razão: Midgley e MacIntyre

Nem Midgley nem MacIntyre não criticaram adequadamente Aristóteles. Ao comentar sobre a noção aristotélica de razão, Midgley critica-o por enfatizar a razão por causa da sua peculiaridade ao “homem” ao invés de seu valor. “E certamente é possível *a priori* que o ponto no qual a humanidade é excelente é aquele em que não é totalmente único...” (MIDGLEY, 1995, 43). Ela, contudo, associa Aristóteles com outros filósofos, como Nietzsche, Platão e Kant, que discutem os animais apenas para contrastar suas maldades com a bondade humana. Tal antagonismo não pode ser mantido, de fato, pois a vida humana não é totalmente angélica assim como a vida animal não é totalmente bestial. Ela também toma Aristóteles para a tarefa de distorcer a motivação humana, de modo a torná-la sem sentido (MIDGLEY, 1995, p. 119). Por sua parte, MacIntyre rejeita o projeto aristotélico de uma biologia metafísica,<sup>3</sup> recorrendo à sociologia como base de para seu projeto crítico. Como Christopher Lutz explica, a biologia de Aristóteles deve ser rejeitada por diversas razões: ela se demonstra frágil em relação à reprodução sexual como demonstrada pela biologia moderna, pois as espécies não são eternas, e não explicam mais o mundo à medida que o descobrimos.<sup>4</sup>

Dada a rejeição por ambos de aspectos da biologia aristotélica, o que em suas diferentes explicações da natureza humana é aristotélico e como esses aspectos são relevantes para o objetivo de compreender e minar a doença da razão? Como tenho sugerido, o aspecto mais relevante da filosofia de Aristóteles é a forma como ele situa os seres humanos no mundo natural. Como afirma Midgley, ele é o biólogo dos filósofos. Midgley e MacIntyre tentam imitar Aristóteles na compreensão da “moralidade como uma expressão das necessidades humanas naturais” (MIDGLEY 1995, pp. 250ss; ver

---

<sup>3</sup> Cf. MacINTYRE, 1982, p. 162.

<sup>4</sup> Cf. LUTZ, 2004, p. 130-1.

também MacINTYRE, 1999, p. x). É central para qualquer explicação aristotélica da natureza humana uma explicação do raciocínio prático. Se nós começarmos com Midgley e MacIntyre e situarmos os seres humanos dentro da natureza, então a razão também deve ser um aspecto da natureza, um aspecto cuja essência é mais do que um “desejo de dominar”.

Midgley, como Aristóteles, entende que a razão é deliberação. Esta deliberação se origina em nossas demandas naturais. Essas demandas não são irresistíveis, insaciáveis e ilimitadas. Entender tais demandas como irresistíveis, insaciáveis e ilimitadas leva a uma imagem de razão que Horkheimer rejeita. Isto é, conceber as demandas naturais dessa forma implica que a “Razão” é “um déspota arbitrário ou um governador colonial estrangeiro, entrando em conflito para levá-los à submissão” (MIDGLEY, 1995, p. 75). A razão enquanto um déspota arbitrário identifica o tipo de razão como dominação que Horkheimer e Adorno apontam. Midgley contrasta essa razão dominante com uma compreensão da razão como um equilíbrio entre nossas demandas naturais.<sup>5</sup> O sadismo, por exemplo, tem seu lugar na vida do *homo sapiens*, mas a razão falha quando ele se torna excessivo ou uma política de vida.<sup>6</sup>

A razão, então, “inclui uma estrutura definida de preferências, um sistema prioritário baseado em sentimentos. Agora, esse tipo de estrutura não é peculiar à razão humana, mas também é encontrado em animais superiores” (MIDGLEY, 1995, p. 246). A razão, para Midgley, compreende não apenas um processo anterior que se opõe ao sentimento encontrado apenas no *homo sapiens*, mas uma capacidade fluida e espessa de equilibrar e interagir com sentimentos compartilhados com animais não-humanos. A razão cresce e completa “um equilíbrio natural das partes” e pertence a uma continuidade de capacidades do *homo sapiens* (MIDGLEY, 1994, p. 250). A razão trabalha com o sentimento – com toda a

---

<sup>5</sup> Cf. MIDGLEY, 2010, p. 64.

<sup>6</sup> Cf. MIDGLEY, 2010, p. 76.

estrutura de nossos desejos e impulsos naturais – para permitir ao *homo sapiens* individual encontrar equilíbrio em sua vida e alcançar a vida, mas não uma vida simples, e sim uma vida florescente. A razão é parte da natureza, mas aceitar este fato não significa reduzi-la a elementos não racionais da maneira como faz Nietzsche e Foucault, por um lado, e Richard Dawkins e E. O. Wilson, por outro.

MacIntyre desenvolve essa mesma linha de pensamentos da sua própria maneira. Em *Dependent Rational Animals*, ele explica a vida humana como vulnerável e independente ao mesmo tempo, da qual surge uma variedade de virtudes correspondente. Assim como Aristóteles, MacIntyre vê a razão prática como necessária para uma ação moral independente; no entanto, ao contrário de Aristóteles, ele não diferencia estritamente o *logos* humano do mundo animal não-humano. Ao discutir a natureza da linguagem em relação a uma variedade de filósofos, incluindo Heidegger e Davidson, MacIntyre mostra a riqueza do mundo animal não-humano e, assim, argumenta que alguns animais não-humanos são pré-linguísticos. Para MacIntyre, animais pré-linguísticos, como golfinhos e chimpanzés, têm crenças e razão para agir.

Seguindo Tomás de Aquino, MacIntyre insiste que os animais têm “uma aparência de razão” e uma “prudência natural” (MacINTYRE, 1999, p.55; cf. ST I-II Q. 3, Art. 6). Os animais, por exemplo, podem ser corrigidos pela direção de um treinador, o que requer que reconheça a intenção do treinador (MacINTYRE, 1999, p. 16); os golfinhos percebem as coisas e podem identificar objetos e têm um sofisticado sistema de comunicação (*Idem*, p. 27); os cães mudam suas crenças, como evidenciado pelo fato de que, ao perseguir um gato, perseguem-no em diferentes lugares (*Ibidem*, p. 32); os gatos podem distinguir entre víboras (que são horríveis) e ratos (*Idem*, p. 37). Estes exemplos mostram, não que os animais não tenham crenças e razões, mas que eles têm crenças e razões indeterminadas do mesmo modo que o *homo sapiens* tem. MacIntyre conclui que “as atividades e crenças humanas adultas são melhor explicadas como desenvolvendo-se a partir, e ainda em parte

dependentes, dos modos de crenças e atividades que compartilhamos com algumas outras espécies de animais inteligentes” (*Ibidem*, p. 41).

MacIntyre continua seu argumento voltando-se especificamente para a razão prática. Os animais não-humanos têm razões pré-linguísticas para suas ações. O gato não pode linguisticamente explicar a diferença entre uma víbora e um rato nem nomeá-los, mas o gato tem uma razão para caçar o rato e evitar a víbora. Da mesma forma, o *homo sapiens* tem razões pré-linguísticas para agir “antes de qualquer reflexão” (MacINTYRE, 1999, p. 56). Bebês humanos e crianças não têm um raciocínio reflexivo e uma capacidade para articular suas razões, ainda assim eles agem por razões. Negar que eles tenham razões pré-linguísticas, além disso, “tornaria a transição para racionalidade especificamente humana ininteligível” (*Idem*). Portanto, MacIntyre insiste que compreendamos os seres humanos como existindo ao lado de um espectro compartilhado por todos os animais, desde os não-linguísticos aos pré-linguísticos e até linguísticos (agrupamento que pode incluir golfinhos, bem como *homo sapiens* e neandertalenses).

MacIntyre e Midgley na visão aristotélica, então, argumentam não apenas pela continuidade entre seres humanos e animais não-humanos, mas pela naturalidade da razão. A razão humana não faz sentido separada do mundo animal. “O homem como um ser puramente racional, despojado de sua herança instintiva animal não seria certamente um anjo – bem ao contrário” (Midgley 1994, 271, citando Butler). Sobretudo, a razão surge como uma capacidade da vida animal que atua em continuidade com tudo aquilo que é o *homo sapiens*. Os seres humanos estão relacionados com todas as coisas vivas. A razão entendida como uma capacidade para deliberação nos permite questionar a dominação onde ela aparece. Assim, a história que Horkheimer e Adorno narram sugere que algo na razão tende essencialmente para a dominação da natureza. Eu retomo a tradição dos Lakota e sua noção de *Mitakaye Oyasin* para meramente apontar – e isso é tudo que eu posso fazer agora – para uma

compreensão alternativa da relação entre seres humanos e natureza.

### ***Mitakaye Oyasín e a doença da razão***

Midgley e MacIntyre demonstram a continuidade dos seres humanos com a natureza e da faculdade da razão humana com faculdades similares entre animais não-humanos. Eles fazem isso de uma perspectiva aristotélica e o fazem de uma forma que reflete uma crença entre muitos povos nativos, incluindo os Lakota.

Os Lakota, que ocupam os territórios da Dakota e sobre quem a cultura popular se concentrou, acreditam que “todos estamos relacionados”. Thomas Hoffman (1997) e Marilyn Holly (1994) têm investigado as diferenças entre a filosofia dos povos nativos e a filosofia “ocidental” derivada dos gregos antigos. Onde grande parte da filosofia americana-europeia abraça a hierarquia e a diferença, muitos (mas não todos) dos povos nativos abraçam a igualdade e a semelhança. Eu mostrei que, apesar de Aristóteles ser o biólogo entre os filósofos, ele abraçou uma ordenação hierárquica do mundo. Sua biologia, de fato, levou-o a supor uma hierarquia natural, não apenas de homens sobre animais, mas de muitos homens sobre outros e de homens sobre mulheres. Tais hierarquias não aparecem entre os Lakota.

Holly apresenta a diferença entre as tradições dos povos europeus e dos nativos através das metáforas da pirâmide do poder e do arco sagrado. Os Lakota acreditam que *wakan* habitam os vivos, apesar de *wakan* não ser uma entidade imaterial individual como um espírito ou uma alma dualista. Em vez disso, *wakan* nomeia algo “sagrado e misterioso, não totalmente previsível para humanos... Cada criatura ou entidade é concebida através de uma experiência como um Tu, na terminologia de Martin Buber” (HOLLY, 1994, 16). Experimentado como “tu”, cada criatura está relacionada – um irmão ou irmã – uma com a outra e é igual por causa dessa relação. Para os Lakota, os seres humanos pertencem à natureza e não estão

separados dela. É importante salientar que esta filosofia “animista” não nega a transcendência, mas inclui animais não-humanos no mundo transcendente.

Em contraste, a cultura europeia imagina o mundo como uma pirâmide de poder. Para muitos, Deus (ou deuses) senta-se no alto desta pirâmide, seguido de perto por seres imateriais (como anjos), o homem e o resto das criaturas naturais. As religiões abraâmicas, além disso, imbuem o *homo sapiens* de espírito e o negam aos outros seres vivos. Descartes solidifica esta divisão entre homem e natureza ao separar a mente do corpo como duas substâncias separadas e incomensuráveis. As ciências cognitivas contemporâneas e as pesquisas em IA<sup>7</sup> dependem da distinção entre mente e corpo, em primeiro lugar, da redução da mente à matéria na pesquisa empírica e teórica, em segundo lugar, e da busca de criar uma mente sem corpo em um “cérebro” conduzido por computador. Em seu programa materialista, contudo, os cientistas cognitivistas, os engenheiros da IA e os filósofos modernos não conseguem escapar da pirâmide do poder que subscreve o diagnóstico de Horkheimer e Adorno sobre a doença da razão. A mente está determinada a manipular, e, assim, controlar, através de sua própria criação dentro de um ser sintético. A criação da inteligência artificial demonstrará que a destituição de Descartes dos animais como autônomos apenas prova também a verdade dos seres humanos. Portanto, como Horkheimer e Adorno mostram, a razão enfraquece ela mesma através de sua própria não-razão.

Sob esta perspectiva, o mantra dos Lakota “*Mitakaye Oyasin*” revela-se importante porque mostra a natureza da razão baseada na tradição. Em particular, ele mostra que a razão é constituída pela tradição e que a tradição da filosofia ocidental e a religião monoteísta enfatiza o papel da razão na dominação da natureza. Ele ressalta, de fato, que a doença da razão é uma doença encontrada dentro da modernidade ocidental, já que esse período histórico decorre dos

---

<sup>7</sup> Inteligência Artificial. [Nota dos Tradutores].

gregos antigos através da Europa cristã. Por outro lado, a discussão de Aristóteles e dos aristotélicos contemporâneos, Midgley e MacIntyre, mostra que esta leitura da razão é apenas uma leitura possível. De fato, muito em Aristóteles que apoia uma leitura diferente na qual os seres humanos existem ao longo de um espectro de toda a natureza criada em que o “domínio” tem pouco papel para o bem-estar humano.

Eu estou argumentando, então, que *Mitakaye Oyasín* entendido em sentido aristotélico, fornece uma base para compreender a razão de uma forma diferente da compreensão de Horkheimer e Adorno e da filosofia europeia. Como sugerido na minha discussão de Midgley e MacIntyre, essa compreensão da razão influenciada pelos Lakota destaca a continuidade da razão com as outras faculdades do *homo sapiens*, a continuidade do raciocínio humano com o dos animais não-humanos, e o papel da razão na realização do equilíbrio entre os nossos impulsos humanos.

Mais importante, entretanto, esta explicação da razão como um aspecto da natureza mostra que a razão não tem um impulso inato de dominação. Nem é a razão redutível ao instrumentalismo humeano. A cura para a doença da razão repousa em uma concepção mais rica da razão como uma faculdade da natureza do *homo sapiens*. A razão *simpliciter* (simples) e a natureza *simpliciter* (simples) não são antagônicas. A razão, tal como foi concebida pelos gregos e desenvolvida pelas tradições filosóficas europeias, é contra a natureza concebida pelos gregos e desenvolvida pelas tradições filosóficas europeias. Aquelas tradições não podem ser separadas das tradições religiosas abraâmicas que influenciaram seus desenvolvimentos.

Esta conclusão implica, então, que abordemos a razão de uma maneira muito diferente da que até agora nos aproximamos. Ela implica, mais adiante, que o bem-estar da vida animal, incluindo a vida do *homo sapiens*, exige como uma necessária condição um entendimento mais naturalístico da razão. A razão é uma faculdade do *homo sapiens* evoluída no contexto de espécies que estavam

percorrendo um mundo rico tanto em dados perceptivos quanto em relações sociais. Assim, retornando a Aristóteles, *homo sapiens* são, por natureza, animais políticos, pois o discurso – *logos* – permite determinar o justo e o injusto. Esta determinação de justo e injusto, entretanto, exige que devamos reconhecer a continuidade da razão na natureza para que, ao invés da opressão de uma racionalidade subjetiva distorcida, possamos desenvolver o bem-estar da vida animal, tanto para animais não humanos como para humanos.

## Referências

ARISTOTLE. *De Anima* translated by J. A. Smith. Ebook version <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8so/>, accessed 12 July, 2012.

\_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics* translated by W. D. Ross. Ebook version. <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/nicomachean/>, accessed 12 July, 2012.

\_\_\_\_\_. *Politics* trans. Benjamin Jowett. Ebook version <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8po/index.html>, accessed 12 July, 2012.

HOFFMAN, Thomas J. “Moving beyond Dualism: A Dialogue with Western European and American Indian Views of Spirituality, Nature and Science.” *Social Science Journal* 34, no. 4 (October 1997): 447–61.

HOLLY, Marilyn. “The Persons of Nature versus the Power Pyramid: Locke, Land, and American Indians.” *International Studies in Philosophy* 26, no. 1 (1994): 13–31.

HONNETH, Axel. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Trans. James Ingram. New York: Columbia University Press, 2009.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse of Reason*. New York: Continuum, 1973.

HORKHEIMER, Max & Theodor ADORNO. *The Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum, 1994.

LUTZ, Christopher Stephen. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. New York: Lexington Books, 2004.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999. (Paul Carus Lectures 20).

MIDGLEY, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature* London: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Solitary Self*. Durham: Acumen Publishing, 2010.

NICHOLAS, Jeffery L. *Reason, Tradition, and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.

## Conhecimento, vida e virtude moral<sup>1</sup>

*Margarita Mauri*

O termo fundamental do primeiro trabalho em torno do qual se articulava, progressivamente, a nova etapa do pensador escocês Alasdair MacIntyre, era o de “virtude”; e de sua análise se desenvolvem os conceitos que constituem os eixos fundamentais da teoria da comunidade do autor: os conceitos de “prática”, “ordem narrativa” e “tradição”. Passando por estes três conceitos, vamos descrever o que é a comunidade mais adequada para tornar possível o ideal de “boa vida” para o homem.

O ano de 1981, MacIntyre publica seu trabalho até o momento mais conhecido e comentado, *After Virtue*, uma declaração de princípios que concluiu em 1988 com o trabalho *Whose Justice? Which Rationality?*, e em 1990, com *Three Rival Versions of Moral Inquiry*. A esses trabalhos devemos adicionar o mais recente, *Dependent Rational Animals*, publicado em 1999. A tradição de que MacIntyre fala é a tradição das virtudes, cuja raiz é encontrada em Aristóteles, ainda que enriquecida mais tarde com as contribuições de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino.

É a partir desta tradição – o contexto certo para o pleno desenvolvimento da vida humana – que MacIntyre entra em conflito com a modernidade que, de acordo com o autor, abandonou a

---

<sup>1</sup> Texto original em espanhol – “Conocimiento, vida y virtud moral” – traduzido por Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves. Revisado por Helder Buenos Aires de Carvalho.

tradição aristotélica no século XVI para embarcar no caminho do liberalismo individualista. O racionalismo, o empirismo inglês ou o Iluminismo não são mais que passos que se encadeiam para levar-nos às concepções morais emotivistas que caracterizam a sociedade contemporânea, que MacIntyre retrata no primeiro capítulo de *After Virtue*. As bases ideológicas que fomentam as concepções sociais das sociedades em que vivemos, e que herdamos do passado, são incompatíveis com a defesa da virtude, entendida como uma qualidade que nos permite obter os bens intrínsecos à vida humana. A virtude, assim concebida, só é possível em um certo tipo de comunidade que, é claro, não é a defendida pelo liberalismo.

Em *After Virtue*, o autor apoia o desenvolvimento de sua explicação de virtude nos três conceitos acima mencionados de “prática”, “ordem narrativa” e “tradição”, embora seja verdade que do primeiro de todos – o de “prática” – depende basicamente, a caracterização da virtude. Neste, então, vou focar primeiro.

A definição de "virtude" que MacIntyre oferece em *Tras la virtud*<sup>2</sup> diz o seguinte: "a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência efetivamente nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens."<sup>3</sup> Esta definição estabelece uma relação causal entre o exercício e a posse da virtude, por um lado, e a conquista de bens internos às práticas, por outro. A prática é apresentada como o terreno onde as virtudes se mostram, embora as virtudes não sejam exercidas apenas no campo das práticas, pois seu exercício também é necessário na ação não cooperativa. Falar sobre práticas é falar sobre atividades humanas que são realizadas em cooperação com outras pessoas, atividades socialmente estabelecidas. A participação nessas práticas gera bens internos e bens externos para o sujeito que delas participa. Os bens

---

<sup>2</sup> A autora se refere aqui ao título da tradução espanhola do livro *After Virtue* [Nota da tradutora. NT daqui para a frente].

<sup>3</sup> MacINTYRE, 1987, p. 237.

externos são bens contingentes, facilmente reconhecíveis por todas as pessoas fora de uma prática. Os bens internos, por outro lado, são aqueles que são obtidos apenas no exercício dessa prática ou práticas similares, e cujo reconhecimento depende da participação na prática.

Neste ponto, MacIntyre introduz o conceito de “virtude”. Os bens internos às práticas só podem ser reconhecidos e alcançados se o participante destas for virtuoso. O acesso a bens internos e externos depende, em grande medida, da atitude daqueles que participam da prática. Por sua vez, a atitude é determinada pelo grau de virtude alcançado. A relação que um sujeito mantém com os demais no interior da prática é a chave para seu relacionamento com os bens internos. A virtude daquele que participa da prática determina sua atitude em relação aos outros e limita suas possibilidades de conseguir bens internos. Assim, aqueles que entram em uma prática em posse da virtude da justiça distinguirão e aceitarão com facilidade os méritos de seus companheiros de prática. O mesmo pode ser dito daquele que é corajoso, que será capaz de assumir qualquer risco necessário a serviço de um bem final, ou da pessoa que possuindo a virtude de sinceridade (honestidade) admite seus próprios erros e inadequações ao intervir na prática.

Neste contexto, MacIntyre refere-se à virtude em termos da condição necessária para alcançar os bens internos a uma prática, uma vez que a virtude fornece a disposição habitual necessária para ingressar no exercício da prática com uma atitude que permite, no início desta prática, levar o iniciante a ser um especialista nisso, ou seja, reconhecer sua própria ignorância, aceitar os modelos de excelência dessa prática e obedecer as regras que a caracterizam. Alcançar o reconhecimento e a realização de bens internos a uma prática exige a aquisição prévia das virtudes que influenciam a maneira de iniciar uma prática. A posse da virtude possibilita que o sujeito tenha dos outros e de si mesmo uma apreciação de acordo com a realidade e um comportamento consistente com essa

avaliação. Por sua vez, a partir desse conhecimento verdadeiro dos méritos dos outros e das excelências de uma prática e de obedecer as regras que lhe são próprias.

Os modelos de excelência são referências do bom exercício de uma prática a partir dos quais os participantes da prática se orientam e, por essa razão, exercem uma função de autoridade que deve ser reconhecida e aceita pelo iniciante. O mesmo pode ser dito sobre as regras de uma prática que define o que é essa prática e cujo respeito garante a continuidade dessa prática e sua modificação essencial, o início de uma nova atividade. As virtudes que um indivíduo possui e com as quais ele inicia seu relacionamento com os outros no exercício de uma prática determinam a natureza desse relacionamento. Diz MacIntyre em *Tras la virtud*: "as virtudes são os bens que servem de referência (...) para definir nosso relacionamento com aquelas pessoas com quem compartilhamos os propósitos e os padrões que configuram as práticas."<sup>4</sup>

A virtude é, portanto, uma condição indispensável para aquele que participa de uma prática possa reconhecer e alcançar bens internos. Esta afirmação não exclui, no entanto, que alguns bens internos obtidos no exercício de práticas podem ser virtudes. Com o relacionamento estabelecido entre "prática" e "virtude", MacIntyre coloca a importância da posse e do exercício da virtude no âmbito das atividades sociais, reguladas e compartilhadas com os outros, mas a "prática" é um conceito que deve ser complementado com o de "ordem narrativa", em que é analisado o papel da virtude dentro da vida humana ordenada por um *telos*. Neste caso, a virtude aparece relacionada à vida pessoal e ao significado que o homem lhe dá.

Sob a expressão de "ordem narrativa", se desenvolve a visão do que MacIntyre entende por "eu", que não pode ser considerado como um conjunto de seqüências, nem como um composto de diferentes papéis. Nenhuma dessas duas maneiras históricas de entender o eu poderia ser a base da concepção aristotélica da

---

<sup>4</sup> MacINTYRE, 1987, p. 238.

virtude, porque a virtude é uma maneira de ser, não uma habilidade exercida em certos momentos ou circunstâncias.

A vida de cada homem é a história de uma narrativa de que, em parte, o homem é autor e também ator. Os atos desta vida fazem sentido em um contexto definido por propósitos, crenças e situações. É por isso que MacIntyre diz que somos protagonistas do nosso drama e atores secundários do drama dos outros. O significado da vida humana deriva de entendê-la como uma unidade com propósito, com um *telos*. A partir da noção de identidade pessoal pode-se falar de “responsabilidade”, de “narrativa” e de “inteligibilidade”.

No capítulo IX de *Tres versiones rivales de la Ética*<sup>5 6</sup>, MacIntyre ressalta as três dimensões centrais do conceito de "identidade pessoal":

1. Uma dessas dimensões é a da corporalidade: porque cada pessoa é, ao longo do tempo, a mesma pessoa, tem um corpo e sempre o mesmo (embora não no mesmo estado).
2. As relações de cada homem com outros homens têm uma dimensão temporal que também encontramos nos próprios projetos que cada um deles empreende. A inteligibilidade desses projetos e relacionamentos baseia-se na atribuição de responsabilidade contínua à ação pessoal.
3. A última dimensão da identidade pessoal aprecia a vida humana como busca, a busca da verdade de cada vida que tem a unidade de uma história com um começo, um desenvolvimento e um fim.

O passado ou o futuro de qualquer vida tem sentido a partir do presente que relaciona dois momentos diferentes, um já realizado e o outro projetado. Do presente o eu representa o futuro sob a forma de objetivos que o atraem e finalidades que evita. A vida humana é entendida como a narração da história de uma vida em

---

<sup>5</sup> A autora se refere aqui ao título da tradução espanhola do livro *Three rival versions of moral enquiry* [NT].

<sup>6</sup> MacINTYRE, 1992.

que cada eu é o protagonista e, parcialmente, o autor. Esta narração é a narração de uma busca, a da boa vida para o homem. A busca é constitutiva da vida, isto é, a busca entrelaça a vida:

"(...) a vida virtuosa para o homem é a vida passada na procura da boa vida para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são aquelas que nos permitem entender o que mais e mais é a vida boa para o homem".<sup>7</sup>

Esta maneira de conceber a vida humana materializa o conceito medieval de "busca" (afirma MacIntyre em *Tras la virtud*)<sup>8</sup> tentando dar um senso de unidade aos eventos que informam a vida e os atos e situações que a conduzem à unidade. Somente a partir dessa concepção unitária da vida humana, faz sentido buscar em que consiste a vida boa para o homem. E a verdadeira busca constrói o caminho adequado da boa vida. A virtude sustenta essa busca pelo bem de três formas diferentes:<sup>9</sup>

1. Ajudando-nos a superar os riscos, perigos, tentações e distrações que enfrentamos constantemente.
2. Fazendo-nos capazes de um autoconhecimento cada vez mais verdadeiro.
3. Fornecer-nos um conhecimento crescente do bem.

No caso da vida humana entendida como uma unidade ordenada por um *telos*, a virtude é a disposição que permite ao homem: a) o conhecimento verdadeiro de seu próprio modo de ser; b) o conhecimento do que é o bem para sua vida; e c) o conhecimento do que deve ser, em cada caso, o melhor dos atos para alcançar uma boa vida. A relação entre um eu unitário e as virtudes é dada pela impossibilidade que o eu tem de abordar a vida boa sem o exercício virtuoso. Agora, tanto uma coisa como a outra, tanto a

---

<sup>7</sup> MacINTYRE, 1987, p. 271.

<sup>8</sup> MacINTYRE, 1987, p. 270.

<sup>9</sup> MacINTYRE, 1987, p. 270.

busca pelo bem quanto o exercício das virtudes requerem uma comunidade, dessa comunidade deriva o eu e sua identidade.

Considerar o peso e a importância da virtude dentro da vida humana entendida como um todo, é considerá-la no interior da tradição dentro da qual cada vida se desenvolve. Como indivíduo – diz MacIntyre em *Tras la virtud* – "nunca serei capaz de procurar o bem ou o exercício das virtudes".<sup>10</sup> Tanto os bens internos às práticas como os perseguidos na vida individual são subsumidos em um contexto mais amplo que é o da comunidade. Falar sobre a comunidade nos leva a falar sobre "tradição". A tradição caracteriza e define a comunidade: "uma tradição viva é uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que a constituem como tal."<sup>11</sup>

A busca pelo bem individual se realiza engajada em uma tradição. Considerado individualmente, isolado da tradição, o sujeito não podia exercer as virtudes e alcançar o bem moral. Em *Justicia y racionalidad*,<sup>12</sup> MacIntyre explica claramente quais são os elementos fundamentais da tradição:

"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 conflitos: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos, ou pelo menos as 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 dos quais uma tradição é constituída".<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> MacINTYRE, 1987, p.271.

<sup>11</sup> MacINTYRE, 1987, p.274.

<sup>12</sup> A autora se refere aqui ao título da tradução espanhola do livro *Whose justice? Which rationality?* [NT].

<sup>13</sup> MacINTYRE, 1994, p.31.

Os acordos fundamentais constituem a essência que define uma tradição diante de outras tradições que rivalizam quando se trata de explicar o significado da vida humana. Esses acordos fundamentais estão sendo elaborados ao longo do tempo pelos membros da tradição, seja porque, internamente, são submetidos a críticas e redefinições, ou porque uma tradição precisa elaborar respostas pertinentes às questões formuladas a partir de tradições rivais. A boa incorporação de uma tradição, diz MacIntyre, é medida pela sua capacidade de ver o que pode e não pode ser usado como um guia para o futuro.

Sentir-se dentro de uma tradição significa aceitar os acordos fundamentais que a identificam, sem que isso seja entendido como uma aceitação cega e indiscutível desses acordos. A discussão ocorre dentro da tradição que aceita a liberdade de redefinir os acordos fundamentais ao longo do tempo; no entanto, aqueles que afirmam ser herdeiros e membros de uma tradição devem compartilhar uma referência comum que, apesar de suas discrepâncias, lhes permita sentir-se dentro da mesma tradição. Se a discrepância de um membro afeta os acordos fundamentais, sua pertença à tradição é posta em questionamento porque questiona o que constitui a identidade da tradição.

A tradição não é entendida sem o elemento temporal porque é com o tempo e as gerações sucessivas que vai se constituindo. MacIntyre distingue três etapas da tradição:

1. Uma primeira etapa na qual as crenças fundamentais, os textos canônicos e a autoridade daqueles que interpretam corretamente os textos são aceitos, sem questioná-los.
2. Um segundo momento em que as deficiências da tradição são reveladas;
3. E uma fase final em que se pretende resolver as deficiências da tradição, avaliar, reinterpretar e redefinir as crenças fundamentais para superar as limitações da tradição.

A impossibilidade de superar esta última etapa implica o desaparecimento da tradição. É por isso que apenas sobrevivem as tradições que são capazes de enfrentar, em cada momento de sua história, os problemas de revisão e redefinição que os tempos novos representam.

Cada pessoa está enraizada em uma tradição que vem do passado e se estende para o futuro. O peso do presente da tradição está na forma de entendimento da vida e do mundo que cada pessoa tem. Desprender-se dela é tão difícil quanto tentar livrar-se da própria pele. Os termos em que cada um pensa a si mesmo, pensa o mundo, vê o passado ou concebe o futuro não são originais no sentido mais radical da palavra, são os termos que a tradição em que ele se encontra deu-lhe instrumentalmente. Dito de outro modo, todo pensamento existe em e a partir de uma tradição:

pois a história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade (...) A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. (...) Logo, o que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente.<sup>14</sup>

O valor da universalidade que esse pensamento tem – o que não pode ser negado, ainda que ocorra dentro de uma tradição – não vem de ter sido gerado fora de qualquer tradição, mas de sua capacidade de responder às questões que a vida humana apresenta. O homem vive a tradição no presente, mas a tradição foi constituída no passado e avança para o futuro. Existe uma virtude, diz MacIntyre, pela qual uma pessoa tem um senso adequado da tradição a que pertence e das tradições que enfrenta. A tradição oferece o contexto necessário para que o indivíduo compreenda de onde deriva sua identidade e de onde se formam as aspirações morais de sua vida. A tradição fornece os elementos que dão sentido

---

<sup>14</sup> MacINTYRE, 1987, p. 272-273.

às práticas e à busca dos bens na vida individual, ao tempo que a mesma tradição é elaborada e reelaborada por todos aqueles que exercem as práticas e buscam a boa vida. Por esta razão, as virtudes que tornam possível o reconhecimento e a realização de bens internos às práticas e sustentam a busca do bem na vida humana são aqueles que também mantêm a tradição. O exercício das virtudes fortalece a tradição, da mesma forma que sua ausência enfraquece e destrói.<sup>15</sup>

“Prática”, “ordem narrativa” e “tradição” servem para MacIntyre apresentar a virtude, mais no sentido do que permite a sua posse, do que em sua definição essencial. A virtude é uma qualidade humana adquirida,<sup>16</sup> diz em *Tras la virtud*, embora nem todas as qualidades possam ser consideradas "virtudes". Em resposta à objeção de Samuel Scheffler, MacIntyre afirma que uma qualidade é virtude quando atende a esses requisitos<sup>17</sup>:

1. Quando é necessária para alcançar os bens internos às práticas;
2. Quando contribui ao bem de uma vida plena;
3. Quando só pode ser exercida dentro de uma tradição social atual.

O autor usa novamente os conceitos de “prática”, “ordem narrativa” e “tradição” para determinar quando uma qualidade é virtude.

Em seu livro *Dependent Rational Animals* (DRA), MacIntyre se refere extensivamente à virtude. Nela, ele define a virtude como "qualidade" e distingue dois tipos de qualidades, as da mente e as do caráter: "essas qualidades da mente e do caráter que permitem reconhecer os bens relevantes e utilizam as capacidades relevantes para alcançá-los são as excelências, as virtudes, que distinguem ou deveriam distinguir o professor do aprendiz ou aluno".<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> MacINTYRE, 1992, p. 274.

<sup>16</sup> MacINTYRE, 1987, p. 237.

<sup>17</sup> MacINTYRE, 1987, p. 333.

<sup>18</sup> MacINTYRE, 1999, p. 92.

A posse das virtudes da mente se manifesta no modo como o raciocínio prático é realizado quando os bens próprios de uma dada situação são reconhecidos. Para MacIntyre, estas são virtudes do conhecimento e do reconhecimento, enquanto as virtudes do caráter, que são virtudes de ação, se manifestam através de atos realizados em determinadas situações. Ambos os tipos de qualidades são necessários, e MacIntyre oferece três razões:

1. A autonomia moral depende da aquisição de certas virtudes intelectuais e morais;
2. As virtudes são necessárias para educar outras pessoas a alcançarem a autonomia moral;
3. E, finalmente, certas virtudes intelectuais e morais são necessárias para a proteção de si mesmo e de outros contra a negligência, estupidez, malícia, falta de compreensão e ganância de algumas pessoas.

Das três razões acima, as primeiras se referem ao âmbito individual, enquanto as outras duas implicam a necessidade das virtudes intelectuais e morais em nossa relação com os outros, e esta é uma relação que se exerce para o benefício de outros, ou para proteger-se contra a sua maneira de ser ou agir.

A independência no raciocínio prático é a principal característica da autonomia moral. Como em qualquer processo de conhecimento, o raciocínio prático se move no campo das razões, embora ligadas, neste caso, à ação e ao desejo. De acordo com a exposição que MacIntyre realiza em *Dependent Rational Animals*, a independência no raciocínio prático pressupõe que o sujeito moral seja capaz de analisar as razões e desejos presentes tanto em suas decisões como em suas ações; seja capaz de:

1. Reconhecer e analisar suas próprias paixões através de um exercício de distanciamento que permite sua objetivação;
2. A objetivação a que o sujeito moral submete seus desejos introduz a possibilidade de considerar a conveniência de sua satisfação mediata ou imediata;

3. Ser capaz de determinar a própria ação por algumas razões e rejeitar outras;
4. Saber avaliar as razões que possui para agir de uma forma ou de outra.

No que diz respeito às paixões, reconhecê-las e analisá-las é o primeiro passo a considerar, em seguida, se sua satisfação é ou não é relevante, e se for, se a conveniência de sua satisfação é imediata ou mediata. O mesmo deve ser feito com as razões dadas para justificar a conduta em si: devemos analisar essas razões, determinar quais levarão a decisão e rejeitar as inadequadas. Pelo que foi dito, segue-se que o sujeito capaz de um raciocínio prático independente deve ter um conjunto de virtudes que são, de fato, as que o capacitam para esse raciocínio prático. Mas MacIntyre acrescenta outros dois requisitos à posse da virtude. O raciocínio prático exige a posse de certas virtudes às quais devemos agregar o conhecimento de uma série de habilidades e também um certo grau de autoconhecimento. No entanto, podemos nos referir ao raciocínio prático a partir de duas perspectivas diferentes:

1. Do seu exercício quando é realizado por um sujeito que alcançou a autonomia moral;
2. Ou do exercício por aquele que está no caminho de sua aprendizagem.

Em um caso ou outro, o exercício do raciocínio prático se desenvolve na esfera do social, em estreita ligação com os outros, dentro de um determinado conjunto de relações sociais, como MacIntyre afirma no *Dependent Rational Animals*.<sup>19</sup>

As virtudes são aprendidas, e sua aprendizagem é feita *in media res*, nas atividades cotidianas. A participação nas diversas atividades é o ponto de partida do desenvolvimento da capacidade de julgar com juízo reto. Em *Tres versiones rivales de la Ética*,

---

<sup>19</sup> MacINTYRE, 1999, p. 107.

MacIntyre refere-se à investigação intelectual como uma espécie de prática na qual aprendemos o que é nosso bem e também adquirimos certas virtudes morais:

Ou seja, o aluno deve aprender, no início com seus professores e depois em sua autoeducação contínua, como identificar os erros que ele mesmo comete ao aplicar os critérios admitidos, os critérios que são reconhecidos como os melhores. naquele momento na história dessa arte particular. Uma segunda distinção fundamental é a que existe entre o que é bom e o que é melhor para mim com meu nível particular de preparação e aprendizagem nas minhas circunstâncias particulares, e qual é o bom e o melhor incondicionalmente. Ou seja, o aluno deve aprender a distinguir entre o tipo de excelência que tanto outros como ele podem esperar de si mesmo aqui e agora, e a excelência última que proporciona seu *telos* tanto para aprendizes quanto para mestres artesãos".<sup>20</sup>

Trata-se de aprender a julgar:

- a) se é bom fazer (x) como a melhor maneira de alcançar (y);
- b) se é bom executar (x) em certas circunstâncias;
- c) Qual é o melhor dos bens possíveis para aquele que considera uma determinada situação que é sua.

O verdadeiro juízo que MacIntyre diz que deve emergir de nossa participação nas práticas, é aquele que liga o bem à minha pessoa, caracterizada por uma série de desejos, incluída em uma situação e imersa em uma determinada tradição. Basta lembrar aqui a crítica de MacIntyre à tese que defende a possibilidade de falar do bem de alguém prescindindo desse alguém, para entender que o verdadeiro juízo moral sobre o que é bom para mim aqui e agora depende do que eu sou .

A educação nas virtudes começa com a questão de como conseguir que o jovem busque os objetivos internos de certos tipos de atividade, não para satisfazer aqueles que o cercam ou aqueles de

---

<sup>20</sup> MacINTYRE, 1992, p. 92-93.

quem ele depende, mas por ele mesmo. MacIntyre diz, em *How to Seem Virtuous without Actually Being So*<sup>21</sup>, que a aprendizagem é um processo que parte da dependência do aluno em relação ao educador e que é direcionado para a independência do aluno. No processo de aprendizagem será realizada a transição que vai da busca dos bens e das virtudes para agradar aos outros – o que em si produz satisfação para o aluno – a ser capaz de procurar esses bens e virtudes essencialmente para si mesmos, embora seja admissível que, secundariamente, sejam obtidos para agradar os outros.

O erro neste processo em relação à autonomia se manifesta através de atos que poderiam ser considerados virtude, mas que, na realidade, não são porque, embora tenham a forma de atos de virtude, não são realizados por si mesmos, mas por razões não relacionadas a atos virtuosos. A educação na virtude, quando iniciada em uma idade adiantada, é baseada em uma separação entre a atuação e os motivos que a conduzem. O que é feito é feito para agradar ou ser destacado, premiado ou louvado. E não há nada de errado em que este seja o caminho da iniciação à virtude quando a coisa mais próxima da criança é desejos, não razões.

No início da educação, a ação precede o raciocínio e este vai aflorando à medida que a experiência da atividade prática se acumula. MacIntyre afirma que "o jovem tem que aprender a raciocinar praticamente, raciocínio que no curso da educação moral se mostra na ação concreta, antes de poder ser adequadamente expresso em palavras".<sup>22</sup> Não se pode esperar que a criança atue por razões intrínsecas à ação virtuosa porque o grau de conhecimento de si mesmo e do meio ambiente ainda é pobre e deficiente. No início, os motivos do aprendiz são extrínsecos ao ato de virtude que ele realiza e devemos procurá-los e relacioná-los com o que é mais familiar para ele: os desejos são as razões da atuação da criança. O processo educativo na virtude é um processo de internalização das

---

<sup>21</sup> MacINTYRE, 1991, p. 8.

<sup>22</sup> MacINTYRE, 1993, p. 77.

razões do comportamento. As razões pelas quais, no início da educação moral, se situam na sanção, positiva ou negativa, de outras pessoas em relação ao seu próprio comportamento vão desaparecendo à medida que o aprendiz cresce no conhecimento e, com ele, em autonomia.

Mas esta descrição seria incompleta se não acrescentássemos que, juntamente com o conhecimento, um trabalho progressivo sobre as paixões deve ser realizado até que uma transformação, uma mudança, seja alcançada para torná-los propensos à razão. Neste caminho para a autonomia moral, o aprendiz descobre o mundo e se descobre. O resultado dessas descobertas deve ser um domínio crescente de seus critérios de escolha e sua orientação moral. Como MacIntyre diz em *How to Seem Virtuous without Actually Being So*, a virtude em seu sentido autêntico, supõe e requer uma transformação ou ordenação dos apetites e desejos. Assim, pode-se falar de "imaturidade moral" quando o comportamento virtuoso ainda obedece à razões extrínsecas a si mesmo. A vida boa para uma pessoa supõe passar da aceitação do que ele aprendeu de seus professores à independência, e isso aparece quando a pessoa se mostra capaz de fazer julgamentos sobre seus próprios bens, julgamentos que servem para justificar sua conduta perante a si mesma e aos outros.

Um dos objetivos que MacIntyre propõe em *Dependent Rational Animals* é pôr em evidência a dependência que todo sujeito moral tem, tanto no processo de aprendizagem da virtude quanto no seu exercício, através do raciocínio prático habitual, do seu relacionamento com os outros. Essa dependência é de natureza diversa, mas só me referirei à dependência moral.

### **1. Dependência do sujeito moral no processo de aprendizagem da virtude**

A configuração do comportamento virtuoso que cada indivíduo vai adquirindo é guiada por todas aquelas pessoas que,

desde o âmbito familiar ou escolar, protegem o caminho para a autonomia. Em diversas ocasiões, MacIntyre se detém a considerar a qualificação moral necessária do educador para que seu trabalho seja correto. Em *Dependent Rational Animals* MacIntyre afirma que o educador deve possuir, até certo ponto, as virtudes que ele pretende ensinar e, dependendo de quem seja o educador, os pais, um parente ou um professor, as virtudes necessárias são específicas.<sup>23</sup> Não é apenas conveniente que aquele que ensina a outro uma virtude a possua, mas é, claramente, uma questão de necessidade baseada na importância que o exemplo tem na educação moral, por um lado, e no papel de autoridade moral que o professor deve ter perante o educando, por outro. Se possuir uma virtude é a melhor maneira de conhecer verdadeiramente essa virtude, esse conhecimento, que no caso das virtudes está unido a sua prática, torna-se um excelente modo de educação moral. É exigível para aquele que quer ensinar a outro a virtude da sinceridade, que seja sincero em seus atos. MacIntyre cita Santo Tomás de Aquino para se referir ao conhecimento pela conaturalidade, que é o próprio conhecimento da virtude através do exercício. Diz MacIntyre:

de acordo com Tomás de Aquino, existe uma forma de conhecimento moral que não é, por sua vez, teórico. A prática das virtudes e a experiência pela qual as virtudes direcionaram a vontade de alguém, gera um conhecimento pela via do que Aquino chama de "conaturalidade" (S.T. II-II, q.45, a.2); e muitos agentes comuns, educados nessa prática dentro de suas famílias ou suas comunidades locais, aprendem a ser e são virtuosos sem nunca ter levantado explicitamente questões filosóficas.<sup>24</sup>

O exemplo pessoal ou o exemplo transmitido através de histórias, como contos infantis, são referências concretas de boas

---

<sup>23</sup> MacINTYRE, 1999, p. 88.

<sup>24</sup> MacINTYRE, 1992, p. 168.

formas de comportamento. MacIntyre diz "(...) contar histórias é uma parte fundamental da educação em virtude".<sup>25</sup> O exemplo é sempre singular e liga um ato particular a uma situação concreta. Por outro lado, se na educação moral daquele que já é capaz de compreender uma reflexão teórica o exemplo reforça a explicação, na criança, a quem não se pode oferecer uma consideração abstrata, o exemplo é o método mais efetivo de educação moral. Guiar o outro no caminho da virtude, a partir do exercício da virtude, supõe ter autoridade moral, um requisito indispensável para exercer o trabalho de educador. Em *How to Seem Virtuous without Actually Being So*, MacIntyre ressalta a necessidade de que o caráter moral seja um dos critérios levados em consideração na escolha de um educador, em vez de basear sua escolha no conhecimento teórico que ele possui. A importância da relação entre o educando e o educador é fundamental, pois é no contexto dessa relação que a criança deve aprender qual é o seu bem.

## **2. Dependência do sujeito moral no exercício da virtude através do raciocínio prático**

Como já foi dito, o raciocínio prático requer a posse de determinadas virtudes e também um certo grau de autoconhecimento, que se origina e se amplia em nossas relações com os outros. A relação com os outros revela facetas de nossa personalidade que, às vezes, não só surpreende aqueles que nos rodeiam, mas também nós mesmos. O autoconhecimento, diz MacIntyre em *Dependent Rational Animals*, depende, em parte, do que aprendemos de nós mesmos a partir da nossa relação com os outros.<sup>26</sup> Os outros, quando nos conhecem bem, são aqueles que julgam a opinião que temos de nós mesmos, confirmando ou negando o nosso parecer. É claro que o autoconhecimento tem

---

<sup>25</sup> MacINTYRE, 1987, p. 168.

<sup>26</sup> MacINTYRE, 1999, p. 94.

outras dependências além daquilo que se refere à participação que outros têm nele, porque sem uma certa capacidade de discernimento, atenção ou julgamento, que são as qualidades que nos ajudam a compreender nós mesmos diante das reações dos outros, não existiria o autoconhecimento, mesmo que as relações diárias com outros se estabelecessem. Autoconhecimento, conclui MacIntyre, devemos, pelo menos em parte, a aqueles de quem dependemos ao longo de nossas vidas.

A dependência do agente moral em relação aos outros também é observada no próprio exercício do raciocínio prático. A presença de outros aparece nos dois âmbitos em que se desdobram o raciocínio prático: intelectual e moral. Outros podem nos ajudar com possíveis erros morais ou intelectuais e contribuir para sua correção. Como o caminho para a perfeição moral é infinito, a autonomia moral não exclui a possibilidade do erro intelectual ou do erro moral no raciocínio prático. Como Aristóteles afirma na *Ética à Nicômaco*, a reflexão sobre as coisas humanas não tem o rigor e a precisão que tem a reflexão sobre o que é necessário. A vida humana e tudo o que a diz respeito cai no mundo da contingência. Portanto, ver com clareza as questões práticas é mais complexo do que as teóricas, portanto, o risco de estar errado é maior. MacIntyre, também seguindo Aristóteles, coloca neste momento a importante função moral da amizade. Mas a relação de amizade não só ajuda quem já alcançou um certo grau de autonomia moral. MacIntyre, explicando a tese de Santo Tomás, afirma:

O que a pessoa que até agora foi privada de uma educação moral adequada tem que descobrir é que o que ele ou ela precisa é um amigo que também será professor na aproximação das virtudes. Porque aqueles que ainda são moralmente imaturos precisam de amigos, se quiserem ser virtuosos.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> MacINTYRE, 1994, p. 181.

A aquisição da maturidade moral através da educação no exercício da virtude, pode ser concebida apenas dentro de uma interdependência social na qual cada pessoa recebe e dá. Se existem virtudes da independência, também existem virtudes da dependência. As primeiras nos permitem oferecer e as segundas reconhecer, e ambas nos permitem reconhecer em que medida nossa existência, no sentido mais amplo da palavra, depende dos outros. A afirmação de MacIntyre de que "devemos em virtude do que recebemos"<sup>28</sup> mostra uma concepção cooperativa da existência humana, mantida em diferentes instâncias e da qual depende a vida boa.

Do ponto de vista de MacIntyre, o indivíduo se desenvolve moralmente dentro das práticas e estas derivam seu sentido da tradição. A possibilidade de uma educação na virtude depende de um contexto social, onde ocorrem atividades compartilhadas. MacIntyre afirmou em vários textos que tipo de sociedade torna possível a educação na virtude e por que as nossas não são esse tipo de sociedade. Mas essa questão já escapa à abordagem inicial.

Em conclusão, gostaria de me referir ao título deste trabalho: "conhecimento, vida e virtude moral". A vida proporciona conhecimento e virtude, e o conhecimento e a virtude proporcionam vida ao seu possuidor. "As virtudes são indispensáveis à vida boa: sem o desenvolvimento de um conjunto de virtudes intelectuais e morais não podemos, primeiro, alcançar e, depois, continuar com o exercício do raciocínio prático".<sup>29</sup>

E nesse caminho para a excelência, onde aquele que caminha é apoiado na virtude, o inimigo mais poderoso é, nas palavras de Irish Murdoch, a quem MacIntyre cita uma vez, a vontade orgulhosa, que é centrada em si mesma com o esquecimento dos que a acompanham e da realidade.

---

<sup>28</sup> MacINTYRE, 1999, p. 101.

<sup>29</sup> MacINTYRE, 1999, p. 97.

## Referências

MacINTYRE, A. *After Virtue*. 2<sup>nd</sup> ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 1984.

\_\_\_\_\_. *Tras la Virtud*. Tr. A. Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Inquiry*. London: Duckworth, 1990.

\_\_\_\_\_. *Tres versiones rivales de la Ética: enciclopedia, genealogía y tradición*. Traducción de Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones RIALP S.A.: 1992.

\_\_\_\_\_. *Justicia y racionalidade*. Trad. A.J.G. Sison, Barcelona: EIUNSA, 1994.

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals*. London: Duckworth, 1999.

\_\_\_\_\_. How to Seem Virtuous without Actually Being So. *Occasional Paper Series of the Center for the Study of Cultural Values*. N° 1. Lancaster: Lancaster University, 1991.

\_\_\_\_\_. Persona corriente y filosofía moral: reglas, virtudes y bienes. *Convivium*, 5, (1993): p. 63-80.

