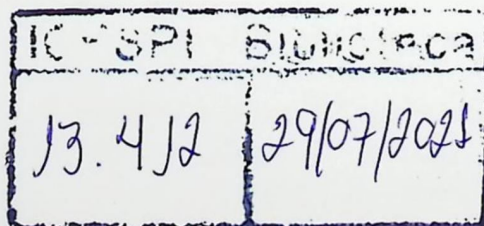


INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

ODAIR MARQUES BEZERRA

UMA ÉTICA DAS VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE EM ALASDAIR
MACINTYRE

cod 5984
C100
B 5742



TERESINA-PI
2019

Tcc - Filosofia
Filosofia - Tcc.

ODAIR MARQUES BEZERRA

**UMA ÉTICA DAS VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE EM ALASDAIR
MACINTYRE**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em
Filosofia do Instituto Católico de Estudos Superiores
do Piauí para obtenção do título de Licenciado em
Filosofia sob a orientação da Prof.^a. Ma. Elisângela
Amaral Soares Osório

TERESINA-PI
2019

BEZERRA, Odair Marques.

Uma ética das virtudes na contemporaneidade em Alasdair MacIntyre
/ Odair Marques Bezerra – Teresina – PI, 2019. 62 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Instituto Católico
de Estudos Superiores do Piauí – ICESPI, Curso de Licenciatura em
Filosofia, 2019.

Orientadora: Prof.^a Ma. Elisângela Amaral Soares Osório

1. Fracasso iluminista 2. Ética das Virtudes. 3. Contemporaneidade 4.
Comunidade Shalom. I. Título – Instituto Católico de Estudos
Superiores do Piauí – ICESPI.

CDD 100

ODAIR MARQUES BEZERRA

**UMA ÉTICA DAS VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE EM ALASDAIR
MACINTYRE**

INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
Curso de Licenciatura em Filosofia

Aprovado em: ____ / ____ / ____

Banca examinadora

Prof.^a. Ma. Elisângela Amaral Soares Osório - ICESPI
Orientadora

Prof. Dra. Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves - IFPI
Examinadora

Prof. Me. Pe. Francidilso Silva do Nascimento
Examinador - ICESPI

DEDICATÓRIA

À Trindade Santa por todo sustentáculo de amor na minha caminhada vocacional e pela inspiração necessária para o desenvolvimento desta monografia.

À Diocese de Oeiras na pessoa do seu bispo Exmo. Rev. Dom Edilson Soares Nobre.

À minha família, meus amigos e irmãos de caminhada.

A todos aqueles irmãos e irmãs que me ajudam a buscar a vontade de Deus para minha vida.

AGRADECIMENTOS

À Deus, por sustentar a minha caminhada vocacional em sua misericórdia infinita;

À minha família pelo carinho e confiança na minha vocação sacerdotal;

À Diocese de Oeiras na pessoa do seu bispo Exmo. Rev. Dom Edilson Soares Nobre

Aos amigos benfeitores do seminário que ajudam na minha formação;

À Paróquia São José na cidade de Bela Vista do Piauí-PI onde se deu o início da minha caminhada vocacional;

Aos amigos irmãos da Renovação Carismática do Piauí, especialmente ao Grupo de Oração Rainha da Paz, por ser um canal da misericórdia de Deus para minha vida e vocação;

A todos aqueles que participam do Ministério para Seminaristas – Renasem Piauí, GOU Água Viva e Grupo de Oração Sagrado Coração de Jesus (Bairro Angelim);

A Lucivan de Assis, coordenador Estadual da RCC Piauí, pelas orações e carinho;

Aos meus formadores, em especial Pe. Antônio Soares, Pe. João Paulo Moreira Santos e Pe. Francidilso, pela contribuição no meu crescimento vocacional;

Aos irmãos seminaristas em especial a minha turma do 3º ano de filosofia, com quem divido esse momento de conquistas;

Aos meus irmãos seminaristas, da Diocese de Oeiras, Lucas, Nailson, Valci, Israel, Wellington pela fraternidade diocesana;

A minha querida orientadora, Prof.^a Ma. Elisângela Amaral Soares Osório, sou grato por todo carinho e empenho na orientação da construção desta monografia;

As professoras Aparecida Carvalho e Teresa Martins pela disponibilidade em corrigir os meus textos;

A Carlessandro Boaventura pela solicitude na correção ortográfica de alguns capítulos;

A Lucas Barbosa por compartilhar os momentos dessa empreitada monográfica e pelas partilhas e apoio fraterno;

Finalmente, a todos àqueles que de alguma maneira me ajudaram a vencer esta etapa, através dos incentivos e das orações.

RESUMO

Este trabalho analisa, sob o aspecto teórico e metodológico, a obra das virtudes e a contemporaneidade por Alasdair MacIntyre (1929) e John MacIntyre (1979). O trabalho tem como propósito a requalificação da educação de um modo de promover a qual possa levar a contemporaneidade com a teoria de MacIntyre e para além disso, com a teoria da educação de John MacIntyre. A análise da obra de MacIntyre aponta para a importância da educação de um modo de promover a qual possa levar a contemporaneidade com a teoria de MacIntyre e para além disso, com a teoria da educação de John MacIntyre. A análise da obra de MacIntyre aponta para a importância da educação de um modo de promover a qual possa levar a contemporaneidade com a teoria de MacIntyre e para além disso, com a teoria da educação de John MacIntyre. A análise da obra de MacIntyre aponta para a importância da educação de um modo de promover a qual possa levar a contemporaneidade com a teoria de MacIntyre e para além disso, com a teoria da educação de John MacIntyre.

ALASDAIR MACINTYRE. *Uma das Virtudes. Contemporaneidade. Contemporaneidade. Contemporaneidade.*

"Se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da idade das trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para termos esperança."

Alasdair MacIntyre

RESUMO

Este presente trabalho tem o objetivo discutir a temática sobre: a ética das virtudes na contemporaneidade a partir da obra *Depois da Virtude* (1981) de Alasdair MacIntyre (1929). O problema que norteia essa pesquisa é a respeito da existência de um modelo de comunidade na qual possa haver correspondência com a teoria de MacIntyre e para obtermos essa resposta investigamos se a Comunidade Católica Shalom possui ou não aspectos da comunidade moral de MacIntyre. Este trabalho está estruturado em quatro capítulos: o fracasso do projeto iluminista e suas consequências; a tradição aristotélica das virtudes; o projeto de reabilitação da ética das virtudes na contemporaneidade; e a associação entre o projeto de MacIntyre e a Comunidade Católica Shalom. Diante disso, constatamos que há pontos que nos levam a pensar uma convergência com a teoria do filósofo moral escocês através da busca dos membros da comunidade por um fim último que é a santificação, isso perpassa uma busca por uma vida coerente dentro dessa comunidade pertencente a tradição católica.