## O teísmo filosófico de Alasdair MacIntyre em confronto com a teologia pós-liberal e pós-moderna<sup>1</sup>

*Carlo Leonardi*

No breve espaço do presente trabalho, pretendo dar conta do “*habitus* teológico” que caracteriza o estilo filosófico de Alasdair MacIntyre: <sup>2</sup> “*religiosamente musical*” é, de fato, — em minha perspectiva — o mais insólito e, ao mesmo tempo, o mais persuasivo, epíteto atribuído ao filósofo escocês pelos teólogos James Gustafson e Stanley Hauerwas.<sup>3</sup> Tal *habitus* também é exaltado pela difusa propensão de juntar — sem aparente solução de continuidade — o *modus philosophandi* macintyriano e algumas figuras recentes da teologia cristã pós-liberal e pós-moderna, de quem nos ocuparemos em seguida: sobretudo a “teologia narrativa” de Hans Frei, George Lindbeck, *et alii*, mas também a “*radical orthodoxy*” de John

---

<sup>1</sup> Tradução do original italiano – “Il teismo filosofico di Alasdair MacIntyre a confronto con la teologia post-liberal e post-moderna” – por Helder Buenos Aires de Carvalho. O original italiano foi publicado na *Pensando – Revista de Filosofia*, Vol. 6, n.11, 2015.

<sup>2</sup> Para um tratamento mais extenso e articulado do pensamento de MacIntyre, como filósofo moral e teólogo racional, remeto o leitor ao meu ensaio monográfico: *Alasdair MacIntyre. Sul crocevia tra etica, filosofia della religione e teologia*. Roma: Aracne, 2013.

<sup>3</sup> J. GUSTAFSON – S. HAUERWAS, *Editorial*, in *The Journal of Medicine and Philosophy*, 4 (1979), pp. 345–6 (espec. p. 346). Se valorizarmos por inteiro o original *itinerarium mentis in deum* empreendido pelo filósofo escocês, pode-se realmente apreciar as palavras de B. J. SHANLEY (*The Thomist Tradition*. Dordrecht: Kluwer, 2002, p. 149): “A teoria moral de MacIntyre é de longe a mais teocêntrica oferecida por qualquer Tomista proeminente”.

Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, *et alii*.<sup>4</sup> Embora MacIntyre não tenha respondido diretamente a tais tentativas de "apropriação teológica" de seu pensamento, acredito, no entanto, que está na hora de reconhecer – por ele e pelo “tomismo analítico” – um papel *sui generis* na evolução da tradição aristotélico-tomista do século XX:<sup>5</sup> papel distinto, mas não separado, em comparação com aqueles que – no contexto continental – perseguiram tenazmente a pesquisa filosófica e teológica nos passos de Tomás, como, por exemplo, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Cornelio Fabro, Etienne Gilson, Jacques Maritain, Edith Stein, *et alii*.

### Ética filosófica e teísmo cristão na obra de MacIntyre

Disto isto, é notável que desde a primeira edição de 1981, ou seja, mais de um quarto de século desde então, a *opus magnum* de MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, tem catalisado a atenção dos maiores intérpretes do pensamento do filósofo escocês: tudo aquilo que escreveu *a posteriori* de *After Virtue* – por exemplo, no âmbito da filosofia da religião e da teologia natural: no papel de coeditor de Antony Flew, *New Essays in Philosophical Theology* (1955), Stephen Toulmin e Ronald Hepburn, *Metaphysical Beliefs* (1957), Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism* (1969), e, em primeira pessoa, *Difficulties in Christian Belief* (1959), *Marxism and Christianity* (1968), *Which God Ought We to Obey and Why?* (1986), *What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher* (2006), *God, Philosophy, Universities* (2009), *On Being a Theistic*

---

<sup>4</sup> Cfr. D. FERGUSSON (*Community, Liberalism and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge U.P., 1998, p.5), que sustenta que no trabalho de Hauerwas se encontra "o 'análogo teológico' mais próximo da filosofia macintyriana"; ou a leitura sinóptica de MacIntyre e Lindbeck oferecidas por D. TRENER (Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the Nature of Tradition. Eugene: Pickwick, 2014); ou ainda a combinação entre MacIntyre e a "ortodoxia radical" promovida por T. ROWLAND (*Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*. London–New York: Routledge, 2003).

<sup>5</sup> Sobre o renascimento da teologia filosófica no campo analítico, ao contrário, ver J.F. HARRIS, *Analytic Philosophy of Religion*, Kluwer, Dordrecht, 2002; O.D. CRISP – M.C. REA (eds.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford: Oxford U.P., 2009; M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*. Roma: Carocci, 2010, etc.

*Philosopher in a Secularized Culture* (2010), etc. – foi inevitavelmente eclipsado pelo enorme sucesso obtido pela obra-prima macintyriana.

Este sucesso não é absolutamente irracional, nem muito menos surpreendente, se levarmos em consideração a "índole genealógico-subversiva" que permeia *After Virtue*, no qual os padrões metaéticos – há muito imperantes nas universidades anglo-saxãs – foram energeticamente refutados e finalmente rejeitados por MacIntyre, à luz de um fecundo diálogo estabelecido entre a "filosofia analítica" e uma "versão atualizada" da ética aristotélico(-tomista).

Um diálogo semelhante foi preconizado, nos anos 50 e 60 do século passado, por alguns estudos pioneiros realizados por estudantes e colegas de Wittgenstein: G.E.M. Anscombe, Peter Geach, Georg Henrik von Wright, *et alii*. No entanto, *After Virtue* e as obras subsequentes – que juntas compõem a trilogia mais conhecida de MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) – promoveram com um ímpeto incomparável esta abordagem da ética e da antropologia filosófica, em princípio rotulada como "Tomismo Wittgensteiniano" e, posteriormente, aplicada também à filosofia da mente, à metafísica e à ontologia, "tomismo analítico".<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Não posso me debruçar mais aqui sobre o significado e relevância de tais classificações, nem sobre a sua congruência em relação a MacIntyre. No entanto, acredito que, dentro dos limites próprios de qualquer taxonomia, existem inúmeras indicações que permitem inscrever o filósofo escocês entre os principais proponentes do tomismo analítico, e não menos importante é o fato de que a expressão em questão foi usada pela primeira vez por Haldane nas conferências realizadas na Universidade Notre Dame a convite do próprio MacIntyre em 1992; cfr. J. HALDANE, *Analytical Thomism*, in T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford U.P., 2005, p. 918: "A expressão 'Tomismo analítico' é raramente empregada, mas identifica utilmente aspectos dos escritos de filósofos como Anscombe, Donagan, Geach, Grisez, Kenny e MacIntyre". A este respeito, remeto também ao número monográfico editado por J. HALDANE, *Analytical Thomism*, in *The Monist*, 80 (1997) 4; IDEM. (ed.), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002; C. PATERSON – M.S. PUGH (eds.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Aldershot: Ashgate, 2006; M. MICHELETTI, *Tomismo analítico*. Brescia: Morcelliana, 2007; F. KERR, *Un thomisme analytique?*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 92 (2008), pp. 557–67; G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analítico*. Roma: Carocci, 2012, etc.

*After Virtue* constitui, portanto, um "ponto de não retorno" na história humana e intelectual de MacIntyre,<sup>7</sup> devido à renovada ênfase colocada sobre o *paradigma* da ética das virtudes como um *tertia via* para além da deontologia e do utilitarismo.<sup>8</sup> Ao mesmo tempo, no entanto, compartilho a opinião de que aquilo que permaneceu em grande parte implícito em *After Virtue* é, em alguma medida, "Deus – o Deus do teísmo filosófico – entra inexoravelmente na teoria moral de MacIntyre e sua descrição da vida *boa*, já que é indubitável que ele tenha lutado ao longo de sua vida com a questão do lugar que Deus pode ter no interior de uma teoria moral racionalmente defensável".<sup>9</sup>

Qualquer pessoa que pretenda traçar, em base historiográfica, a evolução geral do pensamento de MacIntyre, deverá, dessa forma, envolver-se necessariamente com as obras em que o filósofo escocês investiga a relação entre ética filosófica e teologia moral, entre os mitos modernos do progresso e a escatologia cristã, entre a atual crise moral e o abandono do teísmo clássico, entre a secularização incipiente e a possibilidade residual de poder viver um cristianismo autêntico, dentro de uma sociedade concebida *etsi deus non daretur*, etc.: obras que certamente não constituem "apêndices simples", compostas em tom menor, mas "complementos essenciais" da ética macintyriana das virtudes. De fato, emerge disso tudo como

---

<sup>7</sup> Para uma recente nota bibliográfica sobre o autor, ver o verbete C. S. Lutz, *Alasdair Chalmers MacIntyre (1929-)*, in «Internet Encyclopedia of Philosophy», <http://www.iep.utm.edu/mac-over/>.

<sup>8</sup> Sobre a ética das virtudes, em suas muitas declinações, e sobre o primado que MacIntyre atribui à tradição aristotélico-tomista, existe agora uma literatura vasta e incessante. Para algumas introduções recentes aos temas mais debatidos no campo da ética da virtude, remeto a D.C. RUSSELL, *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge, Cambridge U.P., 2013; S. VAN HOOFT (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*. London–New York, Routledge, 2014 e L. BESSER–JONES – M. SLOTE (eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. London–New York, Routledge, 2015. Também criticou uma certa "normalização" da ética das virtudes, em relação às posições radicais de Anscombe e MacIntyre, T. BREWER (*The Retrieval of Ethics*. Oxford, Oxford U.P., 2011, pp. 3–4), enquanto efetivamente ilustrou sua filiação no campo do tomismo analítico, M. MICHELETTI (*Il problema dell'etica nel tomismo analitico*, in corso di pubblicazione in Atti del Convegno sul *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, Bologna, 3–4 Dicembre 2013).

<sup>9</sup> T.D. D'ANDREA, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate, Aldershot, 2006, p. 389.

MacIntyre, em paralelo com a escrita de *After Virtue*, havia participado ativamente de um debate muito animado entre teólogos morais: James Gustafson, Stanley Hauerwas, Richard McCormick, Paul Ramsey *et alii*; e estudiosos da ética filosófica: Antony Flew, William Frankena, Basil Mitchell, *et alii*, que se questionaram sobre os traços distintivos da ética teológica (*Christian ethics*), à luz de uma pluralidade legítima e diversidade de tradições judaico-cristãs.<sup>10</sup>

No centro da discussão, estavam os conceitos constitutivos de qualquer percurso da ética teológica: "narração bíblica", "mito", "lei natural" e "mandamentos divinos", "virtudes cardeais e teológicas", "história humana" e "história da salvação", "escatologia", etc. A discussão, no entanto, arriscou – na opinião de MacIntyre – a ser *demodé* ou, pior, *senseless*, por um lado, devido às teorias metaéticas que tendiam a atribuir um mero caráter expressivo aos juízos éticos, privando-os de qualquer valor cognitivo; e, por outro, por causa do processo histórico e social de *secularização* que mudou profundamente o contexto de referência no qual os conceitos próprios da ética teológica poderiam encontrar significado e justificação.

MacIntyre pareceu, portanto, determinado a refutar a falácia das teorias metaéticas, mas, da mesma forma, pensou que não podia deixar de notar uma certa atrofia e deterioração desses mesmos conceitos, agora desenraizados de um quadro comum de referência

---

<sup>10</sup> Para os necessários aprofundamentos sobre o debate em questão, remeto a C. LEONARDI, *Alasdair MacIntyre*, op. cit., pp. 121–41. Cf. também as seguintes referências bibliográficas: no campo filosófico, A. MACINTYRE, *Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?*, in D. CALLAHAN – H.T. ENGELHARDT JR. (eds.), *Knowledge, Value and Belief*. New York: The Hastings Center, 1977, pp. 25–43; ID., *Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care: Comments on Papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartt*, in *The Journal of Medicine and Philosophy*, 4 (1979), pp. 435–43; B. MITCHELL, *Morality: Religious and Secular*. Oxford: Clarendon, 1980; K. NIELSEN, *God and the Basis of Morality*, in *The Journal of Religious Ethics*, 10 (1982), pp. 335–50; W. FRANKENA, *The Potential of Theology for Ethics*, in E.E. SHELPE (ed.), *Theology and Bioethics*. Dordrecht: Reidel, 1985, pp. 49–64, etc.; no campo teológico, P. RAMSEY, *Kant's Moral Theology or a Religious Ethics?*, in D. CALLAHAN – H.T. ENGELHARDT JR. (eds.), *Knowledge, Value and Belief*, op. cit., pp. 44–74; C. CURRAN – R. MCCORMICK (eds.), *The Distinctiveness of Christian Ethics: Readings in Moral Theology. No. 2*. New York: Paulist, 1980; J. GUSTAFSON, *Ethics from a Theocentric Perspective*. 2 Vol. Chicago: The University of Chicago Press, 1981–1984; S. HAUERWAS, *On Keeping Theological Ethics Theological*, in S. HAUERWAS – A. MACINTYRE (eds.), *Revisions: Changing Perspective in Moral Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 16–42, etc.

ética e social. Em outras palavras, a *secularização* – aos olhos do filósofo escocês – fez explodir as aporias internas ao teísmo cristão, que não impediram a fé na Idade Média, mas hoje aparecia cada vez mais irreconciliável com a *ratio* (pós-)moderna: ele, no entanto, apesar das observações feitas por alguns críticos que estigmatizaram o seu suposto "tomismo pós-moderno",<sup>11</sup> rejeitou constantemente todas as metamorfoses da filosofia pós-moderna (ou *pós-filosofia*) de Richard Rorty, *et alii*,<sup>12</sup> bem como as muitas variações de "teologia da secularização" promovidas por John Robinson, Paul Tillich, Paul van Buren *et alii*.<sup>13</sup>

### ***A insanável aporia da “teologia da secularização”***

De acordo com o compromisso de reconstruir, no contexto da prática filosófica, o vínculo cortado com as diferentes ciências humanas – do qual surge o interesse de MacIntyre pelas ciências histórico-sociais, mesmo antes das ciências bíblico-teológicas – podemos afirmar que, na raiz das raras, embora reveladoras, *pesquisas teológicas* macintyrianas, se vê a intenção de fazer sair a teologia do beco sem saída descrito em linhas claras pelo sociólogo Peter Berger:

---

<sup>11</sup> Cfr. T.S. HIBBS, *MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry*, in *The Thomist*, 57 (1993), pp. 277–97.

<sup>12</sup> A recepção – por MacIntyre – do trabalho de Rorty e de outros porta-estandartes pós-modernistas não foi seguramente simpatizante: cfr. ID., *Reviews of Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature*; Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*; Ted Honderich – Myles Burnyeat (eds.), *Philosophy as It Is*, in *London Review of Books*, 11 (1980), pp. 15–6; ID., *Philosophy, the “Other” Disciplines, and Their Histories: A Rejoinder to Richard Rorty*, in *Soundings*, 65 (1982), pp. 127–45; ID., *Philosophy: Past Conflict and Future Direction*, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 61 (1987), pp. 81–7 e ID., *Review of Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity*, in *The Journal of Philosophy*, 87 (1990), pp. 708–11.

<sup>13</sup> Cf. A. MACINTYRE, *God and the Theologians. Review of John Robinson, Honest to God*, in *Encounter*, 21 (1963), pp. 3–10 (agora in IDEM., *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. London: Duckworth, [1971] 1983, pp. 12–26), onde o autor aponta que, a partir do "processo de demitologização" de Rudolf Bultmann, o cristianismo foi secularizado em uma espécie de "existencialismo teológico" heideggeriano que "se torna potencialmente independente da ocorrência de eventos particulares, ocorridos na Palestina do primeiro século, e mesmo da existência de uma divindade sobrenatural" (especialmente p. 16).

Se quisermos ter uma parte importante na sociedade moderna, devemos renunciar em grande parte aos conteúdos religiosos tradicionais [secularização], precisamente porque são irrelevantes na situação hodierna. Se, ao contrário, preferirmos continuar afirmando tais conteúdos como realidade, então precisamos nos habituar às estruturas sociais da existência de uma seita [...]. *Tertium non datur.*<sup>14</sup>

É com tal dilema que os teólogos mais agudos do século XX se mediram – particularmente os chamados "teólogos da secularização", John Robinson, Paul Tillich, Paul van Buren *et alii*, mas também os defensores da "teologia da esperança", ver Jürgen Moltmann, da "teologia política", Johannes Baptist Metz *in primis*, da "teologia narrativa", ou seja, Hans Frei, Stanley Hauerwas, George Lindbeck *et alii*, e da "ortodoxia radical", a saber, John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, *et alii* – e provavelmente ainda falta uma resolução totalmente satisfatória disso.<sup>15</sup>

MacIntyre, por sua vez, manifestou um irremovível desacordo nos confrontos com a teologia da secularização, através da publicação de alguns ensaios e resenhas: *God and the Theologians. Review of John Robinson, Honest to God* (1963), *Secularization and Moral Change* (1967), *The Debate about God* (1969) e *Dr. Küng's Fiasco. Review of Hans Küng, Does God Exist?* (1981), nos quais ele identifica o núcleo teórico desta escola teológica na vontade de

preservar o "núcleo" do cristianismo, jogando fora a "casca" envelhecida, [... isto é, na vontade de enfrentar a crise moderna do teísmo] não através da rejeição da religião *tout court* (B. Russell), nem retirando-se para o contexto fechado de uma forma de vida e

---

<sup>14</sup> P. BERGER, *Contributo alla sociologia di minoranze conoscitive*, in *Dialogo: sociologia e religione*. Brescia: Morcelliana, 1969, pp. 57–66 (espec. p. 65).

<sup>15</sup> Para uma introdução valiosa às principais correntes teológicas do século XX, cf. D. FORD – R. MUERS (eds.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*. Malden: Blackwell, 2005.

pensamento religiosos (K. Barth), nem atacando a cultura secular em nome da superioridade de uma forma de arcaísmo conscientemente assumida (TS Eliot). [... Os teólogos da secularização] podem discordar sobre os critérios pelos quais separar o núcleo da casca, mas eles são unânimes em *acreditar que um ponto de vista secular moderno concorda plenamente com a substância da fé cristã*.<sup>16</sup>

O que se acabou de ilustrar parece ser, outrossim, a abordagem teológica favorecida pelo "pensamento fraco" de Gianni Vattimo e de outros filósofos pós-modernos, para quem a *secularização*, o *desencanto* do mundo moderno, constituiriam, na realidade, a *realização* do cristianismo:

"Secularização não é um termo que contrasta com a essência da mensagem [cristã], mas é um aspecto constitutivo dela: como um evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (a *kénōsis*, a descida de Deus) é em si mesma, acima de tudo, um evento arquetípico da secularização".<sup>17</sup>

MacIntyre vê em tais declarações uma espécie de "ateísmo teológico", que é a tentativa de continuar usando a linguagem religiosa para disfarçar, na verdade, uma completa desconstrução e um esvaziamento do interior do teísmo clássico, dissolvido em um "*vacuum* ateísta".<sup>18</sup>

Tillich, por exemplo, emprega a linguagem teísta tradicional – isto é, a caracterização de Deus como "o fundamento do ser" – ao lado de uma espécie de "metafísica existencial", que fornece o enquadramento no qual situar tal vocabulário. Quando se trata de explicar o próprio conceito de Deus, ele o identifica com o que constitui o "interesse último" do homem (*ultimate concern*), manifestando uma extrema liberdade na passagem do uso de

---

<sup>16</sup> A. MACINTYRE, *The Debate about God*, in A. MACINTYRE – P. RICOEUR, *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia U.P., 1969, pp. 1–55 (espec. p. 25, itálico adicionado).

<sup>17</sup> G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*. Milano: Garzanti, 2002, p. 71.

<sup>18</sup> Cf. A. MACINTYRE, *God and the Theologians*, op. cit., p. 23.

noções metafísicas para categorias psicológicas (e precisamente nesta passagem se situa o centro do pensamento de Tillich) [...]. "Deus" é o nome atribuído ao "interesse último" do homem; mas essa redução psicológica é exatamente o que veio a ser chamado de ateísmo no século XIX por Feuerbach, que acreditava que a linguagem religiosa não era privada de um referente real, embora tivesse um caráter puramente humano [para não dizer "demasiado humano", segundo o célebre mote de Nietzsche].<sup>19</sup>

Uma rejeição injustificada, ao mesmo tempo precipitada, da tradicional metafísica-teologia racional é, ao final, imputada – por MacIntyre – a Hans Küng, que, na tentativa de fornecer argumentos em favor da existência de Deus, capazes de resistir à corrosão da secularização moderna, afirma *sic et simpliciter* que a fé na "realidade incerta" e na "racionalidade humana" é inteiramente injustificada se excluirmos a existência de Deus:

[Ao fazê-lo, no entanto,] Küng adiciona apenas mais uma carta à nossa coleção já vasta de crenças infundadas, pois ele nunca avança um critério de justificação adequado para a crença peculiar na existência de Deus [...]. Küng, portanto, não fornece nenhuma boa razão para acreditar na existência de Deus [...] nem ele nunca discute qual caráter deva ser atribuído à justificação da crença religiosa.<sup>20</sup>

MacIntyre conclui que merecem um crédito maior aqueles que redescobriram e aprofundaram, dentro da escola analítica, os argumentos tradicionais da teologia racional, completamente ignorados por Küng, ou seja, Peter Geach, Anthony Kenny, Terence Penelhum, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, *et alii*, para os quais, em certa medida, ele tributa *a posteriori* o abandono desse "fideísmo barthiano", que caracterizou o início de sua própria reflexão sobre a experiência religiosa, como pode ser visto,

---

<sup>19</sup> A. MACINTYRE, *The Debate about God*, op. cit., pp. 27–8.

<sup>20</sup> A. MACINTYRE, *Dr. Küng's Fiasco. Review of Hans Küng, Does God Exist?*, in *London Review of Books*, 3 (1981), pp. 7–8 (espec. p. 8).

outrossim, a partir do teor de uma entrevista famosa concedida há alguns anos de distância:

Por um tempo, [...] tratava a prática religiosa] como uma forma de vida *sui generis*, misturando uma interpretação peculiar do conceito de "forma de vida" proposto por Wittgenstein e a teologia de Barth. Mas logo me dei conta de que as reivindicações implícitas no uso da linguagem e da prática religiosas são inseparáveis de uma série de implicações metafísicas, científicas e morais [...]. Quando eu vim rejeitar a estranha mistura filosófica de um mal entendido Wittgenstein e um Barth também tomado literalmente, [...] partes do tomismo sobreviveram no meu pensamento, juntamente com algumas reflexões mais ponderadas sobre Wittgenstein.<sup>21</sup>

### ***A “teologia pós-secular” de John Milbank***

A intenção do MacIntyre de salvaguardar – sob a égide de um inédito neotomismo, que se apropria de certas aquisições da filosofia moderna da linguagem, da hermenêutica, etc – os *loci theologici* tradicionais, relativos ao conhecimento natural de Deus, foi asperamente criticado por Milbank, iniciador do movimento teológico da *radical orthodoxy*<sup>22</sup>: este último, de fato, apesar de compartilhar a decisiva recusa macintyriana quanto a qualquer tipo de teologia da secularização, duvida que a recuperação dos *standards* de racionalidade, próprios da ética das virtudes e da tradição aristotélica-tomista, possa levar a melhor em um confronto dialético com a ideologia secular, liberal e pós-moderna. O que – de

---

<sup>21</sup> G. BORRADORI, *Conversazioni americane*. Roma–Bari: Laterza, 1991, p. 174.

<sup>22</sup> Ver sobre a gênese do movimento e suas várias filiações, cf. J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*. London–New York: Routledge, 1999; L.P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy. A Catholic Enquiry*. Aldershot: Ashgate, 2000; G. HYMAN, *The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?*, Louisville: Westminster John Knox, 2001; J.K.A. SMITH, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004; W.J. HANKEY – D. HEDLEY (eds.), *Deconstructing Radical Orthodoxy: Postmodern Theology, Rhetoric, and Truth*. Aldershot: Ashgate, 2005; M. SALVIOLI, *Verso un tomismo post-secolare. Milbank interprete di Tommaso d'Aquino*. Roma: Angelicum U.P., 2014, etc.

acordo com ele – é necessário para superar a "razão secular" é alguma coisa que seja esteticamente *mais cativante* do que uma visão *mais racional* do mundo e da natureza humana:

MacIntyre quer argumentar contra as tendências estóico-liberal-niilistas, que constituem em si mesmas a "razão secular". Uma vez que, no entanto, esta última é apenas um mito, não pode ser refutada, mas meramente substituída, na medida em que é possível persuadir os próprios interlocutores – através da satisfação de seu "gosto literário" [*literary taste*] – de que o cristianismo oferece uma melhor narração.<sup>23</sup>

Os movimentos que acontecem entre uma tradição e outra – por exemplo, de uma concepção aristotélica da natureza a uma newtoniana – devem, de fato, ser interpretados essencialmente como "vitórias retóricas":

O primado concedido ao aprendizado e à tradição, dentro do esquema neoplatônico e, depois, cristão de compreensão do *logos*, leva a relacionar o exercício das virtudes a um hábito mental de tipo mais retórico do que dialético, com um *logos* que privilegia a opinião (*doxa*), o testemunho (*marturia*) e persuasão (*pistis*). Este vínculo da retórica com a causa do cristianismo [– conclui o Milbank –] é incompreendido por MacIntyre, que associa a retórica exclusivamente à perda da transcendência, ao esquecimento das virtudes e ao individualismo emergente.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> J. MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990). Malden: Blackwell, 2006<sup>2</sup>, p. 331.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 329. Milbank, portanto, acrescenta: "Em contraste com a maioria dos críticos de MacIntyre, não o considero suficientemente relativista ou historicista [...]; Eu não conecto a causa da virtude à causa da dialética socrática na maneira que MacIntyre faz (muito mais em *Whose Justice? Which Rationality?* do que em seu anterior *After Virtue*). Na verdade, parte do projeto deste capítulo poderia ser descrito como 'a separação de virtude e dialética'" (p. 328). Quanto à distinção entre uma perspectiva epistemológica "dialético-objetivista" e uma "retórica-relativista", que se confrontam no contexto da teologia cristã de hoje, cf. T. JACOBS, *The Problem of a Postmodern (Theological) Epistemology, or the Temptation of a Narrative Ontotheology*, in M. LAMBERIGTS – L. BOEVE – T. MERRIGAN, *Theology and the Quest for Truth*. Leuven: Leuven U.P., 2006, pp. 61–76.

A razão secular, de resto, forjada pelos epígonos do niilismo nietzschiano, revela-se um mito, tanto mais insatisfatória quanto mais implica violência e prevaricação, ou uma luta incessante pela auto-afirmação, que é inexoravelmente perpetuada na vitória do mais forte. Agora, embora não seja possível recorrer a critérios de justificação racional *sub specie aeternitatis* – que sejam independentes de sua *vis rhetorica* e de sua constituição por uma tradição de pertença –, a teologia cristã, baseada na concepção da criação divina, é, no entanto, capaz de formular um "realismo metanarrativo", que abraça *intencionalmente* todos os aspectos da vida humana e é livre do niilismo e da violência:

A lógica cristã [- na opinião de Milbank -] não pode ser desconstruída pela racionalidade secular moderna; pelo contrário, o cristianismo mostra que não é necessário supor, como fazem os nietzschianos, que a diferenciação não totalizadora e a indeterminação de significados inevitavelmente implicam arbitrariedade e violência.<sup>25</sup>

É a própria concepção de Deus – que Milbank acredita que tem que pedir emprestado dos patrísticos, especialmente de Dionísio Areopagita, Maximus o Confessor, Agostinho *et alii* – que autoriza o cristianismo não só a tolerar, mas a compor na unidade as diferenças: Dionísio, por exemplo, define Deus como "Ser superabundante", do qual brota a multiplicidade de seres vivos, mas também a harmonia dentro da criação.

A "unidade de Deus" é, portanto, sinônimo de uma "paz transcendental", que reequilibra e harmoniza as diferenças e as procissões divinas:

A teologia cristã, dessa forma, se contrapõe ao niilismo nietzschiano, que contempla a violência fundadora, dado que institui uma gramática da participação e da analogia, uma

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 6.

semiótica da paz, uma metanarrativa que não requer o postulado da violência primordial.<sup>26</sup>

Naturalmente, são numerosas as críticas lançadas na direção de Milbank, partindo da objeção de que sua teologia pós-secular dificilmente pode ser identificada como o cristianismo *tout court*<sup>27</sup>: "A narração, que constitui o fulcro do cristianismo, *pode ser interpretada na forma que Milbank considera como mais persuasiva, mas não exige necessariamente que seja interpretada assim*".<sup>28</sup> E isso também em consideração ao fato de que a cristologia de Milbank parece a muitos colegas como evanescente, uma vez que, por um lado, ele afirma que Jesus é essencialmente uma *realidade linguística e poética*<sup>29</sup> e, por outro lado, similarmente, "a abertura a algumas concepções pós-modernas da filosofia da linguagem parece empurrá-lo em direções que contrastam, *de fato*, com as narrativas e práticas cristãs concretas".<sup>30</sup>

A categoria do realismo metanarrativo – a que alude Milbank – permanece, dessa forma, em última instância, bastante controversa: ele – na introdução a *Theology and Social Theory* (1990), manifesto programático da *radical orthodoxy* – embora rejeitando o "realismo filosófico" de MacIntyre, em benefício de um "idealismo linguístico" e de uma "variante do pragmatismo", declara ao final adotar "uma posição crítica da modernidade, que é, sim, historicista e pragmática, mas, ao mesmo tempo, defensora de um 'realismo teológico', em consonância com o pensamento de Maurice Blondel".<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> A. MCGRATH, *A Scientific Theology: Reality*. Vol. 2. London: T&T Clark, 2006, pp. 105 ss.

<sup>27</sup> Cf. G. RICHARDSON, *Integrity and Realism: Assessing John Milbank's Theology*, in *New Blackfriars*, 84 (2003), pp. 268–80, que contém uma acurada resenha crítica em torno da obra de Milbank.

<sup>28</sup> G. HYMAN, *The Predicament of Postmodern Theology*, op. cit., p. 88 (itálico adicionado).

<sup>29</sup> Cfr. J. MILBANK, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell, 1997, p.3.

<sup>30</sup> F.C. BAUERSCHMIDT, *The Word Made Speculative? John Milbank's Christological Poetics*, in *Modern Theology*, 15 (1999), pp. 417–32 (espec. p. 429).

<sup>31</sup> J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, op. cit., p. 6.

A confusão emerge ali onde Milbank alega abandonar o realismo filosófico, em benefício de um pressuposto realismo teológico, mas sem explicar adequadamente o *ubi consistam* desta última passagem. Isso nos leva a acreditar que seu discurso não é conclusivo: "Enquanto o realismo teológico de Milbank não for melhor explicado, a 'integridade teológica' de sua obra aparecerá em perigo"<sup>32</sup>, e o realismo filosófico de MacIntyre resultará, no entanto, majoritariamente em harmonia com uma visão cristã do mundo e da experiência humana.

### **“Narratividade”: nova *panacéia* dos problemas teológicos e morais?**

A reação à “teologia liberal” – da qual a “teologia da secularização” pode ser considerada a *extrema ratio* – assumiu múltiplas formas: “teologia narrativa”, “teologia da práxis”, “*radical orthodoxy*”, etc., as quais, contudo, convergem essencialmente no valorizar um “retorno à Escritura”, no intuito de superar a abordagem rigidamente “proposicional-cognitivista” – imputada tanto à dogmática neoescolástica, quanto à exegese racionalista – em favor de um “pragmatismo escritural”<sup>33</sup>, radicado na práxis de vida de uma comunidade interpretativa e de uma tradição histórica, aquela hebraico-cristã, embora na legítima pluralidade de suas expressões.

Dessa maneira, as principais características que distinguem a “teologia narrativa pós-liberal”<sup>34</sup> são resumidas assim: 1) uma

---

<sup>32</sup> G. RICHARDSON, *Integrity and Realism*, op. cit., p. 279.

<sup>33</sup> O termo foi cunhado por C. C. PECKNOLD (*Transforming Postliberal Theology: George Lindbeck, Pragmatism and Scripture*. London: T&T Clark, 2005), no intuito de definir o estilo teológico de Lindbeck, expoente de ponta da teologia pós-liberal.

<sup>34</sup> Cf. J. FODOR, *Postliberal Theology*, in D. FORD – R. MUERS (eds.), *The Modern Theologians*, op. cit., pp. 229–48: “Teologia pós-liberal nomeia um movimento muito diferenciado internamente na teologia contemporânea de língua inglesa (primariamente na Inglaterra e América do Norte) [...]. George Lindbeck e Hans Frei são as duas figuras seminais deste tipo particular de engajamento teológico. Outros expoentes – e esta é uma lista representativa, mas não exaustiva – incluem Stanley Hauerwas, Ronald Thiemann, James Buckley, Joseph Di Noia, Garrett Green, George Hunsinger, William Werpehowski, Bruce Marshall, William Placher, Kathryn Greene-McCreight, Serene Jones,

concepção alargada da racionalidade, que também inclui a dimensão contextual e historicamente determinada da razão humana; 2) um reconhecimento do papel insubstituível que as narrativas e os textos fundamentais desempenham na criação da racionalidade e da cultura humanas; 3) uma reavaliação – em antítese com o individualismo liberal – das relações genéticas que todo ser humano mantém com a comunidade de pertença, no interior do processo de construção da identidade pessoal; 4) uma valorização da "reserva escatológica" do cristianismo.

Figuras seminais deste movimento teológico, difundido prevalentemente no interior de universidades anglosaxãs, são Hans Frei, autor do influente *The Eclipse of Biblical Narrative* (1974), resenhado por MacIntyre como um ensaio capaz de revolucionar os cânones hermenêuticos bíblicos,<sup>35</sup> e George Lindbeck, autor de *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (1984), do qual deriva a denominação convencional do próprio movimento.

---

Joseph Mangina, Eugene Rogers, e Kathryn Tanner. Em seus desenvolvimentos e permutações mais recentes a lista pode ser ampliada para incluir, de um lado, figuras como John Milbank, Catherine Pickstock e Graham Ward, e, do outro, Peter Ochs, David Ford e Daniel Hardy. Seguramente que nem todos acima se sentiriam confortáveis em aceitar a adjetivação “pós-liberal” como uma autodescrição, nem necessariamente ver-se-iam classificados juntos, muito menos como partilhando uma causa comum [...]. As influências intelectuais modelando e informando a teologia pós-liberal são tão diversas e variadas quantas são seus praticantes. Os maiores impulsos incluem, mas não são limitados a: a teologia de Karl Barth; novas apropriações de Martinho Lutero e Tomás de Aquino (principalmente inspirada pela *nouvelle théologie*: uma renovação dentro da Igreja Católica para retornar criticamente às fontes da fé na Escritura e à tradição pré-moderna à luz das exigências contemporâneas); desenvolvimentos na filosofia da ciência, especialmente os trabalhos de Thomas Kuhn e Michael Polanyi; novas direções na filosofia da linguagem no influxo de Ludwig Wittgenstein e Gilbert Ryle; uma apreciação dos *insights* e análises sociológicas recentes, principalmente aqueles de Peter Berger e Robert Bellah; avanços no campo da antropologia, especificamente Clifford Geertz; trabalhos recentes na narrativa e análise narrativa de perspectivas literárias (Eric Auerbach, Frank Kermode), bíblicas (Michael Fishbane, Moshe Greenberg), e filosóficas (Alasdair MacIntyre). A Teologia pós-liberal é ocasionalmente referida como teologia narrativa ou intratextual, dada sua ênfase crucial na narrativa bíblica. É algumas vezes chamada de Escola de Yale ou a Nova Escola de Teologia de Yale, historicamente assinalando um de seus importantes mananciais: Yale University Divinity School” (espec. pp. 229 ss.).

<sup>35</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Review of Hans W. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative*, in *The Yale Review*, 65 (1976), pp. 251-55.

O débito contraído no confronto de Barth, pela teologia narrativa pós-liberal, é ilustrado na monografia de David Ford, *Barth and God's Story* (1985), na qual se mostra como, a partir do *Comentário* à Carta aos Romanos, a crucificação e a ressurreição de Cristo foram utilizadas pelo teólogo suíço para diferenciar o cristianismo de qualquer outra “religião humana”: o Deus das histórias da crucificação e ressurreição “não é mais Alguém que os cristãos podem assumir como tendo em comum com os outros”.

A principal conseqüência disso é que “o próprio Deus agora pode ser descrito somente através dessas histórias” (*Deus ipse narrativus*)<sup>36</sup> ! Portanto, a principal preocupação da teologia narrativa pós-liberal torna-se a fiel *auto-descrição* do cristianismo e da história da salvação, ao invés de sua *correlação* com as questões universais que todo ser humano se coloca no que se refere ao significado último da existência.

A linguagem é, portanto, primariamente compreendida na função *doxológica*, e não em razão da própria *correspondência* com a realidade: a narração bíblica define-se como um tipo de domínio linguístico de referência, capaz de gerar uma “*koinè* cultural”, uma visão do mundo que se traduz em práxis comum, propriamente *litúrgica*.<sup>37</sup> O *corpus* doutrinal é, ao final, uma descrição de “segundo nível”, construída a partir daquele universo escritural e semiótico, provado na experiência histórica das comunidades hebraico-cristãs.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> D. FORD, *Barth and God's Story: Biblical Narrative and the Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics*. Frankfurt-Bern-New York: Peter Lang, 1985, p. 21.

<sup>37</sup> Cf. C. PICKSTOCK, *After Writing: The Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1997, e os comentários de F. KERR, *A Catholic Response to the Programme of Radical Orthodoxy*, in L.P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy*, op. cit., pp. 46-59.

<sup>38</sup> Cf. J. FODOR, *Postliberal Theology*, cit., p. 231: “Os teólogos investigam o uso de primeira ordem da escritura na comunidade de fé (no adorar, rezar, pregar, na catequese, na piedade e na vida) a fim de gerar ‘conceitos e teorias de segunda ordem que dão o máximo de sentido à essas práticas reais’ [G. LINDBECK, *Atonement and Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment*, in T.R. PHILLIPS - D.L. OKHOLM, eds., *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*. Downers Grove: InterVarsity, 1996, pp. 221-40, espec. p. 222]”.

Há, no entanto, quatro áreas – que permaneceram até agora em segundo plano – nas quais o debate ainda está aberto entre os proponentes da teologia narrativa pós-liberal, a saber: 1) a possibilidade de acesso adequado à realidade, ou seja, em uma modalidade não relativista; 2) os critérios que permitem descrever de forma epistemologicamente apropriada a relação entre os textos fundadores e a comunidade interpretante; 3) a coerência das narrações presentes nas Escrituras e na tradição, isto é, a determinação da taxa de pluralismo hermenêutico que é possível considerar como fisiológica, em relação à interpretação das narrações acima mencionadas; 4) o risco iminente de sectarismo e, portanto, a busca de uma definição autêntica, fiel ao texto bíblico, da relação entre a comunidade de fé e o mundo secularizado. Na verdade, pode-se dizer que, longe de constituir uma nova *panacéia* de problemas filosóficos e teológicos, a intenção da teologia narrativa pós-liberal é eminentemente *corretiva* e não *fundacional*.

[Além disso], enquanto eles geralmente conseguem evitar uma adoção não refletida da narrativa *em si* (a ideia de que a forma narrativa tem em si e por si um significado cognitivo especial), os teólogos pós-liberais ainda não esclareceram suficientemente o papel realizada pelo *discurso sistemático* dentro da teologia, de modo que não prejudique sua insistência sobre a *irrenunciabilidade* da forma narrativa [no contexto da revelação cristã e da cultura humana]. É verdade, de fato, que o texto narrativo é capaz de apresentar objetos que não podem ser apresentados de outra forma, mas este não é um argumento conclusivo a favor da autossuficiência da narração [...]. Uma vez que a fé cristã também produz declarações de relevância universal, a teologia deve ser capaz de padronizar "os esquemas abstratos do discurso sistemático", bem como "a especificidade insubstituível do discurso narrativo", sem considerar o primeiro discurso como mero epifenômeno do segundo [...]. A rejeição do fundacionalismo não deve necessariamente levar ao abandono do discurso sistemático, nem à evasão das questões metafísicas implícitas em tais discursos [nem, muito menos, à dissolução da filosofia no interior da teologia]. Pelo contrário, uma vez que o tratamento das

questões teóricas e epistemológicas é um elemento constitutivo da teologia, admitir que uma abordagem cultural-linguística – que é própria da teologia pós-liberal – meramente *autoriza*, mas não *exige*, por si só, algum realismo cognitivo, pode resultar insuficiente: A teologia pós-liberal deve ser muito mais persuasiva, oferecendo razões convincentes para as consequências que a opção implica, ou não, em favor de um realismo cognitivo sólido.<sup>39</sup>

"Realismo cognitivo" que constitui – de acordo com MacIntyre – o maior *ativo* da tradição aristotélica-tomista, com o qual todas as outras tradições de pensamento filosófico e teológico são chamadas incessantemente a se medir.<sup>40</sup>

## Narrações fundacionais e enraizamento ontológico

Um teólogo de formação neotomista, contemporâneo de MacIntyre, Ghislain Lafont, propôs em *Dieu, le temps et l'être* (1986) *l'inevitabilidade* de uma “heteronomia fundadora”, baseada em dois

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 238 (itálico acrescentado). O debate sobre os ganhos e os limites da teologia narrativa está, como dissemos, ainda em curso: para uma reconstrução histórica detalhada remeto à G.W. STROUP, *The Promise of Narrative Theology*. John Knox, Atlanta, 1981; G.L. COMSTOCK, *Two Types of Narrative Theology*, in *Journal of the American Academy of Religion*, 55 (1987), pp. 687–717; S. HAUERWAS – L. GREGORY JONES, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1989; G. LOUGHLIN, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge U.P., Cambridge, 1995; V. ANDERSON, *The Narrative Turn in Christian Ethics: A Critical Appraisal*, in *American Journal of Theology and Philosophy*, 19 (1998), pp. 293–312; K.E. YANDELL (ed.), *Faith and Narrative*. Oxford U.P., Oxford, 2001; P.J. DEHART, *The Trial of the Witnesses: The Rise and Decline of Postliberal Theology*. Blackwell, Malden, 2006; A. LUCIE-SMITH, *Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon*. Ashgate, Aldershot, 2007; F.A. MURPHY, *God is Not a Story*, op. cit., etc.

<sup>40</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Philosophy Recalled to Its Tasks: A Thomistic Reading of Fides et Ratio*, in ID., *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge U.P., 2006, pp. 179–96: “Segue-se que *qualquer tipo de filosofia* que for capaz de funcionar como filosofia tem que funcionar, se quiser alcançar seus próprios fins, *talvez em muitos aspectos não-tomistas ou mesmo anti-tomistas*, [...] *mas que terão que encontrar um lugar para aquelas verdades que foram classicamente articuladas como a doutrina do Realismo Tomista*” (espec. p. 192, itálico adicionado). Além disso, o próprio A. MACINTYRE (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990, p. 67), revela como o realismo cognitivo é intimamente teísta: “[O Realismo] tem como seu núcleo a visão de que o mundo é o que é independentemente do pensar, julgar, desejar e querer humanos. Há uma única visão verdadeira do mundo e de seu ordenamento, e para os juízos humanos serem verdadeiros e o desejar e o querer humanos serem voltados para o que é genuinamente bom, tem que estar em conformidade com essa ordem divinamente criada”.

princípios distintos, mas intimamente correlacionados: a *narratividade* e a *analogia*; mas poderíamos igualmente dizer: a *história* e o *ser*, a *hermenêutica* e a *metafísica*, etc.

Falar de Deus, em termos narrativos, como de um *evento*, hábito hoje muito difundido, pode ser feito – sustenta Lafont – sob a condição de estar pronto a analisar criticamente o uso teológico deste vocábulo, para não cair vítima de uma aparente evidência do conceito (o que é mesmo na realidade um evento?) e de uma certa ingenuidade na atribuição deste novo “nome divino”. Provocados por uma série de eventos, a partir dos quais a fé organiza a tradição à luz do Mistério pascal de Jesus e nos quais esta reconhece a revelação progressiva de Deus aos homens, se chegou, de fato, a reconhecer no Deus mesmo “relações-procissões internas”, definindo, por sua vez, esses mesmos *eventos*:

Mas quais são as nuances que o termo deve assumir quando o aplicamos sucessivamente e simultaneamente: a dos eventos no tempo, como o de Davi ou a morte de Jesus de Nazaré; a outros que parecem juntos no tempo e além, como a passagem do Mar Vermelho e a ressurreição de Jesus; à ação propriamente dita de “Deus” intervindo (como e de que forma?) para fazer esses eventos acontecerem; à própria vida de Deus, enfim, se é possível falar em si mesmo e para si próprio do sujeito transcendente dos atos da salvação? Ao ler essas questões, tão inevitáveis quanto simples, parece que o termo evento é um termo analógico. A série de eventos que chamamos de “história da salvação” é contínua na sua orientação, mas descontínua na densidade de cada momento seu, diferente nas modalidades da ação de Deus, que dão origem a nomes divinos que não são sinônimos [...]. Se esquecemos, quando falamos de um evento, de reconhecer a analogia do termo, não fazemos confusões *que põem em perigo o próprio processo narrativo? Ter em consideração a analogia é necessária à verdade da narração.*<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Éditions du Cerf, Paris 1986 (trad. it., *Dio, il tempo e l'essere*. Casale Monferrato: Piemme, 1992, pp. 179-80).

Não se trata, portanto, de um exercício teórico-metafísico opcional, dentro de um percurso teológico que permanece, no entanto, eminentemente narrativo; pelo contrário, o próprio desenvolvimento narrativo da história da salvação perde sua coerência interna (e pior, talvez, sua própria inteligibilidade), se uma palavra apropriada não for pronunciada para sugerir o nível ontológico de Deus em si mesmo, como um sujeito transcendente dos eventos de salvação.

Lafont está bem consciente de que querer reintroduzir *hoje* o "argumento do ser" na teologia é uma tarefa delicada, suspeita, quase desesperada e, no entanto, mais necessária: enquanto, de fato, no campo analítico, a teologia racional e o discurso sobre "ser de Deus", conhecem um novo estágio de renascimento, na esfera continental ainda prevalece – com as devidas exceções: Lafont *docet* – uma orientação heideggeriana que aspira a conceber, à maneira de Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (1982), isto é, sem as idolatrias conceituais da metafísica e da onto-teologia, que querem aprisionar Deus em categorias lógico-rationais humanas.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Para uma ilustração sintética do pensamento teológico de Marion, que gira em uma "fenomenologia do dom", cf. B. ROBINETTE, *A Gift to Theology? Jean-Luc Marion's "Saturated Phenomenon" in Christological Perspective*, in *The Heythrop Journal*, 48 (2007), pp. 86–108: "Pensar Deus 'sem Ser' não é parar de pensar ou filosofar, mas permitir o próprio pensamento ser penetrado e perturbado pelo livre e revelador *dom* de Deus, como ele *se doa*. 'Deus pode dar a si mesmo para ser pensado sem idolatria partindo somente dele mesmo: dar a si mesmo para ser pensado como amor, daí como dom; dar a si mesmo para ser pensado como um pensamento do dom' [J.-L. MARION, *God without Being*. Chicago: The University of Chicago Press, [1982]1991, p. 49]. Como Marion pensa Deus como *dom*, como um *ágape* insuspeito transbordando todo o pensamento, ele expressamente apela de modo similar a Pseudo-Dionísio e Boaventura que priorizam o Bem autodifusivo sobre o Ser. Deus *dá* Ser aos entes. O próprio Ser é determinado pela liberdade antecedente daquele que dá. Esta anterioridade da liberdade revela a 'distância' infinita entre Deus e os entes, uma distância não atravessável pelo pensamento. E, contudo, através da distância, a revelação *nos* encontra. Ela nos encontra na surpreendente entrega de si mesmo de Deus em Cristo, a imagem (ou Ícone) do Deus invisível. A diferença direcional é decisiva: no Ídolo, buscamos o divino, mas acabamos olhando para nós mesmos; no Ícone de Cristo, nosso próprio olhar é invertido pelo olhar divino que *nos* visa. Como veremos, esta teologia do Cristo como Ícone é o 'fenômeno saturado' *par excellence*, onde o dar a si mesmo de Deus excede a visão com uma luz tão esmagadora que se torna uma escuridão: ou, que Pseudo-Dionísio descreve como 'escuridão deslumbrante'" (espec. pp. 88–9). J.-L. MARION (*Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, in *Revue Thomiste*, 95, 1995, pp. 31–66) atenuou em parte o seu próprio juízo negativo sobre a teologia de Tomás de Aquino: cf., a esse respeito, B.J. SHANLEY (*St. Thomas, OntoTheology, and Marion*, in *The Thomist*, 60, 1996, pp. 617–25), que também propõe um confronto inédito: "Entretanto, parece possível que Marion pode resultar ser algo como

Todavia, um Deus concebido como "totalmente outro", um "Deus sem ser", pode revelar-se radicalmente alienado da existência e da história da humanidade, "distante a tal ponto de parecer morto"<sup>43</sup>; tornando assim extremamente difícil (para não dizer impossível) discernir e separar o "ser de Deus" (*Godself*) daquele de um "monstro sublime", a revelação divina do mito, a verdadeira fé da loucura, etc.<sup>44</sup> Enquanto semelhantes "discrasias teológicas" constituem o resultado paradoxal desse "esquecimento do ser" que Heidegger pretendia superar, uma "teologia da heteronomia" que deseja conjugar corretamente narratividade, prática cristã e enraizamento ontológico – aquilo de que não parece capaz a teologia pós-moderna inspirada pelo filósofo alemão – sem dúvida poderá se beneficiar da contribuição teórica oferecida por MacIntyre e pelo Tomismo analítico.

### **MacIntyre: “tomista analítico” ou “tomista agostiniano pós-moderno”?**

É um dever, ao nos aproximar da conclusão, resumir de forma concisa qual foi o eco da teoria moral (e da teologia filosófica contemporânea dela) de MacIntyre no vasto panorama da teologia cristã contemporânea. Nesse sentido, as referências à ética das virtudes são amplamente difusas (e muitas vezes entusiasmadas) no âmbito da teologia moral:

O método particular da ética das virtudes constitui, de fato, um contexto privilegiado para os teólogos morais, a fim de trabalhar em conjunto na investigação de um grande número de questões

---

Alasdair MacIntyre: um filósofo estabelecido treinado fora da tradição Tomista, inicialmente crítico de Tomás, que eventualmente descobre seu caminho abraçando Tomás em formas inovadoras e provocantes” (espec. p. 625).

<sup>43</sup> Cf. R. KEARNEY, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Bloomington: Indiana U.P., 2001, p. 79.

<sup>44</sup> Cf. R. KEARNEY, *Strangers, Gods, and Monsters: Ideas of Otherness*. London–New York: Routledge, 2003.

disciplinares [...]. Tal teoria ética é tão conveniente para a teologia moral católica de hoje quanto foi a *Ética Nicomachea* de Aristóteles para a *Summa Theologiae* de St. Tomás!<sup>45</sup>

Mas também na "teologia fundamental" e na "teologia dogmática" os reflexos do pensamento macintyriano foram sentidos, embora em uma extensão menos óbvia: basta recordar a atenção dada a MacIntyre por John Milbank, porta-voz da "*radical orthodoxy*", e de Tracey Rowland, uma teóloga que se define (e a MacIntyre) como "tomista pós-moderna agostiniana" (*postmodern Augustinian Thomist*):

Embora o MacIntyre tenha sido retratado de diversas maneiras com os seguintes epítetos: "comunitarista", "eticista da virtude", "aristotélico revolucionário", "tomista romântico" e "tomista pós-moderno", a categorização mais satisfatória de sua posição filosófica é a de "tomista agostiniano pós-moderno" – um exemplo daquilo que Graziano e os canonistas medievais definiram como *concordantia discordantium canonum* – uma reconciliação sintética de princípios aparentemente rivais [...]. Aqui, o adjetivo "agostiniano" ajuda a dar a ideia de que é fundamental – para poder ser capaz de efetivamente operar uma síntese [com o pensamento (pós-)moderno] – o interesse voltado para assuntos tipicamente agostinianos: a relação entre a ordem sacra e ordem

---

<sup>45</sup> J.F. KEENAN, *Theological Trends. Christian Ethics: The Last Ten Years*, in *The Way*, 32 (1992), pp. 215–224 (espec. p. 221). Numerosa literatura pode referendar a tese de Keenan: cfr. F. KERR, *Moral Theology after MacIntyre: Modern Ethics, Tragedy, and Thomism*, in *Studies in Christian Ethics*, 8 (1995), pp. 33–44; J.J. KOTVA, *The Christian Case for Virtue Ethics*. Washington D.C.: Georgetown U.P., 1997; N. MURPHY – B.J. KALLENBERG – M. THIESSEN NATION (eds.), *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*. Harrisburg: Trinity Press International, 1997; J.R. WILSON, *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*. Harrisburg: Trinity Press International, 1997; D.J. HARRINGTON – J.F. KEENAN, *Jesus and Virtue Ethics: Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002; J. MCEVOY, *Parallel Projects: Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics, Thirteenth-Century Pastoral Theology (Leonard Boyle, O.P.), and Thomistic Moral Theology (Servais Pinckaers, O.P.)*, in F. O'ROURKE (ed.), *What Happened In and To Moral Philosophy in the Twentieth Century? Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, pp. 244–70, etc.

secular; o papel da memória na edificação da alma e a importância da tradição narrativa para o crescimento intelectual e espiritual.<sup>46</sup>

Rowland reconhece principalmente o mérito do filósofo escocês no "desenvolvimento da tradição tomista" na direção desejada pela escola da *Nouvelle Théologie*, na linha do pensamento de Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar *et alii*, e seu renovado interesse pelo estudo da patrística (e de Agostinho, em particular).

A "abordagem balthasariana" – compartilhada, de acordo com a autora, também por MacIntyre – se propõe, de fato, a reconstruir a "unidade sinfônica" da verdade, através da costura de uma urdidura rica, entrelaçada com um conjunto composto de biografia, poesia, história, analogias trinitárias, análise lógico-linguística, verdades reveladas, etc.<sup>47</sup> Apesar das severas críticas lançadas por Milbank na direção de MacIntyre, Rowland também acredita que essa abordagem é congruente com o método desenvolvido pela *radical orthodoxy* para "unir a exegese e a reflexão filosófico-cultural em uma *colagem* complexa, mas consistentemente executada".<sup>48</sup>

A autora sustenta, em última instância, a proeminência heurística da problematização teológica "continental-balthasariana" (*Continental Balthasarian*), diante do modelo rival do "tomismo analítico" (*Anglo-American Analytical Thomist*), uma vez que, "graças à vontade de compreender a gênese histórica das questões filosófico-teológicas e a prioridade concedida à 'análise da lógica das tradições', em vez da 'análise linguística dos termos' empregados

---

<sup>46</sup> T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*, cit., pp. 5-6. *Contra*, cf. J.A. KOMONCHAK, "A Postmodern Augustinian Thomism?", in L. BOEVE – M. LAMBERIGTS – M. WISSE (eds.), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?* Leuven: Peeters, 2009, pp. 123- 46.

<sup>47</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Johannes, Einsiedeln, 1972 (trad. it., *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*. Milano: Jaca Book, 1991).

<sup>48</sup> J. MILBANK – C. PICKSTOCK – G. WARD (eds.), *Radical Orthodoxy*, op. cit., p. 2; não é por acaso que o volume de Rowland foi publicado na coleção "Radical Orthodoxy Series", editada pelos mesmos organizadores aqui mencionados.

por estas, está melhor posicionada para enfrentar a prova da "crise [pós-moderna]".<sup>49</sup>

Agora, para além de qualquer papel real que Tomás de Aquino possa desempenhar na "urdidura sinfônica" de von Balthasar – de acordo com Fergus Kerr, ele em algumas partes de seu trabalho dá a impressão de considerar Tomás substancialmente como uma "figura transitória",<sup>50</sup> o que inevitavelmente o colocaria em antítese com MacIntyre –, estou convencido de que a leitura proposta por Rowland, em relação ao tomismo analítico, não faz justiça às intenções de seus promotores – em particular Haldane –, que invocam uma espécie de "complementaridade na diversidade" entre as duas abordagens a Tomás, a *analítica* e a *tradicional-continental* (desde que não se pretenda, com esta última, uma concessão mascarada ao pós-modernismo de Jacques Derrida, Michel Foucault, *et alii*).<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*, op. cit., p. 163 (itálico acrescentado). A autora cita para corroborar a rivalidade (ou melhor, a incompatibilidade) entre as duas perspectivas, um breve e consiso intercurso de trocas dialéticas entre J. HALDANE (*Holding Fast to What is Good: A Reply to Adriaan T. Peperzak*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, pp. 497–503) e A. T. PEPERZAK (*Personal-Impersonal? A Rejoinder to John Haldane*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, pp. 503–4). Certamente que não se pode silenciar de que permanece uma espécie de clima de suspeita e de "conflito hermenêutico" entre filósofos tomistas "continentais" e "analíticos", que muitas vezes os deixam cegos e surdos sobre a fecundidade das doutrinas tomistas ora avançadas por uns ora pelos outros: cf. G. VENTIMIGLIA (*To be or esse?*, op. cit., pp. 29–74), que se propõe a provar a falta de fundamento da desconfiança mútua em relação à crucial doutrina tomista do ser como *actus essendi*.

<sup>50</sup> Cf. F. KERR, *The Varieties of Interpreting Aquinas*, in ID., ed., *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2006, pp. 27–40: "Tomás é considerado por von Balthasar ser uma 'figura transicional': 'Quem não percebe como Tomás estava aberto tanto ao passado como ao futuro não compreenderá sua posição na história do pensamento humano' [H.U. VON BALTHASAR, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. San Francisco: Ignatius, 1992, p. 262]. Contudo, se de Lubac nos encorajou a ler Tomás como o herdeiro da concepção patrística do desejo natural por Deus, von Balthasar (aqui, pelo menos) nos incentivou a ler Tomás mais nos termos do que estava por vir [...]. Em outras palavras, para von Balthasar aqui, as opções de Tomás já o abriram para a explicação moderna nos termos das provas teístas, lei natural, e assim por diante. A discussão das opções de Tomás por von Balthasar volta-se para o argumento de que a metodologia predominantemente filosófica de Tomás o impede de fazer teologia cristã propriamente" (espec. p. 32).

<sup>51</sup> Cf. J. HALDANE, *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*. London–New York: Routledge, 2004, p. xi.

Onde, de fato, a divergência entre as duas abordagens se mostra mais profunda, em relação a uma mera "diferença de estilo", cada uma delas poderá compartilhar o que mais falta na outra: por exemplo, investigações analíticas sobre a relação entre significado e referente, sobre a epistemologia ou a lógica, etc., ou, inversamente, o estudo da psicologia moral, do conhecimento natural de Deus, da ontologia, etc.

O adágio latino: *simul stabunt simul cadent*, poderia efetivamente descrever a comum "aspiração à verdade", que – na opinião de Haldane, MacIntyre, *et alii* – habita tanto o tomismo analítico quanto o tradicional-continental, mesmo na pluralidade de suas expressões.

## Conclusões

Pelo que foi exposto até agora, emergem alguns argumentos importantes que considero fundamental para compreender o "*habitus* teológico" de MacIntyre, a começar pelo fato de que "uma consequência primeira e vital da ética da virtude, concebida na chave aristotélica[-tomista] é a obrigação de permanecer aberto à possibilidade da existência de um *ser transcendente*",<sup>52</sup> e, por conseguinte, igualmente, sobre a possibilidade de uma *revelação divina*: é, portanto, inconcebível que se possa ser neutro ou impassível em face de tais "eventualidades" – investigadas de maneira precípua pela teologia – e também é evidente que tanto o filósofo moral como o filósofo da religião *devem* conhecer e avaliar as implicações teológicas, intimamente vinculadas a seus objetos de estudo, que estas são chamadas a investigar do ponto de vista formal da reflexão filosófica, sem dar origem, ao fazê-lo, a qualquer invasão ilegal ou arbitrariedade disciplinar. Se compreende, então, a necessidade, muitas vezes desconsiderada, de se dedicar um espaço

---

<sup>52</sup> D. NIKULIN, *An Interview with Alasdair MacIntyre*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 671–83 (espec. p. 677, itálico acrescentado).

adequado para o estudo sinóptico das obras de teologia filosófica de MacIntyre, ao lado daquelas mais propriamente éticas: as primeiras constituem, na verdade, o *complemento* fisiológico destas últimas, em vez de um *apêndice* menor, e em tudo mais negligenciável, da ética das virtudes.

Segundo: é verdade que a vivência histórica do cristianismo se move por "eventos-narrativos fundadores" únicos e irrepetíveis, ou seja, a partir desse conjunto inextricável de experiências-histórias *de* e *sobre* Jesus nas quais se realiza a revelação divina. No entanto, ao longo dos séculos, o pensamento teológico, as crenças e a práxis da vida que surgiram deles tiveram que atravessar sucessivas crises epistemológicas – como, por exemplo, a "prova grega"<sup>53</sup>, ou seja, ser julgado de acordo com os critérios correntes da racionalidade filosófica presente no momento das origens do cristianismo – para finalmente consolidar, após inúmeros *shocks*, no que ainda pode ser considerada uma espécie de *mainstream*, a saber, a tradição aristotélico-tomista. Dito isto, é possível hipotetizar, em sintonia com o pensamento de MacIntyre, que a mesma tradição – revigorada pela contribuição de um inesperado afluente, o tomismo analítico, e corroborada por muitos desafios enfrentados até hoje – está melhor posicionada para, ao final, poder enfrentar as questões críticas atuais que afetam o teísmo cristão, em comparação a outras correntes de pensamento legítimas emergentes na reflexão filosófica e teológica do século XX: a teologia da secularização, a teologia narrativa, a *radical orthodoxy*, etc.

Terceiro: a interpretação de Rowland – que enfatiza o conceito chave de “tradição narrativa” (*narrative tradition*) – parece, ao contrário, re-evocar o costume do qual partimos aqui: o de atribuir ao filósofo escocês uma predileção eletiva nos confrontos da teologia

---

<sup>53</sup> Cfr. R.L. WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven-London: Yale U.P., 2003 (trad. italiana, *Alla ricerca del volto di Dio: la nascita del pensiero Cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 2006, p. 13).

narrativa, em consonância com o pensamento de Frei, Hauerwas, Lindbeck, *et alii*.<sup>54</sup>

Embora MacIntyre não tenha expressado nenhum juízo explícito de mérito sobre a teologia narrativa,<sup>55</sup> nem muito menos sobre a *radical orthodoxy*, acreditamos que é legítimo afirmar que quaisquer tradição cristã não pode, em si e por si, qualificar-se como *narrativa*, porque exige constantemente encarnar-se na prática da vida de uma comunidade de pesquisa moral, filosófica e teológica.

MacIntyre certamente está ciente do papel que a narração pode desempenhar na formação da identidade pessoal: no caso do cristianismo, esse papel é fortalecido pelo primado religioso de ouvir os eventos-narrações fundadores de que revelam Deus à humanidade (*fides ex auditu*). Todavia, também estou convencido de que – de acordo com a lição de alguns teólogos de treinamento neotomista: Lafont, *et alii* – ele reconhece a tarefa inescapável de dever pesquisar um enraizamento ontológico *para além* do evento-

---

<sup>54</sup> Cf. T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*, op. cit., p. 123: “O valor deste conceito crítico de uma ‘tradição narrativa’ não deve, assim, ser subestimado em qualquer avaliação da contribuição de MacIntyre para o desenvolvimento recente e futuro da tradição tomista”. A respeito, cf. também C.J. THOMPSON, *Benedict, Thomas, or Augustine? The Character of MacIntyre’s Narrative*, in *The Thomist*, 59 (1995), pp. 379–407.

<sup>55</sup> Não obstante, em um recente colóquio com L. KAVANAGH (*Interview: Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame*, in *Expositions*, 6, 2012, pp. 1–8), MacIntyre respondeu assim à pergunta do entrevistador: “Kavanagh: Stanley Hauerwas, por exemplo, sugeriu que você traça uma distinção precisa demais entre [teologia e filosofia; cfr. ID., *The State of The University: Academic Knowledge and the Knowledge of God*. Malden: Blackwell, 2007, pp. 26–7]. Similarmente, John Milbank argumentou que, sem determinados compromissos teológicos, a filosofia arrisca em permanecer vinculada a estruturas conceituais da modernidade secular [cf. MILBANK, J. *Theology and Social Theory*, op. cit., pp. 327–81]. Como você pode responder a estes leitores que, talvez, você não seja teológico o suficiente? *MacIntyre*: Filosofia, como carpintaria e contabilidade, é um negócio secular. Os padrões pelos quais seus argumentos e investigações são avaliados são aqueles da razão natural [...]. É, de fato, a Teologia que pressupõe compromissos a certas posições filosóficas, algo reconhecido pelo Concílio Vaticano I em seu ensino sobre a existência de Deus e da lei natural que ela ordena para os seres humanos, independentemente de sua auto-revelação, pode ser conhecida pela luz da razão [...]. A tarefa que todos os filósofos morais teístas contemporâneos tem é a de manter aberta a questão da existência de Deus em uma cultura que é frequentemente menos secularizada do que sua *intelligentsia* considera que é, de tal forma que a modernidade se torne auto-questionadora e duvide de si mesma. Para realizar isso, eles tem que se engajar na conversação filosófica contemporânea nos termos próprios desta, algo insuficientemente reconhecido por teólogos como Hauerwas e Milbank” (espec. pp. 3-4).

palavra e da forma literária na qual a narrativa bíblica é substanciada (bem como qualquer outra espécie de narração humana). Em última análise, de fato, as histórias fundadoras, práticas e eventos de vida, que implementam e transmitem uma tradição, podem ser adequadamente compreendidas e reconhecidas como autênticas, apenas se salvuardarmos sua tensão para um enraizamento ontológico efetivo: e não há dúvida, ainda assim que, na opinião de MacIntyre, este anseio ainda pode encontrar uma melhor realização na tradição aristotélica-tomista e no princípio analógico do *ipsum esse subsistens*,<sup>56</sup> do que no "Deus sem ser" de Marion ou na espera do "último Deus" heideggeriano.<sup>57</sup>

## Referências

D'ANDREA, T. D. *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*. Aldershot: Ashgate, 2006.

LAFONT, G. *Dieu, le temps et l'être*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

MacINTYRE, A. The Debate about God, in A. MacIntyre – P. Ricoeur. *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press, 1969, pp. 1–55.

MacINTYRE, A. *God, Philosophy, Universities*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009.

MILBANK, J. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden: Blackwell, 1990.

ROWLAND, T. *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*. Routledge, London–New York, 2003.

---

<sup>56</sup> Cf. A. MACINTYRE, *God, Philosophy, Universities*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009, pp. 73–86.

<sup>57</sup> Cf. J.–L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982 (trad. it., *Dio senza essere*. Milano: Jaca Book, 2008<sup>2</sup>); E. FORCELLINO, *L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei "Contributi alla filosofia (dell'evento)" di Heidegger*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 11 (2009), pp. 69–91; T.S. MEL, *Heidegger and the Appropriation of Metaphysics*, in *The Heythrop Journal*, 50 (2009), pp. 257–70, ecc.

## A ação racional e o bem humano<sup>1</sup>

*Maximiliano Loria*

O presente texto explicita, ordena e aprofunda teses fundamentais de Alasdair MacIntyre sobre a ação racional e sua necessária vinculação com uma teoria dos bens. Muitas das noções aqui expostas se encontram esboçadas de forma heterogênea – em “estado germinal” – em diversos pontos das principais obras do autor. Eis aqui, então, o valor principal das presentes páginas. Elas começam com a seguinte advertência: os seres humanos não possuem uma adequada consciência de seu ser como racionadores práticos. Em seguida, descrevemos como o autor concebe e valora os diferentes tipos de bens e argumentamos em favor da necessidade de um *bem supremo objetivo*. Do mesmo modo, mostramos como uma tal indagação não se esgota no plano da reflexão moral, mas que, em última instância deve ser situada numa perspectiva metafísico-teológica.

### **I. O ser humano como *racionador prático***

No capítulo 7 de *Animales Racionales y Dependientes* (1999), MacIntyre realiza uma afirmação que permite fundamentar um desenvolvimento de uma parte substancial das seguintes

---

<sup>1</sup> Tradução do original em espanhol – “La actuación racional y el bien humano” – por João Caetano Linhares. Revisão de Helder Buenos Aires de Carvalho. O texto em espanhol foi publicado na *Pensando* – *Revista de Filosofia*, Vol. 6, n.11, 2015.

argumentações. O autor evidencia aquilo que considera como pressupostos indispensáveis para a conquista de um pleno desenvolvimento humano. Aqui suas palavras:

O ser humano necessita aprender a ver a si mesmo como um raciocinador prático com respeito aos bens, com respeito ao que é melhor fazer em ocasiões concretas e com respeito à melhor maneira de viver a vida. Sem aprender isto, não pode florescer.<sup>2</sup>

A citação precedente adverte sobre a profunda relação que MacIntyre estabelece entre o *florescimento*<sup>3</sup> humano do homem e a necessidade de realizar uma detida reflexão crítica (se trata de um estudo de índole teórica, mas realizado com uma finalidade eminentemente prática) acerca do valor dos distintos bens particulares que, permanentemente, despertam nosso apetite. Tal indignação conduz de forma quase ineludível, a uma reflexão complementar a respeito de qual é a “melhor maneira de viver” (que não é outra coisa que a busca de uma certa decisão acerca de qual é a melhor maneira de ordenar, hierarquicamente, os diversos tipos de bens) e sobre o que é “melhor fazer em ocasiões concretas” (isto não é outra coisa que o intento de discernir, prudentemente, como “escavar” os bens no presente de nossas vidas).

Da mesma forma, precisamente a isso, é necessário destacar outra questão importante da referência anterior. Se trata de um aspecto da realidade humana que se encontra sobremaneira obscurecido no presente de nossa cultura<sup>4</sup>: “O ser humano – afirma MacIntyre – precisa aprender a ver a si mesmo como raciocinador prático...”; ou seja, deve recuperar e, conseqüentemente, assegurar a consciência de seu ser raciocinador prático – pois a plenitude

---

<sup>2</sup> MacINTYRE, 1999, p.67.

<sup>3</sup> O termo *florescimento* é essencial na antropologia macintyriana. Tal conceito será descrito mais detidamente nas partes que seguem.

<sup>4</sup> A cultura contemporânea é qualificada por MacIntyre como predominantemente *emotivista* e *individualista*. Sobre tal caracterização falaremos também de forma mais completa ao longo do presente estudo.

humana se relaciona estritamente com a consolidação de uma maneira de agir intimamente ligada ao exercício da deliberação.<sup>5</sup> Ao sublinhar esta necessidade, buscamos indicar que esta potencialidade nem sempre se atualiza nos seres humanos. Ou talvez, mais claramente, teríamos que dizer que não se desenvolve de um modo inteiramente consciente harmonicamente concorde com o *florescimento* (não pretendemos afirmar aqui que possa dar-se o caso de pessoas que, sem carecer de impedimentos físicos para o uso da própria razão, possam viver sem jamais discorrer praticamente).

Em síntese: muitas das características da forma de vida geralmente dominante em nossas sociedades dificultam a “autopercepção” dos agentes morais como raciocinadores práticos.

Portanto, ao adentrar na compreensão da ação racional tal como MacIntyre a concebe, exige, em primeiro lugar, um esforço prolongado em favor da “reconquista” de nós mesmos como raciocinadores práticos. Conquistar isto significa, em boa medida, recuperar-nos *qua*<sup>6</sup> seres humanos ou, o que é o mesmo, *qua* seres capazes de chegar a ser plenamente donos – e responsáveis ante os outros – de nossas ações.

---

<sup>5</sup>MacIntyre parece expressar aqui a convicção tomista de que, diferentemente dos seres carentes de razão, o ser humano não alcança os bens específicos de sua natureza por instinto ou inclinação natural. Os animais não racionais podem, “se entregando” aos seus instintos, obter tudo aquilo que lhes possibilite seu pleno desenvolvimento – Tomás afirma que os animais alcançam seu fim como que “movidos por outro”. O homem, ao contrário, ao se encontrar naturalmente dotado de entendimento e livre vontade, tem poder sobre seus atos e, neste sentido, “se move por si mesmo ao seu fim”. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teologia*, I-II C. 1 art. 2)

<sup>6</sup> O advérbio latino *qua* é frequentemente utilizado por MacIntyre, especialmente em *Animales Racionales Dependientes* (1999). Esta expressão latina, de acordo com o contexto no qual é utilizada, pode ter diversas traduções em nossa língua, MacIntyre a utiliza no sentido de “enquanto”. Assim a afirmação: “o homem *qua* raciocinador prático” equivale a: “o homem enquanto raciocinador prático”. A título de exemplo propusemos uma citação da obra mencionada na qual se põe de modo inteiramente manifesto o uso que o autor dá ao vocábulo: “Mas quando falamos se os golfinhos florescem ou não *qua* golfinhos ou se os gorilas florescem ou não *qua* gorilas ou se os seres humanos florescem ou não *qua* seres humanos, utilizamos o verbo florescer em um único e mesmo sentido” (MacINTYRE, 1999, p. 64).

## II. A noção de Bem e os diversos tipos de Bens

“a autêntica inteligência prática exige conhecimento do bem”  
(MacINTYRE, 2007, p.155)

A presente seção terá como objetivo elucidar como MacIntyre compreende o conceito de bem e como “classifica”, valorativamente, os distintos bens. Neste sentido, ainda quando o autor discorre frequentemente acerca destes temas, não é usual encontrar em seus escritos uma pormenorizada descrição destas noções. A este respeito, Lorenzo Izquierdo comenta o seguinte: “nosso autor nunca dá uma definição do bem limitada, mas é fácil ver [...] que seu conceito de bem recorre à herança aristotélica” (IZQUIERDO, 2007, p. 114).

De cunho especificamente tomista é a divisão de bem em fim (bem honesto e deleitável) e meio (bem útil).<sup>7</sup> O autor parece assumir explicitamente esta distinção em sua obra *Animales Racionales y Dependientes* quando afirma a existência de diversos “usos” do conceito básico de bem. Em primeiro lugar, dizemos que são bens algumas outras coisas valoradas por si mesmas, mas que nem sempre devem ser assumidas pelas pessoas, dependendo da situação particular na qual se encontram (em linguagem escolástica uma certa “mescla” de fim e daquilo que se ordena no fim). Por último, MacIntyre reconhece que se atribui a noção de bem àquilo que, sendo um bem em si mesmo, é também o melhor para os seres humanos (o fim último para Tomás).<sup>8</sup>

Naquilo que se reflete ao que é buscado por si mesmo (o fim último ou algum fim intermediário), temos que dizer que é o bom em sentido próprio. E acontece que algo se identifica na medida que é compreendido como possuidor de uma propriedade capaz de aperfeiçoar nosso ser – seja absolutamente, ou em determinado aspecto e circunstâncias. Nas palavras do autor: “ou seja, o bem se

---

<sup>7</sup> Cf. LOPEZ, 1985, p.174

<sup>8</sup> Cf. MacINTYRE, 1999, p.66

atribui ao que é benéfico ao ser humano como tal, ao que lhe beneficia em situações específicas ...” (MacINTYRE, 1999, p.65).

O já citado Lorenzo Izquierdo confirma esta posição:

A proposta de MacIntyre vem a ser, em conclusão, a recuperação da ideia de bem como aquilo que aperfeiçoa uma natureza específica [...] Uma concepção adequada do bem [...] é, pois, o desenvolvimento das faculdades da natureza humana, desenvolvimento que orienta o resto dos bens particulares que a pessoa realiza...

É de conhecimento comum que a partir do chamado “giro aristotélico” que significa a aparição de *Tras la Virtud* (1981),<sup>9</sup> o autor se constitui em representante e continuador da tradição de pensamento moral aristotélica e tomista. Portanto, é preciso sustentar que ele assume uma maneira particular de entender o bem e os bens que captura na substância as teses de tal tradição – o que não implica que o autor utilize termos de cunho decididamente aristotélico ou escolástico para seu desenvolvimento destes termos. Por conseguinte, como claramente o expressam as citações acima assinaladas, bom é tudo aquilo que possibilita ao homem o aperfeiçoamento de suas faculdades; bom é o que faz “ser mais” a nosso ser. Assim, por exemplo, o bem de nossa inteligência é a verdade (eis aqui nosso bem *qua* seres racionais); o alimento adequado é o bem que possibilita nossa subsistência corporal (nosso bem *qua* viventes) e o exercício da sexualidade em ordem à fecundidade da vida, é o bem que possibilita a perpetuação de nossa espécie (nosso bem *qua* animais). Pois bem, a respeito de tudo aquilo que é intrinsecamente bom para nossa natureza, sempre é necessário questionar-se acerca de sua oportunidade: as coisas boas nem sempre nos convém.

Em contraposição, moralmente mal é tudo aquilo que

---

<sup>9</sup> Podemos consultar a esse respeito a opinião de Javier De La Torre em seu livro “Alasdair MacIntyre ¿un crítico del liberalismo?” (2005). [N.T.: o autor usa sempre o título da tradução espanhola do livro *After Virtue*, publicada em 1987, embora ele remeta a referência ao ano da edição original (1981).

contraria nosso desenvolvimento racional; tudo aquilo que vai em “conformação” do nosso ser. A ignorância e a falsidade são o mal do nosso entendimento; o excesso ou a carência de alimentos adequados destrói nossa saúde; o uso desordenado da sexualidade ameaça nosso equilíbrio emocional e atenta contra nossa dignidade pessoal, etc. No entanto, diferentemente do que ocorre com o bem, não cabe aqui a pergunta por oportunidade alguma: *as coisas más nunca nos convêm*. Sua aquisição, ainda quando possa parecer um “ganho” – posto que sempre podemos desejar coisas más devido ao aspecto de bem, de perfeição, que todo ente possui – constitui, na realidade, uma perda.

Um tratamento detido e diferenciado da noção de bom/bem na filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino resultaria alheio aos limites do presente estudo<sup>10</sup>. Basta simplesmente assinalar como o próprio MacIntyre confirma, de modo explícito, sua fidelidade aos princípios metafísicos-morais de ambos pensadores.

As argumentações iniciais de Aristóteles na *Ética* presumem que o que G. E. Moore chamaria de “falácia naturalista” não é uma falácia em absoluto [...] os seres humanos, como os membros de todas as demais espécies, têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que tem certos propósitos e fins através dos quais tendem para o

---

<sup>10</sup> Para uma descrição detalhada das noções de *bem/bom* no pensamento de Tomás de Aquino e da tradição precedente podemos consultar a excelente análise que Jesús Garcia Lopes realiza na sua obra *Metafísica Tomista: Ontologia, Gnosiológica e Teologia Natural* (Eunsa, 2001). Da mesma forma, na *Suma Teológica*, I-II C. 2 art. 1, Tomás de Aquino nos fornece uma condensada e profunda explicação do modo pelo qual devemos julgar as distintas riquezas humanas. Tomás de Aquino nos fala aí de bens naturais (materiais), criados por deus para cobrir nossas necessidades corporais (alimentação, vestimenta, etc.). O homem não deve entregar seu coração a eles já que, embora sejam muito necessários e valiosos, constituem tão somente um instrumento para tornar mais suportáveis tais carências. Estes bens podem mudar mediante o dinheiro, riqueza inventada pelo homem para servir de maneira justa a tais propósitos. Para Tomás de Aquino as pessoas néscias só reconhecem a existência destes bens (daí que, geralmente, têm um amor desordenado pelo dinheiro devido ao fato de que estão convencidas de que poderão adquirir todos os demais bens com sua posse. Em contraposição, os sábios dos quais devemos tomar os critérios para valorar todas as coisas – reconhecem a existência de bens espirituais (próprios não do corpo, mas da alma) e Deus como bem supremo. Os bens espirituais tais como a virtude moral, a amizade, a sabedoria, não podem ser compradas nem vendidas, mas são alcançadas graças a nosso esforço de adquirir hábitos bons e a generosidade amorosa de nossos semelhantes.

*telos* específico. O bem é definido em termos de suas características específicas. A ética de Aristóteles, exposta como ele a expõe, pressupõe sua biologia metafísica.<sup>11</sup>

E também:

Assim, pois, o conceito do bom só tem aplicação aos seres na medida em que são membros de certa espécie ou classe; Tomás de Aquino, na questão 96, fala de nosso bem *qua* ser, compartilhado com todos os outros seres, de nosso bem *qua* ser animal, compartilhado com todos os outros animais, e de nosso bem *qua* ser racional, que é o bem comum dos seres racionais.<sup>12</sup>

A ética, *qua* disciplina consagrada ao conhecimento do bem humano, “pressupõe uma biologia metafísica”; pressupõe uma compreensão filosófica da natureza do homem, de suas faculdades específicas e dos hábitos necessários para seu harmônico desenvolvimento de modo que alcance a consecução do *telos*. Por sua vez, MacIntyre está convencido de que Aristóteles consegue – ao menos em parte – um entendimento da natureza humana (os germes de sua biologia metafísica) através da mediação de uma indagação filosófica em torno das formas de vida social próprias de seu tempo. Assim, para Aristóteles, uma parte importante do ser homem estaria determinado pela busca da *excelência* no empenho de um conjunto determinado de papéis sociais. Ser homem é ser um cidadão comprometido com a boa administração e a defesa da *pólis*; ser homem é ser pai de família empenhado na tarefa de prover todo o necessário para o sustento material e o crescimento na virtude dos filhos; ser homem é levar adiante um ofício (comerciante, camponês, soldado, filósofo, etc...) como uma forma de contribuir ao bem comum e, ao mesmo tempo, alcançar a própria realização pessoal. Ninguém pode se desfazer do adequado cumprimento dos seus *papéis sociais* sem, de alguma maneira, “desfigurar” sua identidade

---

<sup>11</sup> MacINTYRE, 2007, p.148.

<sup>12</sup> MacINTYRE, 1990, p. 134.

humana.

Esta reflexão de cunho aristotélico em torno da identidade essencialmente *política* do ser humano deve ser diretamente enlaçada com o conceito macintyreano de *prática*. Segundo o autor, uma *prática* é uma forma de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, com determinados modelos de excelência, autoridades e bens<sup>13</sup>.<sup>14</sup> Sem embargo, o que aqui interessa destacar é o fato de que MacIntyre considera que as *práticas comunitárias* constituem algo assim como o “habitat natural” de nossa aprendizagem moral. É em tais *práticas* onde, junto a pais e educadores, aprendemos a reconhecer e valorar os distintos tipos de bens e, como consequência disso, a forjar – pouco a pouco, segundo crescemos em idade e experiência – uma ideia cada vez mais adequada do que é o *bem* do homem.<sup>15</sup> E assim o destaca também o já citado Lorenzo Izquierdo ao afirmar que:

... distinguir e aplicar o bem são coisas que se aprendem praticamente, vivendo [...] Se aprende qual é o bem comum e quais são os bens individuais [...] em atividades cotidianas compartilhadas e na avaliação das alternativas que impõe essas atividades.<sup>16</sup>

Este último permite vislumbrar que para o pensamento

---

<sup>13</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 187.

<sup>14</sup> A noção macintyriana engloba não apenas os intercâmbios especificamente morais (o âmbito da práxis) mas também aquilo que os gregos chamavam de *poiesis* (o fazer humano; aquilo que hoje chamamos de saber artístico-técnico-produtivo). Assim, ao aprender – comunitariamente e sob o direcionamento de mestres – o bem de uma *techné* particular (por exemplo a arte da construção), vamos paulatinamente compreendendo o fato de que a vida humana “como um todo” se encontra *teleologicamente* estruturada, ou seja, naturalmente orientada para aqueles fins específico (Cf. IZQUIERDO, 2007, 109). Da mesma forma, para uma compreensão mais acabada da noção de *prática* remetemos ao capítulo 14 de *Tras la Virtud*. Em tal capítulo MacIntyre descreve, por exemplo, as possíveis relações entre as virtudes, as práticas e as instituições.

<sup>15</sup> Podemos observar no autor uma estreita analogia entre seu modo de entender a relação existente entre as práticas comunitárias e nossa aprendizagem moral da noção de bem e sua precedente interpretação do vínculo dado entre as formas da vida social ateniense e a “biologia metafísica” de Aristóteles.

<sup>16</sup> IZQUIERDO, 2007, p. 102-103.

macintyriano é de capital importância assumir uma compreensão do ser humano que ponha de manifesto a íntima vinculação que existe entre as pessoas e a comunidade. Só pode se *entender* adequadamente o homem se se o reconhece como essencialmente ligado, desde seu nascimento até sua morte, às diversas comunidades, constituídas não somente a partir de laços de sangue, mas também – e especialmente – em torno de *crenças compartilhadas*.<sup>17</sup> E assim, claramente, o expressa o autor.

A realização do bem humano pressupõe como dada uma ampla margem de acordo nessa comunidade acerca dos bens [...] Esse compartilhar é essencial e primário para a constituição de qualquer forma de comunidade.<sup>18</sup>

Não existe verdadeira comunidade sem um núcleo de crenças morais compartilhadas. Precisamente nisto se distingue às comunidades das associações de indivíduos; dos grupos humanos circunstancialmente relacionados por causa de interesses comuns (ainda quando possa parecer estranho, este último tipo de associação não só pode se dar – como espontaneamente se imaginará – em uma empresa; também pode ocorrer que pessoas vinculadas por assuntos mais “espirituais” não constituam uma comunidade autêntica). E antes de tudo se destaca aqui uma tese primordial para o autor: a pertença a uma comunidade é *essencial e primária* para que as pessoas amadureçam na compreensão dos distintos bens que, em sua diversa hierarquia, melhor harmonizam com nossa natureza. E assim, eloquentemente, o denuncia o próprio MacIntyre:

---

<sup>17</sup> Neste ponto se expressa, mais uma vez, a adesão de MacIntyre ao pensamento de TOMÁS DE AQUINO (1990, p. 193): “... precisamente esta classe de crença compartilhada que é característica daquelas comunidades de investigação e prática morais somente dentro das quais, segundo a concepção tomista, podem os bens humanos ser identificados de modo suficiente, assim como perseguidos”.

<sup>18</sup> MacINTYRE, 2007, p.155.

Os bens [...] só podem ser descobertos entrando em relações constitutivas de comunidades cujo laço fundamental seja a visão e a compreensão comum desses bens. Arrancar-se a si mesmo dessa atividade [...] isolar-se da comunidade que encontra seu fim e seu propósito em tais atividades, será privar-se de encontrar qualquer bem fora de si mesmo. Será se condenar ao solipsismo moral.<sup>19</sup>

Segundo disse, o autor não propõe uma catalogação exaustiva dos distintos bens. Não obstante, podemos mencionar algumas exceções a esta tendência. Neste sentido, ao finalizar o capítulo 2 de “*Justicia y Racionalidad*” (1988), MacIntyre se detém em examinar a noção de *areté* na “imaginação” homérica.<sup>20</sup> A indagação que realiza em torno da ideia de virtude plasmada na poesia de Homero constitui uma eficaz introdução à concepção macintyriana dos bens. Em tal investigação, o autor sustenta a necessidade de destacar uma importante distinção na ideia de conquista que toda *areté* traz consigo. MacIntyre afirma que a sociedade homérica percebe no conceito de conquista dois aspectos sumamente diferentes: a conquista pode ser entendida como excelência; ou pode ser assimilado com a ideia de *vitória*. Ao mesmo tempo, MacIntyre destaca o fato de que ambas dimensões, tanto nos tempos homéricos como no presente, nem sempre se dão de forma conjunta; ou seja, existem circunstâncias – já arrazoadas; já voluntariamente constituídas – que podem determinar que a pessoa mais excelente não alcance o prêmio da vitória. O autor o remete nestes termos:

Homero mesmo percebia com mediana claridade que a noção de conquista que incorpora *areté* tem duas dimensões distintas, ainda que muito intimamente relacionadas. Conquistar algo é sobressair, ainda que também signifique ganhar. Qual é a relação entre conquista entendida como excelência e a conquista entendida

---

<sup>19</sup> MacINTYRE, 2007, p.258.

<sup>20</sup> Este capítulo é dedicado a indagar como foram entendidas a ação e a justiça no mundo homérico. MacIntyre aprofunda aqui seus estudos histórico-filosóficos precedentes em torno da noção de virtude na sociedade heroica e suas posteriores incidências na cultura grega clássica da Atenas do século V (Cf. Capítulos 10 e 11 de *Tras la Virtud*).

como vitória? [...] com a expressão “mais excelente” não queremos dizer “vitorioso”; “mais excelente, mas perdedor” não é uma contradição como reconhece Heitor quando, após afirmar sua preeminência própria enquanto guerreiro, não obstante prevê sua própria derrota. (A *Ilíada*, VI, 440-465).<sup>21</sup>

Se o *ágon* da vida fosse geralmente justo; se se desse o caso de que as condições de existência fossem majoritariamente distribuídas (por parte daqueles a quem corresponde distribuir o *bem comum*) a partir do mérito e da necessidade objetiva; se assim ocorresse, então, o mais excelente seria também – ao menos quase sempre – o vitorioso. Mas as pretéritas circunstâncias homéricas, assim como as que hoje também toca afrontar, mostram sobremaneira que não necessariamente o mais excelente na ordem das virtudes é aquele que tem acesso ao “prêmio” do reconhecimento comunitário. É mais, contrariamente a isso, comum assistirmos a uma sociedade que deve promover todas aquelas formas de conduta que, enquanto excessos, se distanciam do justo meio próprio da vida virtuosa.<sup>22</sup>

Em seguida, MacIntyre destaca o fato de que a busca permanente e unilateral da vitória, a intenção do triunfo como móbil principal das ações, se encontra estreitamente assemelhada com o desejo desordenado daquilo que o autor denomina *bens de efetividade* ou *eficácia*, os quais não são outra coisa que aquelas *recompensas externas* – tais como o dinheiro, a fama e o poder – que devem ser outorgados às pessoas que se sobressaem em alguma

---

<sup>21</sup> No mencionado capítulo 10 de *Tras la Virtud*, o autor já havia afirmado a necessidade de questionar, no próprio “mundo homérico”, o estabelecimento de uma estrita equivalência entre “ser virtuoso no *ágon*” e “possuir uma boa vida” (ou seja, “perder em combate” e “fracassar no bem viver”). O estudo da cultura homérica se constitui para MacIntyre numa oportunidade para questionar “o quê significa realmente perder e ganhar e quanto isto importa”. (Cf. MACINTYRE, 2007, p. 130).

<sup>22</sup> Na obra de MacIntyre é frequente encontrar, no momento de abordar historicamente uma questão (por exemplo, “as concepções rivais da Virtude na Atenas clássica”), permanentes alusões a como se entende e como se “vive” tal tema na sociedade contemporânea. MacIntyre é, fundamentalmente, um *crítico da modernidade* e, neste sentido, procura permanentemente pôr de manifesto as discrepâncias existentes entre aquilo que ele chama de *visão clássica do homem* (enfoque de fundamento marcadamente aristotélico e tomista) e o presente modo liberal de entender aos indivíduos e à sociedade. Quando for oportuno, também indicarei aqui tais diferenças e tensões.

daquelas atividades que são relevantes para uma sociedade determinada: a guerra nos tempos homéricos; os jogos olímpicos e os concursos poéticos na Grécia clássica; os mestres de teologia na Universidade de Paris do séc. XIII; os jogadores de futebol em nossa sociedade atual; etc.

Aqueles que consagram sua vida à conquista dos *bens externos* de *eficácia*, utilizam sua capacidade para se destacar em alguma atividade determinada somente como meio para a efetivação de seu próprio proveito – enquanto que habitualmente se afastam do bem comum da sociedade à qual pertencem. Esta convicção se encontra já explicitamente formulada em *Tras la Virtud*. A este respeito, pode-se propor a seguinte citação:

É característico dos bens externos que, se são conquistados, sempre são propriedade e posse de um indivíduo. Além disso, tipicamente são tais que quanto mais alguém tem menos há para os demais [...] Os bens externos são tipicamente objeto de uma competência na qual deve haver perdedores e ganhadores.<sup>23</sup>

Da mesma maneira, interessa destacar que o autor nomeia desta forma singular a tais *bens* devido precisamente ao fato de que aqueles que os perseguem devem ser inteiramente *eficazes* em encontrar os meios mais adequados (efetivos) para sua consecução – como era de se esperar, estes sujeitos dificilmente se questionam acerca do fundamento moral de suas estratégias. Daí que, tanto nas pessoas como nas sociedades, possa se estabelecer uma relação inversamente proporcional entre esta classe de *bens* e o predomínio das virtudes. MacIntyre o afirma nestes termos:

Portanto, numa sociedade concreta onde houvesse chegado a ser dominante a busca de bens externos, caberia esperar uma decadência do conceito das virtudes, até chegar quase ao desaparecimento total, mesmo que abundassem os simulacros.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> MacINTYRE, 2007, p.190.

<sup>24</sup> MacINTYRE, 2007, p.196. Este tipo de simulacro se encontraria paradigmaticamente representada

Aprofundando sua proposta, MacIntyre contrapõe os mencionados bens externos da eficácia com aquilo que denomina bens internos de excelência<sup>25</sup>, ou seja, aqueles bens que podem ser alcançados mediante a realização excelente de uma prática comunitária. Aqueles que perseguem estes tipos de bens não buscam somente seu próprio benefício, mas são capazes de subordinar seu proveito pessoal ao bem comum. Ao contrário daquilo que ocorreria com os *bens externos*, quanto mais bens de excelência alcança uma pessoa, mais poderá a comunidade se beneficiar. E assim o autor assinala expressamente: “Os bens internos são o resultado de competir em excelência, mas é típico deles que sua conquista é um bem para toda a comunidade que participa na prática” (MacINTYRE, 2007, p.190).

Além disso, o que aqui se busca não é simplesmente se destacar em qualquer atividade; aqui se busca a *excelência* no exercício daquelas práticas por meio das quais uma pessoa pode se realizar como ser humano. Isto supõe que podem existir trabalhos socialmente relevantes e, não obstante, intrinsecamente incompatíveis com o pleno desenvolvimento moral do homem. Em nosso tempo, MacIntyre propõe a “perícia<sup>26</sup> gerencial” como um exemplo característico deste último tipo de atividade.<sup>27</sup> Frente a estas atividades se situam aquelas práticas inteiramente compatíveis com o desenvolvimento pleno e harmônico de nossas faculdades naturais:

---

pela “virtude” própria de um certo tipo de sofística: quer unicamente vencer e ganhar para si mesmo dos frutos da vitória. Todos os demais estão aí para serem usados ou vencidos. O sofista faz do êxito a única meta da ação. O poder é a ferramenta para conseguir o êxito e a “virtude” aquela qualidade que assegura alcança-lo. (Cf. MacINTYRE, 2007, p. 139)

<sup>25</sup> O modo no qual aqui é compreendida e expressa a “classificação” macintyriana dos bens coincide quase inteiramente com a proposta de Lorenzo Izquierdo. (Cf. 2007, p.106)

<sup>26</sup> N.T.: “Expertise” em inglês, cuja tradução para o português pode também incorporar os significados de “especialidade”, “ser especialista”, “técnico especializado”.

<sup>27</sup> MacIntyre denomina “perícia gerencial” a ficção cultural de possuir alguns conhecimentos “científicos” determinados que converteriam o indivíduo em especialista em manipular meios (fundamentalmente recursos humanos) para obter fins predeterminados (recursos materiais). Cf. *Tras la Virtud*, cap. 7 e 8.

entregar-se ao estudo da verdade e procurar generosamente ensiná-la; governar prudentemente em prol do bem comum; edificar de um modo que se respeite o entorno natural; fazer poemas que realcem a beleza das palavras e as nobres ações; etc.

Como complemento do afirmado acerca da relação existente entre os *bens externos* e as virtudes (quanto menos virtude, maior predominância social da busca quase exclusiva destes *bens*), temos que destacar que os *bens de excelência* podem ser reconhecidos e obtidos somente por meio das virtudes. Ao mesmo tempo, devemos estar alertas sobre a possível incompatibilidade que, em muitas ocasiões, pode surgir na busca de ambas as formas de *bens*. Isto significa que as mesmas virtudes podem ser convertidas, chegando o momento, num obstáculo para a obtenção de *bens externos*. MacIntyre o enuncia do seguinte modo.

... Sem as virtudes não só não pode existir reconhecimento algum do que chamei *bens internos*, mas tão somente dos *bens externos* aos contextos das práticas. [...] a posse das virtudes, e não só sua aparência e simulacro, é necessária para alcançar os bens internos; ao contrário, a posse das virtudes pode, muito bem, nos impedir de conquistar os bens externos.<sup>28</sup>

E também:

... A busca sistemática da excelência, em alguma área ou áreas, chega a ser incompatível com a busca dos bens das riquezas, do *status* e do prestígio, as diferenças entre estes dois tipos de busca e entre os bens que são seus objetos se tornam muito mais claras.<sup>29</sup>

Em geral, é necessário possuir algumas excelências autênticas para ter um lugar naqueles bens que são frutos da vitória; dificilmente alguém poderia sobressair e, conseqüentemente, receber as recompensas externas do dinheiro e da fama, sem ter

---

<sup>28</sup> MacINTYRE, 2007, p.196.

<sup>29</sup> MacINTYRE, 1988, p.32.

cultivado de modo pleno alguma de suas capacidades (mesmo quando pode se dar o caso de que alguém obtenha fortuitamente este tipo de bens). Não obstante, não seria verdadeiramente virtuoso – mas tão só aparentemente tal – todo aquele que se destacasse no cumprimento de alguma função social movido unicamente pelo desejo de obter dinheiro ou de alcançar reconhecimento público e poder. Do mesmo modo, por exemplo, não é verdadeiramente moderada aquela pessoa avara que aquieta suas paixões com a única finalidade de encontrar-se na situação de não ter que “gastar” com outros o seu dinheiro; nem tampouco é autenticamente justo todo aquele que devolve o que deve, não devido ao reconhecimento de sua obrigação moral, senão por causa da expectativa de receber, no futuro, algum benefício melhor. MacIntyre distingue além disso, entre virtude e aquilo que hoje poderia se denominar habilidade profissional. Uma virtude, uma qualidade que pode ser exercida em situações diversas em muitas das quais se deverá renunciar a toda pretensão de eficácia, questão que é totalmente incompatível com o desenvolvimento de uma habilidade profissional.

Definitivamente, é manifesto que a noção de *areté* assumida por parte daqueles que se dedicam, principalmente, ao cultivo de um destes *tipos de bens*, difere *radicalmente* da ideia de virtude aquelas que sustentam os que se entregam à busca dos bens pertencentes à outra classe. E assim o confirma MacIntyre: “... o que se toma por virtude a partir da perspectiva dos bens de eficácia, amiúde será muito distinto do que se toma por virtude a partir do ponto de vista dos bens de excelência” (MacINTYRE, 1988, p.32).

De modo análogo ao que acontece com o conceito de virtude, o decorrer prático daqueles que buscam os *bens de excelência* possui uma estrutura e um conteúdo diferente do que realizam aqueles que buscam os *bens de eficácia*. Se esboça aqui a relação existente entre o *raciocínio prático* e *bens*. Como é sabido, o agir humano tem seu princípio na consideração de um *bem* particular – seja de excelência; seja de efetividade – que “desperta” o apetite, a conquista de tal *bem* se constitui em *motivo* formal para a ação. A este respeito, disse o

autor: “... se se pede a uma pessoa que expresse o motivo pelo qual levou a cabo uma determinada ação, este mostrará a que bem serviu a ação, o bem para o qual a realização estava orientada” (MacINTYRE, 1999, p. 24).

A partir do ponto de vista macintyriano, o raciocínio das pessoas que buscam a excelência se detém em considerar como o bem concreto desejado pode harmonizar com o bem integral da própria pessoa e com o bem comum da comunidade a qual pertence. Em contraposição, aqueles que buscam os bens externos de êxito, da fama, do poder, vivem com o único objetivo de alcançar suas preferências, sem observar as consequências que, a partir disso, podem resultar para a vida social: não há aqui nenhuma noção de bem comum que possa pôr-se “acima” da busca espontânea do proveito próprio.<sup>30</sup> Podemos ilustrar o que foi afirmado com as seguintes citações:

... ambos os tipos de conquista, o de excelência e o de vitória, requerem um raciocínio prático eficaz; e que é importante conhecer se o tipo de raciocínio prático necessário para a conquista da excelência se diferencia daquele necessário para a conquista da vitória e como se diferenciam.<sup>31</sup>

Além disso:

... o que se toma como uma boa razão para agir é muito diferente para aqueles para os quais o contexto do raciocínio prático foi recebido de uma forma de atividade especificada por um ou mais dos bens de excelência, que para aqueles para os quais o contexto do raciocínio foi recebido da vida social como um fórum no qual cada indivíduo e cada grupo de indivíduos busca maximizar a

---

<sup>30</sup> Se trata de uma forma de exercer a práxis na qual os agentes “morais” não se detém em deliberar sobre os *fins* (os desejos subjetivos), no sentido de procurar discernir se se encontram racionalmente justificados. A perícia em tal forma de *raciocínio prático* consiste tão somente num tipo de “adestramento” no detectar, astutamente, qual é o caminho mais eficaz para a realização dos próprios desejos. Este modo de discorrer é característico do que MacIntyre denomina *racionalidade prática liberal*.

<sup>31</sup> MacINTYRE, 1988, p. 28.

satisfação de seus próprios desejos e necessidades. Estes são dois raciocínios práticos e não um só.<sup>32</sup>

A partir do que foi dito, poderia se concluir que o autor dá, em referência aos bens externos, uma qualificação moral inteiramente negativa; poderia precipitadamente se julgar que estes são, na realidade, bens tão somente aparentes. Mas MacIntyre confirma a bondade destes à medida que são úteis (enquanto meios) para o sustento de práticas e instituições<sup>33</sup> indispensáveis para o desenvolvimento normal de uma comunidade. Em sua ausência, por exemplo, algumas virtudes dificilmente poderiam ser exercidas; como ser magnânimo ou generoso sem possuir riquezas? Como levar adiante a justiça distributiva sem possuir poder político? O autor chega a dizer que nenhuma pessoa pode depreciá-los inteiramente sem cair em certo grau de hipocrisia.<sup>34</sup> Não obstante, sua busca leva consigo desordem moral quando, ao modo de fins, se deseja exclusivamente a eles ou, pelo menos, em primeiro lugar.