PALAVRAS-CHAVE: Ética das Virtudes. Contemporaneidade. Comunidade Shalom. Reabilitação.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the theme on: the ethics of give virtues in contemporaneity from After the work Virtue (1981) by Alasdair MacIntyre (1929). Oh, let's go to the problem of a respect that guides the existence of a Research model and this in the community MacIntyre's theory how you can have Correspondence with the Shalom Catholic Community and to obtain this answer or not, we investigate aspects of the moral community of Shalom itself. MacIntyre. This work is being told in four Chapter's structured address, The Failure of the Enlightenment Project and Its Consequences; from the Aristotelian tradition of virtues; the rehabilitation project to give to the ethics of virtues in contemporaneity; Association between the MacIntyre project and that of the Shalom Catholic Community. Before adopted, we find that there are points that we left to think shadow convergence with theory to give Scottish moral philosophy through the search of two members of the Community for the last one, which is sanctification, that passes through the shadow looking for a coherent life within that Community belonging to the Church of tradition.

KEYWORDS: Virtue Ethics. Contemporaneity. Shalom Community. Rehabilitation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....9

2 O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....14

3 A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES26

4 A REABILITAÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE... 39

4.1 Primeiro estágio: *Prática*40

4.2 Segundo estágio: *Unidade Narrativa*42

4.3 Terceiro estágio: *A tradição*45

4.4 A reabilitação da ética das virtudes em pequenas comunidades47

5 A ASSOCIAÇÃO ENTRE A TEORIA MACINTYRIATYRIANA E A
COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM50

5.1 A História da Comunidade Católica Shalom52

5.2 A associação entre aspectos da Comunidade Católica Shalom e a teoria
macintyriana.....54

CONCLUSÃO59

REFERÊNCIAS60

1 INTRODUÇÃO

Diante dos infindáveis embates morais na contemporaneidade, têm-se erguido novas discussões acerca da ética das virtudes, principalmente a partir da publicação do artigo *Modern Moral Philosophy* de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe de 1958. Nesse trabalho ela critica a filosofia moral moderna e sua perspectiva baseada em cumprimentos de deveres e obrigações. Para a Anscombe, a ética deontológica não mais se sustenta. Porquanto, foi por meio desse *insight*¹ filosófico que Alasdair MacIntyre, filósofo escocês, radicado nos Estados Unidos escreveu a sua obra, *Depois da Virtude* e a partir de então tornou-se uma referência para o homem hodierno, por delinear uma saída para a grave crise moral desencadeada após o *século das luzes*, na qual os *iluministas* tentaram fazer uma justificação racional para a moralidade suprimindo a tradição das virtudes.

Por conseguinte, estamos submetidos a uma cultura emotivista onde o agir moral tornou-se apenas questão de sentimentos e preferências subjetivas, tão logo, os embates morais tornaram-se intermináveis. Para MacIntyre, o maior problema da modernidade gira em torno da crise moralidade e as suas consequências incidem na fragmentação social que vivenciamos. O filósofo recorre a *Tradição Aristotélica das Virtudes* para elaborar a teoria das virtudes que ele acredita ser a saída mais viável para a crise axiológica que nos encontramos.

Em nossa pesquisa, procuramos refletir a temática: *uma ética das virtudes na contemporaneidade em Alasdair MacIntyre* e comparamos essa teoria com os princípios e a vivência que caracterizam a Comunidade Católica Shalom, com a pretensão de identificarmos ou não, aproximações entre elas. Para tanto, este presente trabalho está dividido em quatro capítulos: *o fracasso do projeto iluminista*; *a Tradição Aristotélica das Virtudes*; *o projeto de reabilitação da ética das virtudes na contemporaneidade*; e *a associação entre o projeto de MacIntyre e a Comunidade Católica Shalom*.

O primeiro capítulo é denominado *O fracasso do projeto iluminista e suas consequências*. Alasdair MacIntyre por meio da história da filosofia moral ocidental, mostra que a nossa sociedade atual está submetida a uma desordem moral. Tendo em vista, que a moralidade foi reduzida apenas a preferências subjetivas que não permitem ao homem alcançar a excelência como no período da pólis grega e do período medieval. O referido filósofo critica a filosofia moral moderna, atribuindo a ela os inumeráveis desacordos morais de nosso tempo.

¹Quer dizer Iluminação; revelação ou visão inesperada e repentina de alguma coisa

Conforme a ótica macintyriana a causa dessa desordem moral está no iluminismo, através da substituição da perspectiva moral clássica. Os filósofos das luzes tentaram colocar a razão em seu lugar e é notório que aquilo que foi suprimido não foi substituído por nenhum aspecto verosímil que garantisse uma fundamentação objetiva para a moralidade. Filósofos como, Immanuel Kant, Hume, Kierkegaard, Smith, Diderot não foram capazes de estabelecer um padrão universal e por isso jamais chegaram a um consenso acerca de um padrão moral objetivo. Seus argumentos não foram capazes de dar sustentação a investida iluminista e consequentemente ela veio ao fracasso. Não obstante, essa investida afastou o homem da perspectiva de uma teleologia na qual o homem poderia sair do estado de natureza bruta e tornar-se o homem que deveria ser realizando o seu télos. De acordo com o filósofo moral escocês, por causa desse fracasso supracitado fez irromper teorias como a do Emotivismo², que é “[...] a doutrina segundo a qual todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 30), ou seja, que não podemos fazer nenhum juízo valorativo sobre os padrões morais. Consequentemente a nossa sociedade está conduzida por uma cultura emotivista e por isso os desacordos morais tornaram-se intermináveis.

MacIntyre se vale da história para desmontar a teoria emotivista mostrando os momentos em que os padrões morais valiam tanto para o indivíduo, como para toda a comunidade, como no caso da pólis grega e do reino medieval. Segundo Mota (2012, p. 82) o Emotivismo pode ser desmontado por meio da história, visto que “Houve épocas nas quais o dialogo moral foi possível.” Combater essa teoria torna-se um componente fundamental no projeto macintyriano de reabilitação da ética das virtudes.

Diante do exposto, MacIntyre nos apresenta duas possibilidades, ou damos continuidade às diversas versões do projeto iluminista, optando pela constatação niilista da moralidade ou partamos do pressuposto que esse projeto nunca deveria ter sido implementado. O filósofo moral escocês opta por investigar a filosofia moral de Aristóteles, que denomina de tradição aristotélica das virtudes, que abordaremos a seguir.

No segundo capítulo trataremos sobre a história das concepções de virtude a partir da do processo que MacIntyre denomina de *Tradição Aristotélica das Virtudes*. Essa perpassa a

² Cf. Alfred Ayer, 1936: Os julgamentos de valor não afirmam nada sobre nenhum objeto no mundo, nem sobre o humor pessoal do enunciador. Expressam apenas certas emoções. Mas expressar não é o mesmo que afirmar: dizer "roubar dinheiro é ruim" é como dizer "roubar dinheiro !!", com um tom particular de horror. "Mau" não acrescenta nenhuma informação: apenas manifesta um sentimento de desaprovação, assim como "Oh!" Não é uma afirmação sobre uma dor que é sentida, mas a expressão dessa dor. Como não são afirmações, esses julgamentos não são verdadeiros nem falsos.

sociedade homérica; a sociedade ateniense, principalmente através da figura de Aristóteles a quem é atribuída a teoria mais delineada das virtudes; e a sociedade Medieval. Segundo MacIntyre nas sociedades heroicas o exercício das virtudes estava relacionado à estrutura social na qual o homem estava inserido. Deste modo, a família e o lar, eram os espaços adequados para o aprendizado e o desenvolvimento das virtudes.

Outrossim, não podemos desassociar desse íterim a compreensão de homem da sua função social. Já na sociedade Ateniense, do século V e VI a.C. a estrutura moral está vinculada ao que é próprio do homem enquanto cidadão da *pólis*. E apesar das diversidades de acepções sobre o catálogo das virtudes, filósofos como, Platão, Sófocles e o próprio Aristóteles consentiam de modo unânime que as virtudes deveriam ser definidas e praticadas na *pólis*. Para Aristóteles uma vida virtuosa é a forma pela qual o homem consegue alcançar a eudaimonia, isto é, a felicidade. Assim sendo, o trabalho filosófico desenvolvido pelo *estagirita* torna-o o principal representante da tradição moral clássica. Além disso, para esse filósofo a *pólis* era o único local possível onde as virtudes poderiam ser desenvolvidas e estabelecidas para toda a comunidade.

De acordo com o filósofo moral, a diferença mais nítida na compreensão aristotélica das virtudes, não se dá na compreensão homérica, mas na visão medieval sobre a excelência. Certas virtudes cristãs, como a humildade, eram concebidas por Aristóteles como vícios. Ademais Aristóteles não só desconheceu virtudes como a fé, a esperança e a caridade, como também não diz nada sobre a virtude da humildade (Ibidem, p. 307). E de igual modo que na *pólis* grega, o reino medieval também era compreendido como local propício na qual os homens buscavam um ideal comum.

Entretanto, apesar das inúmeras oposições entre a concepção medieval e a aristotélica quanto ao catálogo das virtudes essas divergências não desacreditam o período medieval como aristotélico, com efeito esse tempo é marcado pela expansão da tradição aristotélica das virtudes. Não obstante, a tarefa indispensável das virtudes na perspectiva da narrativa medieval é a superação dos males, apoiando o ser humano a desempenhar proficientemente a sua tarefa e a completar a sua jornada. Ademais, o conceito de virtude específico dado por cada um dos representantes da tradição citada acima não é necessariamente o fator preponderante, mas a estrutura teleológica se mantém em toda a tradição clássica das virtudes.

No terceiro capítulo apresentaremos a partir da ótica macintyriana *A reabilitação da ética das virtudes na contemporaneidade*. MacIntyre se distingue de outros filósofos morais, pois propõe à reabilitação da ética das virtudes como alternativa a moralidade decadente da em nossa época através do retorno da tradição aristotélica das virtudes. Entretanto, ele admite que

vivemos em um contexto totalmente diferente dessa tradição. Assim sendo, essa reabilitação precisa levar em consideração a nossa conjuntura atual com base em três estágios, que são respectivamente: prática, unidade narrativa e a tradição. No primeiro estágio MacIntyre refere-se a *prática* como “qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida [...]”, (2001, p. 316), ou seja, são atividades que proporcionam os bens internos aos indivíduos que delas participam. Vale ressaltar que as virtudes essenciais nesse estágio são: a coragem, a justiça e a honestidade. Para MacIntyre, sem essas virtudes “as práticas não resistiriam ao poder corruptor das instituições”. (ibidem, p. 327). Desse modo é dentro de uma *vivência comunitária* que o indivíduo aprende a ser virtuoso e a aperfeiçoar as habilidades e instruções intrínsecas às práticas que desenvolvem. Já no segundo estágio, mediante o conceito da vida como unidade narrativa o filósofo moral pretende resgatar a identidade do indivíduo que fora deturpada no Período Moderno. Para Gonçalves (2018) na modernidade tanto a filosofia como a sociologia não concebem a vida humana como unidade entre aquilo que o homem é e aquilo que ele faz. Consequentemente, sem um *modus vivendi* coerente o indivíduo não consegue se encaminhar rumo a um *télos*. Não obstante, para entendermos a vida como uma unidade narrada é necessário levarmos em consideração o local onde o indivíduo está inserido, ou seja, a sua tradição, que para Alasdair MacIntyre é o terceiro estágio para tornar inteligível o exercício das virtudes. Para o filósofo, a vivência das virtudes contribui tanto as práticas como a vida do homem na busca pelo bem e para tanto precisa ser realizada dentro de um grupo social cuja historicidade não é descartada, como na visão moderna do homem. Segundo o filósofo moral escocês, aquilo que somos reflete a história da tradição na qual pertencemos e por conseguinte o que herdamos dela nos garante uma particularidade moral. A privação das virtudes desencadeia um processo que pode corromper tanto as tradições como também as instituições, as práticas e o modo de viver proveniente dessas tradições.

Diante disso, MacIntyre propõe a reabilitação da ética das virtudes. Apesar de toda moral emotivista que nos circunda, as virtudes podem ter seu lugar novamente em nossa sociedade de uma maneira objetiva. Mas, admite que o seu projeto não pode ser aplicável de modo global. Não obstante, reconhece que a ética das virtudes encontra seu sustentáculo em pequenas comunidades. E fundamentado no que foi discorrido anteriormente compararemos essa teoria com os princípios e a vivência que caracterizam a Comunidade Shalom, com a pretensão de identificarmos ou não, aproximações entre eles.

Faremos isso em nosso quarto capítulo onde analisaremos associação entre a teoria macintyriana e a Comunidade Católica Shalom enquanto *locus* dessa teoria.

MacIntyre não concebe a moralidade dissociada de uma correspondência prática. Nesse sentido, a partir de sua ideia de que é possível viver na contemporaneidade a ética das virtudes em pequenas comunidades, nosso trabalho investigará por meio do campo prático essa proposta. Por isso, elegemos para tal estudo a Comunidade Católica Shalom e por intermédio de pesquisas, entrevistas e convivência investigaremos os possíveis aspectos em que essa forma de comunidade pode corresponder a perspectiva macintyriana. Tendo em vista que “a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade das Trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança.” (MACINTYRE 2001, p. 441).

Portanto, a filosofia MacIntyriana traz esperanças e não desalento a nossa sociedade, uma vez que não simplesmente faz uso de abstrações sobre a moralidade. Mas através da apresentação e sistematização do seu projeto de retorno da ética das virtudes em formas locais de comunidade fornece inteligibilidade a ética das virtudes, de modo que tenha respaldo na vida prática dos indivíduos.