Portanto, se torna aqui manifesto a “classificação” hierárquica que MacIntyre realiza dos distintos tipos de bens: os externos (bens úteis – simples meios) devem se subordinar aos internos, posto que só por meio da conquista da excelência naquelas atividades comunitárias concordantes com o florescimento pode o homem adentrar na senda da boa vida. Ou seja, alcançando a excelência numa prática (algo que segundo se destacou acima, exige a posse de autênticas virtudes) se alcança algo mais – e mais importante – que só a conquista de seus bens internos, a realização virtuosa de tal atividade possibilita a obtenção daquilo que MacIntyre denomina como o bem de uma *certa classe de vida* ou, o que é o mesmo, de

---

<sup>32</sup> MacINTYRE, 1988, p.43.

<sup>33</sup> As instituições estão necessariamente comprometidas com os bens externos. Necessitam de dinheiro e se estruturam em termos de hierarquia e poder. Nenhuma prática pode sobreviver muito tempo sem ser sustentada por instituições, mas, em contrapartida, os ideais e a criatividade da prática são sempre vulneráveis à ganância da instituição. (Cf. MacINTYRE, 2007, p. 194).

<sup>34</sup> Cf. MacINTYRE, 2007, p. 196.

*certo modo de bem viver*; ou, em outras palavras, o bem viver, ao menos em parte. Eis aqui, nas palavras do autor, esta ideia particularmente referida à prática artística.

Porque o que o artista encontra no curso da busca de excelência [...] é o bem de certa classe de vida [...] para o pintor, o viver como pintor uma parte maior ou menor de sua vida é o segundo tipo de bem interno à prática.<sup>35</sup>

Em síntese, toda pessoa que aspire a encaminhar-se para o *telos do florescimento* deve *subordinar a eficácia* em obter riquezas àqueles que tem sob seu cuidado. Os *bens de eficácia*, dado o caso de que alguém tenha tido a capacidade e a fortuna de obtê-los, devem ser utilizados como “ferramentas” para deslocar as possíveis barreiras naturais, humanas e institucionais que podem levantar-se contra o progresso moral da própria comunidade. A acumulação de riqueza nunca tem que ser tomada como um fim em si mesmo, mas tão somente como um meio para obter os indispensáveis recursos para o adequado desenvolvimento das práticas. O exercício do poder deve ser visto como uma forma de serviço ao *bem comum* e não como um modo de autoafirmação arbitrária do eu mediante o subjugamento dos semelhantes.

O conjunto da argumentação precedente permitiu “jogar luz” sobre uma relevante tese no pensamento moral do autor: a aptidão para reconhecer as *diversas classes de bens* e a capacidade de julgar acerca de seu diferente valor, constituem requisitos indispensáveis para o desenvolvimento e pleno exercício da *ação racional*.

### III. A vida boa como um todo

A precedente reflexão sobre os bens conduziu a uma compreensão parcial (provisória, incompleta da noção de *bem viver* assumida pelo autor: a conquista da *excelência nas práticas* (dos

---

<sup>35</sup> MacINTYRE, 2007, p.190.

bens internos às práticas) permite alcançar o *bem de certa classe de vida, o bem viver em certo modo*. Neste ponto, a argumentação se propõe elucidar o que significa a boa vida *como um todo*; ou seja, não o viver bem como pintores, filósofos ou poetas, mas absolutamente, *qua* seres humanos.

O *bem viver como seres humanos* pressupõe, então, não somente a posse de uma adequada valoração dos diversos tipos de *bens particulares*, mas também a aptidão para reconhecer qual é – e, por conseguinte, ter acesso ao seu progressivo conhecimento e adesão – o *bem supremo* que há de se postular como o verdadeiro *fim último* das ações humanas.

Em relação a isto, MacIntyre põe em evidência uma questão nem sempre advertida pelos agentes morais: a particular forma de vida de cada pessoa (suas escolhas cotidianas; o tempo concreto que dedica a algumas atividades em detrimento de outras, etc.) expressa, em si mesmo, um modo hierárquico de ordenar os *bens* e, neste sentido, põe também de manifesto qual *telos* que – mais ou menos conscientemente – busca ao realizar o conjunto de suas ações. Em cada momento de sua existência, cada ser humano “põe seu coração” em um determinado bem ao qual, equivalentemente ou não, qualifica de superior. MacIntyre o afirma nestes termos:

Também nos deparamos nesse nível da práxis cotidiana com a questão de que lugar conceder em nossas vidas à multiplicidade de bens que aprendemos que é possível alcançar. Cada vida individual expressa, como já está claro, uma resposta a essa questão. Cada um de nós, vivendo como vive, expressa, habitualmente de forma implícita e irrefletidamente, alguma concepção acerca de qual é, com nossas características particulares, em nossas circunstâncias particulares e com nossas dificuldades particulares, a melhor forma de viver para nós. Isto é, expressamos alguma concepção acerca do que é a felicidade humana [...] por meio da forma em que a alguns bens atribuímos um lugar maior e mais importante em nossas vidas, e a outros um lugar menor e a alguns outros nenhum lugar em absoluto [...] Mas nosso único fim último se

revela na forma em que organizamos esses outros bens no bem ou bens aos quais atribuímos a posição mais elevada...<sup>36</sup>

Evidentemente, o autor considera que a *ação racional* é totalmente incompatível com uma atitude despreocupada e acrítica a respeito dos bens. É impossível viver *qua* seres humanos racionais sem jamais refletir sobre a singular “ordenação” de bens que se “encarna” em nossa vida – e sobre se tal ordenação espontânea (seguramente, em grande medida, culturalmente herdada) harmoniza ou não com o autêntico desenvolvimento de nossa natureza. Novamente, MacIntyre o expressa do seguinte modo:

O que a racionalidade exige de nós é que nos perguntemos se há boas razões, e quais são, para considerar o conceito da felicidade humana encarnado até esse momento em nossas ações e relações o mais adequado dentre os quais dispomos. É correta a explicação da natureza humana que pressupõe nossa concepção [de felicidade]?<sup>37</sup>

Se torna patente aqui a necessidade de uma *metanoia*, de uma “conversão” moral primeira que, a partir da conquista de uma plena lucidez a respeito de onde se encontra na realidade posta nossa felicidade primeira (“o tesouro de nosso coração”), nos introduza na senda de uma *busca* sincera e comprometida (pessoal e comunitária) do verdadeiro *bem humano*. Porque este ir tomando consciência de qual é a *melhor maneira de viver*; o entendimento do *para onde* deve tender a totalidade de nossas ações, não é algo que se alcança “de uma vez por todas”; não é uma questão que se aprende a partir de um rigoroso estudo bibliográfico ou da metódica aplicação a uma meditação “solipsista” – mesmo que a leitura e a reflexão pessoal sejam uma ferramenta imprescindível para ir adquirindo certa luz intelectual sobre o tema.

---

<sup>36</sup> MacINTYRE, 2006, p.70-71.

<sup>37</sup> MacINTYRE, 2006, p.71.

É no mencionado âmbito das práticas comunitárias, no intercâmbio dialógico e na visão do exemplo de nossos semelhantes, onde tal indagação pessoal se forja, se questiona, se nutre e se “põe à prova”: como foi o “desenlace” da vida daqueles familiares a quem só parecia importante o dinheiro? Qual é o valor acadêmico das aulas daqueles docentes a quem só parece importar a obtenção de cargos? Por acaso não parece feliz aquela mulher que, tendo sido abandonada por seu marido, teve que “deixar de lado” muitos de seus projetos pessoais e consagrar sua vida à obtenção do sustento material e educação de seus filhos? O importante é, então, a *determinação da busca*; o assumir os riscos, incidentes, frustrações e distrações que todo projeto existencial traz consigo; é a constância no esforço para tentar compreender “por onde passa, verdadeiramente, a *boa vida*”. Deste modo, ainda quando muitas vezes pareça que se anda “de modo incerto”, o hábito de examinar detidamente como estamos vivendo – e como temos que viver – é também, de algum modo, adentrar decididamente no caminho da *boa vida* humana. O autor propõe nos seguintes termos: “Chegamos, então, a uma conclusão provisória sobre a vida boa para o homem: a vida boa para o homem é a vida dedicada a buscar a vida boa para o homem”.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> MacINTYRE, 2007, p. 219. A *constância* é uma virtude especialmente necessária para enfrentar os desafios de nosso presente cultural, pois é manifesto que a todos nós que “somos filhos deste tempo” é particularmente difícil assumir projetos existenciais a longo prazo, ou que impliquem um compromisso “para sempre”. MacIntyre destaca este fato quando em *Tras la Virtud* menciona Jane Austen, não somente como continuadora *clássica das virtudes*, mas também como alguém que – mediante sua obra – fez um efetivo aporte a tal tradição ao destacar o papel essencial da constância na construção de uma vida unificada. A seguinte citação é sumamente ilustrativa a respeito: “... na vida ética os compromissos e responsabilidades com o futuro surgem de episódios passados nos quais se conceberam obrigações, e os deveres assumidos unem o presente com o passado e o futuro de modo que formam, deste modo, a unidade da vida humana [...] na época de Jane Austen esta unidade já não podia ser tratada como uma mera pressuposição ou contexto da vida virtuosa. Tem que ser continuamente reafirmada, e sua reafirmação mais nos fatos do que nas palavras é a virtude que Jane Austin chama de constância. A constância é fundamental [...] é uma virtude que as mulheres praticam melhor que os homens. E sem constância todas as outras virtudes perdem seu objetivo até certo ponto”. (MacINTYRE, 2007, p. 242)

Em síntese: sem uma certa ideia do *telos* humano não pode existir princípio algum para a busca – pois o último a ser alcançado deve ser o primeiro na intenção dos agentes. Se trata de poder vislumbrar um certo conceito de *bem supremo* que permita uma ordenação hierárquica do resto dos *bens*. Mas “o bom e o melhor” entendido como *telos* não é algo que esteja plenamente caracterizado desde o começo. Só no transcurso da busca e mediante o enfrentamento com os vários aspectos que toda busca implica – se poderá ir pouco a pouco conhecendo onde radica o autêntico bem humano<sup>39, 40</sup>

A necessidade de realizar, à medida que é parte essencial da *vida boa*, uma constante indagação sobre qual é o *bem supremo* dos seres humanos se torna especialmente patente quando as pessoas se vêem pressionadas a resolver certos *conflitos* que podem surgir como consequência de seu propósito de fidelidade às exigências de *práticas diversas*: sempre pode se dar o caso de que, por exemplo, a excelência no exercício da docência universitária se torne, ao menos em alguns momentos, incompatível com a excelência no sustento da comunidade familiar; ou que o *viver bem* como músicos implique, em certas ocasiões, que tenha que deixar de lado outros compromissos relacionados com atividades de beneficência. Surge, desse modo, inevitavelmente, a pergunta pelo sentido *último* de nosso compromisso com as distintas práticas: é possível dispor de um critério fundamentado (ou seja, um princípio que não seja arbitrário, fundamentado em preferências ocasionais e subjetivas) para decidir entre fidelidades em conflito? Existe um *bem humano* “acima” dos bens particulares de *excelência* fruto das distintas práticas; um determinado *bem supremo* à luz da qual possa se julgar o valor e oportunidade destas mesmas práticas?

Como se pode observar, o desenvolvimento e o sólido exercício

---

<sup>39</sup> Cf. MacINTYRE, 2007.

<sup>40</sup> É impossível não rememorar na conclusão macintyriana o eco da conhecida advertência socrática: “uma vida sem exame não tem sentido de ser vivida pelo homem”. (Cf. PLATON, Apologia de Sócrates, 38a)

da *ação racional* necessitam “apoiar-se” num entendimento – cada vez mais adequado – do *telos* da vida humana, posto que, em última instância, as ações voluntárias podem ser compreendidas a partir da concepção de *bem humano* assumida pela pessoa que as realiza. Quando tal visão não se realiza (seja devido à negligência pessoal ou pela falta do necessário auxílio comunitário) ou momentaneamente se obscurece devido a alguma paixão desordenada, ocorre que o ser humano fica como “órfão”, sem elementos para discriminar, além do próprio desejo, como escolher entre as diversas práticas e papéis que conformam sua vida. A propósito disto, MacIntyre aponta o seguinte:

Mas os bens internos às práticas, incluindo os bens internos à prática de promover e manter formas de comunidade, necessitam ser valorados e hierarquizados de alguma maneira [...] salvo quando existe um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas e constitua o bem da vida humana completa, o bem da vida humana concebido como unidade, certa arbitrariedade subversiva pode invadir a vida moral.<sup>41</sup>

A conclusão precedente constitui um convite a aprofundar a reflexão sobre o “lugar” que ocupam as *virtudes* na configuração macintyriana do *bem viver*. Já destacamos o papel fundamental das virtudes na conquista dos *bens de excelência* próprios das práticas. Agora se torna patente a necessidade de seu “auxílio” para progredir no conhecimento e “busca” do *telos* da vida humana completa: sem virtudes não se pode evitar a negligência na busca, nem “desviar” das permanentes distrações das paixões. Não obstante, podemos classificar as virtudes como meios para a conquista de uma *boa vida humana*, não se deve pensar nelas ao modo de simples *bens úteis*. A respeito disso, o autor propõe assumir uma distinção tomista – que é genuinamente aristotélica – que estabelece uma diferença entre aquilo que seriam os *meios internos e externos* à um *fim* dado. Assim, quando o fim proposto pode ser caracterizado com independência

---

<sup>41</sup> MacINTYRE, 2007, p. 202-203.

dos meios que possibilitam alcançá-lo, se fala, então, de *meios externos*, meramente instrumentais. Caso contrário, os próprios *meios constituem uma parte essencial do fim* proposto com o qual nos deparamos a *meios internos*. Assim o enuncia MacIntyre:

É necessário lembrar que ainda que Aristóteles trate da aquisição e exercício das virtudes como meios para um fim, a relação dos meios com o fim é interna e não externa. Falo de meios internos a um fim dado quando este não pode ser caracterizado adequadamente com independência da caracterização dos meios. Assim acontece com as virtudes e o *telos*, que na opinião de Aristóteles, é para o homem a vida boa. O mesmo exercício das virtudes é o componente fundamental da vida boa do homem. Esta distinção entre meios internos e externos para um fim [...] não a expõe Aristóteles [...] mas é uma distinção essencial se queremos entender o que Aristóteles se propunha. A distinção é proposta explicitamente por Tomás de Aquino no curso de sua defesa de definição de virtude de Santo Agostinho, e está claro que, ao fazê-la, Aquino manteve o ponto de vista aristotélico.<sup>42</sup>

Em suma, não podemos afirmar que o *bem humano* se identifica inteiramente com a consolidação de vínculos comunitários fundados nas virtudes. Contrariamente, tampouco podemos sustentar que os *bons hábitos* de caráter sejam apenas uma “ferramenta” para a conquista da nossa plenitude. Como sustenta o autor, as virtudes morais são “um componente fundamental da vida boa do homem”, constituem uma parte integral de nossa plenitude: viver virtuosamente é em grande medida, florescer:<sup>43</sup> uma vez mais disse, explicitamente, MacIntyre: “.. os indivíduos e as comunidades

---

<sup>42</sup> MacINTYRE, 2007, p. 184.

<sup>43</sup> À medida que desenvolvermos este ponto, estaremos em condições de compreender melhor quais são os elementos constitutivos da noção macintyriana – em grande medida metafórica – de florescimento. Se trata para o autor de termo intercambiável com a ideia do bem viver. Para mostrá-lo, basta a seguinte referência: “neste sentido o conceito de florescimento se assemelha ao de outros conceitos que implicam usos do conceito básico de bem (florescer se traduz como *eu zein* ou *bene vivere*)” (MacINTYRE, 1999, p. 65). Dando um passo a mais no uso da metáfora, me atrevo a afirmar que a conquista do *bem humano* (seu pleno conhecimento e posse) poderia, então, ser entendida como o “fruto maduro” deste florescer.

só podem florescer de um modo especificamente humano mediante a aquisição e o exercício das virtudes” (MacINTYRE, 1999, p.112).

De maneira análoga com o sugerido dos *tipos de bens*, o autor propõe também uma nova forma de “classificar” as virtudes. Por um lado, distingue um grupo de virtudes para a *ação racional independente*. Por outro lado, afirma a necessidade de reconhecer um conjunto complementar de hábitos morais relacionados com o *reconhecimento da dependência*. O homem é – para MacIntyre – não somente um animal racional. O ser humano é, essencialmente, um animal racional e dependente. Neste sentido, só poderá florescer se desenvolver virtudes em harmonia com estas duas características de sua natureza.<sup>44</sup> As seguintes citações corroboram esta posição.

A filosofia moral moderna pôs um grande enfoque na autonomia do indivíduo, em sua capacidade para formular escolhas independentes, o que é compreensível e correto. Não obstante, minha ideia é que as virtudes da ação racional independente só podem ser exercidas adequadamente acompanhadas do que denominarei as virtudes do reconhecimento da dependência e que se isto não for compreendido, tampouco poderão ser vistos com clareza certos aspectos da ação animal. Além disso, os dois conjuntos de virtudes são necessárias para realizar as potencialidades específicas que caracterizam o animal racional humano...<sup>45</sup>

E também:

Uma boa educação nas virtudes será aquela a qual se atribui um lugar adequado a uma série de virtudes que são a equivalência

---

<sup>44</sup> Esta distinção é no autor um corolário de suas mais profundas convicções a respeito do pensamento moral preponderante em nossa cultura. Já em Aristóteles podemos encontrar os germes de um certo erro a partir do qual se introduziu na filosofia moral uma estreita vinculação entre *superioridade* (moral) e *autossuficiência*. Segundo MacIntyre, podemos postular Aristóteles como o “precursor” de nossa incapacidade filosófica e cultural para reconhecer a essencial *vulnerabilidade* e *dependência humana*. Não obstante, é também verdade que no próprio Aristóteles se encontram os melhores argumentos para corrigir este equívoco: “Aristóteles pode ser corrigido com Aristóteles. Mesmo quando para isso se quisesse a ajuda de Tomás de Aquino”. (Cf. MacINTYRE, 1999, p. 7-8).

<sup>45</sup> MacINTYRE, 1999, p. 8-9.

necessária das virtudes da independência: as virtudes do reconhecimento da dependência.<sup>46</sup>

As virtudes nos são necessárias não só para nos consolidar numa forma de agir racional independente (ou seja, um modo de agir que não se mostre inteiramente condicionado pelos possíveis juízos de aprovação ou repreensão de nossos semelhantes). Necessitamos também de outras virtudes para reconhecer e, por conseguinte, assumir nossa *dependência* recíproca: hábitos morais que, por exemplo, nos ajudam a ter a coragem de nos mostrar, algumas vezes, “temerosos e frágeis” (ou seja, verdadeiramente humanos) frente às pessoas que amamos; ou disposições que nos permitam acolher aqueles que são excluídos por não contar com os recursos (fundamentalmente naturais e estéticos) que nossa sociedade deve valorizar naqueles que triunfam.

Mesmo que este modo de “classificar” as virtudes não se encontre explicitamente mencionado na *tradição*, o autor afirma que se inspirou pela leitura de Tomás de Aquino.<sup>47</sup> Ao mesmo tempo, manifesta que sua proposta o põe um pouco “distante” de alguns aspectos da caracterização “puramente” aristotélica do homem virtuoso. Em seguida, se refere às diferenças que observa no pensamento de ambos os autores.

Mas me equivoquei ao subestimar o grau e profundidade das diferenças em suas atitudes com respeito ao reconhecimento da dependência [...] Esta ideia me ocorreu pela primeira vez ao ler uma oração de Santo Tomás de Aquino na qual pede a Deus que lhe conceda a possibilidade de compartilhar o que tem, felizmente, com aqueles que necessitam, e a possibilidade de pedir humildemente aquilo que necessita àqueles que o possuem; mesmo que não estivesse na intenção de Santo Tomás, esta oração

---

<sup>46</sup> MacINTYRE, 1999, p.120.

<sup>47</sup> Me parece aqui interessante destacar aquilo que, em relação às virtudes constitui uma proposta “inteiramente” macintyriana. Se trata do que o autor denomina como virtude de um sentido adequado das tradições às quais pertencemos cada um. Esta virtude põe de manifesto quais são aquelas tradições com as quais cada pessoa “naturalmente” se depara. (MacINTYRE, 2007, p. 223).

roga, de fato, não compartilhar algumas atitudes do *megalopsychos* de Aristóteles.<sup>48</sup>

O autor não fornece, posteriormente, uma enumeração detalhada das virtudes que especificamente pertencem a cada um dos grupos. Mesmo assim, não seria difícil distinguir – dentre as virtudes próprias da tradição – quais deles contribuem de modo mais particular ao pleno exercício da *racionalidade prática* (fundamentalmente a prudência) e quais nos dispõe melhor para nos “mobilizar” frente às próprias carências (para – como afirma Tomás – “pedir *humildemente* aquilo que necessitamos), seja para socorrer as necessidades daqueles que estão a nosso lado (“para compartilhar de modo generoso e desinteressado aquilo que nos sobra”).<sup>49</sup> Novamente, o importante para o presente estudo consiste em alertar para a vinculação essencial que o autor estabelece entre as virtudes e o pleno exercício da *ação racional* em direção ao fim último da vida humana.

Esta volta em torno do tema das virtudes permite enfocar “sob uma nova luz” as reflexões precedentes referidas a nosso conhecimento do *bem humano*. As virtudes não só nos permitem reconhecer e valorar os diversos tipos de bem; não só nos possibilitam alcançar a excelência nas práticas, elas também nos “auxiliam” no conhecimento e busca do *telos* (nos ajudam a não nos “distrair” da necessária busca da *vida boa*). Viver virtuosamente como padres, trabalhadores e membros de uma associação de moradores é – segundo disse – somente uma parte *integrante* do viver bem *qua* seres humanos. A vida boa como um todo não se esgota no que poderia se chamar *dimensão subjetiva do florescimento* (o exercício fecundo das virtudes no contexto das

---

<sup>48</sup> MacINTYRE, 1999, p.XI.

<sup>49</sup> A virtude cristã da *misericórdia* e aquela outra que o autor denomina *justa generosidade* constituem dois exemplos de virtude essenciais para o adequado exercício da *ação racional* no contexto do reconhecimento de nossa essencial dependência comunitária.

práticas).<sup>50</sup> Por este motivo, urge dar “um passo a mais” na argumentação a fim de propor uma resposta mais definida à seguinte pergunta: É possível encontrar na obra de MacIntyre a afirmação expressa de um *bem supremo objetivo* (uma dimensão objetiva do florescimento) que sirva de horizonte último ao conjunto das ações virtuosas?

Devemos destacar, mais uma vez, quão essencial é à ação *racional* a “visão” de tal *telos*. Ele proporciona um tipo de critério para discernir a oportunidade das diferentes ações virtuosas: Qual destas ações moralmente boas (o exercício de que prática ou papel social) nos encaminha melhor para o bem último dos seres humanos? Qual delas nos permite, de alguma maneira, nos “apropriar” dela antecipadamente? MacIntyre confirma explicitamente esta posição: “... uma justificação radical da ação sempre será do tipo: 'porque agir desta determinada maneira contribuirá para que eu alcance o que é bom para mim *qua* ser humano'” (MacINTYRE, 1999, p.159).

No entanto, o autor não se mostra tão “aberto” no momento de expressar sua posição a respeito daquilo que denominei *dimensão objetiva do florescimento*. Mesmo assim, seus escritos proporcionam numerosas “pistas” sumamente valiosas no momento de tentar uma resposta. Por exemplo, em *Tras la Virtud* descreve – de forma precisa – como Aristóteles e Tomás de Aquino concebem o *telos* da vida humana. Eis aqui o que MacIntyre sustenta a respeito da posição do Estagirita:

A divindade impessoal e imutável da qual fala Aristóteles, cuja contemplação metafísica o homem procura seu específico e último *telos* [...] Posto que tal contemplação é o último *telos* humano, o ingrediente essencial e final que completa a vida do homem que é

---

<sup>50</sup> Esta posição estaria, segundo MacIntyre, inteiramente de acordo com a concepção estoica da virtude, a qual é rejeitada por MacIntyre devido ao fato de que nela se abandona a ideia de *teleologia*, noção na qual encontra seu último sentido a prática das virtudes. A seguinte citação de *Tras la Virtud* mostra claramente o expressado: “... quando se abandona a teleologia aristotélica ou cristã, sempre existe a tendência a substituí-la por uma versão estoicista. As virtudes não hão de ser praticadas para se obter outro bem, ou melhor dito, um bem distinto da prática mesma das virtudes. A virtude é [...] seu próprio fim, sua própria recompensa e seu próprio motivo”. (MacINTYRE, 2007, p. 233).

*eudaimon*, existe certa tensão entre a visão de Aristóteles do homem como essencialmente político e sua visão do homem como essencialmente metafísico. Para chegar a ser *eudaimon* são necessários requisitos materiais e sociais. A estirpe e a cidade-estado tornam possível o projeto humano metafísico; mas os bens que proporcionam, ainda que necessários, ainda que eles mesmos sejam parte da vida humana plena, estão subordinados ao ponto de vista metafísico [...] Assim, a autossuficiência finalmente alcançada pelo homem bom em sua contemplação da razão eterna não traz consigo que o homem bom não necessite de amigos, tampouco que não necessite de um certo nível de prosperidade material. Paralelamente, uma cidade fundada na justiça e na amizade só pode ser o melhor tipo de cidade se capacita a seus cidadãos para desfrutar da vida de contemplação metafísica.<sup>51</sup>

MacIntyre mostra, no pensamento de Aristóteles, a possibilidade de uma certa “tensão” entre a afirmação do homem como *animal político* e sua definição como *animal metafísico*. Contudo, se ambas dimensões se exigem e complementam, o autor sustenta que a vida virtuosa consagrada ao âmbito das relações políticas tem que se orientar – para seu fim próprio – para a contemplação do divino (uma situação análoga se manifesta quando se afirmou que os bens externos deviam se pôr a serviço da excelência). O exercício das virtudes morais – algo que, não obstante, deve ser buscado por si mesmo – não acaba com as possibilidades de nossa existência. O conjunto de bens materiais, corporais e espirituais que os bons hábitos podem nos proporcionar, há de nos dispor – pessoal e comunitariamente – ao desenvolvimento e consolidação de nossa *dimensão contemplativa*; há de nos prover de todo o necessário para que possamos, regularmente, lhe dedicar certo espaço de tempo ao conhecimento do “divino”; daquilo que, “desde cima”, pode iluminar e dotar de sentido ao resto de nossos projetos humanos e aspirações. A boa vida humana não culmina no meramente humano. Parafraseando o próprio Aristóteles, “não

---

<sup>51</sup> MacINTYRE, 2007, p.158.

temos de fazer caso àqueles que nos dizem que, sendo mortais, temos que viver nos ocupando só das coisas humanas”.<sup>52</sup>

Mesmo quando a visão *metafísica do telos* humano, formulada por Aristóteles, não foi conhecida no ocidente latino até aproximadamente o século XIII, os medievais compartilhavam, de modo geral, da ideia de que só em Deus se encontrava o supremo bem dos seres humanos. Esta convicção se encontra paradigmaticamente representada na conhecida sentença agostiniana: “nos fizeste Senhor para ti e nosso coração estará inquieto até que descanse em ti”.<sup>53</sup> O autor confirma esta posição:

Aristóteles tem por *telos* da vida humana certa classe de vida [...] a vida boa tem um *telos* que culmina na contemplação do divino e, portanto, tanto para Aristóteles quanto para os medievais, a vida boa caminha para um clímax.<sup>54</sup>

Antes de “escutar” MacIntyre se referindo de um modo mais direto à suas próprias convicções, convém nos aprofundar naquilo que ele sustenta a respeito da visão cristã-tomista do *telos* humano. Também aqui será mencionado aquilo que o autor sustenta em *Tras la Virtud*:

A interpretação das virtudes segundo o Novo Testamento, embora seja diferente em conteúdo da de Aristóteles [...] tem sua mesma estrutura lógica e conceitual. Uma virtude é, como para Aristóteles, uma qualidade cujo exercício conduz à conquista do *telos* humano. O bem do homem é, obviamente, sobrenatural e não só natural, o sobrenatural redime e completa o natural. Além disso, a relação das virtudes na medida que são meios para um fim [...] é interna e não externa, igual em Aristóteles. Com certeza, este paternalismo é o que permite a Tomás de Aquino realizar a síntese entre Aristóteles e o Novo Testamento.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Cf. EN 1177 b32

<sup>53</sup> Cf. *Confissões* I,1-9)

<sup>54</sup> MacINTYRE, 2007, p. 175.

<sup>55</sup> MacINTYRE, 2007, p. 250.

Como pode ser observado, MacIntyre descreve agora uma ordem fundamentalmente religiosa; o *telos* da visão da essência de Deus – e consequente união de amor com ele – só pode ser alcançado, com o auxílio da graça, na vida futura. Se trata de um fim *sobrenatural* cuja conquista excede as forças unicamente humanas. Neste sentido, necessita da fé, da esperança e da caridade (virtudes infundidas), mesmo quando também exija o esforço permanente para consolidar as virtudes *naturais*. Mas, mesmo quando “completa e redime” o *sobrenatural* supõe – se “apoiar” – no natural. E isto é, precisamente, o que permitiu a Tomás de Aquino realizar a síntese entre ambas as ordens e, ao mesmo tempo, reconhecer a possibilidade de uma felicidade *imperfeita*, ainda que genuína, suscetível de ser alcançada neste mundo.

Tomás pensava que nesta vida era possível e necessário ao homem conquistar uma certa felicidade consistente no exercício comunitário das virtudes, entendido tanto como um *bem em si mesmo* como também ao modo de propedêutica para o *telos* de um certo conhecimento natural de Deus vislumbrado *qua* causa primeira do ser e demais perfeições do conjunto das coisas.<sup>56</sup> O homem é um ser “capaz de Deus”, possui as faculdades necessárias para – desde já – começar a conhecê-lo e livremente amá-lo. No entanto, isto depende em grande medida do próprio homem, de sua constância na cansativa busca daquele saber metafísico que culmina em teologia (uma ciência sumamente abstrata, mas cujas abstrações tem a maior importância vital). E isto mesmo, lembra o autor, ao referir-se – de modo mais específico – à posição de Tomás de Aquino:

[O homem é] em seu ser capaz de conhecimento de Deus [...] alguém que se move por sua própria natureza para alguns fins últimos teóricos e práticos, os fins de conhecer e amar a Deus. A visão de Deus realiza e completa nossas investigações enquanto seres racionais. Segundo os filósofos, a perfeição última que pode

---

<sup>56</sup> Cf. MacINTYRE, 2009, p.75

alcançar uma alma é 'ter inscrito em si mesma toda a ordem e as causas do universo [...] um fim que a partir de nosso ponto de vista será a visão de Deus, por que, como Gregório disse: “O que acontece com aqueles que vêem que não vejam a quem vê todas as coisas?” [...] as virtudes são precisamente essas qualidades que necessitamos para alcançar nosso bem. Sem embargo, que estes são os fins aos quais nossa natureza humana se dirige é algo que nós, como agentes racionais, temos que aprender. Temos, certamente, as potências necessárias para aprender como entender e como agir com vistas a alcançar esses fins aos quais somos dirigidos por nossa natureza, mas depende de nós mesmos desenvolver ou não essas potências de modo correto.<sup>57</sup>

O “passar a limpo” as descrições que o autor realiza sobre as posições aristotélica e tomista acerca do *supremo bem* dos seres humanos permite “entrar em sintonia” com suas mais pessoais convicções a respeito deste tema. MacIntyre gosta de expressar seu próprio pensamento moral no contexto de suas análises histórico-críticas, com a qual, em certas ocasiões resulta difícil “desvendar” sua voz particular das vozes daqueles a quem estuda. Não obstante, é manifesto que quando fala da *tradição clássica* – e especialmente de Aristóteles e de Tomás de Aquino – pode se confiar que aquilo que é sustentado “harmoniza” cabalmente com as posições macintyrianas. A seguinte citação mostra claramente como o autor assume para si os desenvolvimentos precedentes referidos ao *telos* humano:

Estas mesmas afirmações exigem explicações sobre o que para alguém significa triunfar ou fracassar no progresso para seu fim último; mas tais explicações são de interesse somente quando, e na

---

<sup>57</sup> MacINTYRE, 2009, p.82. Esta aprendizagem supõe em Tomás de Aquino (do mesmo modo que o fazia para Aristóteles) a capacidade de reconhecer – e, conseqüentemente, rejeitar por não se adequar a razão – outras formas de orientar a existência inconciliáveis com o pleno desenvolvimento de nossa natureza. O autor o indica nestes termos: “Tomás de Aquino cataloga doze concepções diferentes do que é o bem humano, cada uma das quais imporia um modo diferente de vida. Delas, Tomás considera que onze são errôneas. Entre esses modos de vida mal orientados estariam os que entendem que o bem primordial é a aquisição de dinheiro ou a acumulação de poder ou a conquista de fama e glória ou a busca do prazer sensual ou da perfeição do corpo humano”. (MacINTYRE, 2009, p. 89-90).

medida em que, temos boas razões para crer que são verdadeiras. Por sua vez, tais explicações serão verdadeiras se, e somente se, o universo mesmo está teleologicamente ordenado. E o único tipo de universo teleologicamente ordenado no qual temos boas razões para crer é um universo teísta. Entender isto é entender que o progresso moral da pessoa comum para seu bem último é, embora nem sempre se reconheça, algo mais que uma questão de moralidade, é entender também que o relato contado desse progresso moral só será plenamente inteligível quando compreendido sob uma adequada luz teológica, ou seja, quando as particularidades dessa narrativa tornam concreto o que foi dito nas questões *Ia-IIae* sobre o pecado e a graça, a lei e as virtudes. O progresso moral da pessoa sempre é o início de um progresso de peregrino.<sup>58</sup>

O universo macintyriano constitui um cosmos teleologicamente ordenado que encontra em Deus seu último destino.<sup>59</sup> O homem mesmo, à medida que é parte deste mundo, é *homo viator*, ser que “está de viagem”; sua vida é também um peregrinar para Deus.<sup>60</sup> A própria viagem pode ser metaforicamente descrita como uma “aventura moral”, pessoal e comunitária, atravessada por numerosas e belas paisagens, que permitem “degustar” antecipadamente a meta, mas também cheio de perigos e distrações. Os vícios morais atrasam nossa marcha e muitas vezes nos apartam do caminho. As virtudes constituem nosso escudo e nossa melhor defesa. O exercício da *racionalidade prática* é a luz para não perder de vista a trilha e na amizade encontrar a força necessária para enfrentar nossa vulnerabilidade. Somos animais

---

<sup>58</sup> MacINTYRE, 1992, p. 152.

<sup>59</sup> Minha posição neste ponto fundamental do pensamento macintyriano coincide com a leitura realizada, já mencionada, por Lorenzo Izquierdo: “MacIntyre [...] sustenta a tese - ainda que não a desenvolva - de que o teleologismo da natureza humana é parte da teleologia do universo, que se dirige a Deus como ao seu fim” (IZQUIERDO, 2007, 124).

<sup>60</sup> Não é por acaso que esta forma de conceber a existência coincida com aquilo que em *Tras la Virtud* foi descrito como a estrutura narrativa característica do modo cristão-medieval de entender a vida humana. Nas palavras do autor: “no esquema altomedieval, o gênero central é o relato de uma busca ou viagem. O homem está essencialmente *in viá*. O fim que busca é algo que, se o alcança, pode redimir tudo o que, até esse momento, era mal em sua vida”. (MacINTYRE, 2007, 174-175).

*racionais* e dependentes; nós fomos “jogados” na existência para alcançar um horizonte último: o “*telos* de uma vida humana completa” se encontra na busca pessoal, familiar e comunitária do conhecimento e amor de Deus. “O progresso moral das pessoas para seu bem último é algo mais que moralidade”; algo mais que prática de virtudes morais e cumprimento de normas no contexto das práticas.

Com isto podemos elucidar dois termos fundamentais. Por um lado, afirmo que é teoricamente justificado postular no autor a existência de uma *dimensão objetiva do florescimento*: “E os seres finitos que possuem a faculdade do entendimento sabem que Deus existe, sabem que ele é o objeto mais adequado do seu amor” (MacINTYRE, 2009, p. 5-6).

Por outro lado, sustento que uma consequência importante de tal afirmação consiste na possibilidade de vislumbrar aquilo que seria um tipo de “critério supremo” para o exercício prático da racionalidade, a “pedra de toque” para discernir a conveniência particular de uma ação virtuosa concreta (pois vimos que, para aqueles que buscam a excelência moral, nunca é lícito perguntar pela oportunidade de uma ação desonesta): escolho uma e não outra ação boa porque, dadas as circunstâncias particulares nas quais me encontro agora, ela é a que melhor pode me predispor (não somente a mim, mas também a todos aqueles que vivem comigo e dos quais, de algum modo, sou iniludivelmente responsável) à conquista dos bens superiores, em especial ao conhecimento e amor divino.

O viver bem *qua* seres humanos. A vida boa “como um todo” e sua vinculação com a *ação racional*. Eis o núcleo das reflexões às quais se consagrou o presente ponto. A *boa vida humana* exige de todos, pessoas e comunidades, um compromisso continuado com a *busca* do que significa viver bem (isto, segundo disse, já é adentrar-se no caminho da boa vida. Contrariamente, se desligar da busca, já é um sintoma de fracasso. O resultado de tal investigação compartilhada será a obtenção de uma compreensão cada vez mais adequada dos diversos *tipos de bens* e do *supremo bem* dos seres

humanos. Aprenderão também o valor das *práticas* como espaço no qual – enquanto os *bens internos* pertencentes a uma atividade são buscados – aprendem e exercem as virtudes. Perseguir a excelência *qua* pais, filósofos, diretores de ensino ou ensino ou encarregados da manutenção de uma fábrica já é – segundo disse – uma parte integral do *bem viver humano*.

Mas tudo isso encontra seu sentido último na medida em que pode orientar para o conhecimento e adesão daquele Bem que está além do político: avançamos ou deixamos de avançar para o conhecimento e amor divino. Este Bem há de se constituir em *primeiro princípio* da deliberação racional (o último a ser plenamente alcançado, mas o primeiro na intenção dos agentes), um supremo “critério” para a tomada de decisões práticas<sup>61</sup>: priorizamos esta atividade em detrimento de uma outra, exercemos esta virtude no lugar daquela, porque reconhecemos que tal escolha nos dará “mais espaço” para *transcender* – junto com outros (familiares, amigos, companheiros de comunidade) – o âmbito do meramente útil, o âmbito do consagrado unicamente à sobrevivência ou mera “comunidade” de existência. “O moral não se resolve na moral”, “o humano não se esgota no meramente humano”.

Buscar junto a outros o único Bem que vale a pena por si mesmo; buscar o fundamento último de nossa existência; buscá-lo mediante deliberações compartilhadas, através de desentendimentos familiares ou discussões acadêmicas; buscá-lo enquanto nos entregamos ao exercício das virtudes e da excelência

---

<sup>61</sup> Torna-se agora inteiramente patente o irreconciliável contraste entre a posição macintyriana e a singular caracterização que a cultura contemporânea faz dos *bens*. Deste particular “espírito da época” o autor objeta não somente a afirmação de que é impossível propor uma ordenação hierárquica e objetiva dos bens, mas também a consideração de que a tradicional aspiração a unificar, em torno a um determinado *bem supremo*, as diversas metas possíveis de uma pessoa constitui algo absurdo e irracional. Este tema aparece, de um modo ou de outro, nas principais obras de nosso autor. A título de exemplo, basta a seguinte referência: “E a educação na cultura de uma ordem liberal é, portanto, caracteristicamente, o chegar a ser este tipo de pessoa a quem lhe parece normal que uma variedade de bens se persiga, cada um apropriado a sua própria esfera, sem nenhum bem global que proporcione unidade total à vida.

no cumprimento de nossos papéis sociais. Tudo isso seria para MacIntyre, viver bem *qua* seres humanos.

## Referências

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Ed. Gredos, 1982.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*. Obras T. II. Madrid: Ed. B.A.C, 1955.

DE LA TORRE, Javier. *Alasdair MacIntyre ¿un crítico del liberalismo?* Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidade. Madrid: Ed. Dykinson, 2005.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Tomás de Aquino, Maestro del Orden*. Bogotá: Ed. Cincel Kapelusz, 1985.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica Tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Navarra: Ed. Eunsa, 2001.

IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Navarra: Ed. Aranzadi, 2007.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth & Co., 1981; e: Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1981. Neste texto as referências de páginas são indicadas segundo a 3ª edição Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press (2007). Trad. espanhola: *Tras la Virtud*. Trad. Amelia Varcárcel. Barcelona: Ed. Crítica, 1987. As referências à paginação do texto em espanhol são da 2ª edição na coleção Biblioteca de Bolsillo (2004).

MacINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press 1988. Trad. espanhola: *Justicia y Racionalidad*. Trad. Alejo G. Sison. Madrid, Ed. Eunsa, 1994. As referências à paginação do texto em espanhol são da 2ª edição (2001).

MacINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. The Gifford lectures delivered in 1988 in Univ. of Edimburg. Notre Dame (Indiana): Notre Dame University Press, 1990.

Trad. espanhola: *Tres Versiones Rivales de la Ética*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid, Ed. Rialp, 1992.

MacINTYRE, Alasdair. *Plain Persons and Moral Philosophy: Rules Virtues and Goods* (Conferencia Tomás de Aquino de 1991 en Univ. Dallas), *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 66, n1 (Winter), pp. 3-20, 1992. Reimpresso em: *The MacIntyre Reader*, Kelvin Knight, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1998. As citações são da edição deste livro. Tradução reimpressa em Mauri, M.; Román, B et al. *Crisis de Valores, Modernidad y tradición* (Um profundo estudo da obra de A. MacIntyre). Barcelona, EditEuro, 1997. A paginação da tradução é deste livro.

MacINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle (Illinois): Open Court Publishing, 1999. Trad. Espanhola: *Animales Racionales y Dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos virtudes*. Trad. Beatriz Martínez. Barcelona: Ed. Paidós, 2001

MacINTYRE, Alasdair. *Ethics and Politics*. Selected Essays II. New York: Cambridge University Press, 2006. Trad. Espanhola *Ética y Política*. Ensayos escogidos II, Trad. Sebastian Montiel. Granada: Ed. Nuevo Inicio, 2008.

MacINTYRE, Alasdair. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield Publishers, 2009. Trad Española: *Dios, Filosofía, Universidad*. Trad. Enrique Anrubia y Sebastian Montiel. Granada: Ed. Nuevo Inicio, 2012.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Diálogos I. Madrid: Ed. Gredos, 1982.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: Ed. B.A.C, 2006.



## O conceito de virtude no pensamento de Alasdair MacIntyre<sup>1</sup>

*David Lorenzo Izquierdo*

### Introdução

Alasdair MacIntyre é um filósofo com uma larga trajetória intelectual. Seu pensamento tem transitado fundamentalmente, pelo marxismo, o aristotelismo e o tomismo.<sup>2</sup> Nesta trajetória, existem, em minha opinião, três conceitos (e três ideias correlatas) reflexões sobre as quais tem tido grande influência na filosofia moral contemporânea e, de certo modo, tem feito de MacIntyre um pensador relevante: comunidade (a ideia da relação estreita entre o indivíduo e a comunidade), a virtude (a ideia de que a virtude é a base e o centro do desenvolvimento moral do indivíduo) e a tradição (a ideia de que toda comunidade, cultura e teoria ética depende e é compreendida à luz de uma tradição).

Neste trabalho, eu gostaria de concentrar-me no segundo: o conceito de virtude.<sup>3</sup> A análise sobre ele pretende ser conceitual, não

---

<sup>1</sup> Texto original em espanhol – “El concepto de virtud en el pensamiento de A. MacIntyre” – traduzido por Jardel de Carvalho Costa. Revisão de Helder Buenos Aires de Carvalho.

<sup>2</sup> Uma breve descrição dessa trajetória é feita por ele mesmo no “Prefácio” do livro *The Tasks of Philosophy. Selected essays (vol. 1) (2006)*.

<sup>3</sup> O conceito de virtude ganha um papel importante no pensamento do autor a partir da publicação de *After Virtue* em 1981. Por isso, este trabalho se apóia, salvo em algumas exceções, nas obras publicadas a partir deste livro. Para elaborar este texto, os seguintes livros publicados depois de 1981 foram total ou parcialmente consultados, ainda que seu conteúdo, salvo em algum detalhe, não tenha sido

evolutiva ou histórica. Quer dizer, interessa aqui a visão unitária sobre esse conceito que pode extrair-se de seu pensamento, não tanto descrever sua evolução ao longo da trajetória do autor (ainda que se faça referência a ela em algum momento). Por isso, a análise e a reflexão que aqui se apresentam supõem e requerem uma *re-construção* de seu pensamento, isto é, unir ideias que o autor tem exposto em obras e momentos diferentes (tarefa que – espero – não ‘force’ ou deforme seu pensamento).

Pode-se dizer que a concepção de virtude que se pode falar ou derivar do pensamento de A. MacIntyre tem três níveis: o nível da prática (que poderia denominar-se “prático”), o nível do florescimento (que poderia denominar-se “antropológico”) e o nível religioso (que poderia denominar-se “teológico”). São níveis distintos, mas que formam uma unidade. Eles vão organizar a estrutura deste trabalho.

## I. O nível prático da virtude

Chamamos este primeiro nível de “prático” porque o conceito central nele é a ‘prática’, um conceito importante no pensamento macintyriano. MacIntyre define a *prática* (*practice*) como uma atividade coerente e cooperativa socialmente estabelecida, mediante a qual se realizam os bens inerentes a ela, tentando assim, alcançar os modelos de excelência apropriados – a ela –, com o resultado de que a capacidade de alcançar essa excelência e os conceitos dos fins e os bens que carrega, se estendem sistematicamente. Exemplos de práticas são a arquitetura, o futebol, a agricultura e, no geral, as artes, ciências, jogos intelectuais e atléticos.<sup>4</sup>

---

utilizado: *The Tasks of Philosophy. Selected essays (vol. 1)* (2006); *Ethics and Politics. Selected essays (vol. 2)* (2006); *Edith Stein: A Philosophical Prologue* (2006); *God, Philosophy, Universities* (2009) e *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016).

<sup>4</sup> Cf. 1981, pp. 187-188, pp. 200-201. Salvo indicação em contrário, o autor estabelecido nas referências bibliográficas no corpo do texto e nas notas é Alasdair MacIntyre.

As práticas configuram a rede de espaços ou atividades nas quais o indivíduo desenvolve sua vida ordinária: são o espaço natural em que vive. Um indivíduo não vive ‘no vazio’, mas sim, vive ‘nas práticas’. Por isso, MacIntyre afirma que essas práticas definem os *papéis* (*roles*) que a pessoa pode desenvolver na sociedade, a situam diante dela – poderíamos dizer. MacIntyre sustenta que, em toda sociedade, os indivíduos, por suas preferências, situação, grupo, etc., representam ou encarnam *papéis*: dentista, pensionista, sacerdote, etc. Não obstante, assinala que não há como reduzir o eu a seus papéis: cada pessoa tem uma história particular e uma história geral independentes (de uma prática concreta).<sup>5</sup>

Toda prática se articula ou se organiza em torno de três elementos: alguns bens, alguns modelos de excelência – autoridades – e algumas regras que obedecer.<sup>6</sup> Vejamos brevemente.

Os bens que entram em jogo nas práticas são de dois tipos segundo MacIntyre: externos e internos. Os *bens externos* podem ser alcançados através de qualquer prática e não são compartilháveis: poder, dinheiro, reputação, sucesso, etc.<sup>7</sup> Os *bens internos* afetam ou se relacionam com a *excelência própria* dessa prática: MacIntyre estabelece o exemplo da pintura retratista, que tem no melhor retrato e sua técnica adequada, seu bem interno.<sup>8</sup> Por isso, estes bens só podem ser alcançados através de uma prática (ou práticas similares), e só são reconhecíveis pelos que participam nela na medida em que são bens compartilháveis, pois seu alcance é um bem para toda a comunidade.<sup>9</sup> Os bens internos compõem o

---

<sup>5</sup> Cf. 1981, p. 28-32.

<sup>6</sup> Cf. 1981, pp.189-190.

<sup>7</sup> Cf. 1981, pp. 188-189.

<sup>8</sup> Cf. 1981, pp. 189-190. Outro exemplo, é o da comunidade universitária, uma comunidade com seu próprio bem comum, bem que se conhece e se aperfeiçoa com a participação do sujeito na mesma prática da vida universitária (1996b, p. 79).

<sup>9</sup> Cf. 1981, pp. 188-191; 1996b: p. 80.

*telos* (a finalidade) da prática como atividade.<sup>10</sup> Esse fim é o que dá sentido às regras (e a sua aplicação).<sup>11</sup>

As regras (as normas) são, genericamente, guias do comportamento. Toda prática tem algumas regras (técnicas e morais) que guiam o indivíduo em direção ao bem interno.<sup>12</sup> Por outro lado, entrar em uma prática é entrar em contato com os que a praticam e a tem praticado, e, mais concretamente, com os melhores que a tem praticado (aqueles que mais tem se aproximado do *telos*): são os modelos (autoridades). O indivíduo aprende deles e com eles. São os modelos, os que ensinam a definição e a aplicação das regras, que são elementos fundamentais porque guiam a atividade do agente para que este se ajuste ao que é requerido pelo *telos* dessa prática.<sup>13</sup>

Uma vez expostas estas explicações sobre as práticas, convém se perguntar que relação existe entre elas e o conceito de virtude, ou melhor, o que implica o nível prático para o conceito de virtude segundo nosso autor. Da reflexão de MacIntyre se deduz que a virtude se relaciona com a prática de dois modos:

1º) As virtudes são necessárias para que o indivíduo possa reconhecer e realizar os bens internos às práticas: sem algumas qualidades mínimas, o indivíduo não pode alcançar a excelência própria da atividade que se encontra inserido.<sup>14</sup>

2º) As práticas – sua atividade – são de fato, o principal caminho de aquisição e crescimento em virtudes, ainda que não seja a única (pois também se adquire na educação especificamente moral), nem tampouco o único âmbito em que se exercem.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. 1990b p. 26).

<sup>11</sup> Cf. 1981, pp. 193-194.

<sup>12</sup> Cf. 1981, pp. 194-195.

<sup>13</sup> Cf. 1981, pp. 194-195.