2 O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA E SUAS CONSEQUÊNCIAS

O filósofo moral escocês Alasdair MacIntyre, por meio da obra *Depois da Virtude* (1981), realiza um diagnóstico sobre a crise moral na qual nos encontramos na contemporaneidade. Ele busca por meio de uma narrativa histórica da filosofia moral no ocidente, identificar quais foram as causas deste desacordo moral que estamos submetidos, uma vez que, a moralidade clássica, foi reduzida a apenas preferências subjetivas, sem padrões de racionalidade ou de verdade, não mais como um caminho que possa ajudar o homem a atingir a excelência da vida, como nos tempos áureos da *pólis*³ grega e do cristianismo do período medieval, em que o homem por meio do exercício das virtudes buscava a realização do seu *telos*⁴.

Para o filósofo moral acima citado, a partir da mudança de paradigma provocada pelo *Iluminismo*⁵, ao rejeitar a tradição aristotélica das virtudes e consequentemente pelo fracasso de justificar racionalmente a moralidade, provocou-se um caos moral na contemporaneidade. Em se tratando desse caos moral, Carvalho argumenta do seguinte modo:

O caos instalado na linguagem da moralidade contemporânea é tal que nem a própria filosofia contemporânea tem recursos para reconhecer a sua extensão total, muito menos de oferecer uma saída para ele. É um estado de desordem no qual não temos mais um ponto de vista moral e racionalmente defensável para julgar e agir porque, na arena pública, teorias morais rivais, substancialmente incomensuráveis entre si, competem indefinidamente por nossa adesão (1999, p.16).

MacIntyre, critica a filosofia moral moderna, principalmente pela tentativa fracassada de estabelecer um padrão racional para a moralidade, justamente, porque esta investida fracassada causou os inúmeros desacordos morais contemporâneos e por conseguinte o surgimento de teorias como o *Emotivismo*, que é “[...] 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 [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 30).

³Cidades Estados

⁴ Para Aristóteles "tudo aquilo que é por natureza existe para um fim." (ABBAGNANO, 2007, p. 458)

⁵ Movimento filosófico e intelectual ocorrido nos séculos XVII e XVIII no continente europeu

Os defensores dessa teoria argumentam que não é possível afirmar que algo seja bom ou mal, certo ou errado, ou seja, que não podemos fazer nenhum juízo valorativo sobre os padrões morais, pois, eles são apenas expressões de sentimentos ou de preferências trazidas pelas próprias pessoas.

Dessa forma, o desacordo moral torna-se interminável, não havendo mais critérios para avaliar posicionamentos morais distintos. Assim, não podemos chegar a um denominador comum em relação a um determinado comportamento moral em detrimento de outro. Pois tais atos não permeiam nenhum método racional do qual possa assegurar sua racionalidade.

De acordo com Gonçalves (2018, p. 28), a origem da negação dos juízos morais e o enquadramento destes como expressões de sentimentos se dá porque:

A base dessa compreensão do Emotivismo sobre os juízos morais se encontra no Positivismo Lógico e sua afirmação de que existem apenas dois tipos de proposição que podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas, as proposições analíticas – verdadeiras por definição – e as empíricas – verificáveis pela experiência sensível. Segundo o Emotivismo, os juízos morais não correspondem a nenhum dos dois tipos de proposições, portanto não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos. Estes dizem respeito a uma linguagem que expressam nossos sentimentos e atitudes acerca das coisas.

Segundo MacIntyre, o fracasso do Emotivismo se dá quando seus defensores sustentam que os valores morais são expressões de sentimento, tão logo, não conseguem assegurar sua argumentação, a saber, quais sentimentos são mencionados e o que eles representam.

Para os defensores dessa corrente, não pode haver valoração da moralidade porque, de fato, nunca houve um padrão objetivo que fosse capaz de determinar o proceder de um indivíduo em determinada conjuntura. Desse modo, não podemos justificar nenhum padrão moral racional.

O Emotivismo, na tentativa de auto afirmar-se, não considerou a história e a cultura de determinados locais, visto que, entende que as moralidades específicas na história são tentativas de justificar um comportamento moral, contudo, não são padrões universais, pois esses não existem. MacIntyre afirma que padrões morais podem ser justificados racionalmente, mas para isso é importante considerar o processo histórico em que esses padrões surgiram.

Para Gonçalves, o filósofo moral escocês se contrapõe a esse ideal emotivista, uma vez que:

MacIntyre afirma que modelos morais objetivos e impessoais podem ser racionalmente justificados, pois já o foram em alguns estágios de alguma

cultura. Portanto, ao negar esta possibilidade o Emotivismo interpreta como universal uma realidade historicamente situada em nossa própria cultura (2018, p. 22).

Assim sendo, os emotivistas querem sustentar-se na teoria de que acaba em fracasso toda tentativa de justificação racional que possa ter ocorrido no passado, que aconteça no presente ou mesmo que possa ocorrer no futuro.

Para Alasdair MacIntyre, a nossa sociedade atual está conduzida por uma cultura emotivista. Por isso, ao admitirmos essa possibilidade, perceberemos que muitos embates morais e conceitos de moralidade estão todos atrelados à verdade estabelecida pelos emotivistas contemporâneos.

Diante dos *simulacros*⁶ de moralidade surge o Emotivismo como oriundo do fracasso da tentativa iluminista de justificar racionalmente a moralidade. É notório que essa corrente não se sustenta, e que por isso é rejeitada pelos filósofos analíticos, uma vez que “[...] a rejeição ao emotivismo provém da percepção de que o raciocínio moral existe, que pode haver elos lógicos entre diversos juízos morais de um tipo que o próprio emotivismo não poderia permitir [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 45). Não obstante, sua aplicabilidade continua a ser exercida por alguns filósofos que se empenham em contrapor a tradição aristotélica das virtudes ou mesmo a sua vivência na contemporaneidade.

Para MacIntyre, está no fracasso da investida iluminista de justificar a moralidade todos os pré-requisitos para que os fundamentos morais da nossa sociedade viessem a se diluir quase que totalmente, restando, na visão do autor, apenas simulacros.

Todavia, é preciso esclarecer alguns aspectos deste projeto de justificação moral para entendermos como a nossa sociedade atual se fragmentou, uma vez que, esse retirou a concepção de como se deveria viver a partir de uma teleologia defendida principalmente pela tradição aristotélica das virtudes. Diante disso, faz-se necessário identificar quais foram os principais idealizadores do projeto iluminista, bem como, onde esta tentativa veio a fracassar e quais as consequências herdadas segundo a ótica de MacIntyre.

Sobre esta questão, Carvalho nos esclarece que:

É justamente o fracasso desse projeto da cultura iluminista, no período histórico que vai de 1630 a 1850, de uma justificação racional independente

⁶Com relação a moralidade “[...] no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem [...] o que possuímos [...] são fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais faltam os contextos de onde derivam seus significados [...] continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica, quanto prática, da moralidade [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 15).

para a moralidade, que proporcionará o horizonte histórico que nos permitirá compreender as dificuldades de nossa própria cultura contemporânea. É nesse fracasso que residem as raízes de todas as dificuldades com que a filosofia moral contemporânea se debate (CARVALHO, 1999, p.37).

Com o plano iluminista de estabelecer uma razão objetiva em detrimento da tradição que vigorava na sociedade, o que se observa a partir da leitura de MacIntyre é que os filósofos das luzes tentaram elaborar teorias que fossem capazes de substituir a perspectiva moral clássica, entretanto, além da implausibilidade de seus argumentos, cada filósofo desenvolveu teorias na tentativa de resolver o fracasso argumentativo anterior. MacIntyre afirma que, mesmo entre os filósofos iluministas, não houve consenso que fosse capaz de justificar a moralidade racionalmente.

Um exemplo pertinente é o de Immanuel Kant. Este filósofo buscou desenvolver uma justificação universal para a moralidade a partir do imperativo categórico⁷ da ética do dever. Esse padrão deveria valer para todos os seres humanos. O Filósofo mencionado fracassa, uma vez que sua argumentação não passou de uma utilização de premissas particulares e conservadoras, apresentadas como se fossem um padrão universal.

Com a tentativa de realizar uma justificativa racional, Kant não obteve êxito, porém, esse fator favoreceu Kierkegaard no desenvolvimento da sua tese na obra *Ou Ou*, que é consequência direta da tentativa Kantiana de dar justificativa racional para a moralidade. Kierkegaard quis assombrar os defensores do discurso moral ao traçar que a escolha entre o ético e o estético, que para ele não se trata de uma escolha entre o bem e o mal, mas, é optar entre escolher ou não em termos de bem e mal (MACINTYRE, 2001).

Para Kierkegaard, o estilo de vida ético deve ser adotado sem nenhum tipo de razão, mas numa opção que vai além da razão e deve desempenhar autoridade. Para tanto, ao adotarmos o argumento deste filósofo, ainda que o mesmo não possua critério algum, este desempenha autoridade sobre nós. “[...] Mas como aquilo que adotamos sem motivo algum pode ter autoridade sobre nós? [...] a ideia de autoridade e a ideia de razão não estão, como afirmam muitas argumentações, intimamente ligadas, mas são, de fato, mutuamente excludentes [...]” MACINTYRE, 2001, p. 83). Isso ocorre, porque, Kierkegaard como um filósofo iluminista que é, não concebe a existência de um padrão moral objetivo. Entretanto, tenta propor um modelo racional ético através da autoridade, mas que não se sustenta uma vez

⁷Aquelas máximas que seriam aceitáveis como lei universal, podendo ser consideradas motivação adequada para a ação humana

que não possui nenhum critério para nos impelir a agir moralmente. Em vista disso, fica evidente a contradição na teoria de Kierkegaard.

Em contrapartida, encontra-se em Hume a fundamentação argumentativa baseada nas paixões, acabando desse modo, por eliminar a possibilidade de fundamentar-se na razão como é o caso de Immanuel Kant, que por sua vez não se fundamenta nas paixões. Kierkegaard, por outro lado, baseia-se numa espécie de escolha fundamental sem nenhum parâmetro, que exclui tanto o critério das paixões quanto o da razão. Fica evidenciado que a postura de cada um deles estava baseada no fracasso uns dos outros e que a somatória das críticas resulta na derrota de todas, segundo a ótica de MacIntyre.

O filósofo moral escocês afirma em *Depois da Virtude* que não foi somente a capacidade argumentativa de Kant, Diderot, Hume, Smith que se atribui ao fracasso da tentativa de justificação racional para a moralidade, posto que, outros pensadores mais inteligentes poderiam se dedicar ao problema e apresentar uma solução (MACINTYRE, 2001, p. 97).

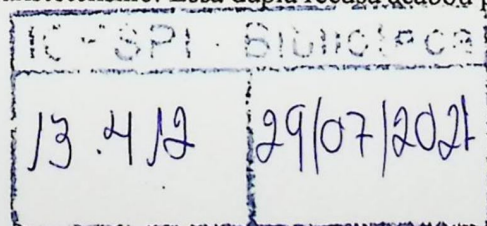
Com efeito, o que é discutido entre estes filósofos, consoante com Alasdair MacIntyre, é a construção de uma argumentação válida sobre os preceitos morais, ou seja, os filósofos simplesmente desprezaram os padrões morais sem olhar devidamente para a história. Para MacIntyre, os conceitos de normas e preceitos morais e o de natureza humana só podem ser averiguados à luz da história que os constituíram. Sobre este equívoco Mota afirma:

A primeira consequência do Emotivismo, é como já foi dito, a criação de uma sociedade cuja base é a ideia de neutralidade – correspondente, a grosso modo, à sociedade liberal [...] Tudo motivado, como também se viu, pelo desejo de construir uma moral de valor universal, não sujeita às particularidades de cada tempo, lugar e cultura. O que a modernidade não percebeu foi que isto é um erro: não pode existir uma moral desligada de um contexto [...] (MOTA, 2012, p.73).

Por conseguinte, o Iluminismo acabou por afastar o ser humano da perspectiva de uma teleologia, na qual, através do exercício de virtudes e do afastamento dos vícios, o homem poderia sair do estado de natureza sem instrução para chegar a sua finalidade, ou seja, tornar-se o homem que deveria ser realizando o seu *telos*.

Segundo Perine, duas recusas feitas pelo Iluminismo eliminaram a noção do *telos* humano:

Nos protagonistas do Iluminismo conjugaram-se duas recusas fundamentais: a recusa leiga das teologias protestante e jansenista católica, e a recusa científica e filosófica do aristotelismo. Essa dupla recusa acabou por eliminar



qualquer noção do homem-segundo-o-seu- telos, privando assim o esquema iluminista do seu contexto teleológico (1992, p.395).

Com o Iluminismo e o desenvolvimento do contexto histórico racional secularizado, a religião não deteve mais o poder sobre o discurso moral na sociedade. Consequentemente a filosofia também veio ao fracasso, pois não conseguiu oferecer aquilo que a religião antes oferecia, tornando-se apenas uma disciplina periférica, sem uma utilidade prática.

Para o filósofo moral escocês, a tentativa do projeto supracitado, manteve apenas o conceito de natureza humana bruta, eliminando-se assim a conceituação moral e o conceito de natureza humana como poderia ser se realizasse aquilo que nasceu para ser. Desse modo, é evidente que a remoção da tradição moral que fora desenvolvida desde a antiguidade clássica até a Idade Média deixou o ser humano sem uma teleologia e sem padrões morais objetivos.

A perspectiva teleológica da natureza humana, tal qual o homem deveria ser se realizasse a sua finalidade foi eliminada na filosofia de Diderot, Smith, Kierkegaard, Hume e Kant, eles, abandonaram eliminando toda concepção de que o ser humano possui uma essência que defina qual o seu fim último. Diante disso, Alasdair MacIntyre conclui que a perspicácia do projeto iluminista de dar uma base racional para a moralidade estava fadado ao fracasso.