<sup>14</sup> Cf. 1981, pp. 195-196, 1991b: p. 262.

<sup>15</sup> Cf. 1981, pp. 186-187, pp. 200-201; 1996b: p. 80; 1999a: pp. 88-89.

Já vimos que entre o indivíduo e o bem interno da prática existem os modelos e as regras. Alcançar o bem interno passa por eles, por seu aproveitamento e correta articulação. Seguir o ensinamento dos modelos e autoridades e apreender e aplicar as regras, são atos que o indivíduo pode realizar somente através das virtudes. Os modelos ensinam, por um lado, a reconhecer, valorizar e alcançar os bens internos; e por outro, a definir e aplicar as regras.<sup>16</sup> Ambos elementos (os bens e os modelos) impedem qualquer visão ou juízo subjetivista (individualista) da prática. Contudo, para que o indivíduo seja capaz de assumir tudo isso, necessita das virtudes.<sup>17</sup>

À luz da consideração de todos estes elementos, MacIntyre sustenta que a prática é um conceito e uma realidade com tal estrutura que só pode ser entendida a partir de uma concepção aristotélica de ação. Diz na entrevista em “Después de *Tras la virtud*” que entender e realizar uma prática passa necessariamente por entender que existe um *telos* e que requer uma educação nas virtudes para alcançá-lo, esquema ou estrutura próprios do aristotelismo e compreensíveis somente por meio dele.<sup>18</sup>

## II. O nível antropológico da virtude

O nível antropológico – o nível do florescimento – supõe um nível mais amplo ou geral que o anterior. O chamamos “do florescimento” porque esse é o conceito principal deste nível.

Para MacIntyre, o florescimento consiste no desenvolvimento máximo do homem *como ser humano*, desenvolvimento que tem uma vertente física (biológica) e uma vertente intelectual-moral (referida ao desenvolvimento do raciocínio prático). A identidade humana é corporal e anímica, o que implica e requer o

---

<sup>16</sup> Cf. 1981, pp. 194-195.

<sup>17</sup> Cf. 1981, pp. 190-191, pp. 194-195.

<sup>18</sup> Cf. 1990d, p. 89.

desenvolvimento do corpo. Não obstante, o florescimento propriamente humano se distingue por sua vertente intelectual-moral.<sup>19</sup>

O conceito de *florescimento* torna possível considerar a vida intelectual como uma narrativa, como uma *unidade narrativa* (*narrative unity*), termo desenvolvido por MacIntyre em *After Virtue*.<sup>20</sup> Este conceito é talvez, um dos mais famosos de seu pensamento. O autor sustenta em *After Virtue* que a vida intelectual pode ser entendida como uma unidade, como um todo em que existe um começo, um desenvolvimento e um final. Pode ser entendida assim teoricamente porque já é de *fato* entendida *praticamente*, nas ações particulares e concretas do indivíduo.<sup>21</sup> Unindo ambos conceitos (*florescimento e unidade narrativa*), é possível afirmar que a vida humana – cada vida humana – é precisamente a narrativa do florescimento individual.

Desta maneira, as ações individuais podem ser consideradas como meios para o florescimento, processo que é tanto teórico como prático. Ainda que MacIntyre não use o termo *eudaimonía*, podemos ver que o conceito de florescimento ganha ou assume a estrutura básica da teoria aristotélica da felicidade.<sup>22</sup> Claro exemplo disso é seu artigo “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods” (de 1992), onde sustenta a tese de que toda a vida intelectual tem uma estrutura *proto-aristotélica* (“*proto-Aristotelian structure*”).<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. 1990a, pp. 196-197, 1999a: pp. 8-9.

<sup>20</sup> MacIntyre não relaciona esses conceitos em *Dependent Rational Animals*, (onde explica o de *florescimento*) mas pensamos que são complementares. De fato, pensamos que o conceito de *florescimento* é útil para entender melhor o pensamento macintyriano prévio e posterior ao livro *Dependent Rational Animals* (de 1999).

<sup>21</sup> Cf. 1981, p.118, p. 130.

<sup>22</sup> Cf. CORRAL, 1997, p. 134).

<sup>23</sup> Cf. 1992, p. 138. De igual modo, em seu escrito “Intractable Moral Disagreements” (capítulo 1 do livro *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*), nosso autor fala de um *fim último* que não tem caráter de meio com respeito a outro fim (2009, p. 17).

Já havíamos salientado que o indivíduo vive ‘nas práticas’, ou melhor, desenvolvendo sua vida ordinária através do exercício de diferentes papéis (pai, artesão, vizinho, etc.). Porém, a pessoa é apenas *uma*, guarda uma unidade básica e essencial mais além (ou debaixo) desses papéis. Essa unidade vai desenvolvendo-se em uma narrativa ‘em direção’ ao florescimento, ‘em direção’ e ‘na’ vida boa. O florescimento se refere, por isso, à finalidade última do indivíduo enquanto pessoa (não enquanto pai, artesão ou vizinho).

Que relação mantém a virtude com o florescimento? Pelo que já tem sido comentado, é possível ver que tal relação é estreita, essencial. O indivíduo vai se *constituindo*, e nesse constituir, vai também definindo o bem progressivamente. As virtudes (morais e intelectuais) são as qualidades que permitem ao indivíduo essa definição.<sup>24</sup>

Primeiramente, com a ajuda dos maiores (os pais geralmente), as virtudes permitem ao jovem ir distanciando-se dos desejos mais imediatos para poder analisá-los e julgar seu conteúdo, e assim, orientá-los (transformando-os ou canalizando-os) em direção ao que realmente é o bem.<sup>25</sup> Para MacIntyre, não devemos esquecer que o desenvolvimento moral tem como ponto de partida a condição animal originária do ser humano.<sup>26</sup> Posteriormente, através da prática pessoal, são também as virtudes que capacitam o indivíduo para distinguir por si mesmo os bens que estão em jogo em uma ação e o que pode prejudicá-los, assim como possibilitar que tais bens sejam premissas de um raciocínio cuja conclusão deve ser uma ação boa.<sup>27</sup>

Deste modo, as virtudes tornam-se parte essencial da vida boa. “*As virtudes e os vícios tem a ver conosco ‘como’ seres humanos, não ‘como’ pais, consumidores ou partícipes na vida política*”. Não

---

<sup>24</sup> Cf. 1991b, p. 262.

<sup>25</sup> Cf. 1999a, pp. 87-89.

<sup>26</sup> Cf. 1999a, pp. ix-x.

<sup>27</sup> Cf. 1999a, pp. 92-93.

cumprir as normas da virtude significa fracassar como seres humanos, pois as mesmas virtudes são necessárias para todas as áreas da vida (ainda que exijam diferentes ações segundo o contexto e o momento).<sup>28</sup> MacIntyre observa que por isso as virtudes são parte constitutiva de um fim que é um todo que inclui e requer essa parte como um componente próprio.<sup>29</sup> São “internal means” (“meios internos”),<sup>30</sup> da mesma forma que as primeiras jogadas de uma partida de xadrez são um meio para jogar essa partida – exemplifica nosso autor. Não são, pois, um meio ‘externo’, um meio no sentido de uma atividade diferente de um estado final que é causalmente eficaz para produzi-lo.<sup>31</sup>

Por isso, a virtude tem um valor intrínseco: “*the acts required by virtues are each of them worth performing for their own sake*”.<sup>32</sup> Para um indivíduo maduro, a mesma virtude acaba sendo razão suficiente para agir.<sup>33</sup> Por isso MacIntyre observa que as virtudes devem ser praticadas sem se levar em conta as conseqüências, ou melhor, ainda que não se alcance – por exemplo – um determinado bem interno de uma prática.<sup>34</sup> E é o valor intrínseco da virtude que lhe constitui em ser um meio (interno) para o florescimento do ser humano: “[*virtues*] are constitutive parts of human flourishing”<sup>35</sup> – afirma o autor.<sup>36</sup> Por isso, uma virtude é uma razão última ou

---

<sup>28</sup> Cf. 1990d, p. 90.

<sup>29</sup> Cf. 1981, p. 148-149.

<sup>30</sup> Cf. 1981, p. 184.

<sup>31</sup> Cf. 1988, pp. 131-132.

<sup>32</sup> “...as ações requeridas pelo exercício das virtudes são, todas elas, valiosas por si mesmas”.

<sup>33</sup> Cf. 1999a, pp. 159-160.

<sup>34</sup> Cf. 1981, 198-199.

<sup>35</sup> “[as virtudes] são elementos constitutivos do florescimento humano”. Uma das preocupações de MacIntyre ao finalizar *After Virtue* – no epílogo da 2ª edição –, que era a causa de sua fortaleza, mas também de sua debilidade, era que nele se alicerça uma estrutura para uma única tese do papel das virtudes, mas deixando os argumentos secundários só esboçados (1981, pp. 262-263). Em nossa opinião, a noção de *florescimento* (apresentada em *Dependent Rational Animals*, de 1999) articula e completa essa estrutura.

<sup>36</sup> Cf. 1999a, pp. 111-112.

premissa suficiente de atuação porque o homem e a comunidade florescem de um modo especificamente *humano* no exercício das virtudes.<sup>37</sup>

Temos dito que toda prática tem algumas normas. O indivíduo deve assumi-las e segui-las se quer alcançar o bem interno dessa prática, bem que lhe dá sentido. De igual maneira, e como nem toda prática pelo fato de sê-la é boa, existem algumas normas do florescimento. Estas normas são as que compõem a lei natural, e seu respeito permite ao indivíduo alcançar o florescimento como ser humano. Assim como o florescimento é o critério das práticas, a lei natural é o critério das normas das práticas. Para MacIntyre, pois, as normas têm sentido apenas como guias em direção ao bem. A autonomia humana, portanto, atua de modo natural, guiada por algumas normas que ela mesma não criou.<sup>38</sup>

A virtude no esquema macintyreano só tem sentido à luz destes conceitos explicitados: *prática e florescimento*. As virtudes, para MacIntyre, viriam a ser essas qualidades necessárias para distinguir e realizar o bem, assim como aplicar as normas, tanto no âmbito das práticas como no do florescimento. Definir florescimento como máximo bem e os bens relativos a ele só é possível por meio das virtudes.<sup>39</sup>

O caráter das práticas e do florescimento (junto com a própria falibilidade do ser humano) faz com que o indivíduo necessite da ajuda dos outros para triunfar na consecução do bem. Efetivamente, o indivíduo não pode alcançar os bens internos das práticas sem desenvolver certas virtudes, nem aprender a reconhecer e aplicar certas normas, o que requer a ajuda de outras pessoas em diferentes

---

<sup>37</sup> Cf. 1999a, p. 113.

<sup>38</sup> Cf. 1990a, pp. 133-134, p. 139; 1990c, p. 344; 1992, p. 143; 1994b, p. 173; 1996a, pp. 676-677; 1999a, pp. ix-x; 2000, p. 113; 2006, p. vii; 2009, pp. 3, 23, 24.

<sup>39</sup> Cf. 1981, pp. 191, 195-196; 1988, pp. 115-116; 1990a, pp. 130-131, 139; 1990b, pp. 35-36, 41-42; 1991b, p. 262; 1999a, pp. 91-92, 159-161.

graus em distintos momentos de toda a sua vida. O mesmo ocorre com o florescimento.<sup>40</sup>

### III. Definição de ‘virtude’

À luz do exposto, é possível expor e entender a noção de *virtude* que desenvolve MacIntyre. Em função dos conceitos de *florescimento* (*unidade narrativa*) e de *prática*, MacIntyre vai construindo e delimitando a definição de *virtude* em *After Virtue* e *Dependent Rational Animals*. Nelas, observa-se que as virtudes não só ajudam as práticas, mas também a constância na busca do bem e no conhecimento dele e do próprio indivíduo.

A primeira definição de *virtude* – parcial e provisional – que nosso autor oferece em *After Virtue*, se refere mais à prática<sup>41</sup> e diz o seguinte: “A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods” (1981: p. 191)<sup>42</sup>. Mais adiante, o autor se serve de uma definição mais rica e ampla:

The virtues therefore are to be understood as those dispositions which will not only sustain practices and enable us to achieve the goods internal to practices, but which will also sustain us in the relevant kind of quest for good, by enabling us to overcome the harms, dangers, temptations and distractions which we

---

<sup>40</sup> Cf. 1988, pp. 122-123; 1997, pp. 241-243.

<sup>41</sup> No contexto das práticas, as virtudes definem as relações interpessoais. “Now the virtues are those goods by reference to which, whether we like it or not, we define our relationships to those other people with whom we share the kind of purposes and standards which inform practices”. (“Agora as virtudes são os bens por referência aos quais, queiramos ou não, definimos nossa relação com as demais pessoas que compartilham os propósitos e modelos que informam as práticas.”) (1981, p. 191). Para uma análise completa do conceito de virtude que MacIntyre expõe em *After Virtue, Whose Justice? e Three Rival Versions*, ver: MAURI, M. *Liberalisme i illibertad* (ver bibliografia).

<sup>42</sup> “Uma virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a nos tornar capazes de alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente alcançar qualquer de tais bens”.

encounter, and which will furnish us with increasing self-knowledge and increasing knowledge of good.<sup>43</sup>

Complementarmente, MacIntyre afirma em *Dependent Rational Animals* que as virtudes são excelências (*excellences*), são “those qualities of mind and character that enable someone both to recognize the relevant goods and to use the relevant skills in achieving them”.<sup>44</sup>

Vemos, pois, que as virtudes se manifestam e influenciam em todos os domínios da vida do indivíduo. Embora nasçam ou tenham início nas práticas, seu alcance é muito maior:<sup>45</sup> a vida como unidade (com seu *télos*)<sup>46</sup> e o raciocínio prático<sup>47</sup>. Ao longo do tratamento de diferentes temas (prática, florescimento, etc), o autor vai estabelecendo exemplos de diferentes momentos ou esferas do ser humano nas quais as virtudes aparecem como necessárias: o cuidado e a educação dos outros, a proteção (própria e dos demais), a falta de compaixão...<sup>48</sup>, etc. Mas, finalmente, diz, em síntese, que as virtudes influenciam na atitude ou reação do indivíduo em diferentes situações, nas relações sociais (práticas, educação, etc.) e no raciocínio prático de todo agente<sup>49</sup>, ou melhor, em todas as esferas da vida.

---

<sup>43</sup> “As virtudes são aquelas disposições que não só mantêm as práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que nos manterão também no tipo pertinente de busca do bem, ajudando-nos a vencer os riscos, perigos, tentações e distrações que encontrarmos, assim como nos ajudarão a adquirir um crescente autoconhecimento e crescente conhecimento do bem” (1981, p. 219).

<sup>44</sup> “...aquelas qualidades intelectuais e de caráter que permitem a uma pessoa identificar os bens pertinentes e empregar as habilidades necessárias para consegui-los...” (1999a, pp. 91-92).

<sup>45</sup> Cf. 1981, p. 201.

<sup>46</sup> Cf. 1981, pp. 202-203.

<sup>47</sup> Cf. 1999a, 120. Se entende, por isso, que consideremos parcial (como o próprio MacIntyre – 1994a, pp. 283) a visão que D. Miller (ainda que partindo certamente somente de *After Virtue* e *Whose Justice?*) oferece da virtude macintyriana, segundo a qual, a concepção de virtude do nosso autor é explicável em referência ao conceito de prática (MILLER, 1994, p. 253).

<sup>48</sup> Cf. 1999a, pp. 97-98.

<sup>49</sup> Cf. 1999a, pp. 92, 98, 119-120.

Já vimos que as virtudes são necessárias para distinguir, valorizar e realizar os bens internos às práticas<sup>50</sup> e que ajudam a entender e a viver o florescimento humano<sup>51</sup>. Para cobrir todas as áreas da vida do indivíduo, portanto, as virtudes influenciam em *todas as ações* – todos os raciocínios práticos – que o agente realiza nestes âmbitos.

Já dissemos que as regras (ou normas) são enunciados que estabelecem limites a uma atuação, guiando-a (em direção ao bem). As regras são guias gerais do comportamento. Essa *generalidade* e essa *limitação* fazem com que, ao agir, nenhuma norma possa determinar por si mesma como responder corretamente. Isso ocorre porque as regras que sempre precisam ser respeitadas – as do florescimento –, como “Não matar”, nunca são suficientes para determinar como se comportar na ação concreta, pois definem só parcialmente o tipo de bondade a que se aspira (o todo que é o florescimento).<sup>52</sup> E, no caso das normas que dependem das circunstâncias – as das práticas principalmente –, é necessário julgar sua pertinência ou não.<sup>53</sup>

O uso e a aplicação concretos de algumas regras não dependem, nem estão especificados por outras regras, antes,

---

<sup>50</sup> Cf. 1981, pp. 198-199.

<sup>51</sup> Cf. 1991b, p. 262; 1999a, p. 112. Nosso autor afirma que marginalizar os conceitos de *unidade narrativa* (*florescimento*) e de prática – com seus bens internos – é marginalizar as mesmas virtudes (1981, pp. 228-229); e afirma que é precisamente isso o que a modernidade fez. MacIntyre situa o início dessa marginalização no século XVII (e XVIII), com o rechaço progressivo de Aristóteles, rechaço que, entre outras coisas, levou a não mais relacionar o homem com o bem comum, mas com seus desejos pessoais. Nessa época, tem início a visão do homem como um ser egoísta e de natureza perigosa. É por isso que, no século XVIII, foi possível identificar a moral com o altruísmo. As virtudes seguiam sendo bem consideradas, mas eram vistas como expressões de paixões naturais ou como disposições para frear paixões destrutivas (como em Hume). Por essa visão do homem e da moral – as virtudes –, a reflexão sobre a ética girava em torno do dilema entre uma anarquia absoluta ou uma elaboração inteligente do egoísmo (Cf. 1981, pp. 228-229). Por isso – diz o autor –, a visão liberal individualista das virtudes é uma visão que não é nova, nem renovadora, uma visão que não pode oferecer uma concepção das virtudes alternativa à tradicional, gerando um contexto em que torna impossível o consenso sobre o que é e quais são as virtudes (Cf. 1981, pp. 226-227).

<sup>52</sup> Cf. 1990a, p. 139; 1992, p. 143; 1999a, pp. ix-x.

<sup>53</sup> Cf. 1988, pp. 31-32.

dependem das qualidades do sujeito (virtudes). Sendo assim, a excelência nunca pode ser reduzida a uma mera aplicação de regras.<sup>54</sup> Portanto, não existe nenhum tipo de norma, nem proibições invioláveis, nem prescrições que possam orientar e concretizar a ação *por si mesma* (como único elemento).<sup>55</sup>

As premissas acerca do bem humano partem primeiramente do raciocínio prático que precede a alguma ação e contém as normas cuja aplicação dependem de tais “passos intermediários” através dos quais as exigências das virtudes se concretizam (segunda parte) para concluir a ação. As virtudes, pois, *operacionalizam, materializam* as regras. Para nosso autor – seguindo Tomás de Aquino –, as regras requerem as virtudes, porque atuar segundo tais regras só é bom se é expressão das virtudes, e porque a obediência das regras em si mesmas requer a virtude. Comportar-se virtuosamente, pois, implica mais que o mero uso de normas.<sup>56</sup>

Não obstante, as virtudes são bem mais complexas, pois não só influenciam na *aplicação* das normas, mas também na *definição* (como se comentará à continuação ao tratarmos da prudência). Ou seja, as virtudes são necessárias para estabelecer as normas, algo lógico a nosso juízo, na medida em que se tem observado que MacIntyre as considera necessárias para distinguir o bem (que orienta as normas). Ainda que a prudência tenha um papel eminente (e talvez por isso), tanto as virtudes morais como as intelectuais são necessárias para uma correta definição das normas.<sup>57</sup> São as virtudes, pois, aquelas que devem guiar a definição as regras (não o contrário, como faz a moralidade moderna).<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. 1988, p. 32. A separação destes elementos (regras gerais, regras particulares e virtudes, etc.) é uma das razões que fazem com que MacIntyre considere errada a abordagem geral predominante na ética aplicada contemporânea.

<sup>55</sup> Cf. 1999a, p. 94; e também 1998, p. 106.

<sup>56</sup> Cf. 1999a, pp. 88-89, 93-94.

<sup>57</sup> Cf. 1988, pp. 115-116.

<sup>58</sup> Cf. 1981, pp. 119-120.

#### IV. As virtudes mais importantes

Uma vez explicado o conceito de virtude e sua importância, convém dedicar alguma breve explicação ou enumerar – sucintamente – as virtudes que são mais relevantes no pensamento do nosso autor. Em geral, MacIntyre considera que tanto as virtudes morais, como as intelectuais, são importantes para o desenvolvimento moral do indivíduo.<sup>59</sup> Entre elas, existem algumas virtudes mais destacáveis que outras.

Tais virtudes são fundamentalmente para o indivíduo e para os demais (e para a relação interpessoal). Podem variar no conteúdo concreto, mas sempre têm sido reconhecidas como virtudes – e virtudes importantes – em toda sociedade<sup>60</sup>, pois suas mínimas exigências não são senão, requisitos da lei natural.<sup>61</sup> São as seguintes:<sup>62</sup>

- a justiça, que exige imparcialidade, ou seja: tratar “*others in respect of merit or desert according to uniform and impersonal standards*” (1981: p. 192)<sup>63</sup>, para articular, assim, certos conflitos e certa competitividade naturais<sup>64</sup>;

---

<sup>59</sup> Cf. 1991b, p. 262.

<sup>60</sup> Cf. 1981, pp. 192-193; 1966, pp. 77. MacIntyre sabe que existem virtudes reconhecidas como tais em função do contexto e do indivíduo, mas aponta que existem outras que, efetivamente, são valorizadas em toda sociedade (1966, p. 77).

<sup>61</sup> Cf. 1994b, pp. 184-185. MacIntyre afirma isto, concretamente, acerca da sinceridade, da fortaleza, da paciência, da consideração pelos outros e da generosidade (1994b, pp. 184-185).

<sup>62</sup> Cf. 1966, p. 78; 1981, pp. 192-193; 1991a, pp. 119-120.

<sup>63</sup> “[Tratar] aos demais, no que diz respeito ao mérito e ao merecimento, de acordo com as normas uniformes e impessoais”.

<sup>64</sup> Cf. 1966, p. 78. Em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre não faz a defesa apenas da justiça, mas também, da *justa generosidade*, que consiste em uma mescla ou uma relação complementar e dependente entre a justiça e a generosidade. Desde ela, o que cada um pode dar nestas relações depende em parte do que tem recebido e pode dar na mesma medida em que tem recebido (1999a, pp. 119-120).

- o valor (ou valentia, fortaleza), que é “*the capacity to risk harm or danger to oneself*” (1981: p. 192)<sup>65</sup>, capacidade necessária porque a escassez de meios, o perigo de problemas, etc, são naturais;<sup>66</sup>
- a veracidade – honestidade – que garante a busca do mesmo bem;<sup>67</sup>
- a temperança;<sup>68</sup>
- a integridade (*integrity*) e a constância (*constancy*), virtudes necessárias para perserverar no bem;<sup>69</sup>
- a paciência;<sup>70</sup>
- a consideração para com os outros e a generosidade.<sup>71</sup>

Sobre a temperança, nosso autor afirma que esta ajuda de uma maneira fundamental a controlar e coordenar certas tendências. Graças a ela, a pessoa sabe orientar sua atração em face de alguns bens inferiores para só assim, seguir, avançar e triunfar na definição e consecução prática do bem último superior. Sem a temperança, o sujeito considerará tais bens inferiores desvinculados – sua busca – no que diz respeito ao bem supremo; considerará as regras iniciais que o guiavam em direção ao bem supremo, como opostas a tais bens imediatos; e finalmente, desaparecerá a ideia de um bem que pode ser essencialmente superior aos outros.<sup>72</sup>

---

<sup>65</sup> “...a capacidade de enfrentar danos e perigos”.

<sup>66</sup> Cf. 1966, p. 78.

<sup>67</sup> Cf. 1981, pp. 192-193.

<sup>68</sup> Cf. 1999a, pp. 119-120.

<sup>69</sup> Cf. 1999b, p. 318.

<sup>70</sup> Cf. 1994b, pp. 184-185.

<sup>71</sup> Cf. 1994b, pp. 184-185.

<sup>72</sup> Cf. 1992, p.145. O bem último – supremo –, o florescimento, é de tal natureza que *não é comparável* com nenhum outro bem. O bem supremo não pode ser comparado, pois, se assim fosse, seria contingente e, provavelmente, temporal, suscetível de deslocamento (1992, pp. 143-144). Podemos dizer que são as virtudes que permitem a proteção, ou a inquestionabilidade desse bem.

Ainda que as virtudes mencionadas sejam importantes, tanto no nível teórico (definição do bem e distinção dos bens particulares) como no prático (aplicação/realização efetiva de um bem particular partindo do geral), MacIntyre destaca especialmente o papel de uma virtude: a prudência, a *phronesis*. A prudência é a virtude central da vida prática para Aristóteles e Santo Tomás<sup>73</sup> e, de igual modo, tem uma relevância especial para nosso autor.<sup>74</sup>

MacIntyre define a *phronesis* como

the exercise of a capacity to apply truths about what it is good for such and such a type of person or of persons as such to do generally and in certain types of situation to oneself on particular occasions. The ‘phronimos’ is able to judge both which truths are relevant to him in his particular situation and from that judgment and from his perception of the relevant aspects of himself and his situation to act rightly.<sup>75</sup>

Também fala dela como “the virtue of being able in particular situations to bring to bear the relevant universals and to act so that the universal is embodied in the particular” (1990a: p. 139).<sup>76</sup>

Porém, a prudência não é autossuficiente: requer as virtudes morais para sua formação e crescimento. De fato, como em Aristóteles e Tomás de Aquino, a relação entre as virtudes morais e a *phronesis* é de mútua necessidade para nosso autor. Sustenta que toda virtude moral “cannot be exercised without ‘*phronesis*’ also

---

<sup>73</sup> Cf. 1990b, pp. 41-42.

<sup>74</sup> Cf. MacINTYRE, 1981, p. 191, pp. 195-196; 1988, pp. 115-116; 1990a, pp. 130-131, p. 139; 1990b, pp. 35-36, 41-42; 1991b, p. 262; 1999a, pp. 91-92, 159-161.

<sup>75</sup> “...o exercício da capacidade de aplicar verdades acerca do bem para tal ou qual tipo de pessoa, ou para pessoas em geral, e em certos tipos de situações a si mesmo em ocasiões particulares. O ‘phronimos’ é capaz de julgar não só quais verdades são relevantes para ele em sua situação particular, mas que também, a partir desse juízo e de sua percepção dos aspectos relevantes de si mesmo e de sua situação, como atuar corretamente” (1988, pp. 115-116).

<sup>76</sup> “...a virtude de ser capaz de remeter-se, nas situações particulares, aos universais pertinentes e atuar de modo que o universal se encarne no particular”.

being exercised” (1988: pp. 115-116).<sup>77</sup> O motivo que argumenta o pensador é que, sem as virtudes morais, os desejos não podem estar informados pela razão, não podem transformar-se, nem ser eficazes enquanto desejos para o que a razão prescreve. “It is the virtues which enable the desire which is ‘*prohairesis*’ to be rational desire” (1988: pp. 136-137).<sup>78</sup> Neste ponto, pois, nosso autor segue fielmente a Aristóteles (e Santo Tomás), para quem a *phronesis* é uma virtude intelectual (a mais importante das intelectuais) cuja posse requer a virtude moral.<sup>79</sup>

Em resumo, a importância da virtude da prudência radica para MacIntyre em três pontos:

- 1) Capacita para levar os particulares diante de conceitos universais, de modo que permite distinguir circunstâncias relevantes segundo o bem geral buscado.
- 2) Uma ação correta concreta não é produto de aplicação regras, ainda que as requera e as contenha: a aplicação de regras (como, quando, qual, etc.) não depende de uma regra, mas da prudência.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> “...não pode exercer-se sem que se exerça também a ‘*phronesis*’”.

<sup>78</sup> “São as virtudes que capacitam os desejos, que é a ‘*prohairesis*’, para ser um desejo racional”. MacIntyre chama atenção aqui, para a distinção entre *orexis*, desejo sentido, e *prohairesis*, que é o desejo guiado pela razão (1990a, pp. 64-65).

<sup>79</sup> Cf. 1990a, p. 111. Nosso autor assinala – seguindo Aristóteles e Santo Tomás – três tipos de prudência: a referente à vida intelectual, a referente à família ou ao lar e a referente à comunidade política (*Suma de teologia*, II-II, q.47, a.11) (1998, pp. 106-107).

<sup>80</sup> Não obstante, o marco de aplicação de regras é o definido pelos preceitos da lei natural (especialmente os negativos). De fato, diz MacIntyre: “*The acquisition of that virtue [phronesis] is impossible without a recognition of the rational authority of the precepts of the natural law, most of all perhaps of the negative exceptionless precepts*”. (“A aquisição dessa virtude [*phronesis*] é impossível sem se reconhecer a autoridade racional dos preceitos da lei natural, sobretudo desses preceitos negativos que não admitem exceção”). Por isso, tais preceitos capacitam a racionalidade, não a reduzem, e são constitutivos da autonomia humana (1994b, 183).

3) Por isso que a falta desta virtude tem implicações graves para a investigação racional, pois poderia provocar a não definição, ou localização do *télos*.<sup>81</sup>

## V. O nível religioso da virtude

A explicação e análise que temos oferecido até aqui são representativas e refletem a reflexão que MacIntyre tem desenvolvido sobre o conceito de virtude ao longo de sua trajetória. Não obstante, se não tratarmos de um nível maior, o religioso, tal análise estaria incompleta. Denominamos, a princípio, esse nível de “teológico” porque se relaciona com Deus.

Como é conhecido, MacIntyre deu um giro em sua evolução intelectual com *After Virtue*. A partir de sua publicação (1981), nosso autor foi aproximando-se de Tomás de Aquino e da fé católica. Em *Whose Justice? Which Rationality?*, se declarava “cristão agostiniano” (“*Augustinian Christian*”)<sup>82</sup> e concluía que, até o momento, a melhor tradição para resolver os problemas da ética em geral, era a iniciada por Aristóteles e continuada por Tomás de Aquino.<sup>83</sup> Tal linha tomista nosso autor tem seguido até hoje, como pode ser constatado no “prefácio” do livro *Ethics in the Conflicts of Modernity*, publicado em 2016.<sup>84</sup>

Com respeito à fé cristã, em seu escrito “How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?” (1994), MacIntyre,

---

<sup>81</sup> Cf. 1990b, pp. 41-42; 1994b, p. 183; 1998, p. 106. Talvez isto ocorra mais no estudo de textos especificamente de moralidade. Nosso autor sustenta que, para que textos como a *Ética nicomáquea* ou a *Suma* sejam significativos e inteligíveis, a pessoa já deve ter certas qualidades ou virtudes – em grau pequeno, mas presente – que são precisamente as que receberão justificação nesta leitura. Estes textos respondem a algumas perguntas e de um modo que o leitor, para aproveitá-los, deve formular tais perguntas e desse modo (1992, pp. 148-149). “*It is not after all paradoxical to assert that we must already have those virtues at least to some degree if we are to understand why we need to have them*” (“...não é paradoxal afirmar que devemos ter essas virtudes, ao menos em algum grau, se temos de compreender porque necessitamos tê-las”) (1992, p. 151).

<sup>82</sup> Cf. 1988, pp. 10-11.

<sup>83</sup> Cf. 1988, p. 403.

<sup>84</sup> Cf. 2016, p. xiii.

comentando a encíclica *Veritatis Splendor*, reconhecia a autoridade moral e interpretativa da igreja e afirmava que as verdades da doutrina católica são verdades implícitas em qualquer pessoa (e para o qual toda pessoa concordaria se fosse adequadamente racional, ou melhor, se não estivesse influenciada pelos erros e deformações morais, culturais, etc.). Da mesma forma, sustentava que a lei divina revelada é a que podemos reconhecer através da nossa razão prática, razão que é amparada pela graça para isso (a qual requer uma aceitação voluntária e é necessária para a perfeição moral).<sup>85</sup>

Tudo isso não implica que nosso autor apresente a si mesmo como teólogo, nem que desenvolva uma teoria das virtudes desde uma perspectiva teológica, desde uma perspectiva da fé. Contudo, sua fé cristã se manifesta em alguns pontos de sua trajetória intelectual, pontos ou momentos aos quais expõe ideias que complementam – ou melhor, completam – sua teoria filosófica sobre o florescimento humano e as virtudes.

Em seu escrito “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods” (de 1992), MacIntyre menciona a tese – ainda que não a desenvolva – de que o teleologismo da natureza humana é parte da teleologia do universo, que se dirige a Deus como o seu fim. “The only type of teleologically ordered universe in which we have good reason to believe is a theistic universe”.<sup>86</sup> Para nosso autor, falar de progresso moral e de bem último, é falar de algo a mais do que apenas de *moralidade*: o relato de progresso moral – a moral – se entende perfeitamente – totalmente – apenas com a luz teológica (desde a lei, a graça, o pecado e as virtudes) (MacINTYRE, 1992, p.152).

Por isso, em seus artigos “Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights” (de 1991) e “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer” (de 1996),

---

<sup>85</sup> Cf. 1994b, pp. 175-178.

<sup>86</sup> “O único tipo de universo teleologicamente ordenado no qual tenhamos boas razões para crer, é um universo teísta”.

menciona que a justificação última da lei natural encontra seu fundamento em Deus.<sup>87</sup> Esta posição aparece de certo modo em *Whose Justice? Which Rationality?* (de 1988) quando nosso autor sustentava que era necessário atender a “*the voice of some divine being*” (“a voz de algum ser divino”) para definir o justo (1988: p. 63). O mesmo ocorre – correlativamente – com o conhecimento e as ciências: estão articulados hierarquicamente segundo a ordem em cujo cume estão a teologia, pois tem como objeto Deus – lemos em *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, obra de 1990.<sup>88</sup>

Assim, pois, desde uma posição de progressiva aproximação ao tomismo e à fé católica a partir dos anos 1985-1990, MacIntyre sustenta que, como ocorre com a lei natural, a explicação *completa* das virtudes requer o conceito de Deus, um marco teológico.<sup>89</sup> Por isso, afirmava, em uma entrevista com D. Nikulin, publicada com o título “*Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer*” em 1996, que a caridade é a principal das virtudes. Esta supõe a plenitude da virtude, a *forma* da virtude, como em Santo Agostinho e Santo Tomás: sem amor, nenhuma verdade pode ser praticada realmente, e o amor é impossível sem a graça de Deus.<sup>90</sup> Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, nosso autor reconhece efetivamente que, desde uma visão tomista, a excelência das virtudes morais está associada à fé (ao tipo de conhecimento que proporciona), à esperança (ao tipo de expectativa que implica) e à caridade.<sup>91</sup>

Portanto, entender de maneira completa o conceito de virtude macintyreano requer o nível religioso, ainda que seja um nível pouco desenvolvido pelo autor. Este nível não invalida ou anula –

---

<sup>87</sup> Cf. 1991a, p. 108; 1996a, pp. 676-677.

<sup>88</sup> Cf. 1990b, p. 29.

<sup>89</sup> Cf. 1988, p. 205; 1996a, pp. 676-677.

<sup>90</sup> Cf. 1988, p. 205; 1996a, pp. 676-677.

<sup>91</sup> Cf. 1990a, p. 140.

acreditamos – a teoria exposta nos outros dois (o prático e o antropológico), mas antes, completa de maneira cabal o quadro desenhado por MacIntyre. E ainda cabe chamar atenção que, mesmo a caridade sendo a principal das virtudes e requeira a ajuda divina, MacIntyre observa – seguindo Santo Tomás – que a necessidade e importância das virtudes naturais, são questões acessíveis para qualquer pessoa, independente de suas concepções teológicas.<sup>92</sup>

## **Conclusão**

A reflexão sobre o conceito de virtude é, em nossa opinião, um dos pontos mais ricos e destacáveis do pensamento de MacIntyre. Para analisá-la e compreendê-la, convém atender a três níveis diferentes: o prático (conceito de prática), o antropológico (conceito de florescimento) e o religioso.

Um passeio por tais níveis permite ver a virtude como uma qualidade que, por um lado, permite ao indivíduo um correto desenvolvimento das atividades em que vive (as práticas), alcançando o bem interno através da obediência a algumas regras e alguns modelos. Por outro, permite ao indivíduo o desenvolvimento de suas potencialidades como pessoa, ou melhor, seu florescimento, florescimento que se alcança através das virtudes morais e intelectuais. Ao mesmo tempo, para MacIntyre, a melhor versão desse florescimento é a oferecida pela fé católica, em que essas virtudes são completadas pelas virtudes teologais (fé, esperança e caridade).

---

<sup>92</sup> Cf. 1996a, pp. 676-677.

## Referências

### Primária

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. New York: MacMillan Publisher Company, 1966.<sup>93</sup>

\_\_\_\_\_. *A Short History of Ethics*. 2ª ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

\_\_\_\_\_. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.<sup>94</sup>

\_\_\_\_\_. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: Notre Dame University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Does Applied Ethics rest on a Mistake? *The Monist*, v. 67, (1984): pp.498-513.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University Notre Dame Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. London: Duckworth, 1990a.

\_\_\_\_\_. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. In: KNIGHT, Kelvin. *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1998 (1990b), pp. 171-201.

\_\_\_\_\_. The Privatization of Good. An Inaugural Lecture. *The Review of Politics*, v. 52, n. 3 (Summer), (1990c), pp. 344-361.

\_\_\_\_\_. “Después de *Tras la virtud*” (entrevista de R. Yepes com MacIntyre). *Atlântida*, vol. 1, n.º 4, (1990d), pp. 87-95.

---

<sup>93</sup> Neste trabalho, as referências de página são indicadas seguindo a 2ª edição (1988), ainda que se indique o ano da 1ª edição.

<sup>94</sup> Neste trabalho, as referências de página são indicadas seguindo a 2ª edição (1984) ainda que se indique o ano da 1ª edição.

\_\_\_\_\_. Community, Law, and the Idiom and Rhetoric of Rights. *Listening: Journal of Religion and Culture*, v. 26, n. 2, (1991a), pp. 96-110.

\_\_\_\_\_. Nietzsche O Aristotele? In: *Conversazioni Americane*, BORRADORI, Giovanna (ed.), Roma-Bari: Editori Laterza, 1991b, pp. 169-187. Trad. inglesa: “Nietzsche or Aristotle?”, in: BORRADORI, Giovanna. *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. Chicago: University of Chicago Press, (1994), pp. 137-152. Reimpresso com o título “An Interview with Giovanna Borradori”. In: KNIGHT, Kelvin. *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1998, pp. 255-66.<sup>95</sup>

\_\_\_\_\_. Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods. *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 66, n. 1 (Winter), (1992), pp. 3-20. Reimpresso In: KNIGHT, Kelvin. *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1998, pp. 136-52.<sup>96</sup>

\_\_\_\_\_. A Partial Response to My Critics. In: HORTON, J. & MENDUS, Susan (eds). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994a, pp. 283-304.

\_\_\_\_\_. How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach? *The Thomist*. v. 58, (1994b), pp. 171-195.

\_\_\_\_\_. Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer” (interview with Dmitri Nikulin). *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 44, n. 4, (1996a), pp. 671-683.

\_\_\_\_\_. Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 26, n. 1 (winter), (1996b), pp. 61-83.

\_\_\_\_\_. Aquina’s Critique of Education: Against His Own Age, Against Ours. In *Philosophers on Education: New Historical Perspectives*, A. Oksenberg Rorty (ed.), London-New York: Routledge, 1998, pp. 95-108.

---

<sup>95</sup> Usamos esta reimpressão para este trabalho, ainda que indiquemos no texto, o ano da publicação original.

<sup>96</sup> Usamos a página da edição deste livro (indicando o ano original).

\_\_\_\_\_. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth; Chicago and La Salle (Illinois): Open Court Publishing, 1999a.

\_\_\_\_\_. Social Structures and their Threats to Moral Agency. *Philosophy*, 74, (1999b), pp. 311-329.

\_\_\_\_\_. Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity. In: *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, Edward B. Mclean (ed.), Delaware: ISI Books, Wilmington, 2000, pp. 91-115.

\_\_\_\_\_. *The Tasks of Philosophy*. Selected essays, Vol. 1. New York: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Intractable Moral Disagreements y From Answer to Questions: A Response to the Responses, In: CUNNINGHAM, L. (ed.), *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 1-52 (cap.1), 2009, pp. 313-351. (cap. 10).

\_\_\_\_\_. *Ethics in the Conflicts of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

## Secundária

CORRAL, C. “Acción, identidad y tradición: el argumento narrativo”, em Mauri, M.; Román, B. e otros. In: *Crisis de valores, Modernidad y tradición (Un profundo estudio de la obra de A. MacIntyre)*. Barcelona: EditEuro, (1997), pp. 115-142.

MAURI, M. *Liberalisme i llibertat* (“Alasdair MacIntyre: la tradición de les virtuts”), *Qüestions de vida cristiana*, n. 194, Pub. Abadía de Montserrat, (1999), pp. 45-46.

MILLER, D. Virtues, Practices and Justice. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (eds.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Polity Press, 1994.

## **A herança homérica na tradição aristotélica segundo Alasdair MacIntyre**

*Elisângela Amaral Soares Osório*

### **Introdução**

Ao estudarmos as obras de Alasdair MacIntyre observamos um olhar sensível à percepção da mudança histórica. Sensibilidade evidenciada em praticamente todos os seus livros. Antes mesmo de publicar *Depois da Virtude* já era possível observar uma preocupação com o reconhecimento de que os conceitos morais estão vinculados a uma vivência histórica e social específica e, por isso, estão sujeitos às transformações históricas. Tal sensibilidade histórica funciona como um alicerce da teoria moral desenvolvida por ele como alternativa às perspectivas morais que predominam na atualidade: a perspectiva Emotivista, que defende que as questões morais são questões de escolha subjetiva; e a perspectiva Nietzscheana, que defende que as questões morais são expressão da Vontade de poder de grupos dominantes. Entretanto, MacIntyre mostra em sua teoria que ambas as perspectivas são expressões do *ethos* moderno, portanto, expressam um momento específico da história da ética. Ele pretende mostrar que na história da moralidade houve momentos em que agir moralmente possuía uma justificação objetiva, um sentido social, incorporado na prática cotidiana e que nem sempre as questões morais foram de ordem subjetiva; para

realizar tal empreendimento ele recorre à história da ética iniciando pelos textos homéricos.

Neste trabalho temos como objetivo primordial apresentar a leitura que este filósofo faz da sociedade grega arcaica por meio dos textos homéricos: *Ilíada* e *Odisséia*, bem como mostraremos como o retorno e a análise de tais sociedades arcaicas foi fundamental para sustentar a resposta que MacIntyre apresenta à visão emotivista que, segundo ele, é uma expressão da ética contemporânea. É importante afirmarmos que, além da contribuição à filosofia moral, vemos o trabalho desenvolvido por Alasdair MacIntyre como uma importante chave de leitura para a compreensão da história dessas sociedades estudadas por ele, tendo em vista que os fatos morais analisados por MacIntyre são também fatos históricos e, portanto, nos ajudam a diminuir a penumbra que paira sobre o entendimento acerca desses povos tão distantes de nós no tempo e, ao mesmo tempo, tão próximos (considerando as influências que carregamos ainda nos dias atuais).<sup>1</sup>

## **1 A narrativa homérica como expressão dos primórdios da ética das virtudes**

Em *Depois da Virtude* MacIntyre recorre aos textos homéricos como berço do esquema que ele apresenta como clássico. A estrutura desse esquema é a que Aristóteles explicita na *Ética a Nicômaco*, de acordo com o qual há uma diferença fundamental entre a visão da natureza humana em seu estado natural (o homem como ele é) e o homem como poderia ser se realizasse seu *télos*. A ética segundo Aristóteles seria a ciência que capacitaria o homem a atingir este *télos*. Tal compreensão da natureza humana pode ser encontrada de modo embrionário na sociedade heroica. Nela podemos identificar uma concepção de vida ordenada de acordo com uma visão do que seria este *télos* humano, bem como também

---

<sup>1</sup> Nesse texto trataremos apenas da leitura macintyriana das sociedades da Grécia arcaica e clássica.

podemos perceber que existe uma maneira expressa de se chegar a ele. Nos textos homéricos fica evidente que a maneira de alcançar tal modelo é por meio do exercício das virtudes.<sup>2</sup>

MacIntyre prioriza os textos clássicos gregos, mas reconhece a existência de outras narrativas heroicas semelhantes, como, por exemplo: as sagas irlandesas e as narrativas judaicas. Tais narrativas, segundo MacIntyre, desempenham um papel importante nas sociedades nas quais foram gestadas. Ele esclarece que esses textos são importantes porque são memórias históricas desses povos e ainda, para além disso, eram característicos de uma cultura oral, faziam parte das cerimônias públicas, ou seja, faziam parte da vida da sociedade na qual foram escritas e serviram como fundamento para a constituição das mesmas. Essas histórias eram usadas para educar as pessoas segundo uma lógica já estabelecida, expressa nos textos e que tinham que ser aprendida e seguida pelos mais novos.

Na leitura deste filósofo a sociedade homérica seria um modelo em que os valores fundamentais eram aceitos sem questionamento, pré-determinados e o lugar ocupado por cada homem nesta sociedade seria determinado por seu status. O que um homem deveria ou não fazer era determinado pelo lugar que ele ocupava dentro de uma estrutura social baseada na estrutura de parentesco. Tanto as atividades que o indivíduo deveria exercer, como as atitudes que não se encaixavam no padrão exigido de acordo com o papel que este indivíduo ocupava dentro dessa sociedade.

Considerando que o que era devido a um homem era tanto do conhecimento dele como de todos os participantes de seu grupo familiar, as atitudes desse indivíduo autorizariam um julgamento de quem ele era, se era virtuoso ou não.

---

<sup>2</sup> Nos textos homéricos virtudes como a força e a coragem tem um lugar de destaque, tendo em vista que o plano de ação da obra tem como foco o herói. Este é digno de ser lembrado, seus feitos foram eternizados por meio dessas narrativas épicas. Cf. AUSTIN, M. & VIDAL-NAQUET, P. O mundo homérico. In: *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Lisboa: Ed. 70, 1972.

Julgar um homem, portanto, é julgar seus atos. Ao agir de determinada maneira em determinada situação, o homem autoriza o julgamento de suas virtudes e seus vícios; pois as virtudes são as qualidades que sustentam o homem livre em seu papel e que se manifesta nos atos que seu papel exige.<sup>3</sup>

MacIntyre mostra que a sociedade expressa pelos poemas homéricos tinha um padrão objetivo por meio do qual era possível avaliar o agir moral dos indivíduos. A moralidade e a estrutura social não se distinguiam, de modo que julgar um membro dessa sociedade era julgar suas ações. Esse julgamento era feito considerando o papel que cada homem deveria desempenhar nessa sociedade. Para explicitar essa ideia este filósofo analisa o uso da palavra *areté*. É importante observarmos que o mesmo termo é retomado em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* – mas de outra forma como será mostrado no tópico seguinte. Nesta obra, o objetivo de MacIntyre, ao analisar os textos homéricos, é mostrar que o conflito nas concepções de justiça e a divergência entre as diferentes racionalidades práticas já começam a aparecer, e tal conflito será desenvolvido pelos herdeiros de Homero na sociedade grega clássica. Mas em *Depois da Virtude* MacIntyre usa a análise desse termo para mostrar que o julgamento das atitudes de um indivíduo seguia um padrão objetivo. Por exemplo, para um corredor, era necessário a *areté* dos pés. Quanto mais veloz, mais ele exibiria a *areté* necessária para essa função, ou seja, as qualidades necessárias para desempenhar de forma plena tal função. Esta concepção de *areté* passou a ser traduzida posteriormente pela palavra “virtude”.

MacIntyre reconhece que o exemplo apresentado causa estranhamento a um contemporâneo. Bem como soa estranho a um contemporâneo pensar a coragem como a principal virtude. Isso ocorre nas sociedades arcaicas e para compreendermos o porquê

---

<sup>3</sup> MacINTYRE, 2001, p. 211.

disso é necessária uma busca pela historicidade na qual essa forma de pensar e viver se gestaram.

[...] qualquer explicação adequada das virtudes nas sociedades heroicas seria impossível se as divorciasse de seu contexto em sua estrutura social, assim como não seria possível nenhuma explicação adequada da estrutura social das sociedades heroicas se não contivesse uma explicação das virtudes heroicas.<sup>4</sup>

A coragem só se justifica como uma virtude porque está extremamente ligada com a estrutura social dessas sociedades. “A coragem é importante, não só como qualidade dos indivíduos, mas como a qualidade necessária para sustentar a família e a comunidade” (MacINTYRE, 2001, p. 212). A estrutura social que os textos homéricos revelam é uma estrutura familiar, em que os laços são constituídos por parentesco e pela amizade.

Os laços de amizade das sociedades heroicas inspiram-se nos de parentesco. Às vezes a amizade é um voto formal, de modo que por meio do voto se assumam mutuamente as obrigações de irmãos. Quem são meus amigos e quem são meus inimigos está claramente definido, assim como quem são meus parentes.<sup>5</sup>

Dentro dessa estrutura social também está pré-estabelecido o que é devido a cada membro do grupo familiar, qual o papel de cada um, bem como o que se espera de cada indivíduo. Por esse motivo, MacIntyre afirma que nessas sociedades a moralidade e a estrutura social são a mesma coisa, pois, continua ele:

A moralidade ainda não existe como algo distinto. As questões normativas são questões de fato social. É por isso que Homero fala sempre de *conhecimento* do que fazer e como julgar. [...] pois as regras que atribuem ao homem seu lugar na ordem social e, com

---

<sup>4</sup> MacINTYRE, 2001, p.213.

<sup>5</sup> MacINTYRE, 2001, p. 212.

ele sua identidade, também ditam o que devem e o que lhes é devido, e como devem ser tratados e considerados se fracassarem, e como devem tratar e considerar os outros, caso estes fracassem.<sup>6</sup>

MacIntyre observa que os padrões usados para orientar o agir moral estão intrinsecamente associados aos fatos sociais. Na sociedade grega arcaica as mesmas regras que determinam o lugar dos indivíduos na sociedade atribuem uma identidade a ele. Também determinam como ele deve agir e como ele deve ser tratado pelos outros do grupo. Determina como deverá agir dentro do lugar que ocupa para que consiga alcançar a excelência e para que seja reconhecido pelo grupo como excelente. Essa perspectiva moral explicita uma integração entre as virtudes (principalmente a amizade) e a ideia que eles tinham de uma vida que possuía um sentido (destino) que caminhava para a morte.