Ainda sobre esse fracasso, nos esclarece Linhares:

De acordo com MacIntyre, as tentativas de justificar racionalmente a moralidade da maneira que os iluministas queriam, tinha que fracassar por dois motivos: primeiro, porque eles herdaram da tradição uma série de preceitos morais que ainda consideravam válidos; e, segundo, queriam dar uma justificativa destes preceitos sem recorrer aos esquemas tradicionais que lhes davam sentido. (LINHARES, 2011, p. 5).

Dentre os conceitos que sofreram mudanças de significado, elencamos, a partir da obra *Depois da Virtude* de Alasdair MacIntyre, o conceito de homem. Segundo o filósofo, na tradição clássica das virtudes, ser homem correspondia a função social que esse exercia na sociedade, ou seja, sendo partícipe de uma família, de uma religião, bem como, ao desempenhar atividades de viés filosófico ao pensar a sociedade ou como um soldado que a defendia dos inimigos.

Para MacIntyre, é “[...] somente quando se vê o homem como indivíduo antes e fora de todos os papéis, que “o homem” deixa de ser um conceito funcional [...] (MACINTYRE, 2001, p. 110). Com a *pólis* grega e o Cristianismo até o período medieval, tínhamos o conceito de homem vinculado à função que esse desempenhava na sociedade.

Com a dissipação das ideias de finalidade e funcionalidade humana, torna-se inviável considerar os conceitos morais como declarações *factualis*⁸. Deste modo, uma determinada ação pode ser considerada boa, justa ou correta quando há uma declaração factual, ou seja, quando é verídico o conceito que dispomos, pois, corresponde ao seu desenvolvimento prático na realidade. Assim quando o Iluminismo desenvolveu o seu projeto de justificação para a moralidade desconsiderando a tradição aristotélica das virtudes, tornou-se inadmissível abordar a moralidade como afirmações factuais.

De acordo com MacIntyre (2001), apesar dos iluministas rejeitarem a tradição moral clássica, discussões sobre a existência de juízos morais sobrevivem em nossa sociedade atual ainda que sem careçam de uma resposta clara. Esses juízos morais são remanescentes linguísticos das práticas do teísmo clássico, ou seja, do Cristianismo e do Judaísmo. Porém estes remanescentes linguísticos não dispõem mais do contexto que as práticas lhes asseguravam

Para o autor de *Depois da Virtude*, os juízos morais eram ao mesmo tempo categóricos e hipotéticos:

[...] Eram hipotéticos contanto que expressassem um juízo quanto a qual a conduta seria teologicamente apropriada para o ser humano: “você deve fazer tal coisa se, e somente se, o seu *telos* for tal” [...] Eram categóricos, contanto que relatassem o conteúdo da lei universal ditada por Deus: “Você deve fazer tal coisa: é isso que manda a lei de Deus” (MACINTYRE, 2001, p. 112).

O que o Iluminismo fez para “libertar” a sociedade do pensamento cristão e de sua teleologia afetou diretamente as bases dos juízos morais, uma vez que, retiraram a concepção de que estes eram hipotéticos ou categóricos, por esse motivo perderam-se os seus status e os enunciados que os expressavam também ficaram comprometidos, já que a discussão a respeito do seu significado não poderia mais ser concretizada. Outrossim, com a ruptura dos juízos morais, os enunciados abrem margens para que as expressões fossem utilizadas pelo *eu emotivista*,⁹ dado que os enunciados não possuíam mais uma correspondência entre teoria e prática como no passado.

Conforme o pensamento filosófico macintariano, a ruptura desencadeada pelo projeto iluminista de justificação moral, não somente rompeu com a estrutura tradicional, como

⁸Uma verdade em que há correspondência entre o que é dito e a realidade (Grifos meus)

⁹ “O eu agora é tido como carente de qualquer identidade social necessária, porque o tipo de identidade social de que um dia gozou, não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de telos cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito (MACINTYRE, 2001, p. 68).

também foi considerada pelos principais legitimadores do referido projeto como a autonomia do eu, que segundo eles, fora libertado de todas as retrógradas amarras tradicionais que o aprisionavam, por isso provocou-se uma ruptura com toda a teleologia e crença cristã.

Além disso, é preciso averiguar se essas mudanças proporcionaram a liberdade a humanidade ou se simplesmente entramos num estado de *anomia*.¹⁰ Para Alasdair MacIntyre(2001), a intenção iluminista de fundar uma moralidade universal sem uma teleologia embasada nas tradições, provocou consequências sociais e políticas, visto que as mudanças na sociedade ocorreram, tanto de forma teórica quanto prática.

Porquanto temos um *eu*¹¹ libertado de sua teleologia, e que para tanto necessita de um novo status, no entanto este não pode ser encontrado. Diante disso, se não se pode dar um novo status para a moralidade, a partir de uma teleologia, apelar a ela torna-se agora apenas um mero desejo de vontades subjetivas.

No capítulo sexto da obra *Depois da Virtude*, Alasdair apresenta as consequências deixadas pelo fracasso do projeto iluminista. Quando a tradição aristotélico-tomista das virtudes que proporcionava toda a base moral para a sociedade é desconsiderada pelos filósofos das luzes, esses tentaram encontrar um padrão objetivo que fosse capaz de suprir o espaço que a teleologia e a tradição clássica desempenhavam na sociedade. Contudo, foram surgindo interpretações com base nas novas compreensões da moralidade.

A partir do fracasso supracitado, “[...] transformações sociais e intelectuais foram realizadas. [...]” uma dessas transformações intelectuais ocorreu por meio do pensamento de Bentham, na qual concebeu a moralidade como carregada de superstições e por isso tentou estabelecer novos status às “normas e atribuições do novo significado a conceitos morais fundamentais.” (MACINTYRE, 2001, p. 116)

Bentham acreditava que a moralidade guiava a ação humana unicamente por meio daquilo que concebia como fascínio pelo prazer e ojeriza ao sofrimento. Segundo este filósofo, a ideia de uma teleologia é agora proporcionada através da possibilidade do máximo de prazer e pela ausência da dor. Diante disso, MacIntyre considera que os sucessores de Bentham foram utilitaristas.

¹⁰ Termo moderno usado sobretudo por sociólogos (p. ex., Durkheim), para indicar a ausência ou a deficiência de organização social e, portanto, de regras que assegurem a uniformidade dos acontecimentos sociais. (ABBAGNANO, 2007, p. 62)

¹¹ Agente moral individual

John Stuart Mill amplia o pensamento de Bentham da busca pela felicidade para o maior número de pessoas a partir da compreensão de que o conceito benthaniano de felicidade poderia ser compreendido por meio da diferenciação entre prazeres mais intensos e menos intensos.

[...] Mill conclui que era o conceito de felicidade de Bentham que precisava de reforma. Mas o que ele havia de fato conseguido pôr em questão foi a origem psicológica da moralidade. Não obstante, essa origem era toda a base racional do projeto de Bentham de uma nova teleologia naturalista. [...] (MACINTYRE, 2001, p. 117).

MacIntyre critica as afirmações de Bentham e de Mill ao inferir que não é possível deliberar acerca de um prazer em detrimento de outro, uma vez que o prazer não tem o poder de nos guiar perante o processo de escolha. Ele não é capaz de orientar o nosso processo de escolha, além do mais, não existe escala de qualidade ou de quantidade em relação ao prazer, como afirma Alasdair MacIntyre (2001, p. 118).

Um outro filósofo ligado ao utilitarismo e que fomentou ainda mais os embates contra a ética tradicional foi Henry Sidgwick. De acordo com MacIntyre, esse filósofo utilitarista, ao analisar as próprias posturas, termina por sepultar qualquer espécie de restauração da estrutura teleológica da ética. Isto se dá porque, para Sidgwick, como para os demais filósofos, a fonte do utilitarismo não poderia fazer referência a qualquer teoria que buscasse sua justificação em máximas absolutas e que aquilo que nos assegurasse a felicidade não poderia ser derivado de nenhum aspecto psicológico.

Foi através da filosofia moral de Sidgwick que a tentativa de restauração de uma ética teleológica veio a ser reconhecido como um fracasso. Pois “no fundamento do pensamento moral permanecem crenças em afirmações, para cuja verdade nenhuma razão ulterior pode ser dada.” (MACINTYRE, 2001, p. 119). George Moore se utiliza do pensamento de Sidgwick na obra *Principia Ethica* sem dar-lhe os devidos créditos. Contudo, diferentemente de Sidgwick, ele não vê o achado na perspectiva de um fracasso, mas como uma descoberta esclarecedora (MACINTYRE, 2001, p. 120). Ademais, a teoria emotivista não visa apenas a teorização da moralidade, antes, é uma teoria que surge a partir da interpretação que George Moore concede a moralidade, no caso, a inglesa.

De acordo com Gonçalves as averiguações teóricas de Moore são de três modos:

1) o bom é uma propriedade não-natural, simples e indefinível, alcançada pela intuição – a intuição é a apreensão de algo sem meditação ou provas; 2) o ato moral certo é aquele que produz o maior bem possível (utilitarismo); e 3) os prazeres estéticos abrangem os maiores bens. (2018, p. 29).

A consequência do pensamento de Moore é a eliminação de uma base objetiva acerca dos juízos. A partir dessa conjuntura os emotivistas desenvolverão a sua tese de que os padrões morais são apenas questões de gosto ou de sentimentos. Em decorrência do advento das ideias de Moore houve uma privação no que se refere à tentativa de fundamentar uma moralidade de maneira objetiva.

Para Alasdair MacIntyre, a história do utilitarismo está estritamente relacionada com o projeto desenvolvido no século das luzes, mas, como já debatido antes, este projeto fracassou. Assim sendo, os filósofos da ilustração abandonaram a moralidade tradicional que garantia sustentação moral ao mundo ocidental. Logo, por não encontrarem um padrão objetivo que fosse capaz de substituir o anterior, deixou-se uma lacuna que ao longo da história vem colaborando para o desenvolvimento de inúmeras teorias filosóficas que também não se sustentaram, como a teoria utilitarista e o Emotivismo.

MacIntyre desmonta a teoria emotivista de que em nenhum momento da história houve padrões morais objetivos. Ele mostra por meio da história que houve um momento em que os padrões morais valiam não apenas para o indivíduo, mas para toda uma comunidade, como no caso da *pólis* grega.

De acordo com Mota (2012, p. 82) o Emotivismo pode ser desmontado através da história, visto que:

As virtudes são o ponto de partida para a construção de uma alternativa ao Emotivismo porque revelam que a história moral tem períodos objetivamente melhores do que outros. Houve épocas nas quais o diálogo moral foi possível. A indeterminação da discussão moral, por um lado, e o relativismo por outro, não são um traço constante nas sociedades ocidentais [...].

O *Emotivismo* é uma consequência direta dessa tentativa. É uma teoria a ser combatida pelo filósofo escocês Alasdair MacIntyre uma vez que os conceitos morais são considerados apenas como expressões dos sentimentos humanos, dificultando e/ ou impedindo-se, assim, que as discussões acerca da moralidade objetiva possam ser realizadas na contemporaneidade.

No ponto de vista do filósofo moral escocês, o plano de dar base racional para a moralidade fracassou porque seus ideólogos de maior relevância, (em especial Immanuel Kant), não conseguiram resistir às críticas racionais contra toda a moralidade anterior. Nesta perspectiva, os principais contrapontos ao projeto iluministas foram realizados por Friedrich Nietzsche, pelos existencialistas e pelos emotivistas.

Nietzsche foi o filósofo que mais teceu críticas ao projeto iluminista de fundar uma moralidade sustentada apenas pela razão. Segundo MacIntyre (2001) a compreensão Nietzscheana de que o discurso moral moderno se encontrava vulgarizado foi o que possibilitou que o filósofo desenvolvesse aversão a esse discurso. Visto que, a moralidade proposta pelos filósofos das luzes diluída da sua capacidade de determinar como uma sociedade deveria agir moralmente não serviria mais para guiar o agir humano.

Alasdair MacIntyre reconhece que Nietzsche está correto sobre a avaliação de que a moralidade delineada pelo iluminismo não conseguiu conduzir o agir humano e que por isso fracassara. Para o autor de *Assim Falou Zaratustra*¹²gora é o próprio sujeito quem define a sua tabela de valores, onde a moralidade é compreendida como questão da vontade subjetiva, ou seja, a moralidade acaba se tornando apenas o que a nossa vontade determina. (MACINTYRE, 2001, p. 192).

Não obstante, Friedrich Nietzsche não apresenta uma solução para o caos moral na qual estamos submetidos, ele apenas aceita essa consequência do projeto iluminista e por isso evidencia a catástrofe emotivista, individualista e relativista provocada pela iniciativa do projeto desenvolvido pelo iluminismo. De acordo com MacIntyre Friedrich Nietzsche é apenas mais uma faceta do emotivismo. Sobre essa questão MacIntyre nos esclarece que “[...] percebemos que, no fim, a postura nietzscheana é apenas mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche se acreditava crítico implacável [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 434).