A valorização que essas sociedades heroicas faziam da virtude da coragem pode ser melhor compreendida quando levamos em consideração que, para essas pessoas, a coragem era importante como uma virtude, tendo em vista que ela era necessária na manutenção da estrutura social baseada no parentesco e na amizade e, mais ainda, era importante para que o indivíduo vivesse. A vida para esses povos era vista como uma luta, ou melhor, uma jornada que tinha como fim a morte. Esse fim, de certa forma, era aceito. Como podemos observar na fala de Patroco (já depois de sua morte) à Aquiles:

Dormes, Aquiles, e te esqueces de mim. Quando vivo não descuidavas deste amigo morto. Sepulta-me, de pronto, para que eu penetre, enfim, as portas do Hades. A âni<sup>ma</sup>-psiquê e a sombra dos defuntos exaustos repelem-me, impedem-me que, além-rio, com elas misture-me; rondo errante os portais amplos. Dá-me a mão, peço-te, chorando. Não mais do Hades virei, quando me honres com meu quinhão de fogo; não mais, como em vida sentaremos à parte dos demais, trocando conselhos num concílio

---

<sup>6</sup> MacINTYRE, 2001, p. 213

a dois. A Quere odiosa me engoliu, meu inato fado. A ti, também, divino aos muros de Tróia.<sup>7</sup>

A consciência da fragilidade da vida, de que tudo que existia era passageiro era muito forte, o destino não poupava nem mesmo os heróis. Evidenciar isso dentro dessa sociedade mostra ainda mais o valor dos vínculos de amizade e do estabelecimento e cumprimento de normas. As regras morais exerciam um papel fundamental na manutenção dessa sociedade, por esta razão eram incorporadas socialmente. De modo que todos os indivíduos eram submetidos a elas, quando um indivíduo se deparava com a possibilidade de fazer algo contrário aquilo que é estabelecido como o aceito (normal) ele possivelmente sentir-se-ia envergonhado; isso ocorria porque ele sabia como deveria agir, ou melhor, o que era esperado de alguém que ocupasse seu lugar. Na *Ilíada* aparece um momento em que Heitor e seus guerreiros aproximam-se cada vez mais das naus gregas derrotando os adversários, Agamenon vislumbrando a derrota, pois Heitor neste momento é o protegido de Zeus, fala de fuga. Odisseu, o multiastuto, logo intervém:

Atreide, que proferes do encerro de teus dentes? Malsinado! O céu de uma tropa de frouxos, te desse o comando, e não o de homens como nós, por Zeus fadados da juventude à idade provecta, a enfrentar duros prélis, até a morte. Queres de fato deixar a pólis, ruas-ampas, onde sofremos tanto? Cala-te! Não te escute nenhum Dânao essas palavras; homem algum de sua boca as deixara escapar, caso tivesse em mente a fala justa, máxime um rei portacetra, a que tantos guerreiros seguem, como os Dânaos a ti. Repilo teu falaz discernimento, tudo o que propuseste. O tumulto e a luta ainda perduram, e concitas a lançar ao mar as naus de belos bancos! É o que os Tróicos querem, eles que já nos vencem. Para nós, é a ruína! Vendo os navios ao mar, os Aqueus cessarão de combater, buscando um jeito de fugir de pugna. Teu conselho, ó rei, será fatal!<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> HOMERO, 2002, p. 393.

<sup>8</sup> HOMERO, 2002, p. 65.

Na citação acima observamos que a atitude de Agamenon é questionada por Odisseu, tanto como herói e principalmente como líder.

Em alguns momentos da narrativa o herói questiona os fatos ocorridos, principalmente no que se refere à justiça do acontecimento. Mas como veremos adiante, MacIntyre não vê tal situação como um momento de reflexão que antecede a decisão de como agir. Ou seja: não existe para esses heróis uma reflexão de tais regras, tais como: por que alguém na posição que eu ocupo deve agir assim ou seguir tais normas? Por que a um rei não é honroso retirar-se da guerra, mesmo que fosse em prol da preservação dos últimos sobreviventes? Ao contrário, é só dentro dessa estrutura de normas e princípios já estabelecidos socialmente que ele sabe quem é. Assim, afirma MacIntyre que existe uma diferença fundamental entre o eu emotivista moderno e o eu da era heroica.

O eu da era heroica falta precisamente essa característica que já vimos que alguns filósofos morais modernos acreditam ser característica essencial da individualidade humana: a capacidade de se afastar de determinado ponto de vista, dar um passo atrás, por assim dizer, e ver e julgar aquele ponto de vista do lado de fora. Na sociedade heroica não existe “lado de fora”, a não ser o do estranho. O homem que tentasse afastar-se de sua posição na sociedade heroica estaria empenhado na tentativa de se fazer desaparecer.

A identidade nas sociedades heroicas consiste em particularidade e responsabilidade. Sou responsável por fazer ou deixar de fazer o que qualquer pessoa que ocupe minha função deve aos outros, e essa responsabilidade só termina com a morte. Até a morte, terei que fazer o que tenho de fazer. Ademais, essa responsabilidade é particular, e é perante esses mesmos e outros indivíduos, membros da mesma comunidade local, que sou responsável. O eu heroico não aspira à universalidade, muito embora, em retrospectiva, possamos reconhecer valor universal nas realizações desse eu.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> MacINTYRE, 2001, pp. 217-218.

O exercício das virtudes heroicas só adquire sentido em uma sociedade específica e com um tipo de homem específico, que existiu em um momento particular da história da humanidade, mas que não existe mais na sua totalidade, com as mesmas características que existiam antes (mesmo que dessas características ainda tenham sido preservadas muitos aspectos). Entretanto, para MacIntyre, o estudo das virtudes heroicas é importante para a contemporaneidade, pois para ele devemos aprender duas coisas com as sociedades heroicas.

[...] primeiro, que toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual herdamos, e nosso entendimento delas, a partir de uma série de predecessores na qual as sociedades heroicas estão situadas em primeiro lugar na série.<sup>10</sup>

MacIntyre observa que a moralidade nessas sociedades gregas representadas nas narrativas homéricas possuía três elementos que se articulavam de forma a possibilitar que tal esquema moral existisse. Eram eles: uma concepção do que exige o papel social que cada indivíduo ocupa, uma concepção das excelências ou virtudes como as qualidades que capacitam o indivíduo a fazer o que seu papel exige e uma concepção da condição humana como frágil e vulnerável ao destino e à morte. E ainda afirma que tais elementos só teriam sentido dentro de uma concepção narrativa de vida, tal como a narrativa heroica. A vida humana tenderia, como nas narrativas, a um fim. Dentro dessa estrutura, os meios de que os indivíduos possuem para perceber e lidar com o mundo era

---

<sup>10</sup> MacINTYRE, 2001, p. 218.

fornecido pelos conceitos gestados por esta estrutura narrativa em que viviam.

Os personagens do épico não têm, como eu disse anteriormente, meios de perceber o mundo humano e natural, a não ser aquele oferecido pelos conceitos que compõem sua visão de mundo. Mas, exatamente por esse motivo, eles não têm dúvida de que a realidade é como eles a representam para si mesmos. Eles nos apresentam uma visão do mundo para a qual reivindicam veracidade. A epistemologia implícita do mundo heroico é um realismo integral.<sup>11</sup>

É interessante como este filósofo moral incorpora uma visão muito defendida por aqueles que estudam a história a partir dos gêneros literários: a ideia de que cada gênero, na sua forma e conteúdo, são expressões históricas da sociedade que os gestaram. A narrativa na poesia épica é fruto de uma sociedade que concebe a vida humana como uma narrativa de uma jornada que tem como um final certo, a morte, mas que o herói tem a habilidade de inteligentemente retardar ou torná-la gloriosa, de modo que seja eternizado pela memória coletiva de seu povo. Contudo, afirma MacIntyre, essas narrativas não são simples imagens refletidas da sociedade, também interferem nessa realidade. Até este momento da discussão MacIntyre mostra que existia uma determinada estrutura vivenciada por esses gregos arcaicos que determinavam o pensar e o agir moral. Tal estrutura sofreu transformações, mas é ela o substrato no qual se gesta a tradição moral clássica. Assim, MacIntyre passa a descrever como a moralidade se tornou uma questão fundamental no debate nas cidades gregas clássicas, dando prioridade ao debate ocorrido em Atenas.

Os textos utilizados por ele para conhecer um pouco da moralidade nas sociedades gregas clássicas são: os de Sófocles (tragédia) e os de Platão (filosofia) para mostrar que nessas cidades

---

<sup>11</sup> MacINTYRE, 2001, p. 222.

gregas já era visível um questionamento dos valores e da própria estrutura de pensamento do mundo homérico. Que mudança MacIntyre enfatiza da moralidade grega arcaica para a moralidade clássica?

Nas cidades clássicas podemos observar, segundo ele, o questionamento de alguns padrões morais homéricos como: a visão aristocrática de virtude vinculada a um grupo familiar particular e o debate da existência de um padrão que esteja para além das particularidades sociais desses grupos. Esse questionamento mostra que a sociedade mudou, a estrutura familiar agora é inserida em um grupo social maior que é a cidade. Ulpiano de Meneses, no texto *As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos* (1998), mostra que na Grécia antiga a opinião pública

[...] retira do privado não apenas qualquer suporte para a classificação social, como concentra no público a possibilidade do valor social; daí estarem nele presentes também as engrenagens do controle social, diante dos quais a família parece apresentar-se desarmada.<sup>12</sup>

Esta conclusão baseia-se na análise que este historiador faz de um pequeno texto que trata de uma dedicatória inscrita na base de uma estátua feminina, dedicada como oferta em espaço funerário, na Ática (região de Atenas), no século VI a.C. (neste momento a região da Grécia estava organizada em cidades-estados): “Sema de Frasicléia. Serei para sempre chamada de virgem, pois os deuses me reservaram este nome, em vez de casamento.” Meneses afirma que o Sema deve ser entendido como um monumento funerário que assinala uma sepultura e que, ao mesmo tempo, possui um caráter público e reservado. Em nome de Frasicléia falam sua família, é um “eu” coletivo, bem como o destinatário a quem tais palavras fazem sentido.

---

<sup>12</sup> MENESES, 1998, p. 81.

[...] o texto deve ser lido como uma prestação de contas, em resposta a uma interpelação (silenciosa, mas inequívoca) da comunidade. Com efeito, está subjacente uma transgressão, que, contudo, não foi dolorosa. Uma jovem morreu virgem, isto é, sem procriar. O que equivale a dizer que não preencheu o modelo de expectativa social para a mulher. Mas não foi por responsabilidade sua, nem da família (de quem seus passos dependiam), mas do destino, da morte prematura que os deuses decidiram. É preciso dizer isso, não à *pólis*, como instância abstrata, mas a todos aqueles concidadãos com os quais a família interagia.<sup>13</sup>

Podemos observar que aqui a análise de Meneses se alinha perfeitamente com a leitura que MacIntyre faz da sociedade arcaica.

Ao contar a história da transformação da moralidade, MacIntyre mostra também a relação entre o tipo de narrativa que determinados povos desenvolvem de si e as virtudes cultivadas ou não por elas. Desta forma ele vê nas sociedades representadas pela epopeia uma relação entre a concepção de vida como uma jornada que caminha para o seu fim e a defesa da coragem como a principal virtude. Também vê uma relação entre o gênero tragédia e a filosofia com as sociedades gregas clássicas. Por meio desses diferentes gêneros textuais coexistentes podemos identificar uma mudança de pensamento na Grécia. Para ele,

[...] é simples demais perceber a diferença entre a visão homérica e a visão clássica das virtudes como residindo numa transição de um conjunto de formas sociais para outro, e isso por, pelo menos, dois motivos distintos. O primeiro é que, como *Antígona* já basta para demonstrar, as formas e as declarações de parentesco, embora na Atenas do século V não sejam mais as que eram nos séculos anteriores, sobrevivem de forma substancial. A família aristocrática preserva muito de Homero, tanto na vida quanto na poesia. Mas os valores homéricos já não definem o horizonte moral, assim como a família ou o grupo de parentes fazem agora parte de uma unidade maior e bem diferente. Não há mais reis,

---

<sup>13</sup> MENESES, 1998, p. 80.

embora ainda se afirme como virtudes muitas das virtudes da realeza.<sup>14</sup>

Em sua análise da tragédia de Sófocles este filósofo moral mostra que concepções aceitas anteriormente como características de um homem virtuoso, tal como: fazer o bem aos seus semelhantes e o mal a aqueles indivíduos que não fazem parte da mesma comunidade, ao diferente, são questionados. O questionamento que MacIntyre apresenta gira em torno da concepção do que é justo, se a justiça era definida a partir da *pólis* ou existia uma lei natural que estaria acima das regras das *pólis*.

A narrativa macintyriana evidencia que, ao passo que houve uma modificação na estrutura social (mudança entre a sociedade arcaica e a sociedade clássica das *pólis*), houve uma modificação no catálogo de virtudes cultivados. Assim, em Homero a questão da honra e da justiça era o que era devido ao rei (ao mais forte), e o contexto no qual tais virtudes seriam desenvolvidas tinham como referência à comunidade local, o homem homérico não possuía nenhum padrão externo a ela. Já na tragédia de Sófocles, a questão da honra tornou-se o que era devido ao homem. MacIntyre associa essa mudança a uma característica específica da Grécia: a não distinção entre o que é universal e humano do que é local e ateniense. Atenas era louvada pelos gregos por ser para eles a melhor forma de comunidade local, bem como era o modelo de comunidade por excelência. Essa visão ambígua das virtudes ofereceu um terreno fértil para que o ateniense pudesse questionar a vida em sua própria comunidade e investigar se este ou aquele método ou norma era justo. Ser um bom ateniense e ser um bom homem era indissociável.

Nesse contexto do desenvolvimento de uma democracia ateniense coexistem, segundo MacIntyre, concepções rivais de virtudes, principalmente no que se refere à natureza da justiça, o

---

<sup>14</sup> MacINTYRE, 2001, p. 227.

que difere da realidade homérica. Para o homem homérico não existia um padrão para o agir fora da comunidade. Já para o ateniense, afirma MacIntyre, a situação era diferente, o próprio entendimento acerca da justiça fornece padrões com os quais ele pode questionar a vida em sua própria comunidade, bem como suas normas. É importante considerarmos que para este filósofo não se trata de uma superposição de um padrão de moralidade a outro. Mas da coexistência de concepções rivais da mesma virtude. Por exemplo: o termo *dikaïosunê* (justiça) utilizado no século V apesar de não aparecer literalmente em Homero, é herdeiro de *Dikê* e *dikaïos*, que nos textos homéricos significam “ordem do universo” e “o homem que respeita e não transgride essa ordem” respectivamente. De modo que em Homero ser *dikaïos* é agir de modo a realizar essa ordem. Mas em Atenas do século V essa ordem não era vista de modo tão claro. MacIntyre identifica por meio da análise da tragédia de Sófocles, dos textos de Platão e dos textos de Aristóteles uma quebra nessa harmonia na Grécia clássica, ou melhor, na Atenas clássica.<sup>15</sup>

[...] em fins do século V, é possível perguntar se é ou não *dikaïosunê* fazer o que a ordem estabelecida exige; e é possível discordar radicalmente quanto ao que seria agir de acordo com a *dikê*, ser *dikaïos*. Assim, no *Filocteto*, tanto Neoptólamo quanto Odisseu reivindicam *dikaïosunê* para seu lado da discussão [...] e, dentro das mesmas normas, também discordam quanto ao que é ser *sophos* (sábio) e ser *aischros* (infame).<sup>16</sup>

MacIntyre, ao apresentar esse conflito, alerta para o fato de que herdamos um conjunto de concepções de virtudes, como amizade, coragem, autocontrole, sabedoria, justiça, etc. Conceitos que constituem nosso vocabulário moral, mas que não existe

---

<sup>15</sup> Para MacIntyre, devemos tomar cuidado ao usarmos expressões como “noção grega de virtudes”, visto que na maioria das vezes o que definimos como sendo uma expressão da Grécia é quase sempre ateniense (MacINTYRE, 2001, p. 231).

<sup>16</sup> MacINTYRE, 2001, p. 230.

nenhuma visão consensual acerca do conteúdo ou da razão para que cada uma seja considerada virtude. Existiram na Atenas clássica inúmeras visões do que seria a “virtude” e o “agir moral”. Em *Depois da Virtude* a questão da diversidade entre as várias formas de conceber os conceitos que constituem a linguagem moral é discutido por meio de quatro tradições: a dos sofistas, a de Platão, a de Aristóteles e dos dramaturgos (Sófocles).

Essas quatro tradições não só possuem concepções diferentes e rivais de virtudes, bem como atitudes diferentes e rivais em relação a elas. Mas todas consideravam que o meio onde as virtudes deveriam ser exercidas era a *pólis* e ainda mediante o contexto do *agôn*. O contexto do conflito é importante, pois fornece uma forma de entendermos como tal situação conflitante no debate moral se estabeleceu. MacIntyre está preocupado em entender como de uma situação de ordem (moralidade representada nos textos homéricos) uma situação de divergência moral se tornou possível. De acordo com Pierre Vernant,<sup>17</sup> essa transformação teve uma importante participação do desenvolvimento do gênero trágico. Apesar de MacIntyre não ressaltar como a tragédia contribuiu para a forma de pensar reflexiva dos atenienses, ele resalta a importância do contexto do debate, da apresentação pública, desenvolvida no contexto das tragédias para o entendimento das divergentes concepções de virtude.

A primeira tradição moral discutida é a Sofística. MacIntyre utiliza a leitura de A. W. H. Adkins<sup>18</sup> para apresentar esta tradição. A leitura de Adkins se dá por meio de textos platônicos, de modo que os sofistas nomeados são, na verdade, os personagens dos diálogos desse filósofo. Adkins compara os personagens sofistas de Platão ao herói homérico: Agamenon seria equivalente a Trasímaco. Pois este seria, assim como Agamenon, o modelo de herói que nunca

---

<sup>17</sup> Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: DIFEL, 1981.

<sup>18</sup> Cf. A. W. H. Adkins. *Merit and Responsibility: a study in Greek values*. Oxford, Clarendon Press, 1960.

encontrou a verdade e quer vencer a qualquer custo para ter os benefícios da vitória. Trasímaco faz do sucesso a única meta da ação e faz da conquista do poder para fazer e obter tudo o que deseja o único componente do sucesso. Na perspectiva desta tradição, a virtude é definida como uma qualidade que garante o sucesso e este sucesso deve ser o êxito em determinada cidade. MacIntyre considera que tal ética do sucesso carrega um tipo de relativismo. Concepções morais, tais como justiça, seriam relativas a cada cidade.

Ser bem-sucedido é ter êxito em determinada cidade; mas, em cada cidade podia haver concepções diferentes das virtudes. O que se considerava justo na democrática Atenas pode ser diferente do que se considerava justo na aristocrática Tebas ou na militar Esparta. A conclusão sofista é de que em cada cidade as virtudes são o que se acredita ser naquela cidade. Não existe “justiça como tal”, mas somente “justiça conforme entendida em Atenas” e “justiça conforme entendida em Tebas” e “justiça conforme entendida em Esparta”. Esse relativismo, quando combinado à ideia de que a virtude é uma qualidade que leva ao sucesso individual, envolve seus adeptos em inúmeras dificuldades a isso relacionadas.<sup>19</sup>

Segundo MacIntyre, o impulso original que fundamentava a tese sofista era o desejo de elaborar uma definição compatível e coerente das principais expressões valorativas do século V grego como base para a educação dos jovens, em especial os jovens aristocratas, para o sucesso político. Mas

Ao aceitar o vocabulário normativo de sua própria cidade, o sofista às vezes se surpreende utilizando expressões que expressam uma perspectiva incompatível com o relativismo que o levou a usar tal vocabulário. E o sofista que redefiniu expressões como “justo”, “virtude” e “bem” para que se refiram às qualidades que conduzem ao sucesso individual, mas que também deseja empregar o vocabulário convencional para alcançar tal êxito, pode muito bem

---

<sup>19</sup> MacINTYRE, 2001, p. 238.

surpreender-se numa situação em que louva a justiça porque “justiça” não significa nada mais que “o que interessa ao mais forte” e louvando mais a injustiça que a justiça, porque é a prática da injustiça (como convencionalmente entendida) que é, de fato, o interesse do mais forte.<sup>20</sup>

Em tentativas de não cair neste relativismo, segundo MacIntyre, Estóicos e kantianos posteriormente questionaram tal concepção e responderam a ela defendendo o afastamento entre qualquer noção de bom e os desejos humanos. Essas duas propostas filosóficas refutam tal relativismo desta forma porque estão refutando teorias anteriores a elas, como a teoria platônica e aristotélica. Platão não usa tal princípio para a refutação da perspectiva sofista, tendo em vista que, como um grego, concorda com a opinião de Cálicles (personagem do diálogo platônico que defende a perspectiva sofista até as últimas consequências) de que o que é bom levará à felicidade e à satisfação do desejo. A solução de Platão consiste em refutar as concepções de felicidade e de satisfação dos desejos de Cálicles. Tal empreendimento é realizado em *Fédon* e na *República*. Para tal,

Platão liga as virtudes à prática política de um estado ideal, em vez de um estado real; também é importante salientar que Platão reivindica para sua teoria uma capacidade de explicar os conflitos e a desarmonia das personalidades reais. Tanto no domínio político quanto no pessoal, conflito e virtude são mutuamente incompatíveis e excludentes.<sup>21</sup>

MacIntyre ressalta que na visão platônica não poderia haver conflitos dentro da cidade ou conflitos internos ao indivíduo quanto aos valores morais: “[...] virtude não pode estar em conflito com virtude. Não pode haver bens rivais em guerra entre si” (MacINTYRE, 2001, p. 242). Esse princípio defendido por Platão choca-se com a

---

<sup>20</sup> MacINTYRE, 2001, pp. 238-239.

<sup>21</sup> MacINTYRE, 2001, p. 242.

principal ideia da tragédia. Visto que a ambiguidade característica do gênero trágico se justifica pelo reconhecimento de que existem valores morais conflitantes e que ambos interferem no agir humano. Como afirma MacIntyre ao discutir sobre a tragédia de Sófocles:

Existem, de fato, conflitos fundamentais nos quais aparecem diversas virtudes que nos impõem afirmações adversárias e incompatíveis. Mas a nossa situação é trágica porque temos de reconhecer a autoridade de ambas. *Existe* uma ordem moral objetiva, mas nossas percepções dela são tais que não podemos harmonizar completamente as verdades morais rivais umas com as outras [...].<sup>22</sup>

Tanto que isso:

Deixa aberta a lacuna entre o reconhecimento da autoridade de uma ordem cósmica e das pretensões de verdade contidas no reconhecimento das virtudes, de um lado, e das nossas percepções e dos nossos juízos particulares em determinadas situações, de outro.<sup>23</sup>

O conflito entre a ordem universal e a percepção individual na tragédia distancia de certa forma este gênero do gênero do qual é herdeiro, o épico. Pois, o herói moral homérico tem uma forte relação com sua comunidade e com seus papéis sociais, ele não seria nada sem seu lugar na ordem social, na família, na cidade e etc. Já o herói trágico também tem sua identidade constituída na relação com sua comunidade. Mas não é só o que a sociedade acha que é. O herói da tragédia “[...] pertence a um lugar na ordem social e o transcende. E ele o faz precisamente ao encontrar e reconhecer o tipo de conflito que acabo de identificar” (MacINTYRE, 2001, p. 245). Para tais conclusões, MacIntyre associa a forma da narrativa textual adotada com a forma como Sófocles concebia a narrativa da própria

---

<sup>22</sup> MacINTYRE, 2001, p. 244.

<sup>23</sup> MacINTYRE, 2001, p. 245.

vida. Ele vê a narrativa como expressão de uma realidade social existente em um determinado momento.

[...] estou atribuindo a Sófocles uma crença análoga à que Anne Righter (1962) atribuiu a Shakespeare: que ele apresentava a vida humana em narrativas dramáticas porque ela já tinha a forma de uma narrativa dramática. Por conseguinte, também considero que a diferença entre a explicação heroica das virtudes e a sofocleana se resume precisamente numa diferença quanto a qual forma de narrativa capta melhor as principais características da vida e da atividade humana.<sup>24</sup>

Essas narrativas diferentes explicitam que o homem arcaico e o da Grécia clássica concebiam a vida em forma de uma narrativa. Cada uma dessas narrativas possuía suas características próprias, mas em todas elas a vida humana era compreendida como um percurso em que o homem deveria enfrentar desafios. Tais desafios na concepção desses povos seriam enfrentados em maior ou menor grau de êxito. Nesse contexto as virtudes teriam um lugar certo, elas seriam qualidades cuja posse e exercício costumam levar ao êxito nessa jornada e os vícios como qualidades que levariam ao fracasso. Assim, cada vida humana teria a sua própria narrativa.

Até aqui buscamos mostrar que a estrutura que orienta a ética das virtudes é herdeira de um esquema que teve início na Grécia homérica, sofreu modificações em alguns elementos conforme discutimos, mas carrega características fundamentais que os identifica.

## **2 Justiça e Racionalidade prática na narrativa homérica**

Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (1988) MacIntyre desenvolve sua teoria da racionalidade das tradições. Esta consiste na concepção de que as diferentes formas de reflexão e agir moral

---

<sup>24</sup> MacINTYRE, 2001, p. 245-246.

estão vinculadas às questões e necessidades de uma comunidade particular, bem como com as respostas às questões impostas a ela em um tempo específico e, por esta razão, cada uma delas carrega uma concepção de justiça e racionalidade prática próprias, bem como valores e critérios normativos específicos que se tornam inteligíveis na medida em que são incorporados na narrativa da sua constituição.

Uma tradição para MacIntyre é um esquema de pesquisa filosófica que surgiu em um momento específico e foi transmitido no tempo. Ela orienta e organiza a visão de mundo dos indivíduos que dela partilham, bem como suas práticas e os bens que este indivíduo e sua comunidade devem procurar alcançar. É também uma tentativa de sistematizar as respostas formuladas por uma comunidade aos problemas enfrentados por ela.

Segundo MacIntyre, para compreender uma tradição é preciso entender os vínculos entre os paradigmas que a informam e as práticas dos indivíduos na comunidade a fim de ver a racionalidade interna a cada uma delas. Pois ele considera que cada esquema de pesquisa moral começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular específica. Assim, para MacIntyre, somente por meio da narrativa histórica é possível compreender as singularidades inerentes aos critérios e as concepções de justiça e racionalidade prática que orientam cada tradição, bem como possibilitaria a percepção de que cada uma dessas tradições (aristotélico-tomista, agostiniana, humeana e liberal) difere na concepção de racionalidade prática e justiça. Além do que também possuem distintas concepções do eu. Essas diferenças são abordadas por esse autor como resultados da história de cada uma dessas tradições. Tendo em vista que cada uma das tradições tiveram um desenvolvimento específico e chegaram a concepções de racionalidade prática e justiça singulares.

Elas também diferem no modo como, em cada uma delas, se chegou às concepções de racionalidade prática e justiça: na tradição aristotélica, através dos empreendimentos dialéticos sucessivos de Sócrates, Platão, Aristóteles e Sto. Tomás; na tradição agostiniana, através da obediência à autoridade divina, revelada nas Escrituras, mediada pelo pensamento neoplatônico; na tradição escocesa, é através das premissas que eles tinham aceito, que Hume propõe sua concepção; e, no liberalismo, uma sucessão de concepções ressoantes da justiça continuam num debate que se tornou inconclusivo, em parte, devido à visão da racionalidade prática que a acompanha.<sup>25</sup>

Em *Justiça de quem? Qual a racionalidade?* MacIntyre retoma a discussão feita em *Depois da Virtude*, desenvolvendo a lógica interna da tradição aristotélico-tomista recorrendo mais uma vez aos escritos homéricos (*Ilíada e Odisséia*). Entretanto, este novo retorno à narrativa homérica não só visa a caracterizar a tradição aristotélica-tomista, mas tem como objetivo mostrar como os fundamentos da teoria das virtudes desenvolvida por Aristóteles já estão latentes no tempo de Homero, assim como o conflito de paradigmas morais já pode ser identificado lá. Ou melhor, ele quer mostrar que tais conflitos já existiam e mesmo com eles presentes existia uma estrutura ordenada que funcionava como um elo entre as perspectivas rivais. Essa ordem “estruturava a natureza e a sociedade, de modo que a distinção que nós fazemos ao contrastar o natural e o social não podia ainda ser expressa. Ser *díkaios* significa conduzir as próprias ações e negócios de acordo com essa ordem” (MacINTYRE, 1991, p. 25).

Nas narrativas heroicas gregas essa ordem é aceita, mas não é aceita de qualquer forma, ela é reconhecida como o “Bom”, o “Melhor possível”. Nessa sociedade tal ordem está centrada na figura do chefe guerreiro, o rei local, mas ele só é reconhecido desta forma, porque Zeus, o pai dos deuses, lhe confiou tal atributo. Nele está a justiça de Zeus. Em um trecho da *Ilíada*, alguns guerreiros

---

<sup>25</sup> MacINTYRE, 1991, p.375-376.

gregos chegam a se questionar se continuar na guerra era realmente o certo, neste momento eles estavam perdendo a disputa, mas o questionamento era porque eles sabiam que Heitor era o preferido de Zeus, então, eles não enxergavam possibilidade de vitória. MacIntyre evidencia um equilíbrio entre uma justiça local e uma justiça mais ampla, na qual todas as justiças locais estão contidas. Na *Iliada* é possível observar, como mostra este filósofo, de que forma esses dois paradigmas estão imbricados.

Dos usos de *díke* na *Iliada*, todos se referem ou a um julgamento por um juiz numa disputa ou a uma reivindicação por um participante numa disputa. Uma *díke* particular é reta se está de acordo com aquilo que *thémis* exige; errada, se se desvia disso. *Thémis* é o que é ordenado, o que é estabelecido como a ordenação das coisas e das pessoas. Um rei julga com retidão quando julga de acordo com as *thémistes*, as ordenações dadas por Zeus.<sup>26</sup>

MacIntyre afirma em *Depois da Virtude* que cada indivíduo é excelente na medida em que realiza aquilo que é exigido pelo papel em que ele ocupa, mas a *areté* não é somente usada para se referir às qualidades que tornam o indivíduo capaz de realizar aquilo que seu papel exige. Ela é evocada também como a qualidade que capacita ao indivíduo a realizar a restaurar ou manter a ordem, *díke*. Existe uma racionalidade já estabelecida, ordenada, que precisa ser mantida. De modo, que o indivíduo estaria justificado na medida em que seguisse essa ordem. “Pensar bem (*eu phrónein*) ou solidamente (*sophrónein*) é uma questão de lembrar-se a si mesmo ou a outro o que *areté* e *díke* exigem” (MacINTYRE, 1991, p. 26).

MacIntyre observa que nessa estrutura “as paixões não devem ser pensadas como provedoras de um conjunto alternativo de razões para a ação” (MacINTYRE, 1991, p. 28). Ao contrário, elas aparecem como provedoras de um desvio da ordem estabelecida. Entretanto, existe um raciocínio em termos de meio-fim e “ao pensar assim

---

<sup>26</sup> MacINTYRE, 1991, p. 25.

certamente faz uma inferência quanto ao que deveria fazer, assim como nós” (MacINTYRE, 1991, p. 30). Essa forma de raciocínio aparece muito nos textos homéricos, sempre com uma finalidade prática. Mas não pode ser igualado ao raciocínio posterior atribuidor de razões. Tendo em vista que tal questionamento não visa ponderar, no sentido de responder a questão: Que devo fazer? O agente já sabe o que ele deve fazer e o questionamento feito funciona apenas como uma forma de refrear o seu ímpeto, *thymos*. Exatamente, para fazer o que ele sabe que deve fazer no papel que ocupa. Considerando tal condição do raciocínio prático observado, MacIntyre afirma o quão diferente é esta forma de raciocínio das formas posteriores:

[...] o raciocínio dos agentes representados nos poemas homéricos significativamente diferente, em sua função, do raciocínio de agentes representados por teóricos posteriores do raciocínio prático, seja na Atenas dos séculos V e IV, seja em outras sociedades subsequentes. Pois tais teóricos nos ofereceram, caracteristicamente, compreensões do raciocínio prático nas quais um ou mais dos seguintes três tipos de raciocínio são representados. Em algumas visões antigas e medievais o agente raciocina a partir de premissas sobre o que é o bom para agentes do seu tipo, juntamente com premissas sobre o que quer, juntamente com premissas sobre como o que quer pode ser obtido, chegando a conclusões que são decisões ou intenções de agir de modo particular; e em algumas visões do início da era moderna, o agente, movido a satisfazer algum desejo, seleciona, de acordo com algum critério racional, uma ação como um meio de satisfazer aquele desejo. Em todos os três tipos, a questão que o agente enfrenta, à qual o seu raciocínio prático oferece uma resposta, aparece porque o agente não sabe o que fazer. Só depois que a questão: “Que devo fazer?” foi respondida, através de algum tipo de raciocínio prático, o agente racional sabe que ação ou ações são exigidas dele agora ou num futuro previsível. E isso torna todos esses tipos de raciocínio mais recentes muito diferentes do raciocínio dos personagens de Homero.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> MacINTYRE, 1991, p. 31-32.

O agente racional homérico precisa, para ser excelente nesta prática, ser capaz de tomar decisões reconhecendo três elementos: as exigências de *dike* e *areté*, as incursões e distrações de *thymos*, e a verdade e relevância prática de certas generalizações causais, como foi apresentado. Não é necessário nada mais além disso, como por exemplo, a compreensão do processo que o levou a agir desta ou de outra forma, nem tão pouco procurar razões para agir quando a ação realiza o que é exigido no lugar que tal indivíduo ocupa.

“É o abandono daquilo que estas estruturas prescrevem que requer ter ou dar razões. E uma boa razão para a ação é, portanto, em primeira instância, uma razão suficientemente boa para fazer algo diferente daquilo que a normalidade prescreve”.<sup>28</sup>

Não é possível a compreensão da ação do agente homérico sem a associação entre a *diké* e o raciocínio deste agente. Mas é importante considerar que os poemas homéricos foram constituídos durante muito séculos e expressam uma história de conflito conceitual.

Já na *Ilíada* há tensões entre aquilo que a *areté* exige e aquilo que a *diké* exige. O desenvolvimento pós-homérico move-se no sentido de tornar a relação entre elas problemática, de modo a finalmente gerar os problemas de raciocínio prático com que Sócrates, Platão e Aristóteles sucessivamente se confrontaram. Temos que entender a herança homérica funcionando de dois modos distintos na cultura e na vida social atenienses.<sup>29</sup>

Já é possível encontrar em Homero um conflito, por exemplo, quanto à noção de realização da *areté* possuir duas dimensões distintas. “Conseguir realizar significa ser excelente, mas também significa vencer” (MacINTYRE, 1991, p. 39). MacIntyre questiona

---

<sup>28</sup> MacINTYRE, 1991, p. 36

<sup>29</sup> MacINTYRE, 1991, p. 38.

qual a relação entre a realização compreendida como excelência e a realização compreendida como vitória? Ele afirma que devemos compreender esta relação a partir da ideia de *ágon* (competição formal regida por regras feitas para garantir a possibilidade de que cada indivíduo exiba a sua excelência). De modo que em condições justas o competidor excelente será o que vence. Se em condições justas o indivíduo sempre perde, a pretensão de ser excelente deste agente é tida como falsa. Mas existe a possibilidade de que o indivíduo menos excelente derrote o mais excelente, em caso de sorte, em caso de uma intervenção dos deuses ou em caso de um erro do mais excelente. De modo que, ser excelente não significa vencer.

Os usos de *agathós*, *areté*, são informados neste contexto pelo contraste entre a concepção de vitória e de excelência. Ambas estão presente nos textos homéricos, mas serão desenvolvidas posteriormente na *pólis* ateniense. Ou seja, MacIntyre mostra que o esquema herdado de Homero, além de fornecer a maior parte dos conceitos morais e modo de compreensão destes, fornece uma estrutura na qual tais conceitos podem ser problematizados e, ao serem problematizados, possibilitam que a ordenação e a estrutura na qual se constituem sejam questionadas. O esquema moral homérico possibilita que o conflito entre perspectivas morais diferentes se estabeleça.

## **Conclusão**

A narrativa homérica é uma parte inevitável de nosso passado, sem a qual o nosso presente não seria inteligível. Assim, a história da moralidade é mais um lado desta narrativa. Os conceitos gestados nesse percurso histórico só podem ser compreendidos a partir desta mesma história, fora dela estão destituídos dos contextos nos quais adquiriram sentido. Esse é um dos fundamentos da teoria da racionalidade das tradições desenvolvidas por MacIntyre e, de certa forma, ao desenvolver o percurso histórico da

transformação e constituição da Ética das virtudes está também demonstrando esta teoria. Pois com essa narrativa ele mostra que uma pesquisa se constitui no interior de uma tradição e ao mesmo tempo é constitutiva desta, considerando o caráter contingente em que cada tradição de pesquisa começa e se desenvolve. Para ele, toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado. Essa comunidade particular, assim como tantas outras comunidades específicas terão adquirido costumes, crenças particulares, de modo que elas terão atribuído autoridade a textos e normas específicas, etc. Mas assumir como certo determinados critérios, princípios, textos e até diferentes tipos de indivíduos (os intérpretes autorizados de tais textos e crenças) não quer dizer que essa situação permaneça eternamente. Todas essas comunidades, afirma veementemente MacIntyre, estão em estado de mudança. Algumas dessas mudanças se apresentam de forma mais explícita e intensa, já em outras essa mudança é tão sutil que se torna quase imperceptível, principalmente para aqueles que a vivenciam.

MacIntyre mostra por meio dessa narrativa que nossos padrões de moralidade são resultantes de um conflito interno à diferentes tradições de pesquisas, bem como cada uma dessas diferentes tradições também sofrem com conflitos externos com tradições diferentes. O conflito sobre a concepção de justiça na Grécia clássica, mostra que padrões aceitos anteriormente (homéricos) já não respondem satisfatoriamente aos anseios da *pólis* e o conflito gestado dentro dessa tradição clássica contribuiu para que novos padrões fossem gestados; desse processo resulta a ética aristotélica, bem como a própria ética das virtudes de MacIntyre.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores)
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*: ensaio sobre a problemática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CARVALHO, Helder B. A. de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.
- \_\_\_\_\_. O lugar da História na filosofia moral: apontamentos sobre o “depois da virtude” de Alasdair MacIntyre. In: BRANCO, Edwar; NASCIMENTO, Alcides; PINHEIRO, Áurea (orgs). *Histórias: Cultura, sociedade e cidades*. Recife: Bagaço, 2005.
- HOMERO. *Íliada*. V. II. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.
- HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- LIMA, Luiz Costa. Cidadão, sombra e verdade em Antígona. In: *Mimesis e modernidade*: Formas das sombras. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*: um estudo em teoria moral. Bauru: Edusc, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. As marcas da leitura histórica: Arte grega nos textos antigos. *Manuscrita*. Revista de Crítica Genética. Nº 7 (1998): 69-82.



## Alasdair MacIntyre: pessoa e personalismo<sup>1</sup>

*Rocco Carsillo*

### **1. História "pessoal" na Tradição**

É na Escócia que MacIntyre "encontra" e conhece as "tradições" que o geraram e a cujo estudo se dedicou com paixão, e que foram para ele pontos de referência para todo o desenvolvimento posterior e consolidação de sua pesquisa filosófica que culminou na "Tradição". É a mentalidade, a lealdade, a espontaneidade, a fidelidade dos homens e mulheres que viviam no interior daquela história que o movem e lhes colocam no coração e na mente aquele assombro que, por sua vez, é natural em quem reconhece "*naquela novidade*" aquilo que sempre esteve próximo. De tal modo, este fato se torna o ponto de partida para sua pesquisa; assim o descobrirá como paradigma de toda pesquisa séria: porquê, segundo MacIntyre, a epistemologia não pode nascer da e exaurir-se na correção lógica e correspondência autorreferencial com os princípios, mas do estímulo que vem da história para investigar e descobrir, e da correspondência disto com aquilo que "é, foi e será" o "coração" verdadeiro do ser humano.

---

<sup>1</sup> Tradução do original italiano - "Alasdair MacIntyre: Persona e personalismo" - por Helder Buenos Aires de Carvalho. O texto original italiano foi publicado em *Pensando - Revista de Filosofia*, Vol. 6, n.11, 2015.

A educação de MacIntyre é inspirada no modelo das tradições celtas pelas quais sente profundamente o fascínio e o pertencimento, e das quais, exatamente por isso, busca descobrir raízes e consistência.

A riqueza moral na vida e na história compartilhada dessas comunidades surpreende porque, nelas, de maneira calma e construtiva, acontece a busca pessoal e em comum de bens humanos em um contexto de colaboração mútua e compartilhamento do conceito de "bem". As virtudes florescem ali tanto como resultado do crescimento pessoal de cada um, mas também como modelos *compartilhados* de excelência humana a se imitar, em suma, caminhos concretos que moldam a vida e a educação e que, como tais, constituem o bem significativo das próprias comunidades com a participação de cada um dos seus membros.

Ele é inicialmente *cristão* segundo o "credo" *presbiteriano*, depois ele se torna *também* marxista, mas nenhuma das duas "propostas", cada uma pelos seus próprios limites contraditórios, é capaz de acompanhá-lo de maneira exaustiva na pesquisa filosófica e, portanto, nenhuma o fará bem: a chegada à Fé Católica, por outro lado, é um ponto de chegada que corresponde às suas expectativas especulativas e teóricas fundamentais.

É "um espírito moderno", mas apenas no sentido de que, apesar de ser um grande entusiasta da história e da vitalidade da Tradição, não se resigna a ser um mero elogiador: ele a contempla em seu nascimento e desenvolvimento, mas analisa sua capacidade epistemológica para a compreensão do homem e de sua ação moral em seu ser e em seus conteúdos; a ponto de que a figura para compreender a tipicidade de sua pesquisa filosófica é a recuperação da dignidade racional da "tradição", da capacidade veritativa da "história" concreta das pessoas, ininteligível sem a conexão com as origens e o contexto, e isso como um forte argumento para superar o intelectualismo racionalista e redutivo do universalismo kantiano, mas também para escapar das insidiosas malhas da redução relativista.

A reflexão sobre "tradição" e o método utilizado não tem nada a ver com o método do Iluminismo: não a considera como um modelo arcaico de vida ligado a um tempo passado, mas como "lugar" do ser e do viver, como "lugar" do devir e da configuração do ser humano e da pessoa; como um "lugar" no qual as razões de vida válidas e garantidas são elaboradas e descobertas; por isso, é a conclusão de MacIntyre, sua racionalidade é intuitiva, mas somente *a posteriori*, pela capacidade de se justificar como "epistemologia" da vida. E é com este *animus* que pesquisa e aprofunda todas as *tradições*, não só as clássicas, mas também aquelas recentes e recentíssimas, de modo que o juízo resultante disso tudo é histórico, mas sobretudo também teórico e "completo".

No início dos anos 70 do século XX, MacIntyre mudou-se para os Estados Unidos, onde ele finalmente amadureceu o seu pensamento: o aprofundamento das teorias de Kuhn sobre a história dos "paradigmas científicos" constitui uma descoberta interessante cujo conteúdo será usado para aprofundar sua posição original contra o relativismo teórico e ético.

Nesse contexto, ele não tem medo de mudar seu caminho quando, em um outro, descobre um brilho mais intenso da verdade que ele procura: essa mudança, de fato, pode ser vista como um sinal de lealdade a essa mesma verdade, por cuja lealdade não economiza nem mesmo perder também o prestígio.

## **2. Pessoa, Personalismo e Ética "moderna"**

O "personalismo", como o conhecemos historicamente, enquanto uma concepção e uma "teoria explicativa", não faz parte do *background* de MacIntyre. A concepção metafísica de Mounier é apenas parcialmente compartilhada por ele, e somente naquilo que, referindo-se ao pensamento de Aristóteles, constitui o pano de fundo comum compartilhado por todos os "metafísicos". A Metafísica que está no fundo da reflexão macintyriana é de um tipo historicista, absolutamente sem precedentes como um método e

ampla como um campo de pesquisa, que realiza sua "sistematização" só "a posteriori". Segundo MacIntyre, esta se viabiliza somente após uma pesquisa séria e teórica sobre a realidade histórica, na qual se busca evidenciar suas marcas indestrutíveis através do método aristotélico da *epagogé* e da *dialética*, como uma tentativa de ordenar os *estágios* individuais em vista do *telos* segundo o contexto teórico vivido no interior de um *ethos*. Por conseguinte, não é uma reflexão **sobre** a realidade a partir de princípios possuídos *a priori*, mas uma reflexão induzida **pela** realidade, a qual é essa mesma que, contemplada e acolhida com liberdade e lealdade, isto é, sem o imbroglío da ideologia e da falsa consciência, é responsável por revelar-se ela mesma.

Na *modernidade*, ao contrário, a "teoria" é o *ponto de partida* organizado e construído por intelectuais ou cientistas dentro da qual colocar os dados coletados da experiência em *sequência* presuntivamente causal e racional, que servirão para confirmá-la ou falsificá-la, de modo que a história possa ser, deste ponto de vista, um museu de teorias, mais ou menos válido; além disso, na modernidade, não raramente, a teoria também poderia ser o *ponto de chegada* concebido, também esse *a priori*, para oferecer uma explicação racional dos **dados**, muitas vezes apenas racionalizados para uso ideológico ou utópico. E em Mounier, esse tipo de "contaminação modernista" está muito presente, embora sua concepção seja, em muitos aspectos, fascinante.

Portanto, MacIntyre não esposa a *causa "personalista"*, mas

- 1) tanto a sua concepção original de "sujeito moral", da "moral", da "comunidade" e da "tradição";
- 2) quanto a sua crítica severa do racionalismo tendente inexoravelmente para o niilismo "liberal" ou nietzschiano,<sup>2</sup> com a consequente destruição da possibilidade de compreender o sujeito na sua historicidade concreta;

---

<sup>2</sup> Ver a respeito disso tudo, o capítulo IX de *Dopo la virtù [Depois da Virtude]*.

3) bem como sua crítica ao reducionismo empirista, positivista e neopositivista, tendentes para o enclausuramento individualista e “científico” de qualquer um “no seu particular”, eliminando toda possibilidade de que o homem enquanto tal possa referir-se à transcendência, o colocam inevitavelmente em relação teórica com o mesmo “personalismo” em questões não marginais.

MacIntyre vê a “ética moderna” como um discurso de suposta “emancipação” que, em seguida e por causa dela várias teorias iluministas, se preocuparam em “libertar” a filosofia da *superstição metafísica* da “Tradição”, para a qual, ao contrário, é fundamental considerar o homem *tanto* como é de fato, ou seja, na sua realidade histórica, *bem como* como deve ser, ou seja, na sua realidade de “projeto”, *enquanto* aquilo que se deve fazer para realizar o seu dever ser, ou seja, como programa de vida;<sup>3</sup> mas a “ética moderna” também desclassificou a dimensão teológica do *proprium* da natureza humana enquanto tal à pura “emoção” íntima e privada, e pretendeu considerar a ação do homem, ou

- 1) como meio para satisfazer necessidades, desejos e prazeres, numa teorização utilitarista; ou
- 2) como concretização da *própria* moralidade, numa visão deontológica; ou
- 3) como expressão da integração social, em uma concepção contratualista.

Por tudo isto, a antropologia “moderna”, de fato, reduziu a reflexão sobre o homem a uma mera consideração do ato de sua presença *fatural*, com a consequência de que a vida humana, sobretudo a social, se vê *agora* regulada sob um rígido e *volumoso* aparato normativo que varia segundo a *antropologie* do contexto:

---

<sup>3</sup> *Dopo la Virtù*, p. 71.

no fundo, o “fato homem” é apenas descrito; para a compreensão “dele” as únicas hábeis a fazê-lo são as “ciências *descritivas*”, com, no máximo, apêndices mecanicistas com aparente referência a uma causalidade “superior”, mas apenas para explicar os fenômenos e nada mais. A moralidade é reduzida, na melhor das hipóteses, a ser um compêndio de regras para aprender e valer-se para “educar” e melhorar o homem.<sup>4</sup>

Deve-se acrescentar que esta moral resultou enganosa porque, de fato, acabou exaltando apenas a “vontade de poder” dos indivíduos ou das coletividades; aquela vontade que, em suas escolhas, não deve dar conta aos outros senão a si mesma, uma vez que a pessoa foi transformada em *in-divíduo*, sozinha e indivisa consigo mesmo, mas dividida e separada de qualquer outra coisa, precisamente porque pretendia “libertá-lo”:

- de qualquer vínculo com a inteligência metafísica, temendo que esta pudesse julgar mal o conteúdo de suas escolhas relacionadas apenas ao desejo;
- da Tradição, considerada obscurantista e incapaz de tornar o homem verdadeiramente livre hoje;
- da *pólis*, considerando esta apenas para as relações “secundárias” entre os membros individuais guiados por “interesses”, temendo que, considerando-os de acordo com a concepção *tradicional*, poderia impedi-los, em nome do bem comum, de desfrutar de “todo” bem.

Esta concepção, que se liga diretamente a Kant, é considerado como um hino à liberdade, mas a qual liberdade?

No fundo, esta é a crítica de MacIntyre, a modernidade, depois de anemizá-lo, coloca o indivíduo em solidão “ontológica” e hermenêutica diante das regras, ou, na melhor das hipóteses, diante do juízo categórico de sua razão e, nesta solidão – não obstante a indisponibilidade de renunciar à liberdade individual, visto que, entretanto, todo mundo a possui igualmente –, a fim de

---

<sup>4</sup> Cf. *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*, 1993, p. 198.

salvaguardar pelo menos sua própria sobrevivência, está disposto a *hobbesianamente* autolimitar-se pela adoção de regras comuns, cujo poder, também coercitivo, visa apenas tornar possível a coexistência pacífica dos indivíduos, sozinhos e igualmente livres. A consequência? Foi anulado qualquer motivo compartilhado para agir guiado por tensões ultraindividuais, para além dos puramente formais e impessoais do aparato normativo. Em outras palavras, a ética moderna foi reduzida a um discurso *mínimo* de respeito pelos outros, possivelmente, Kant diria, vistos como sujeitos e não como instrumentos. Mas esta mudança, produzida na sociedade pela consequente redução da ética à deontologia,<sup>5</sup> que entrevê o agir do homem como execução de deveres, também leva à *im*-personalização das decisões e ações, conduz a uma ruptura radical da mesma ação de toda e qualquer referência a razões morais; e sua legalidade, sendo um problema apenas de consistência com as regras e deveres correspondentes, mas não referível à razões superiores, será igualmente válida, lícita, legítima e garantida.

Enfim, essa teorizada *im*-personalização, faz-se necessário acrescentar, é alguma coisa ainda mais profundamente dissolutora pela observância meramente exterior, na medida em que se pretende um juízo de valor e mérito *formalmente* "separado" das ações realizadas; na perspectiva *im*-pessoal, de fato, pode ser evocada, no máximo, uma proteção jurídica de regras comuns em vista do correto funcionamento das relações interpessoais previstas pelas próprias regras, mas o indivíduo é instado a *auto*-convencer-se de que é assim e assim deve ser: a "ética" e a "bio-ética" se multiplicarão, mas serão apenas regulamentos convencionais a serem aplicados nas várias situações para garantir nas mesmas a fruição igual dos bens previstos, constituídos como formas participativas e "corretas" justificadas pela referência a princípios universais cuja interpretação, prevista por definição "pluralista", elimina precisamente sua função como princípios. A pessoa será um

---

<sup>5</sup> Cf. relativamente a meu livro *Deontologia tra Etica e Diritto*, publicado na Itália em 2011.

sujeito moral, mas de uma moralidade que se expressará como tal apenas pela observância do dever "coletado" através da relação imediata com a universalidade da lei.

Agora, esse individualismo, correspondente ao modelo de "universalidade impessoal", implica que o "*in-divíduo*" é a única certeza do lado do sujeito, enquanto do lado da socialidade, para garantir liberdade e autonomia, é teorizada, mas com certa *medida*, a "impessoalidade das normas" que regulam os comportamentos. Mas uma vez que entre o *in-divíduo* e a sociedade, além da casualidade dos interesses, não há uma ordem objetiva capaz de motivar, orientar e regular as relações intersubjetivas, estas são fornecidas apenas enquanto decisões "livres" do sujeito, o qual, libertado da *gravidez metafísica*, e que não tendo mais consistência ontológica, mas apenas "numênica", enquanto *teoricamente* é reconhecido como vontade livre e autônoma que escolhe apenas em nome de si mesmo e, portanto, sem "razões externas", ou seja, aquilo que, em última instância e efetivamente, é orientado como um fator decisivo e decisivo é uma verdadeira "irracionalidade": preferências emotivas, opiniões e interesses, preocupação em satisfazer desejos e necessidades. Quais? Aquelas que, no momento, parecem as mais inteligentes, urgentes e decisivas.

Este "eu" que decide e age assim, MacIntyre o define como "emotivista": fechado e absoluto em sua imediatidade, sem mediação com o mundo exterior e com os outros, um "eu narcisista".

### 3. *Pensamento de MacIntyre*

Em contraste com essa visão, MacIntyre propõe a **sua** versão forte da ética enraizada em Aristóteles e Tomás de Aquino. Como identificar e configurar o "sujeito moral"? MacIntyre responde com uma reflexão que se estende em diferentes níveis. Em primeiro lugar: a questão do sujeito é uma questão ontológica, enquanto, em vez disso, o eu especificamente moderno se impõe "desconstruído"

e diferente em relação à imagem pré-moderna do eu.<sup>6</sup> Assim, há o aspecto moral pelo qual o sujeito entra em relação com o plano dos bens (→ *dos valores*) em vista de seu próprio bem a ser perseguido e alcançado, e isso tanto em relação ao seu próprio juízo moral como a respeito dos juízos morais da tradição de associação/pertença.

Outra abordagem característica é a convicção de que a dimensão moral não é um fator abstrato ou considerável apenas em si mesma para sua inteligibilidade universal e, portanto, acessível a todos que o desejem e podem, mas está plantada e encarnada em uma comunidade a partir da qual, *somente*, a pessoa a capta e apreende. A dimensão moral tem, em outras palavras, uma dimensão histórica e social *original*, já que, segundo MacIntyre, não existe um juízo moral fora de uma tradição moral concreta. Por outro lado, a ética moderna, "ética das regras", visão individualista do agir para a qual o sujeito decide de forma autônoma, confrontando-se na solidão com um código de normas e deveres, tem como seu problema vital o de estabelecer os limites dessa liberdade que teorizou como absolutamente autônoma; e, portanto, a que poderá remeter-se? Em nome do quê poderá fazê-lo? A que tipo de interesse deverá se ligar? Não é difícil deduzir disto que muitas vezes a liberdade humana é um problema para os moralistas modernos e não um recurso social!

MacIntyre propõe, ao contrário, recuperar a visão do sujeito moral como pessoa, típica de Aristóteles: o sujeito *recuperado* na sua identidade unitária, na sua unidade histórica e psicológica, na sua dignidade ontológica, na sua tensão inata para o verdadeiro e o bem, na sua capacidade de escolha responsável por "um" bem reconhecido como digno "do bem" e buscado como tal; um sujeito que, por possuir uma consciência contextualizada e socialmente caracterizada, não pode deixar de ser reconhecido como plenamente responsável por si e pelo seu agir.

---

<sup>6</sup> *Dopo la virtù*, p. 50.

É necessário recolocar no centro de toda consideração a pessoa com todas as suas dimensões: a capacidade de amar, apreciar, desejar o que é bom e justo, a capacidade de compreender a verdade e o bem, a capacidade de decidir, para que se consiga apreender que as *in*-tensões<sup>7</sup> do agente, que fazem dele um sujeito aberto à totalidade, não são remetidas imediatamente à observância do dever, mas à realização de uma vida bela, plena e digna de sua capacidade e expectativas pessoais.

## Referências

CARSILLO, R. *Il problema morale in MacIntyre*. Bari: Levante, 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia morale, educazione e politica "moderne". Con MacIntyre: oltre il Comunitarismo e il Liberalismo*. Bari: Levante, 2007.

\_\_\_\_\_. *Deontologia: tra Etica e Diritto*. Roma: Aracne, 2011.

MacINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London, Duckworth, 1981,1985<sup>2</sup>; tr. it. di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Milano: Feltrinelli, 1987.

\_\_\_\_\_. *Whose Justice, Which Rationality?* Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988; tr. it. di C. Calabi, *Giustizia e Razionalità, 2 voll.* Milano: Anabasi, 1995.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. London: Duckworth, 1990; tr. it. di M. D'Avenia, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*. Milano: Massimo, 1993.

---

<sup>7</sup> N.T.: Aqui o autor utiliza um jogo de palavras no italiano (*in*-tensiones), que permite acentuar as “tensões” na constituição da palavra “intenção” (*intenzione*), algo que o português não permite.

## A racionalidade ética macintyriana, um possível paralelo com a racionalidade epistemológica de Paul Feyerabend

*Halina Macedo Leal*

### **Introdução**

De um modo geral, o conceito de racionalidade pode expressar ou um caráter normativo, no qual através de princípios e valores específicos são indicadas diretrizes para ações e escolhas; ou um caráter descritivo, referindo-se a capacidades cognitivas que envolvem a habilidade na realização de inferências. Nesta perspectiva, existem propostas de análise deste conceito as quais remontam a abordagens ditas tradicionais contrapostas a visões que criticam o tradicionalismo. Dentro do “racional tradicional”, se a racionalidade for apreendida pelo seu caráter normativo, ela se constitui de princípios, critérios e normas-padrão de avaliação de distintas situações que se impõem ao indivíduo. Já no caráter descritivo, ela se apresenta como uma faculdade cognitiva de estruturação lógica da evidência empírica. Em outras palavras, o racional tradicional possui como pressuposto o caráter de universalidade.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> As ideias de Harold Brown, em *Rationality* (1990), guiam a classificação apresentada neste texto por indicarem, de forma direta, características e modelos do conceito de racionalidade. O que não é fácil de encontrar sintetizado em um único volume de uma obra.

As visões que criticam o tradicionalismo propõem uma postura diferente da tradicional no que se refere à abrangência e aplicabilidade do que pode ser definido como “racional”. No seu caráter normativo, os princípios e normas de orientação de procedimentos e ações são limitados a interações do sujeito em contextos cognitivos específicos, sugerindo pluralidade de visões e explicações. Descritivamente, a racionalidade seria apreendida como uma faculdade com a capacidade cognitiva de desenvolver raciocínios através de processos contextuais interativos, os quais as inferências aí realizadas estariam delimitadas a contextos práticos específicos. Estes dariam origem a procedimentos e ações contextuais.<sup>2</sup> Portanto, a crítica ao tradicionalismo se converte na defesa de um tipo de contextualismo.

Tendo em vista essas distinções, geralmente se divide o campo de pesquisa a respeito da racionalidade em, por um lado, racionalidade prática e, por outro, em racionalidade epistemológica. Por sua vez, em cada um desses campos assume-se o caminho do que é considerado tradicional (universal) ou da crítica ao tradicional (contextual).<sup>3</sup>

O presente texto busca a análise do conceito de racionalidade por meio da crítica aos modelos universalistas, considerando a possibilidade de interação entre a racionalidade prática e a racionalidade epistemológica. Defende-se que esta possibilidade se operacionaliza nas ideias de Alasdair MacIntyre (1929- ) na sua relação com conceitos específicos da abordagem de Karl Paul Feyerabend (1924-1994).

Alasdair MacIntyre, sobretudo na obra *After Virtue* (1981), preocupado em devolver bases racionais às teorias práticas e morais da contemporaneidade,<sup>4</sup> sem desconsiderar as particularidades

---

<sup>2</sup> Cf. BROWN, 1990.

<sup>3</sup> Como exemplos, podemos afirmar a racionalidade ética moderna como modelo de universalidade e a própria proposta macIntyriana como modelo de contextualidade.

<sup>4</sup> Contemporaneidade que MacIntyre vê como claramente influenciada pela crítica de Nietzsche ao projeto iluminista.

históricas das tradições nas quais os indivíduos se encontram, propõe, nesta obra, revisitar a ética das virtudes de Aristóteles. Segundo ele, o restabelecimento do paradigma da tradição das virtudes vai devolver a qualidade racional ao agir e ao pensar moral, fundado numa visão do *telos* humano dentro de condições históricas específicas. Esta justificação ética racional não compreende uma universalização de princípios éticos, mas pressupõe princípios internos às tradições como condições objetivas fundantes de modos de agir. Ao mesmo tempo em que não se tem a universalização a-histórica, se tem a exigência de princípios racionais “contextualmente universalizados”.

No decorrer da obra de Paul Feyerabend, é possível identificar focos diferentes de análise e reflexão que permitem apontar a construção de um conceito de racionalidade – racionalidade contextualizada – o qual se encontra explicitamente presente na expressão madura de suas ideias. Nas duas primeiras edições de *Contra o Método* (1975 e 1988) e em obras tais como *Ciência numa Sociedade Livre* (1978) e *Adeus à Razão* (1987), o autor parte de uma crítica feroz ao “universalismo epistemológico” à apresentação de algumas teses possíveis de serem “defendidas”<sup>5</sup> no âmbito científico. Na terceira edição de *Contra o Método* (1993), no texto *Potencialmente toda cultura é todas as culturas* (1994) e em sua autobiografia *Matando o Tempo* (1995), identifica-se de forma ostensiva o abandono de posições radicais, como a ideia de que as culturas são entidades separadas e autojustificadas, e a construção da ideia de que a razão se constrói na prática e a prática se constrói na razão: “(...) razão e prática não são dois tipos diferentes de entidades, mas *partes de um só processo dialético*.” (FEYERABEND, 1993, p.224)

A “postura tardia” feyerabendiana remete a uma contextualização livre do relativismo radical presente em escritos anteriores do autor. A partir desta proposta de contextualização

---

<sup>5</sup> Sobretudo nesta primeira etapa de seu pensamento, Feyerabend não defende, em sentido convencional, qualquer posição. Seu estilo argumentativo é notoriamente *sui generis*. Caracterizar sua maneira de “defender” suas propostas é parte deste texto.

pretende-se, então, analisar as possíveis aproximações entre as perspectivas racionais de MacIntyre e Feyerabend.

### **A racionalidade ética segundo Alasdair MacIntyre**

A noção de tradição na proposta de MacIntyre torna-se elemento essencial do entendimento racional no âmbito prático, ou seja, afirma

“a tese de que não existe racionalidade prática fora das tradições mas só internamente às mesmas; que não há um ‘grau zero da racionalidade’ a partir do qual pensar e agir racionalmente passem a fazer sentido originariamente, mas sim que o espaço da racionalidade ética é o espaço aberto das tradições”.<sup>6</sup>

É na tradição que emerge a racionalidade, não existindo racionalidade prática fora destas. As tradições, por sua vez, são históricas, contingentes e responsáveis pela formação do caráter do sujeito ético-moral. O sujeito ético-moral adquire sua maturidade através da reflexão sobre vícios e virtudes, por meio de juízos construídos no interior de uma comunidade. Existe, assim, dentro da estrutura das tradições, uma concepção de pesquisa que é responsável pela elaboração de um modo de vida social e moral, é essa concepção de pesquisa racional que MacIntyre acredita ser capaz de devolver a racionalidade aos conceitos e práticas morais contemporâneos. A tradição é, portanto, compreendida como:

[...] uma argumentação desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos,

---

<sup>6</sup> CARVALHO, 1999, p.79

através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e por cujo progresso uma tradição é constituída.<sup>7</sup>

O problema central que perpassa toda obra de MacIntyre é a preocupação em reabilitar um paradigma de racionalidade ética que encarne a contingência e natureza histórica das teorias e práticas morais em uma ordem social, portanto, que se estruture e se reconheça como uma tradição moral de pesquisa racional. Com isto, ele busca resgatar o valor epistemológico das tradições para a compreensão do ser humano.

Segundo ele, não há condições de existir uma reflexão moral e, conseqüentemente, uma fundamentação racional independente do contexto das tradições. Portanto, não há um universalismo ético nos padrões iluministas, mas uma pluralidade de posições que em si mantêm uma unidade conceitual. É na defesa desta unidade que a ética aristotélica das virtudes desempenha seu papel na argumentação do filósofo.

Para MacIntyre, somente o restabelecimento do paradigma da tradição das virtudes vai devolver a qualidade racional ao agir e ao pensar moral. Ele fundamenta sua abordagem numa visão *teleológica* de ser humano constituído na narrativa histórica que situa as ações morais no quadro de um conjunto de princípios e padrões racionais que resultam de debates externos e internos. Ele considera as virtudes como disposições que, além de manterem práticas, alcançando os bens internos a estas práticas, conduzem para a busca do bem. Esta conceituação de “virtudes” é complexa porque encerra em si partes constituídas em diferentes estágios de desenvolvimento lógico. Estes estágios são: as práticas, a unidade narrativa da vida humana e as tradições. Cada um dos estágios é modificado e reinterpretado pelo que lhe é posterior, ao mesmo tempo em que é parte essencial dele (deste estágio posterior).

---

<sup>7</sup> MacINTYRE, 2007, p. 23.

O primeiro dos estágios é o que MacIntyre denomina de prática:

[prática é] qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados.<sup>8</sup>

A prática constitui o exercício das virtudes na esfera individual, na qual dois tipos de bens podem ser alcançados. Os bens externos, contingentes às práticas por força das circunstâncias sociais, e os bens internos. Estes últimos, podem ser alcançados exclusivamente no engajamento em alguma prática particular, envolvendo padrões de excelência compreendidos historicamente. Eles são internos, pois só podem ser especificados nos termos de uma prática e por meio de exemplos dela. Eles só podem ser identificados e reconhecidos na experiência de participar dessa prática.

Neste momento, entende-se por virtude:

“(...) uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens”<sup>9</sup>.

De acordo com MacIntyre, algumas virtudes são necessárias como componentes de qualquer prática, são elas: a justiça, a coragem, e a honestidade. Segundo ele, estas virtudes servem como referência na definição do convívio com as pessoas com quem se compartilha propósitos, visto que toda prática leva a um tipo de relacionamento entre os que dela participam.

---

<sup>8</sup> MacINTYRE, 2007, p. 137.

<sup>9</sup> MacINTYRE, 2007, p.321

Mas o escopo das virtudes na vida humana não se reduz à prática, na qual inicialmente as virtudes são definidas. MacIntyre afirma que se a definição do conceito de virtude for reduzida ao contexto da prática, se chegará a uma situação em que as pretensões de uma prática podem ser incompatíveis com as de outras e aí se instaure um contexto puramente emotivista, sem justificação racional.

É aí que, da prática, se avança para o segundo estágio de desenvolvimento das virtudes – o da unidade narrativa da vida humana. A unidade narrativa da vida humana exige que o exercício de diversas virtudes tenha coerência entre si. Cada vida humana, ao possuir uma unidade narrativa, pode ser justificada como tendo seu bem e as virtudes podem ser compreendidas como tendo a função de habilitar cada indivíduo a fazer de sua vida um tipo de unidade e não outro. Neste estágio das virtudes, o “eu” não se reduz a episódios fragmentados e isolados na ordem temporal. A unidade narrativa articula intenções, crenças e ambientação social do agente de forma histórica, tornando a ação deste agente inteligível. Tais narrativas são históricas e não são, a rigor, isoladas, pois uma narrativa pode estar mergulhada em outra. Em outras palavras, cada indivíduo é personagem de uma variedade de narrativas ao mesmo tempo, várias delas inseridas umas nas outras, pois os indivíduos não são mais do que coautores de suas próprias narrativas.

Eis que surge aqui, uma segunda concepção de virtude agora compreendida como:

[...] disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> MacINTYRE, 2007, pp. 368-369.

Em síntese, a unidade narrativa da vida humana, na forma de atos e palavras, tenta responder sistematicamente às questões acerca do que é bom para cada indivíduo e o que é bom para o indivíduo enquanto ser humano. Ela constitui o tecido histórico dos significados formados pelas respostas a essas duas questões.

O terceiro estágio, que é o da tradição, introduz a relação do indivíduo com a sua comunidade. Ela é o local no qual o agente ético-moral desenvolve seus raciocínios, é o espaço da racionalidade. A tradição é uma narrativa dos debates que conduziram a sua formulação ao estágio atual; é o local no qual todo raciocínio tem lugar, transcendendo por meio da crítica e da invenção as limitações do que foi até então pensado. A busca de um indivíduo pelo seu bem está, de um modo geral, inserida no contexto definido das tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, assim também ocorre com os bens internos às práticas e os bens de uma vida particular. Segundo MacIntyre:

[tradição é] uma discussão historicamente estendida, socialmente encarnada, e uma discussão precisamente em parte acerca dos bens que constituem essa tradição. Dentro de uma tradição, a busca dos bens estende-se através das gerações, algumas vezes por muitas gerações. Daí que a busca individual pelo bem de cada um é, de um modo geral e característico, conduzida dentro de um contexto definido por essas tradições, das quais a vida dos indivíduos é uma parte, e isto é verdade tanto desses bens que são internos às práticas quanto dos bens de uma vida única.<sup>11</sup>

Em última análise, a justificação racional é, deste ponto de vista, essencialmente histórica e se realiza no interior de uma tradição particular como uma narrativa que dá conta de como os primeiros princípios das teorias se constituíram e chegaram ao seu estado atual. A pesquisa racional resolve o problema de posições rivais em disputa não abolindo a diversidade, mas considerando-a e transformando-a de modo a viabilizar uma solução. Não há um

---

<sup>11</sup> MacINTYRE, 2007, p. 222.

padrão argumentativo universal e o modo como cada tradição constrói suas histórias é que pode dar uma resposta ética aos conflitos dos seres humanos. Os debates éticos são formulados ao se enfrentar crises e questões que surgem no interior das práticas constitutivas da tradição de pesquisa e ação éticas.

O autor desenvolve a ética das virtudes dentro de um pensamento contemporâneo, conciliando uma visão de dinamismo das tradições com concepções racionais incorporadas a estas mesmas tradições. A justificação ética encarna, assim, a contingência e a historicidade, mantendo a racionalidade. Esta contingência e esta historicidade não conduzem necessariamente a um relativismo, na medida em que mesmo que não haja alguma maneira definitiva de uma tradição ética-moral de vencer e afastar a possibilidade de outra tradição, visões opostas podem dialogar umas com as outras por meios tais como a análise de questões de coerência interna e de reconstrução de dilemas que levam a crises epistemológicas.

Em última análise, no embate entre tradições rivais, cada tradição terá sua própria problemática interna, suas incoerências, seus problemas julgados segundo seus próprios pressupostos, definindo a solução satisfatória a partir de padrões explicitados na narrativa histórica que a constitui. Portanto, o que capacita a fazer uma avaliação e uma escolha racional e objetiva entre teorias competidoras morais é a aplicação de padrões históricos e não padrões absolutos. É a perspectiva histórica que fornece as bases racionais para a escolha entre tradições.

### **A racionalidade científica contextualizada em Paul Feyerabend**

Paul Karl Feyerabend (1924-1994) ocupa uma posição peculiar nas discussões filosóficas acerca da ciência. Suas ideias sobre a conduta razoável dos cientistas operam na direção de elucidar e resolver a dificuldade de compatibilização de critérios ou padrões científicos permanentes e circunstâncias de aplicação

variadas e variáveis. Suas análises não são expressas de forma positiva, por meio da apresentação direta de uma teoria do método ou teoria da racionalidade científica, mas são apresentadas por meio da negação de características atribuídas ao racional em sentido clássico como, por exemplo, as características de neutralidade, universalidade e formalidade.

A crítica do filósofo se direciona principalmente às metodologias (traduzidas em termos de padrões racionais ou racionalismo) do Positivismo Lógico<sup>12</sup> e de Karl Popper (1902-1994). Feyerabend procura mostrar que, embora distintas, as concepções propostas por tais abordagens, ao defenderem um certo grau de universalidade na condução de pesquisas, inibem a liberdade e a criatividade humanas, necessárias, segundo ele, à ciência.

Com sua crítica, Feyerabend procura demonstrar não somente as falhas dos critérios do racionalismo vigente, mas também o que efetivamente foi alcançado no âmbito científico, seja pela aplicação de regras do próprio racionalismo ou de procedimentos considerados irracionais pelos racionalistas. Nesses termos, a epistemologia feyerabendiana não implica simplesmente uma crítica negativa aos padrões racionais. Sua postura crítica e sua proposta “anarquista” atualizam a possibilidade de consideração de uma racionalidade em termos diversos aos da universalização de critérios e padrões de investigação científica, defendida pelo racionalismo criticado pelo autor.

O *anarquismo epistemológico* feyerabendiano, alicerçado na proliferação, é expresso como um pluralismo teórico e metodológico. Isto é reafirmado pela proposta da *contraíndução*, que estimula a multiplicidade por meio da defesa da invenção de teorias inconsistentes com teorias bem estabelecidas, e pela sua

---

<sup>12</sup> O termo “Positivismo Lógico” designa um conjunto de filósofos e cientistas europeus agrupados no autodenominado Círculo de Viena, surgido no início da década de 1920. Este grupo de pensadores, embora com diferenças importantes de abordagens entre seus membros, defendia, em geral, uma forma estrita de empirismo, com valorização da lógica simbólica como guia e critério de avaliação da significatividade dos enunciados científicos.

“tese” da *incomensurabilidade*, que procura afastar a possibilidade de apreensão uniforme da realidade.<sup>13</sup>

Considerando como pressupostos a crítica de Feyerabend ao racionalismo e suas propostas de análise da ciência, emerge o que pode ser apreendido como a racionalidade científica segundo o autor. Esta racionalidade molda-se no decorrer de sua obra e torna-se mais explícita e elaborada nos escritos tardios de Feyerabend. Nesses escritos, o autor analisa as relações entre princípios universais e contextualização de forma mais detalhada, permitindo que se depreenda de seu exame a defesa de uma contextualização do racional ou, em outras palavras, uma *racionalidade científica contextualizada*.

As relações entre universalidade e contextualização estão expressas nas reflexões do autor acerca das interações entre ciência (ou prática) e razão (ou racionalidade):<sup>14</sup>

[...] a razão, pelo menos sob a forma em que é defendida pelos lógicos, filósofos e alguns cientistas, não corresponde à ciência e poderia não ter contribuído para o seu crescimento. Esse é um bom argumento contra aqueles que admitem a ciência e também são escravos da razão. Eles devem agora fazer uma escolha. Eles podem ficar com a ciência; podem ficar com a razão; não podem ficar com ambas.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> A rigor, Feyerabend não apresenta nenhuma proposta nem defende nenhuma tese, em sentido convencional. Seu estilo argumentativo é notoriamente *sui generis*, sobretudo nas primeiras edições de *Contra o Método*. Caracterizar sua forma de apresentar propostas ou “defender” suas teses é parte deste artigo.

<sup>14</sup> Nesse momento, Feyerabend identifica ciência com prática e razão com racionalidade, para salientar a existência efetiva de uma multiplicidade de empreendimentos científicos e a pretensão, de algumas filosofias da ciência, de estabelecer padrões universais de orientação desses empreendimentos. Com isto, Feyerabend objetiva examinar as possibilidades de relações dessa multiplicidade com esses padrões.

<sup>15</sup> FEYERABEND, 1993, p.241 – tradução da autora.

Feyerabend inicia suas reflexões afirmando a possibilidade de apreensão de três pontos de vista. São eles: *idealismo*, *naturalismo* e *anarquismo ingênuo*.

Na perspectiva do idealismo, a razão guia a prática, ou seja, a razão orienta a prática de acordo com suas próprias exigências. Para Feyerabend, as dificuldades desta proposta residem no fato de que o idealista deseja “agir racionalmente” e pretende que suas ações racionais conduzam a resultados que não apenas tornam-se efetivos no âmbito das idealizações que utiliza, mas também no contexto real do mundo onde habita. Isto geralmente não é possível.<sup>16</sup>

Nestes termos, o conflito entre a racionalidade e as expectativas foi, segundo Feyerabend, um dos principais motivos da constante reformulação dos cânones da racionalidade, encorajando, assim, o surgimento do naturalismo.

Do ponto de vista do naturalismo, a razão recebe conteúdo e autoridade da prática, descrevendo o modo como a prática funciona e formulando seus princípios subjacentes. Para Feyerabend, o naturalismo também não é satisfatório, na medida em que seus critérios de orientação são extremamente limitados e não apresentam critérios de escolha entre práticas. Com respeito às dificuldades do idealismo e naturalismo, Feyerabend afirma:

As dificuldades do naturalismo e do idealismo têm certos elementos em comum. Frequentemente, a inadequação de padrões torna clara a insuficiência da prática que engendram, e, frequentemente, as limitações das práticas são muito óbvias quando se desenvolvem práticas baseadas em diferentes padrões.<sup>17</sup>

O *anarquismo ingênuo*, por sua vez, afirma a limitação e inutilidade de todas as regras e critérios no âmbito científico. Feyerabend critica esta posição, na medida em que, na sua perspectiva, as pesquisas são orientadas por regras e princípios. O

---

<sup>16</sup> Cf. FEYERABEND, 1993.

<sup>17</sup> Cf. FEYERABEND, 1993, p.223 – grifo no original; tradução da autora.

que o autor rejeita são regras e princípios universais independentes de contextualização, não todo e qualquer tipo de padrão de orientação de pesquisas.

Da análise e crítica desses pontos de vista acerca das interações entre razão e prática, Feyerabend propõe o que denomina de *interacionismo*.

[...] eu sugiro uma nova *relação* entre regras e práticas. É esta relação e não qualquer conteúdo de regras particular que caracteriza a posição que eu desejo defender. Essa posição adota alguns elementos do *naturalismo*, mas rejeita a filosofia naturalista.<sup>18</sup>

O naturalismo diz que a razão é completamente *determinada* pela pesquisa. Disto conservamos a ideia segundo a qual a pesquisa pode mudar a razão.

O idealismo diz que a razão *governa* completamente a pesquisa. Disto conservamos a ideia segundo a qual a razão pode mudar a pesquisa. Combinando os dois elementos, chegamos à ideia de *um guia que é parte da atividade guiada e transformado por ela*. Isto corresponde à visão interacionista da razão e da prática [...].<sup>19</sup>

A posição interacionista de Feyerabend afirma que a razão constitui-se num guia para a prática, ao mesmo tempo em que, pela sua aplicabilidade a uma situação prática específica, ela é modificada, corrigida e aperfeiçoada. Não há, neste contexto, privilégio da razão sobre a prática nem da prática sobre a razão, ambas são necessárias e não podem existir independentemente uma da outra.

Assim, os padrões racionais não são considerados fixos, universais, com autoridade independente do contexto específico ao qual se aplicam, nem são totalmente vazios, preenchendo-se única e exclusivamente através do conteúdo fornecido pela prática. Esses

---

<sup>18</sup> FEYERABEND, 1993, p. 230 – grifo no original; tradução da autora.

<sup>19</sup> FEYERABEND, 1993, p. 232 – grifo no original; tradução da autora.

padrões são flexíveis e contêm idealizações que podem ser transformadas ou substituídas, dependendo do material histórico e contextual com o qual venham a interagir. A prática, por sua vez, não é simplesmente o material bruto que é regulado pela razão, nem simplesmente o que permite à razão mover-se num âmbito concreto. A razão depende da prática, para que seus princípios sejam compreendidos e efetivados, e a prática depende da razão, para que seus conteúdos sejam organizados. Essa dependência traduz-se em termos de interação, na qual a própria prática só é apreendida como tal na sua relação com a razão e vice-versa.

Em síntese, Feyerabend pretende salientar a igualdade de condições tanto da prática quanto da razão. Elas intervêm de igual modo entre si, não interagindo somente uma com a outra, mas com todo o contexto mais amplo do qual fazem parte:

O interacionismo sustenta que a Razão e a Prática intervêm na história igualmente. A Razão já não é um agente que dirige as outras tradições, mas é uma tradição por direito próprio, com tanto (ou tão pouco) direito a ocupar o centro de cena como qualquer outra tradição.<sup>20</sup>

Esse modo de apreensão das relações entre razão e prática conduz Feyerabend a afirmar que ambas (razão e prática) são “prática”:

*O que é chamado “razão” e “prática” são dois tipos diferentes de prática, estando a diferença em que um exhibe claramente alguns aspectos formais simples e facilmente documentáveis, fazendo-nos, assim, esquecer as propriedades complexas e dificilmente entendidas que garantem a simplicidade e a documentabilidade, enquanto o outro esconde os aspectos formais sob uma grande variedade de propriedades acidentais.*<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> FEYERABEND, 1982, p. 3 – tradução da autora.

<sup>21</sup> FEYERABEND, 1993, p. 224 – grifo no original; tradução da autora.

O autor, ao afirmar que prática e razão são diferentes tipos de prática, amplia suas reflexões e procura também analisar como procedem as relações entre a prática científica, a prática racional e outras práticas ou, do modo como o autor alude, a tradição científica, a tradição racional e outras tradições.

O interacionismo permite a compreensão da posição de Feyerabend acerca das relações entre os princípios racionais e a prática efetiva da ciência. O autor descarta a existência de uma razão universal, independente da prática e contextualiza a racionalidade (ou razão). Deste modo, torna-se possível falar, não *da* racionalidade, compreendida nos termos de um padrão universal, mas de “*racionalidades.*” A racionalidade feyerabendiana permitiria trabalhar com diferentes modos de apreensão da realidade; numa argumentação, permitiria a realização de um processo comparativo de visões, de teorias e ideias, pois exercitar-se-ia no contexto do pluralismo teórico e metodológico.

Tal racionalidade não conduziria, contudo, a um âmbito racional fragmentado, mas seria uma racionalidade que vincularia, através de procedimentos interativos, os diversos contextos científicos, na medida em que se desenvolveria vislumbrando as interações entre diferentes práticas. Ela trabalharia com um modelo lógico-conceitual refletido num determinado enfoque contextual e conduziria à aquisição do conhecimento não no sentido de um conhecimento científico acumulado por sua obtenção através de um método único para vários contextos cognitivos, mas no sentido de um conhecimento que variaria e se modificaria de acordo com o contexto de teorização, de análise e de pesquisa em que fosse inserido.

O racional se expressaria numa atividade com adequação teórico-fatual, não no sentido simples de comparação de uma teoria com uma experiência, mas no sentido de permitir procedimentos cognitivos que comparariam as teorias entre si, experiências entre si e, também, teorias e experiências entre si. Isto se daria sem a imposição de práticas e visões umas sobre as outras, mas através da

convivência mútua de diferentes pontos de vista e da possibilidade de apreensão de diferenças e semelhanças desses modos de apresentação e compreensão do mundo

A racionalidade científica feyerabendiana faria crescer a humanidade, as aptidões e a consciência individuais, bem como a qualidade das instituições, na medida em que não imporiam de antemão princípios determinantes e demarcadores de ideias a serem exploradas e consideradas relevantes à ciência. A determinação da relevância de regras, ideias e procedimentos se daria em condições práticas específicas, permitindo um espaço à análise do próprio sujeito.

Esta racionalidade científica, ao salientar o papel do sujeito cognoscente e de sua interação com a multiplicidade contextual da prática da ciência, abre espaço para que se pense o racional em termos de formação de juízos individuais e desenvolvimento contínuo de estratégias de pesquisa. É possível afirmar, portanto, que Feyerabend, ao apresentar, a importância da determinação do sujeito na escolha dos princípios norteadores de suas ações, abre espaço para que surja, na sua proposta epistemológica, noções como liberdade, vontade e responsabilidade, dentro de um contexto no qual a razão é prática e a prática é racional.

É neste sentido que as questões epistemológicas presentes na análise do autor implicam questões éticas. A prática científica pressupõe sistemas de valores que vão além dos puramente cognitivos tanto na escolha de elementos da pesquisa (os valores éticos do próprio cientista), quanto nas consequências e responsabilidades éticas do empreendimento científico no âmbito de circunstâncias sociais mais amplas.

Na proposta de Feyerabend, há a valorização do papel do indivíduo no processo de aquisição de conhecimento, considerando as condições objetivas de operacionalização de princípios. Em outras palavras, as escolhas do sujeito cognoscente, dentro das condições contextuais específicas, são importantes noções que pressupõem a historicidade e a multiplicidade como critérios de julgamento

científico. Isto sugere uma reflexão a respeito de como o contínuo razão-prática implica valores éticos de ação e é nesta medida que surge a possibilidade de um paralelo com a abordagem ética de Alasdair MacIntyre (1929 - ).

## Considerações

Alasdair MacIntyre não deve ser visto simplesmente como um conservador defensor da tradição. Embora, em *After Virtue*, ele defenda um “retorno” à tradição da ética aristotélica das virtudes, o faz num contexto contemporâneo em que a consideração da origem histórica dos princípios e valores ético-morais desempenha papel relevante.

MacIntyre, em sua abordagem, parte de um minucioso exame da história da filosofia moral. Ele busca identificar os problemas das reflexões e práticas éticas contemporâneas e culmina com uma proposta de solução ao que denomina de emotivismo ético contemporâneo que, segundo ele, é o gerador da desordem e dos desacordos éticos atuais. Para MacIntyre, é necessário um resgate da racionalidade às teorias e aos julgamentos éticos e isto só é possível identificando-se o enraizamento histórico de abordagens e práticas éticas. Assim, influenciado pela Filosofia da História de Hegel e Collingwood e afastando-se das abordagens analítica e fenomenológica, ele lança um olhar histórico-filosófico para o debate ético.

A partir deste olhar, MacIntyre se coloca, por um lado, o compromisso de identificar e descrever os pressupostos éticos do passado, avaliando os argumentos acerca da objetividade e da autoridade. Por outro lado, ele se coloca o compromisso de construir um bom argumento acerca da ética da modernidade, na medida em que, segundo ele, é pela adoção não consciente de padrões da “ética iluminista” que se instaura a situação favorável ao emotivismo contemporâneo.

Os principais problemas da ética iluminista identificados por MacIntyre são a retirada do caráter teleológico dos juízos morais e a inserção da noção de autonomia individual fundamentada numa visão a-histórica de princípios e normas éticos. Segundo o pensador, a ética teleológica apresenta o contraste fundamental entre a natureza humana tal como existe (homem não instruído) e a natureza humana tal-como-seria-se-realizasse seu *telos* (se realizasse sua natureza essencial).

Neste esquema, a própria ética (enquanto atividade reflexiva) capacitaria os seres humanos a passarem do estado não instruído para o estado que realiza sua essência racional, o seu *telos*. Os preceitos morais forneceria o caminho certo para sair da potencialidade ao ato, permitindo aos seres humanos entenderem sua verdadeira natureza e realizarem seu fim, alcançando o bem reconhecido dentro e entre as tradições.

Paul Feyerabend, por sua vez, não deve ser visto unicamente como aquele que desconstrói ou critica negativamente a perspectiva racionalista, mas como quem direciona sua crítica ao racionalismo científico universalista. O autor, com seu estilo polêmico, propõe que se encare a ciência dentro da multiplicidade de sua prática real. Ele recusa a ideia tradicional de ciência submetida a padrões fixos e impessoais de orientação de pesquisas e que permitem a demarcação clara do conhecimento científico. Feyerabend recusa a pretensão de se isolar a ciência como a única e legítima maneira dos seres humanos compreenderem o mundo que os rodeia.

A postura feyerabendiana sugere o abandono de critérios de demarcação entre filosofia, ciência e outros tipos de sistemas, estimulando a reflexão acerca de como se estabelecem as interações entre o sujeito cognoscente e o ambiente do qual faz parte, além das interações entre pensamento científico e outras formas de pensamento. Desse modo, a proposta do autor pode ser compreendida como uma contribuição para uma filosofia da cultura, na qual elementos ético-morais desempenham papel relevante. Ele procura salientar a utilização da ciência, no seu intuito

“universalizante”, como instrumento de poder e dominação cultural, tanto no interior das tradições como nas relações mais amplas entre as tradições. Nesse contexto, o autor sugere que a ciência interaja com outras formas de apreensão da realidade e passe a ser encarada como um espaço de diálogo entre culturas e civilizações. E isto só é possível pela consciência do cientista de que muitas de suas escolhas “cognitivas” são resultado de processos contextuais interativos e de valores expressos que envolvem considerações ético-morais – o que é bom ou ruim em determinadas situações de pesquisa – e as consequências ético-morais de seus resultados.

Alasdair MacIntyre e Paul Feyerabend, embora, numa primeira análise, histórica e teoricamente distantes em suas abordagens, em obras específicas, fornecem elementos que permitem uma aproximação de algumas características de suas propostas acerca da racionalidade.

Ambos partem da análise minuciosa e crítica dos contextos vigentes e, não se resumindo à crítica negativa, apresentam argumentos que sugerem alternativas ao que pode ser considerado racional, quer no nível epistemológico quer no nível ético. Sugerem, assim, a existência de uma racionalidade cujas principais características residem na contextualidade, historicidade, multiplicidade e em seu caráter interativo. Nesse sentido, tanto Feyerabend, no âmbito epistemológico que pressupõe valores éticos, quanto MacIntyre, no âmbito ético que pressupõe tradições de pesquisa racional, orientam suas propostas racionais alicerçados na historicidade e multiplicidade contextuais.

Finalizo este texto não com respostas fechadas, mas partindo do que MacIntyre e Feyerabend nos instigam a pensar. Por um lado, com uma indicação da necessidade de se olhar para os procedimentos científicos sob uma nova ótica para além da simplesmente “cognitiva” ou, de uma forma um pouco mais aprofundada, analisar o que constitui este “cognitivo” e como ele se constrói. Enquanto indivíduos submetidos a normas práticas de

ação, os cientistas, assim como quaisquer seres humanos, são orientados por normas ético-morais. Defender uma impessoalidade na ciência ou pressupor um criticismo científico que não considere a consciência do cientista no que se refere a porque determinados procedimentos são corretos (ou não), no sentido de correção ético-moral, é afirmar uma ciência que desconsidera o cientista e, mais, é afirmar a existência de um cientista sem crítica. Pois a ciência, assim como qualquer outra atividade humana, é situada, é influenciada por valores histórico-contextuais e ético-morais.

A racionalidade se constrói dialeticamente, portanto, não há uma separação clara entre o que é fornecido pela dita “racionalidade teórica” do que é fornecido pela “racionalidade prática”. O ser humano não é fragmentado, nem seu pensamento de sua ação. Portanto, as questões ético-morais devem fazer parte das questões epistemológicas, não de forma pontual, mas como aquilo que constitui o pensamento científico. Por outro lado, quando pensamos em valores éticos, estes, como o próprio MacIntyre sugere, não estão desprovidos de investigação e reflexão “teórica”. Nossos valores ético-morais têm uma origem e é no conhecimento dos princípios que regem nossas condutas (e de seu surgimento sócio histórico) que conseguimos identificar o “bem” de nossas ações.

## Referências

BROWN, Harold. *Rationality*. London and New York: Routledge, 1990.

CARVALHO, Helder Buenos Aires. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e Filosofia Moral*. Curitiba: Ediotra CRV, 2013.

FEYERABEND, Paul. *Adeus à Razão*. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Against Method*. 3rd edition, London: Verso, 1993.

- \_\_\_\_\_. *Contra o Método*. (Traduzido por Cezar Augusto Mortari). São Paulo: Editora Unesp, 2007 (tradução da edição inglesa de 1993).
- \_\_\_\_\_. “Potentially Every Culture is All Cultures”. *Common Knowledge*. pp. 16-22, Fall 1994.
- \_\_\_\_\_. *Matando o tempo: uma autobiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Conquista da Abundância*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La Ciencia em uma Sociedad Libre*. Madrid: Siglo Veintiuno da España, 1982.
- GELLNER, E. Além da verdade e da falsidade. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Vol. I, pp. 62-76, 1980.
- HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- LEAL, Halina. *Paul Feyerabend e as possibilidades racionais da ciência*. Curitiba: Editora CRV, 2011.
- MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporâneas*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, S.A., 2003.
- \_\_\_\_\_. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Animales racionales y dependientes – Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona, Buenos Aires, México: PAIDÓS, 2001.
- MARCONDES, Danilo. *Textos Básicos de Ética, De Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. (7ª reimpressão: 2015).
- RACHEL, James. *Os Elementos da Filosofia Moral*. 4ª Edição. Barueri: Manole, 2006.
- ROBINSON, Dave & GARRATT, Chris. *Entendendo Ética: Um Guia Ilustrado*. São Paulo: LeYa, 2013.



## A concepção de *realismo moral antinaturalista* em Alasdair MacIntyre e Charles Taylor

*Alexander Almeida Morais*

### **Introdução**

No debate contemporâneo sobre questões de moralidade e política uma perspectiva que vemos muita difundida entre os especialistas é aquela de que os sociólogos, cientistas políticos e antropólogos, deveriam apenas buscar *descrever* as múltiplas ordens sociais e políticas sem emitir qualquer juízo valorativo seja de aprovação ou rejeição sobre os respectivos objetos de estudo.

Essa perspectiva de neutralidade do pesquisador social ou político é influenciada pela noção de objetividade das ciências da natureza. Nestas, a pesquisa é feita isolando-se o objeto de estudo de qualquer interferência dos desejos, crenças ou valores do pesquisador. Tal ideal de objetividade é então transposta, a partir da modernidade Iluminista em diante, para as ciências sociais e até para a filosofia. Esta última com o desenvolvimento do positivismo lógico da filosofia analítica da Escola de Viena passa a ser uma disciplina procurando demarcar o que torna os discursos científicos significativos e porque o discurso da filosofia metafísica é sem sentido.

Podemos perceber que tanto na filosofia de G. E. Moore como em Bertrand Russell existe a tentativa de estabelecer o modelo empirista das ciências naturais como o paradigma de uma

epistemologia sadia.<sup>1</sup> Esses dois filósofos se contrapunham a um modelo hegeliano de pesquisa filosófica predominante na academia que era de cunho histórico e metafísico. Segundo Jason Blakely, ao comentar sobre o naturalismo na filosofia:

Em resumo, as filosofias atomistas de Moore e Russell tinham como pretensão reabilitar o empirismo através da repulsa a qualquer dependência de narrativas históricas holísticas. Ao invés de serem formadas sobre as bases de narrativas históricas do idealismo, as disciplinas sadias seriam construídas sobre princípios empíricos e atomísticos. Dessa forma, a filosofia em si mesma conformar-se-ia à visão particular da ciência natural – com conceitos básicos que poderiam ser percebidos não problematicamente de maneira empírica, enquanto conceitos mais complexos poderiam ser decompostos em átomos facilmente identificados.<sup>2</sup>

Foi nesse ambiente de predomínio da tendência positivista de querer naturalizar as ciências humanas por meio da adoção do modelo das ciências da natureza desenvolvidas nos anos de 1950 e 1960, que MacIntyre e Taylor, ao iniciarem suas produções filosóficas, também começaram ao mesmo tempo a fazer críticas a essa tendência no campo da teoria moral, política e antropológica. Vamos examinar abaixo o porquê dessas críticas em ambos os filósofos.

## **A crítica de MacIntyre à dicotomia entre fato e valor**

Alasdair MacIntyre é um dos críticos mais ferrenhos do projeto de fundamentação da moralidade proposto pelos filósofos do Iluminismo. Para MacIntyre esse projeto fracassou por não ter

---

<sup>1</sup> Para saber mais sobre o atomismo lógico de Russell como uma tentativa de superar um conhecimento filosófico permeado por questões históricas e metafísicas vide: RUSSELL, 1972, pp. 31-165.

<sup>2</sup> BLAKELY, 2016, p. 11 (Tradução nossa). Nossa análise da definição de naturalismo e de como o realismo moral defendido por Taylor e MacIntyre torna-se uma refutação ao naturalismo na explicação do agir humano, são muito deveroras das teses defendidas nesse livro.

conseguido fornecer aquilo que ele mesmo prometia, a saber: *um critério universal e a-histórico para fundamentar o agir moral*. A disputa nunca resolvida (e ao que parece jamais será resolvida dentro dos próprios termos do projeto iluminista de fundamentação da moralidade segundo pensa MacIntyre) entre pontos de vistas morais rivais e incompatíveis é, para MacIntyre, a comprovação do fracasso do projeto da modernidade ilustrada no que diz respeito às questões morais e políticas.

Desse fracasso acima exposto originou-se posturas morais como o perspectivismo Nietzscheano e o emotivismo, teorias essas que também MacIntyre rejeita em sua teoria moral. Não vamos nos debruçar sobre as várias críticas que MacIntyre faz a essas teorias, pois fugiria do escopo desse artigo,<sup>3</sup> mas investigaremos um ponto que às vezes passa despercebido aos comentadores de MacIntyre, que é sua crítica à valorização que o projeto epistemológico da modernidade faz do método de pesquisa das ciências da natureza como um paradigma de um programa de pesquisa ideal.

Essa valorização do método das ciências naturais, como será observado ao longo desse artigo, terá como resultado nefasto, segundo MacIntyre, o predomínio do modelo naturalista de explicação da ação humana nas ciências sociais e na ciência política, o qual é fundamentado num ideal de *objetividade livre de valores*. Essa separação de fatos (reservados à pesquisa científica sadia) e valores (que seriam relegados à dimensão subjetiva) formatou o modelo explicativo do conhecimento científico que foi herdado da modernidade, o qual é rejeitado por MacIntyre, pois tal modelo deixa escapar dimensões cruciais para se chegar a uma adequada explicação do agir humano, além de abrir brechas para um relativismo subjetivista no campo da moralidade.

---

<sup>3</sup> Para ver como MacIntyre critica essas teorias conferir: MacINTYRE, 2007; MacINTYRE, 2012. Para um comentário crítico sobre esta rejeição por MacIntyre do projeto iluminista de fundamentação da moralidade, e das alternativas genealógicas e emotivistas, ver: HORTON & MENDUS, 1994.

O posicionamento de MacIntyre contra a dicotomia entre fato e valor será melhor compreendido ao analisarmos o debate que ele trava com o filósofo Peter Winch. Este, ao escrever o livro *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*,<sup>4</sup> defendia a concepção de se construir uma ciência social interpretativa dos significados que os membros de uma determinada cultura possuem de forma implícita e parcial. Comentando Winch, MacIntyre afirma:

O valor positivo do livro de Winch é parcialmente como uma crítica à posição Durkheimiana, a qual ele corretamente critica. Mas ela é mais do que uma correção porque o que Winch caracteriza como a tarefa completa das ciências sociais é, de fato, seu ponto de partida verdadeiro. A menos que comecemos por uma caracterização de uma sociedade em seus próprios termos, nós deveremos ser incapazes de identificar a questão que exige explicação. O prestar atenção às intenções, motivos e razões devem preceder a atenção sobre as causas; a descrição em termos dos conceitos e crenças do agente deve preceder a descrição em termos de nossos conceitos e crenças.<sup>5</sup>

Segundo MacIntyre, apesar de elogiar Winch por ter “encontrado o ponto de partida verdadeiro” das ciências sociais como uma pesquisa interpretativa dos significados, este comete o passo em falso de transformar isso como o fim último da pesquisa social, assumindo também uma postura de neutralidade valorativa em relação às crenças e ações dos sujeitos que eram interpretados.

Pois para MacIntyre, uma pesquisa social que procura interpretar uma dada tradição cultural precisa, sim, ter a capacidade de interpretar os significados e as autocompreensões dos sujeitos em questão nos *próprios termos daquela tradição cultural*. No entanto, essa pesquisa social interpretativa tem que ter também a *capacidade de desafiar essas autocompreensões com o objetivo de definir a razoabilidade ou a não razoabilidade das mesmas*.

---

<sup>4</sup> WINCH, 1990.

<sup>5</sup> MacINTYRE, 1978b, pp. 222-223. (Tradução nossa).

O que MacIntyre quer defender é que não há pesquisa social ou filosófica sobre uma dada tradição cultural que não envolva um julgamento valorativo sobre crenças e ações racionais ou irracionais. Essa afirmação de MacIntyre é importante para rejeitar o relativismo das interpretações que a pesquisa sociológica e a filosofia moral tal como definida por Winch poderia dar espaço. A teoria social de Winch ainda está presa à ideia positivista e cientificista, na qual o trabalho do cientista social é apenas *descritivo* em sua interpretação dos dados culturais. Não cabe ao cientista social, nesse sentido, nenhum julgamento valorativo sobre as crenças e ações dos sujeitos integrantes de qualquer tradição cultural.

Nesse ponto, MacIntyre sustenta que essa não é uma *visão realista* sobre como de fato se comporta os sujeitos integrantes de algum ponto de vista cultural específico. Por exemplo, falando sobre a moralidade de determinada cultura, MacIntyre observa que seus adeptos sempre fazem uma reivindicação de verdade que está ligada também à possibilidade de justificar racionalmente esse ponto de vista moral.

Embora MacIntyre concorde que não exista um *padrão neutro universal e a-histórico* para avaliar, por exemplo, tradições culturais ou pontos de vistas morais rivais, nada impede que seja possível através de uma *sociologia comparativa e interpretativa* buscar compreender cada ponto de vista em seus próprios termos e, partindo de suas pretensões de verdade e de justificação racional próprias, avaliar e julgar se cada ponto de vista ou tradição cultural consegue ou não resolver os problemas que eles prometem solucionar e se são melhores nisso do que seus pontos de vistas rivais.

Essa concepção que chamaremos aqui de uma *sociologia comparativa e interpretativa* em MacIntyre, também aparecerá como veremos mais abaixo na filosofia de Charles Taylor. Nesse sentido, surge uma concepção de *realismo moral* tanto em MacIntyre como em Taylor, que implicará em ambos os filósofos a

ideia de que é possível obter uma certa *objetividade quanto aos valores*.

Ao nosso entender, esse realismo moral em MacIntyre não pode ser compreendido como uma espécie de naturalismo, precisamente por que ele parte de uma crítica ao modelo naturalista implicado na dicotomia entre fato e valor. Entretanto, essa identificação entre realismo como uma forma de naturalismo já foi feita por alguns intérpretes de MacIntyre. Linhares (2015) corretamente afirma que:

[...] a determinabilidade racional do valor possui para MacIntyre um aspecto social, pois o “bem” é descoberto com os outros que também estão engajados na busca deste bem, o que dá um caráter de objetividade aos valores. Mas a explicação do “bem” deve transcender o âmbito do social, há um caráter ontológico na explicação do bem. Aquilo que é bom não é só bom para determinadas pessoas, nem é bom absolutamente. O pensamento de MacIntyre transita entre o relativismo e o absolutismo de valor. MacIntyre crê que existe um bem que pertence à natureza humana, mas este bem não pode ser descoberto *a priori*. É motivo de busca.<sup>6</sup>

Daí o autor em questão passa a sustentar que essa objetividade implicaria uma identificação com o naturalismo, pois do fato de que *o bem* seja uma propriedade natural que pertenceria aos sentidos das coisas, esse bem seria algo relacional em MacIntyre, o qual seria descoberto pelos sujeitos independentemente de seus motivos ou crenças e isso justificaria uma espécie *de realismo naturalista*. Como afirma Linhares (2015):

Dessa forma, fica claro que a noção de bem não é absoluta nem pode ser intuída *a priori*. A noção de bem abordada pelo tipo de realismo naturalista de Alasdair MacIntyre é relacional. Algo é bom para um determinado indivíduo em determinadas circunstâncias. Nada é bom em si mesmo ou por si mesmo. Algo se torna bom se

---

<sup>6</sup> LINHARES, 2015, p. 268.

cumpra a função para a qual alguém desejaria aquela coisa. E esta função é independente do conjunto motivacional de um sujeito.<sup>7</sup>

Ao nosso entender essa interpretação acima é equivocada, pois o realismo moral de MacIntyre não implica e sim refuta o naturalismo, pelo menos como ele é compreendido por MacIntyre. Talvez a confusão exista por causa do fato de que, ao contrário de Taylor, MacIntyre não chama essa concepção de naturalismo, mas sim de *positivismo*.<sup>8</sup> Mas um exame mais acurado mostra que o positivismo que MacIntyre critica, tal como vimos no debate com Winch, é aquilo que será conhecido como naturalismo no mundo contemporâneo. Tanto no positivismo como no naturalismo existe a valorização da objetividade neutra de valores tal como encontrada nas ciências da natureza (e a física será a disciplina modelo) e também a tentativa de transportar tal método das ciências da natureza para as ciências sociais.

Para MacIntyre, é possível contar uma *história do surgimento dessa tendência positivista de valorização dos dados naturais da observação empírica neutra de valores*, no qual se verifica a rejeição do modelo teleológico aristotélico de explicação da ação humana, para um modelo naturalista que será exibido contemporaneamente pelo naturalismo epistemológico de Quine. Essa história terá como pano de fundo a transição da Idade Média para a Idade Moderna, e a rejeição do Iluminismo do esquema aristotélico de explicação da ação moral:

[...] Do século XVII em diante, era lugar comum que, ao passo que os escolásticos se deixavam enganar quanto ao caráter dos fatos do mundo natural e social ao interpor uma interpretação aristotélica entre si e a realidade, nós, modernos – isto é, nós, modernos dos séculos XVII e XVIII – havíamos despedido a interpretação e a teoria e comparávamos fato e experiência exatamente como são. Foi, precisamente, devido a isso que aqueles modernos se

---

<sup>7</sup> Idem, p. 270.

<sup>8</sup> Cf. MacINTYRE, 1973, pp. 321-342.

proclamavam e se denominavam “Iluminismo”, e entendiam o passado medieval, por contraste, como sendo a “Idade das Trevas”. O que Aristóteles obscureceu, eles viram. Essa presunção foi, como tais presunções sempre são, sinal de uma transição não reconhecida de uma postura de interpretação teórica para outra. O Iluminismo é conseqüentemente, o período *par excellence* durante o qual a maioria dos intelectuais careciam de autoconhecimento.<sup>9</sup>

No modelo aristotélico, rejeitado pelos Iluministas, as explicações das ações humanas eram feitas dentro de uma cosmovisão, em que causas eficientes eram explicadas em relação a causas finais. Assim, os humanos e suas transformações só são inteligíveis quando inseridas em uma explicação mais ampla, em que tais indivíduos se movem em direção ao fim apropriado à própria espécie enquanto membros dessa espécie. As virtudes e os vícios são os meios através dos quais seria concretizada ou impedida de se concretizar tal fim como o bem último dos seres humanos. Tal é o modelo teleológico contido na *Ética a Nicômaco*, na *Política* e no *De Anima* de Aristóteles. A distinção moderna entre *fato* e *valor* é totalmente estranha ao modelo aristotélico, segundo MacIntyre:

O contraste moderno entre a esfera da moralidade, por um lado, e a esfera das ciências humanas por outro lado, é muito estranha ao Aristotelismo, porque, como nós temos visto, a distinção moderna entre fato e valor é também muito estranha a ele. Quando, nos séculos XVII e XVIII, o entendimento aristotélico da natureza foi repudiado, ao mesmo tempo em que a influência aristotélica foi expulsa tanto da teoria protestante como da jansenista, a teoria aristotélica da ação também foi rejeitada. [...] Passa-se a acreditar cada vez mais que a explicação do ato é questão de *desnudar os mecanismos fisiológicos e físicos subjacentes ao ato*; e, quando Kant reconhece que existe incompatibilidade profunda entre qualquer explicação do ato que reconheça o papel dos imperativos morais no governo dos atos e aqueles tipos mecânicos de explicação, ele é levado à conclusão de que os atos que obedecem aos imperativos morais, e neles estão contidos, deve ser, do ponto

---

<sup>9</sup> MacINTYRE, 2007, p. 81.

de vista da ciência, inexplicáveis e ininteligíveis. Depois de Kant, a questão da relação entre ideias como as de *intencionalidade*, *finalidade*, *motivo* para a ação e similares, por um lado, e os conceitos que especificam a ideia de *explicação mecânica*, por outro lado, passam a fazer parte do repertório permanente da filosofia. As ideias anteriores passam a ser, no entanto, tomadas agora como separadas das ideias de bem ou virtude; tais conceitos foram encaminhados à subdisciplina da ética. Assim, as separações e os divórcios do século XVIII se perpetuam e se fortalecem nas divisões curriculares contemporâneas.<sup>10</sup>

A tentativa de uma explicação que não faça referência às noções de intencionalidade, crenças e valores na descrição do comportamento humano é indicada claramente por MacIntyre como uma consequência das tentativas de aplicar o modelo das ciências naturais para as ciências humanas.

Esse projeto que tem primórdios na invenção do conceito de experiência como referida a fatos brutos feita por Bacon, segue através do Iluminismo até desembocar no *naturalismo de Quine*.<sup>11</sup> Este último tem como objetivo criar uma ciência do comportamento humano livre de valores ou referências a dados inobserváveis como crenças, desejos ou intenções. Tais ideias deveriam ser traduzidas em um vocabulário mais apropriado das ciências físicas. Isso é importante para Quine, pois só assim se encontraria leis uniformes e universais sobre o comportamento humano tal qual é encontrado nas ciências naturais. O que também forneceria a *capacidade de se fazer previsões* sobre o comportamento humano, que é um dos objetivos de uma ciência. Se isso não fosse possível, não seria possível estabelecer tal ciência. Comentando sobre esse projeto naturalista de Quine, MacIntyre afirma que:

Quine argumentou que, se deve existir uma ciência do comportamento humano cujas expressões principais caracterizem

---

<sup>10</sup> Idem, p. 82. (Tradução e Itálicos nossos).

<sup>11</sup> QUINE, 1960.

esse comportamento em termos suficientemente precisos para nos oferecer leis genuínas, tais expressões devem ser formuladas num vocabulário que omita qualquer menção a intenções, finalidades e motivos para a ação. Assim como a Física, para tornar-se uma genuína ciência mecânica, precisou purificar seu vocabulário descritivo, também devem fazê-lo as ciências humanas. [...] A conclusão de Quine é que, por conseguinte, qualquer ciência genuína do comportamento humano deve eliminar tais expressões intencionais.<sup>12</sup>

MacIntyre se coloca contra essa posição de Quine e, portanto, a todo tipo de naturalismo ao modo de Quine, pois para MacIntyre *não é possível eliminar tais referências à intencionalidade (com suas crenças e desejos) do sujeito na explicação adequada do comportamento humano*. O que implica também, para MacIntyre, no reavivamento do modelo teleológico aristotélico como a melhor explicação disponível até agora para o agir humano.

Na verdade, para MacIntyre a rejeição de Aristóteles quanto a esse ponto efetuada pelos Iluministas, está ligada intimamente à separação moderna entre fato e valor, o qual é uma característica importante das explicações naturalistas, como aquela oferecida por Quine:

Segue-se, pois, da posição de Quine, que, se provasse a impossibilidade de eliminar menções a coisas como crenças, prazeres e temores do nosso entendimento do comportamento humano, esse entendimento não teria a forma que Quine considera a forma da ciência humana, a saber, expressa em *generalizações legiformes*. Uma explicação aristotélica do que há no entendimento do comportamento humano consiste *numa referência não-eliminável a tais objetos*; e, por conseguinte, não é de surpreender que qualquer tentativa de compreender o comportamento humano via explicação mecânica entre em conflito com o aristotelismo. *A ideia de “fato” com relação aos seres*

---

<sup>12</sup> MacINTYRE, p. 83.

*humanos transforma-se, assim, na transição da perspectiva aristotélica para a mecanicista.*<sup>13</sup>

A única causalidade que o naturalismo aceita é a causalidade semelhante a leis universais e necessárias conforme encontradas nas ciências naturais. É assim que o *Behaviorismo* (o qual MacIntyre critica em alguns de seus textos<sup>14</sup>), que é uma espécie de *naturalismo fisicalista*, procura compreender as ações e comportamentos humanos. Nesse tipo de explicação não há lugar para um outro tipo de causalidade que é o dos comportamentos causados por crenças, desejos e razões do indivíduo. A Teoria que vemos esboçada em MacIntyre e que será semelhante em Taylor, é de um realismo moral que trabalha com esse último tipo de causalidade.

O fato de MacIntyre defender um realismo moral quanto à objetividade dos valores não implica necessariamente um naturalismo. Não conseguimos perceber no texto de Linhares (2015), citado mais acima, como esse passo seria necessário no pensamento de MacIntyre. Talvez o autor em questão veja a ideia de que os valores existem na ordem da cultura no qual os sujeitos habitam independentes de seus desejos particulares e que são descobertos empiricamente pelo sujeito em seu intercurso social com os outros, o que implicaria numa visão naturalista. Mas isso não é assim necessariamente. Pois os valores realmente existem, mas não como fatos brutos que um naturalismo genuíno gostaria de ver, quando se inspira no modelo objetivo e neutro das ciências naturais. Esses valores ainda são construtos humanos e precisam de uma análise interpretativa e autointerpretativa dos sujeitos envolvidos nessas pesquisas.

Dessa forma, parece melhor denominarmos esse realismo moral de MacIntyre como antinaturalista:

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 84. (Itálicos nossos).

<sup>14</sup> Cf. MacINTYRE, 1978a, pp. 254-255.

Em um nível mais básico, o naturalismo estava direcionado a uma resposta particular ao sucesso e prestígio das ciências naturais. Os filósofos naturalistas e cientistas sociais são aqueles que, justamente impressionados pelas realizações da ciência natural, põem-se a refazer suas próprias disciplinas à imagem daquela. Taylor e MacIntyre sugerem que o naturalismo nasceu quando os pensadores do século dezessete, inspirados pela revolução nas ciências naturais, aplicaram as formas mecanicistas de explicação da física de Newton às ciências sociais. Ao invés de explicar o comportamento humano pela referência às crenças, intenções e propósitos das pessoas, pensadores naturalistas anteriores crescentemente favoreceram formas mecanicistas e impessoais de explicação inspiradas pela a nova física. Neste sentido, o naturalismo originou-se como a tentativa de substituir a teleologia clássica e medieval (fundada sobre a noção de Aristóteles de propósitos individuais como as fontes da ação humana) com uma ciência social de causas mecanicistas subjacentes.<sup>15</sup>

Voltando à discussão de MacIntyre com o pensamento de Winch, percebemos que MacIntyre o censura porque sua teoria descritivista não abre espaço para a possibilidade de os seres humanos terem sucesso ou falharem em suas tentativas de autocompreensão quanto às suas ações e crenças. Se essas são para serem defendidas por serem racionais ou não, seria um trabalho possível para o cientista social criticar e ajudar a corrigir essas mesmas ações, crenças e autocompreensões. Isso é claro, começaria com uma compreensão adequada das crenças e pontos de vistas internos dos sujeitos de uma cultura ou comunidade, por exemplo. Mas isso seria apenas o ponto de partida. A outra tarefa seria a capacidade de avaliar criticamente outra cultura quanto às crenças e ações que parecem irracionais.

Para MacIntyre, a racionalidade e o julgamento avaliativo é uma dimensão inescapável das análises sociológicas e também filosóficas. Pois o cientista social ou o filósofo moral não só descrevem os fatos como seria no modelo naturalista, mas, sim, os

---

<sup>15</sup> BLAKELY, 2016, pp. 7-8. (Tradução nossa)

interpreta e, ao mesmo tempo, os avalia quanto à sua razoabilidade ou não razoabilidade:

Dois resultados finais: a primeira é que, se eu estou correto em supor que a racionalidade é uma categoria sociológica inescapável, então novamente as descrições positivistas da sociologia em termos de uma dicotomia entre fatos e valores devem fracassar. Pois caracterizar ações e práticas institucionalizadas como racionais ou irracionais é avaliá-las. Nem é o caso que esta avaliação seja um elemento superado por um elemento original meramente descritivo. Chamar um argumento falacioso é sempre, por sua vez, descrever e avaliar. É muito paradoxal que a impossibilidade deduzir conclusões avaliativas a partir de premissas factuais devesse ter sido fornecido como uma verdade da lógica, quando a lógica é em si mesma a ciência na qual a coincidência da descrição e avaliação é mais óbvia. O cientista social está, se eu estou correto, comprometido com os valores da racionalidade em virtude de seus projetos explicativos de em um sentido mais forte do que está o cientista natural. Pois não é somente o caso que seu próprio procedimento deve ser racional; mas ele não pode escapar do uso do conceito de racionalidade em suas pesquisas.<sup>16</sup>

A objetividade dos valores ocorre quando o filósofo moral, o cientista social ou político, procura comparar as reivindicações de verdade e justificação racional de cada ponto vista cultural; e se são pontos de vistas rivais, haverá a possibilidade de avaliar comparativamente a partir do horizonte moral de suas próprias concepções, nas quais os valores, crenças e ações estão estruturadas. Esse horizonte moral será o suporte do realismo moral de MacIntyre, porque seria algo que é dado e descoberto pelos sujeitos envolvidos.

Entretanto, isso não implica que esse horizonte moral não possa ser criticado ou transformado. Significa simplesmente que tais horizontes ou estruturas morais que MacIntyre chama de tradição

---

<sup>16</sup> MacINTYRE, 1978a, p. 258.

de pesquisa não são construtos individuais ou subjetivos, e sim um meio inescapável da ação moral, quer isso esteja implícito ou explícito aos sujeitos integrantes dessas tradições.

Esse realismo moral com algumas diferenças conceituais também é defendido por Charles Taylor, cuja teoria pode ser vista como complementar às críticas de MacIntyre ao naturalismo. E, como interpretaremos mais à frente, tanto MacIntyre como Taylor nos fornecem elementos conceituais para o estabelecimento de uma ciência comparativa e interpretativa entre as culturas e pontos de vistas morais diferentes e, às vezes, rivais. Passemos agora ao exame da teoria de Taylor.

### **O realismo moral de Taylor como uma recusa ao modelo naturalista de explicação da ação moral**

Em sua tese de doutorado, que foi publicada com o título *The Explanation of Behaviour*,<sup>17</sup> Taylor já tinha como alvo de crítica a tendência naturalista de explicação do ser humano inspirado nos métodos das ciências naturais (seus objetivos de mensuração, objetividade e neutralidade). Seu alvo principal foi o *Behaviourismo* e os teóricos do estímulo-resposta (como B. F. Skinner, Ivan P. Pavlov e John B. Watson). Taylor rejeita as explicações fundadas em tentativas de explicar o comportamento humano por simples movimentos (reflexos, aprendizagem mecânica por repetição etc.,) regidos por leis *não-teleológicas e causais*. Segundo Taylor, a explicação do comportamento de seres animados, em particular os seres humanos,<sup>18</sup> só pode ser feita com base em termos *teleológicos*, pois os seres humanos possuem fins e objetivos ao agirem e,

---

<sup>17</sup> TAYLOR (1964).

<sup>18</sup> Em *The explanation of Behaviour*, Taylor também discute se podemos explicar o comportamento de animais (pelo menos os superiores) tal como explicamos o comportamento humano (como comportamento orientado a fins e objetivos, portanto, através de explicação teleológica), ao contrário das explicações que fornecemos sobre objetos inanimados. Não vamos entrar nessa discussão, pois não interessa ao nosso objetivo no momento.

portanto, nossos movimentos não podem ser entendidos em termos causais e mecânicos por serem orientados para a realização de nossos propósitos e intenções. Ou seja, os seres humanos não apenas se movimentam como os outros objetos físicos, mas eles *agem*. Seu proceder é uma *ação*.<sup>19</sup>

Ao realizarmos uma ação, nós agimos para alcançar um fim. Isso implica que somos seres *intencionais*. Assim sendo, argumenta Taylor, a linguagem mentalista (desejo, propósito, objetivo, intencionalidade etc.) é constitutiva de nossas autocompreensões (de nossos *selves*) e não pode ser abandonada em favor de uma linguagem objetivista e científica como querem alguns pensadores.<sup>20</sup> Taylor argumenta que mesmo estes que pretendem eliminar nossa linguagem ordinária mentalista e avaliativa com que nos descrevemos, não conseguem, eles mesmos, deixar de usar esses termos em suas vidas cotidianas. Eles continuam a avaliar e a julgar o comportamento das outras pessoas, bem como, as suas próprias ações por esses termos mentalistas.

Taylor questiona que: se eu não posso dar uma melhor descrição, uma que substitua um conjunto de princípios por outros, por que então eu deveria esforçar-me a adquirir uma linguagem objetivista e científica com relação aos meus hábitos de discriminação, se eu continuo a usar a velha linguagem mentalista, que me orienta de forma muito mais efetiva na minha vida cotidiana? Entre os termos da linguagem na qual nos orientamos em nossas vidas diárias, estão aqueles segundo os quais avaliamos nossa maneira de viver (e através disso definimos quem nós somos, ou seja, nosso *self*), bem como avaliamos a vida dos outros que nos

---

<sup>19</sup> Idem, pp. 3-53.

<sup>20</sup> Entre estes pensadores que Taylor critica está B. F. Skinner. Este último defende que referências a estados mentais internos ao organismo são dispensáveis. Skinner quer eliminar esses termos mentalistas (inobserváveis) em favor da adoção de termos científicos (considerados por ele) mais adequados, fundados em uma psicologia digna deste nome, ou seja, uma psicologia que tem o comportamento como objeto, e não pretensos estados mentais internos. Para uma visão mais ampla dessa perspectiva, Cf. SKINNER, 1971; e SKINNER, 2005.

cercam. É uma linguagem discriminatória, na qual estão presentes nossas mais profundas *intuições morais*.

Segundo Taylor, em sua análise das fontes da identidade moderna, muitas das nossas *intuições morais*, que estão ligadas à noção de avaliações fortes (*strong evaluations*), estão arraigadas em nossa maneira de definirmos nossa própria identidade, como por exemplo, o respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e também à prosperidade dos outros que estão unidos quase sempre a uma perspectiva que leva em conta uma dada ontologia do ser humano. Esta ontologia explicaria porque algo é digno ou não de nossa aceitação moral:

Todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos “viscerais”, mas também reconhecimento implícito de enunciados concernentes a seus objetos. [...] As explicações ontológicas têm o estatuto de articulações de nossos instintos morais. Elas articulam as afirmações implícitas em nossas reações. Não mais podemos argumentar sobre elas quando assumimos uma instância neutra e tentamos descrever os fatos tais como são independentemente dessas reações, como fizemos nas ciências naturais desde o século XVII. É claro que existe uma objetividade moral. A evolução da introversão moral requer com frequência que neutralizemos algumas de nossas reações. Mas isso ocorre para que as outras possam ser identificadas, percebidas e descobertas por meio de ciúmes mesquinhos, egoísmo ou outros sentimentos indignos. Nunca se trata de prescindir por inteiro de nossas reações.<sup>21</sup>

A ontologia acima exposta implica na adoção por parte de Taylor de uma concepção *realista* da moral, onde os valores têm uma *objetividade* independente da mera projeção de meus desejos e inclinações, isto porque eles funcionam como padrões qualitativos de avaliação de minha conduta:

---

<sup>21</sup> TAYLOR, 1989, pp. 7-9. (Tradução nossa)

Falei no parágrafo anterior de nossas intuições “morais e espirituais”. [...] O que elas têm em comum com questões morais, e o que merece o termo vago “espiritual”, é o fato de todas envolverem o que denominei alhures de “avaliação forte”, isto é, envolverem discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentes destes e oferecem padrões pelos quais eles podem ser julgados. Assim, embora possa não ser julgado um lapso moral o fato de eu levar uma vida que na verdade não vale a pena e nem traz realização, descrever-me nesses termos é, de certo modo, condenar-me em nome de um padrão, independente de meus próprios gostos e desejos, que eu deveria reconhecer.<sup>22</sup>

Tais padrões objetivos de avaliação moral são descobertos a partir de horizontes morais fornecidos no espaço da interrelação comunitária onde os sujeitos estão inseridos. Aqui a perspectiva de Taylor se assemelha em muito com a de MacIntyre conforme vimos acima. Ambos acreditam que a objetividade moral está ligada às avaliações e julgamentos morais que os sujeitos fazem em suas vidas, nunca é feito *ex nihil*. Esses julgamentos que são imprescindíveis para a compreensão das ações e das crenças dos sujeitos envolvidos são sempre feitos a partir de uma tradição na linguagem de MacIntyre ou em um horizonte de configuração moral na linguagem de Taylor.

Seja como for, é no contato dialógico com os outros que as próprias crenças e ações do sujeito são definidas e avaliadas quanto à sua razoabilidade ou não. Isso é um aspecto importante da autocompreensão de nossa própria identidade segundo Taylor. Comentando sobre o realismo moral de Taylor, Ruth Abbey afirma que podemos interpretá-la de três formas: como um tipo de *realismo fraco* ou como um *realismo forte*, e um modo intermediário entre esses dois primeiros, que Ruth Abbey chama de *realismo falseável*:

---

<sup>22</sup> Idem, p. 4.

Existem três possíveis modos de interpretar o realismo moral de Taylor, os quais entram em contínuo de abordagens realistas para a vida moral. A primeira é o realismo fraco. A terceira posição é o extremo mais distante deste – o realismo forte. A segunda reside próxima a, mas não é o mesmo que o realismo forte. Para descrever esta segunda posição, a qual eu atribuo a Taylor, é necessário introduzir a noção aparentemente paradoxal de realismo falseável. Enquanto a abordagem do realismo fraco seria mais facilmente aceitável para a maioria de seus leitores, é em última análise a abordagem falseável, a qual leva elementos avançados de seu primo mais fraco, que Taylor quer defender. Contudo, alguns leitores de Taylor têm interpretado mal seu realismo falibilista identificando como um realismo forte; como a insistência de que os valores morais existem independentemente dos seres humanos.<sup>23</sup>

A leitura do realismo fraco de Taylor seria aquela que afirma que ele está oferecendo apenas uma fenomenologia de como as pessoas vivendo suas vidas passam a considerar determinadas coisas ou ações como valiosas. Nessa versão, isso não comprometeria que Taylor devesse afirmar que esses valores ou bens existissem independentemente dos desejos ou crenças dos indivíduos. Isto é, que os valores ou bens realmente existem e nem que eles são valiosos em si mesmos.<sup>24</sup> Seria apenas uma descrição do que acontece quando as pessoas estão considerando determinadas coisas ou tipos de ações como valiosas do ponto de vista moral.

A interpretação da teoria de Taylor como um realismo forte afirma que os bens ou valores realmente existem independentemente dos seres humanos. Que os sujeitos ao fazerem seus julgamentos de valores estão, na verdade, respondendo a algo fora deles. Entretanto, essa postura choca-se com o fato de que, ao contrário do mundo físico neutro e objetivado das ciências naturais,

---

<sup>23</sup> ABBEY, 2000, p. 27.

<sup>24</sup> Cf. Idem, p. 27.

no campo moral ou político, na qual existem as avaliações que recorrem a crenças, desejos e razoabilidade, não existe essa neutralidade, justamente porque essa objetividade não pode ser separada da subjetividade dos sujeitos envolvidos.

Portanto, existe a possibilidade de os sujeitos errarem quanto àquilo que eles tomam como valioso ou importante, ou mesmo para perspectivas diferentes e rivais sobre como caracterizar o que é valioso ou importante. A subjetividade não pode ser eliminada desse tipo de realismo falibilista. Isso, como Ruth Abbey aponta, é estranho quanto ao tipo de realismo pretendido comumente pelas ciências empíricas:

Esse não é o tipo de argumento realista familiar a nós a partir das ciências naturais. Nas ciências naturais, realistas tipicamente afirmam que sem uma população de seres humanos para conhecer, o mundo natural continuaria possuindo as forças que ela tem na presença dos humanos. [...] Embora Taylor seja um realista quando se refere às ciências naturais, seu realismo moral é defendido de uma maneira diferente. Esta diferença não causa surpresa, dado seu ataque repetitivo contra a crença de que seres humanos podem ser compreendidos através dos termos e métodos das ciências naturais.<sup>25</sup>

Em sua defesa do realismo moral, Taylor não separa o subjetivo do objetivo. Ele começa a partir dos humanos e suas experiências reais de ações e julgamentos valorativos. Dessa experiência de moralidade dos sujeitos, Taylor afirma que a melhor explicação que podemos fornecer sobre a moralidade é aquelas que levam em conta as crenças, desejos e percepções dos sujeitos sobre a realidade dos valores. Esse realismo é falibilista justamente porque os sujeitos podem se iludir ou errar nesses julgamentos morais.

Se o realismo moral proposto pela perspectiva tayloriana está correto, então uma teoria de tipo “sociobiológica ou externa” de explicação do fenômeno moral seria insuficiente para esclarecer

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

como de fato nós “discutimos, refletimos e deliberamos” em nossa vida prática. Neste ponto, Taylor acha que termos como crença, emoção e desejo (que são termos de nossa linguagem mentalista), que são importantes nessas deliberações e autodescrições, são irreduzíveis a qualquer descrição *fisicalista*. Na visão de Taylor, nossas emoções, crenças e desejos, são aspectos cruciais. Elas definem algo como significativo para nós, como uma coisa com a qual definimos e avaliamos aquilo que é de alto valor para nós, a qual Taylor chama de *import*.<sup>26</sup>

Taylor identifica que um *import* é aquilo que é constituído pelas as aspirações e sentimentos múltiplos do sujeito, que são necessárias para a definição do tipo de escolhas ou modos de vida que é melhor do que outras. O *import* é conceituado por Taylor como o ato mesmo de compreender um sentimento em toda a sua profundidade:

Mas os *imports* têm uma lógica diferente. A minha primeira afirmação, portanto, pode ser colocada desta maneira: que o experienciar de uma dada emoção envolve o experienciamento de nossa situação como incorporando um certo *import*, no qual, para a atribuição e definição desse *import*, não é suficiente somente que eu me sinta deste jeito, mas ao contrário, o *import* dá os fundamentos ou as bases para o sentimento. E isto é a mesma coisa como dizer que uma emoção envolve a construção explícita de sentido da situação na qual ela se incorpora, ou, em nossos termos presentes, o significado da situação como nós a experienciamos.<sup>27</sup>

De acordo com Taylor, nós só podemos articular nossas crenças, desejos e sentimentos por meio da linguagem, pois para ele, o homem é por natureza um animal autointerpretante. Há, assim, uma relação indissolúvel entre linguagem, sentimentos e *imports*. É

---

<sup>26</sup> *Import* é um termo que Taylor utiliza, oriundo do contexto da arte, que denota algo sublime e belo. *Import* poderia ser traduzido por significado, importância, sentido e algo de alto valor. Entretanto, todas estas traduções estão embutidas no conceito de *import*, tal como Taylor utiliza. Assim, nós preferimos deixar o termo no original para preservar todos esses sentidos.

<sup>27</sup> TAYLOR, 1985, p. 49. (Tradução nossa).

através da linguagem que o homem é capaz de articular seus sentimentos que se encontram, por vezes, relacionados, de uma forma fragmentária. Dessa forma, o ser humano chega ao que Taylor define como as avaliações fortes (*strong evaluations*), que estabelecerão os padrões avaliativos de nossas escolhas mais significativas.

Entretanto, Taylor não quer dizer que nossas escolhas são subjetivas por levarem em conta nossas emoções. Segundo ele, não se pode reduzir o plano moral humano a uma perspectiva subjetivista e nem *naturalizar* as ações e escolhas humanas na forma de uma emanção (*epiphenomenon*) da natureza emocional humana:

Eu queria apenas articular um pouco o padrão de clareza e objetividade, isto é, de uma descrição clara do que as coisas são objetivamente, contra a qual a concepção do homem como autointerpretante tem de resistir sempre. Por isso, essencialmente, ela se opõe à redução da experiência a uma visão meramente subjetiva da realidade, ou um epifenômeno, ou a uma descrição confusa. Pelo contrário, a alegação é que a interpretação de nós mesmos e de nossa experiência é constitutiva do que somos e, portanto, não pode ser considerada como meramente uma visão sobre a realidade, separável da realidade, nem como um epifenômeno, que poderia ser contornado em nossa compreensão da realidade.<sup>28</sup>

Taylor afirma que qualquer proposta de naturalização fracassaria, pois ela parte de uma concepção errada do *self* como um “eu desprendido” (*disengaged self*). Taylor usa aqui, mais uma vez, sua teoria das “avaliações fortes” (*strong evaluations*) para mostrar que parte de nossos desejos e aspirações estão associados a uma determinada “configuração” que atua como instância avaliativa de nossos desejos e das ações deles decorrentes. Estas configurações permitem discriminar uma hierarquia de bens e até a formular uma

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 47.

idéia de “hiperbens”, que não dependem do indivíduo em si mesmo, mas já estão postos pelas formas avaliativas na cultura de determinada comunidade:

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é operar com uma convicção de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance (...) E é esse o ponto em que a incomparabilidade vincula-se ao que denominei “avaliação forte”: o fato de que esses fins ou bens têm existência independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, de que representam padrões com base nos quais são julgados esses desejos e escolhas. Há obviamente duas facetas interligadas do mesmo sentido de valor superior. Os bens que merecem nossa reverência também têm de funcionar em algum sentido como padrões para nós.<sup>29</sup>

Sobre as avaliações fortes, Taylor se baseia na distinção feita por Harry Frankfurt sobre *desejos de primeira ordem* e *desejos de segunda ordem*.<sup>30</sup> Segundo essa concepção, os desejos de primeira ordem são desejos que os homens compartilham com os outros animais, como o desejo de comer, de acasalamento e de fugir do perigo, por exemplo. Mas os seres humanos têm também um comportamento motivado por sentimentos negativos ou positivos sobre os seus próprios desejos. Ou seja, os seres humanos têm a capacidade de avaliar seus próprios desejos e, a partir dessas avaliações, eles podem agir (se sentem impelidos a agir pelo menos) com base nessas avaliações.<sup>31</sup>

Com base nessa ideia de Frankfurt, Taylor argumenta que nossas avaliações e escolhas que têm como base os desejos, digamos, de escolher entre dois tipos de sabores de sorvetes, um dos quais é

---

<sup>29</sup> TAYLOR, 1989, pp. 19-20. (Tradução nossa)

<sup>30</sup> Cf. FRANKFURT, 1982, pp. 81-95.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 82, 83.

favorecido com base apenas no desejo mais forte, é um tipo de escolha avaliativa que ele chama de avaliação fraca (*weak evaluation*). Mas uma coisa completamente diferente é quando estamos em uma situação de avaliação, na qual estamos julgando o “valor” de nossos próprios desejos em situações de alternativas contrárias ou contrastantes.<sup>32</sup> Esse tipo de avaliação é o que Taylor caracteriza como avaliação forte (*strong evaluation*) e é ela que está na base dos julgamentos morais, das escolhas dos bens mais significativos em nossa vida e, também, do fundamento de qual tipo ou modo de vida é mais digna ou valiosa de ser vivida. Este tipo de avaliação forte é o que os seres humanos estão constantemente fazendo em suas vidas.

As avaliações fortes são imprescindíveis para a constituição de nossa narrativa pessoal, ou seja, são responsáveis pela maneira como nos autocomprendemos e compreendemos os outros e não podem, segundo Taylor, ser simplesmente deixadas de lado, como apregoam certas correntes naturalistas:

Teorias como o comportamentalismo ou certas correntes da psicologia cognitiva contemporânea, influenciadas pelo computador, que declaram a “fenomenologia” irrelevante em princípio, baseiam-se em um erro fatal. Elas estão “mudando de assunto” na expressão adequada de Donald Davidson. O que precisamos *explicar* são as pessoas vivendo suas vidas; os termos em que elas não têm como evitar de viver não podem ser removidos do *explanandum*, exceto se pudermos propor outros termos em que elas possam viver com mais sabedoria. Não podemos simplesmente nos livrar por inteiro desses termos com base na ideia de que sua lógica não se enquadra em algum modelo de “ciência” e de que sabemos *a priori* que os seres humanos têm de ser explicados nessa “ciência”. Isso exige a pergunta: De que maneira podemos saber que os seres humanos podem ser explicados por alguma teoria científica *até que* expliquemos de fato como eles vivem sua vida nos termos dessa teoria?<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Cf. TAYLOR, 1985b, pp. 16-44.

<sup>33</sup> TAYLOR, 1989, p. 58.

Na visão de Taylor, toda teoria científica que pretende explicar o comportamento humano, principalmente o moral, a partir de um ponto de vista não-realista com relação aos valores de nossas *avaliações fortes*, como meras projeções de nossos desejos sobre uma ordem neutra de coisas, é uma teoria científica que pretende reduzir muitos dos elementos constitutivos que compõem o mundo espiritual da cultura humana ao aspecto simplesmente físico, ou seja, uma teoria reducionista e fisicalista da pessoa humana. Por exemplo, se eu pretendo explicar o comportamento moral ou a ação racional, apenas como um tipo de comportamento resultante do fato de o animal humano necessitá-lo para sua sobrevivência durante seu processo evolutivo, estarei esvaziando este aspecto do humano de seu valor intrínseco e de sua importância com relação a definição de quem realmente somos e de nossa singularidade em relação a todos os outros seres que compõem a natureza.

Para Taylor, esta tendência reducionista do naturalismo, que pretende dar uma explicação de terceira pessoa do fenômeno moral, é fruto da predominância da *concepção epistemológica* que vem de Descartes a Quine. O reducionismo naturalista produziria segundo Taylor, não apenas uma confusão para o conceito de razão prática, mas também uma visão distorcida da constituição do agente moral, concebendo-o como um *self* desprendido (*disengaged*), que observa neutramente um mundo exterior a ele. Esta confusão se deve ao fato de que as tentativas naturalistas de explicação do comportamento humano possuem uma concepção inarticulada de *valores* e *bens* implícitos em sua maneira de explicar o agir humanos, ou seja, elas pressupõem sem saber ou sem poder articular, uma instância qualitativa e hierárquica de valores (apoiado naquilo que Taylor chama de “configurações”) que servem de guia para agir humano.

Assim, Taylor advoga que uma explicação social ou filosófica adequada sobre as instituições, crenças e comportamentos dos sujeitos precisam sempre levar em conta essas configurações morais, como um dado não eliminável da pesquisa. Para Taylor as

explicações que uma ciência social, por exemplo, poderia dar sobre as ações humanas não podem ser consideradas como independentes da defesa de determinados valores como ingenuamente o naturalismo gostaria de fazer. De igual modo, o assumir de determinados valores podem influenciar as várias teorias explicativas que um cientista social poderia fornecer sobre o mundo:

Teorias normativas e sociais são interativas dessa maneira porque elas compartilham uma fundamentação básica dentro de uma visão da ontologia humana ou o que Taylor chama de antropologia filosófica. [...] Uma sutil consciência das dimensões de valor devem ser cultivadas pelos cientistas sociais e teóricos políticos quando considerando a norma implícita dos motivos, desejos e razões dos seres humanos que são evocados na explicação da ciência social.<sup>34</sup>

Uma pergunta que se pode levantar é sobre como decidir sobre a objetividade de valores morais dentro de teorias sociais rivais. Em Taylor, isso pode ter uma possibilidade de resolução através de uma narrativa que procura entender como tais perspectivas morais rivais vieram a ser constituídas. E através de uma interpretação comparativa entre as concepções rivais tenta-se perceber quais delas podem explicar melhor e/ou resolver os problemas que surgem na prática social.

### **Considerações finais: Uma ideia de uma sociologia comparativa e interpretativa da agência humana a partir das teorias de MacIntyre e Taylor**

Como podemos perceber Alasdair MacIntyre e Charles Taylor possuem recursos argumentativos convincentes para rejeitarmos o modelo naturalista de explicação da ação humana seja na política, na ciência social ou na antropologia. Suas críticas à dicotomia entre fato e valor presente nas ciências humanas em geral, como resultado

---

<sup>34</sup> BLAKELY, 2016, p. 84. (Tradução nossa)

da tentativa de copiar a objetividade das ciências da natureza, longe de nos ajudar a compreender melhor o agir humano, seja na política, na moralidade ou na cultura em geral; na verdade, deixa escapar aspectos importantíssimos e irrecusáveis em nossas autocompreensões.

Tanto MacIntyre quanto Taylor nos oferecem argumentos plausíveis para buscarmos uma explicação fundada na interpretação narrativa de nossas crenças, desejos e razões como uma explicação causal (mas não uma causalidade do tipo encontrado nas ciências da natureza) da agência humana. Além disso, essa epistemologia interpretativa estaria melhor munida para enfrentar as várias interpretações rivais da moralidade, porque adotaria uma concepção realista dos valores morais, que não cairia em um *relativismo simpliciter* nem fugiria do embate hermenêutico através de um multiculturalismo brando, no qual não haveria julgamento de valor sobre as várias tradições.

Pelo contrário, como vimos em Taylor, por exemplo, tal visão de uma ciência social interpretativa procuraria descrever narrativamente as várias tradições, assumindo como pano de fundo (*background*) os horizontes morais de cada tradição, como realidades objetivas para os julgamentos de valores dos membros de tal tradição. Isso poderia promover uma política do reconhecimento que também estaria aberta para uma fusão de horizontes através do embate argumentativo entre as tradições.

Em MacIntyre, tal narrativa interpretativa aparece também e há o reconhecimento que sempre falamos a partir de uma tradição da qual fazemos parte (quer isso esteja implícito ou explícito aos membros dessa tradição). Portanto, no embate moral ou cultural, nunca é assumida a postura pretendida pelo naturalismo de neutralidade de valores. Pelo contrário, sempre as afirmações internas a cada tradição reivindicam pretensão de verdade, significando que não há espaço para o relativismo moral ou cultural.

Muito mais poderia ser dito ao analisarmos como MacIntyre e Taylor põem em funcionamento essa concepção que nós

chamamos aqui de *sociologia comparativa e interpretativa*, em seus respectivos projetos de pesquisa.

Em MacIntyre esse procedimento é feito desde seu livro *After Virtue*, passando por outras obras suas como *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, nas quais ele procura criar uma narrativa interpretativa que compreenda como os vários pontos de vistas rivais em disputa na contemporaneidade se formaram e, também, fazer o embate crítico através da *comparação desses mesmos pontos de vistas*, quanto à sua capacidade de se justificarem racionalmente.

Quanto a Taylor, também este procura aplicar esse método com seu livro *The Sources of the Self*, no qual pretende fazer um rastreamento de várias concepções que constituem a identidade moderna. Essa busca será uma história narrativa, interpretativa e comparativamente crítica em relação às outras interpretações da formação da identidade moderna, inclusive crítica em relação à narrativa que MacIntyre faz do Iluminismo moderno.

Pois Taylor não terá a visão tão negativa como a de MacIntyre de que o projeto moderno do Iluminismo de fundamentar a moralidade fracassou. Ao contrário, mesmo reconhecendo os problemas enfrentados pela modernidade, Taylor acredita que ela tem os recursos necessários para resolvê-los. Entretanto, analisar essa aplicabilidade da sociologia comparativa e interpretativa em todos os seus matizes na filosofia de Taylor e MacIntyre extrapolaria os limites deste trabalho. Nosso intuito aqui foi apenas mostrar a relação que o realismo moral e a crítica ao naturalismo presente nesses dois filósofos abrem a possibilidade de se criar um programa de pesquisa diferente daquele trilhado pelos cientistas sociais e filósofos que se inspiram no método das ciências naturais.

Concluimos, assim, que a tentativa de elaborar uma ciência social, política ou antropológica que examinaria ou apenas descreveria as várias culturas, sociedade ou comunidades, a partir de uma visão livre de valores é para MacIntyre e Taylor apenas uma

quimera pretendida, mas nunca realizada pelo afã naturalista de nossa época.

## Referências

ABBEY, R. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

BLAKELY, J. *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and The Demise of Naturalism: Reunifying Political Theory and Social Science*. Notre Dame: Notre Dame Press, 2016.

FRANKFURT, H. G. "Freedom of the will and the concept of a person" In. WATSON, G. (Ed). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 81-95.

LINHARES, J. C. "A questão da distinção fato/valor e o realismo moral de Alasdair MacIntyre" In. *Pensando - Revista de Filosofia*. Vol. 06, nº 11, 2015, pp. 258-273.

MACINTYRE, A. "Ideology, Social Science and Revolution". In. *Comparative Politics*. Vol. 05, nº 03, 1973, pp. 321-342.

\_\_\_\_\_. "Rationality and the explanation of action" In. *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1978a, pp. 244-259.

\_\_\_\_\_. "The Idea of a social science" In. MacIntyre A. *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1978b, pp. 211-229.

\_\_\_\_\_. *After virtue: a study in moral theory*. 3ª ed. Notre Dame: Notre Dame Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame: Notre Dame Press, 2012.

QUINE, W. van Orman. *Word and Object*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1960.

RUSSELL, B. "The Philosophy of Logical Atomism". In. David Pears (Ed) *Russell's Logical Atomism*. London: Fontana, 1972, pp. 31-165.

SKINNER, B. F. *Beyond freedom and dignity*. USA: Penguin Books Ltd, 1971.

\_\_\_\_\_. *Science and behavior human*. Cambridge, Massachusetts: B.F. Skinner Foundation, 2005.

TAYLOR, C. *The explanation of Behaviour*. London: Routledge, 1964.

\_\_\_\_\_. "Self-interpreting animals" In *Human agency and language – Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

\_\_\_\_\_. "What is Human Agency" In. *Human agency and language – Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

\_\_\_\_\_. *Sources of the self – The making of the modern identity*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

WINCH, P. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. 2<sup>a</sup> ed. London: Routledge, 1990.



## Sobre o(a)s autore(a)s

### **Alberto Leopoldo Batista Neto**

Doutor em Filosofia (UFRN, 2017); Mestre em Filosofia (Unicamp, 2007). Defendeu tese de doutorado sobre a crítica de MacIntyre à filosofia analítica. E-mail: [albertolbneto@yahoo.com.br](mailto:albertolbneto@yahoo.com.br)

### **Alexander Almeida Morais**

Mestre em Filosofia (UFPI, 2012). Professor de Filosofia do Instituto Federal do Piauí, Campus Uruçuí. Defendeu dissertação sobre Charles Taylor e S. Gallagher em filosofia da mente. E-mail: [alexander.almeida@ifpi.edu.br](mailto:alexander.almeida@ifpi.edu.br)

### **David Lorenzo Izquierdo**

Doutor em Humanidades (Universidad Internacional de Cataluña, 2005), Visiting-Scholar University of Notre Dame (2004), Pós-Doutorado (Georgetown University, 2016). Professor de Antropologia e Ética, Campus Docent Sant Joan de Déu da Universidad de Barcelona, Espanha. Publicou o livro [\*Comunitarismo contra individualismo: Una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre\*](#) (2007) e editou com Rafael Aguilera *Ciudadanía y responsabilidad social en la Teoría Política contemporánea* (2012). E-mail: [davidlorenzo@ yahoo.es](mailto:davidlorenzo@ yahoo.es)

### **Carlo Leonardi**

Doutor em Filosofia. Professor de Lógica e Gnosologia no Istituto Superiore di Scienze Religiose «Beato Gregorio X» (Arezzo) vinculado à Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze, Itália). Publicou o livro [\*Alasdair MacIntyre. Sul crocevia tra etica, filosofia della religione e teologia\*](#) (2013). E-mail: [leonardi@issrarezzo.com](mailto:leonardi@issrarezzo.com)

### **Elisângela Amaral Soares Osório**

Mestre em Filosofia (UFPI, 2015); Licenciada em História (UFPI, 2010). Professora de Filosofia do Instituto Católico de Ensino Superior do Piauí - ICESPI. Escreveu dissertação sobre o lugar da história na filosofia de Alasdair MacIntyre. E-mail: [eli-ufpi@hotmail.com](mailto:eli-ufpi@hotmail.com)

### **Gabriele Scardovi**

Doutor em Filosofia (Univeristà di Bologna, 2008). Life Member do Clare Hall College della University of Cambridge (UK), Professor do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Bologna, Itália. Publicou o livro [\*L'intuizionismo morale di George Edward Moore\*](#) (2013). E-mail: [gabriele.scardovi@unibo.it](mailto:gabriele.scardovi@unibo.it)

### **Helder Buenos Aires de Carvalho**

Doutor em Filosofia (UFMG, 2004); Mestre em Filosofia (UFMG, 1997); Pós-Doutorado em Filosofia (PUCRS, 2010; UFMG, 2017-2018). Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPI e docente dos PPG Filosofia/UFPI e PPG Filosofia/UFC. Publicou os livros [\*Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre\*](#) (2013) e [\*Ética, Técnica e Responsabilidade\*](#) (2015). E-mail: [hbac@ufpi.edu.br](mailto:hbac@ufpi.edu.br)

### **Halina Macedo Leal**

Doutora em Filosofia (Unicamp, 2005); Mestre em Filosofia (UFSC, 2001); Pós-Doutorada UNIOESTE (2014). Professora de Filosofia da Universidade Regional de Blumenau (SC). Publicou o livro [\*Paul Feyerabend e as possibilidades racionais da ciência\*](#) (2011). E-mail: [halina.leal@gmail.com](mailto:halina.leal@gmail.com)

### **Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves**

Doutora em Filosofia (UFC, 2017), Mestre em Filosofia (UFPI, 2012), Professora de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí-IFPI. Defendeu tese de doutorado sobre lei natural e tomismo na filosofia de Alasdair MacIntyre. E-mail: [isabelhipolito@ifpi.edu.br](mailto:isabelhipolito@ifpi.edu.br)

### **Jardel de Carvalho Costa**

Doutorando em Filosofia (PUCRS), Mestre em Filosofia (PUCPR, 2010). Professor Assistente, DE, da Universidade Estadual do Piauí, Campus Dr<sup>a</sup>. Josefina Demes. Defendeu dissertação sobre filosofia política comunitarista em Alasdair MacIntyre e atualmente sua pesquisa de doutoramento é sobre o pensamento comunitarista em suas interfaces com autores liberais. Email: [jardelrpcostta@gmail.com](mailto:jardelrpcostta@gmail.com)

### **Jeffery L. Nicholas**

Doutor em Filosofia (University of Kentucky, 2002), Professor Associado do Providence College. Publicou o livro [\*Reason, Tradition, and the Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory\*](#) (2012) e editou *Dune and Philosophy* (2011). Email: [jnichol2@providence.edu](mailto:jnichol2@providence.edu)

### **João Caetano Linhares**

Doutorando em Filosofia (UFSM), Mestre em Filosofia (UFPI, 2010). Professor Assistente, DE, da Universidade Federal do Maranhão, Campus Bacabal. Publicou o livro [\*O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre\*](#) (2014). E-mail: [joao.caetano@ufma.br](mailto:joao.caetano@ufma.br)

### **José Elielton de Sousa**

Doutor em Filosofia (PUCRS, 2016), Mestre em Filosofia (UFPI, 2010). Professor Adjunto do DMTE/CCE/UFPI, docente do PPG Filosofia/UFPI. Publicou o livro [\*As virtudes da responsabilidade compartilhada: uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre\*](#) (2017). E-mail: [jose\\_elielton@yahoo.com.br](mailto:jose_elielton@yahoo.com.br)

### **Marcelo Perine**

Doutor em Filosofia (PUG Roma, 1986), Mestrado em Filosofia (PUG Roma, 1980). Professor Titular do Departamento de Filosofia da PUC-SP e docente do PPG Filosofia/PUCSP. Publicou os livros [\*Filosofia e violência - Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil\*](#) (1987), [\*Éric Weil e a compreensão do nosso tempo - Ética, política, filosofia\*](#) (2004), [\*Quatro lições sobre a ética de Aristóteles\*](#) (2006), [\*Estudos platônicos - Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem\*](#) (2009) e [\*Platão não estava doente\*](#) (2014). E-mail: [mperine@gmail.com](mailto:mperine@gmail.com)

### **Maximiliano Loria**

Doutor em Filosofia (Universidad Nacional de Lanús, 2016). Defendeu tese de doutorado sobre a filosofia moral de Alasdair MacIntyre e suas bases tomistas. Professor de Filosofia na Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. E-mail: [maxiloria@yahoo.com.ar](mailto:maxiloria@yahoo.com.ar)

### **Margarita Mauri**

Doutora em Filosofia (Universidad de Barcelona, 1986). Professora do Departamento de Filosofia Teórica e Prática da Universidad de Barcelona. Autora dos livros *Bien humano y moralidad* (1990) e [\*Conocimiento moral: Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Scheler, Santo Tomás\*](#) (2005). E-mail: [mauri@ub.edu](mailto:mauri@ub.edu)

### **Rocco Carsillo**

Doutorado de Pesquisa em Filosofia (Università Statale “G. D’Annunzio” di Chieti). Professor de Deontologia Profissional na Università degli Studi di Chieti. Publicou os livros [\*Il problema morale in MacIntyre\*](#) (2000), [\*Filosofia morale, educazione e politica “moderne” - Con MacIntyre: oltre il Comunitarismo e il Liberalismo\*](#) (2007) e [\*Deontologia: tra Etica e Diritto\*](#) (2011). Email: [carsillo@tin.it](mailto:carsillo@tin.it)