Diante disso, MacIntyre nos coloca diante de duas possibilidades, ou damos continuidade as diversas versões do projeto do iluminismo, ou seja, optemos pela constatação Nietzscheana ou devemos partir do pressuposto de que o projeto iluminista nunca deveria ter sido implementado. O filósofo moral escocês opta por investigar a filosofia moral de Aristóteles, bem como as ideias anteriores e posteriores sobre o agir moral que se encontram no que o autor de *Depois da Virtude* chama de tradição aristotélica das virtudes. Por isso:

Será necessário escrever uma breve história dessas concepções de virtude na qual Aristóteles é um importante ponto focal, mas que fornece os recursos de toda uma tradição de ação, pensamento e discurso da qual Aristóteles é apenas

¹² NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das letras, 2011: É um livro escrito entre os anos de 1883 e 1885 pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que influenciou significativamente o mundo moderno. Talvez uma das maiores críticas já feitas aos valores ocidentais. Ele pode ser compreendido como a mais profunda recusa dos valores e ideais do homem moderno. É necessário quebrar os valores morais, a hipocrisia de uma época, denunciar o niilismo que permeia nossas instituições: a educação, a política. Nietzsche salienta a destreza com que se deve manejar o martelo, é importantíssimo ter força para quebrar os ídolos, se tornar leão, mas apenas com o fim de criar novos valores.

uma parte, uma tradição da qual falei anteriormente como 'tradição clássica' e cuja visão do homem chamei de 'visão clássica do homem. (MACINTYRE, 2001, p. 206).

Assim sendo, faz-se necessário agora, nos atermos à tradição aristotélica das virtudes por meio de uma análise histórica que nos ajude a compreender como a ética das virtudes foi desenvolvida, como influenciou por muitos séculos a civilização ocidental, e se poderia ser novamente aplicável à nossa sociedade contemporânea.

3 A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES

Alasdair MacIntyre nos apresenta a história das concepções de virtudes a partir do processo na qual denomina de *Tradição Aristotélica*, uma vez que, a *aretê* é desenvolvida nesse ínterim, perpassando a sociedade homérica, os poetas e teatrólogos em Atenas, a figura de Aristóteles, a quem é atribuída a teoria mais delineada das virtudes e os filósofos do período Medieval, tendo como representante principal Tomás de Aquino.

Segundo MacIntyre, até o final da idade média o ser humano preocupava-se com o tipo de homem que deveria se tornar e não simplesmente nas normas que deveria obedecer. O exercício das virtudes lhe permitia alcançar a excelência da vida, através da busca pelo bem. No entanto, com o avanço do pensamento filosófico da modernidade, o conceito de virtude foi aos poucos sendo modificado. A *aretê*¹³ foi deslocada de sua prática e de seu contexto.

Isto nos leva a observar que ao longo dos últimos três séculos, sobretudo pela ascensão das ideias iluministas na Modernidade, a ética das virtudes fora deixada de lado e em seu lugar surge a ética deontológica, ou ética do dever. Assim, de acordo com MacIntyre, a noção de *virtude*¹⁴ sofreu inúmeras modificações em seu significado e em sua aplicabilidade, o que difere bastante do seu sentido no âmbito da Tradição Aristotélica das Virtudes.

Segundo MacIntyre, em decorrência dessa ruptura filosófica estabelecida pelo projeto iluminista, têm-se verificado inúmeras consequências quase irreparáveis na sociedade, de tal forma que o ser humano sem um *télos*, uma finalidade pela qual se possa viver tem se encaminhado para um vazio existencial que incide no crescimento da corrupção, da violência, da poluição, da depressão, do consumismo e do uso de entorpecentes, dentre outros problemas.

Por outro lado, diante dos intermináveis embates morais na contemporaneidade, têm-se levantado novas discussões acerca da ética das virtudes, principalmente a partir da publicação do artigo *Modern Moral Philosophy* de Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe de 1958. Ela faz uma crítica a filosofia moral da modernidade baseada em uma ética deontológica que não se sustenta mais. Por conseguinte, foi por através desse *insight*¹⁵ filosófico que Alasdair MacIntyre desenvolveu a obra *Depois da Virtude* que se tornou um marco para as discussões morais sobre a ética das virtudes para o homem hodierno. Sobre esse artigo Gonçalves afirma:

¹³ Substantivo, correspondente a 'excelência' ou 'virtude' (MACINTYRE, 1991, p.26)

¹⁴ O vocábulo *Virtude* deriva da palavra em Latim *Virtus*, que quer dizer "excelência," "capacidade" ou "habilidade."

¹⁵ Quer dizer Iluminação; revelação ou visão inesperada e repentina de alguma coisa

Neste, ela faz uma crítica à filosofia moral moderna e as noções de dever e obrigação, afirmando que as éticas deontológicas que buscam fundar a moralidade nas noções de dever e obrigação moral, certo e errado o fazem a partir de uma concepção que não sobrevive mais na modernidade: a concepção de um legislador divino [...] faz um chamado a filosofia moral resgatar a ética das virtudes, buscando em Aristóteles a fonte dessa formulação [...] (2018, p. 36)

Deste modo, repensar uma filosofia moral, tendo como base a ética das virtudes de Aristóteles, torna-se urgente na contemporaneidade, visto que, a ética do dever que estabelecia ao homem as normas pelas quais ele deveria cumprir, não subsiste mais em nossos dias. Além disso, essa nova discussão sobre a ética das virtudes pode ser novamente vista na contemporaneidade em decorrência das críticas às éticas deontológicas, ou do dever.

Dado isso, é importante salientar que nos tempos hodiernos os paradigmas morais não são mais aceitos objetivamente. Por isso, não podemos compreender a história de maneira anacrônica. Em vista disso, MacIntyre demonstra por meio da história em quais sociedades os padrões morais objetivos eram válidos para a comunidade. Essa objetividade era encontrada durante o período das sociedades heroicas; na sociedade ateniense, mediante a abordagem sobre a ética das virtudes desenvolvida pelo próprio Aristóteles; como também o agir moral vigente no período medieval.

Visando caracterizar o conceito de virtude, MacIntyre, em AV,¹⁶ apresenta, a partir dos estágios da tradição clássica, a história das concepções de virtude e estabelece os elementos fundamentais em sua composição que lhes fornecem fundamentação e garantia de inteligibilidade: o vínculo entre virtude e estrutura social (sociedades heroicas); o conflito como centro da vida humana e esta vista como unidade narrativa (poetas e teatrólogos em Atenas); o esquema teleológico das virtudes, o vínculo com a *pólis*, o conceito de prática, o caráter do raciocínio prático e a superioridade das virtudes sobre as regras (Aristóteles); [...] (GONÇALVES, 2018, p. 39).

A apresentação acerca das sociedades heroicas gregas, por Alasdair MacIntyre, pretende mostrar o papel do homem nesse tempo, cujos os padrões morais não eram subjetivos, mas faziam parte do cotidiano das pessoas ajudando-as a cumprir satisfatoriamente o seu papel social e a evitar as ações contrárias a essa finalidade.

Nas sociedades heroicas e/ou homéricas o exercício das virtudes está intrinsecamente relacionado à estrutura social na qual o homem estava inserido, já que, para o indivíduo desse

¹⁶ Depois da Virtude (1981)

período “[...] o homem é aquilo que ele faz [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 211). Para MacIntyre não havia conflitos nessa sociedade uma vez que não existiam questionamentos sobre a moralidade ou a estrutura social, que nesse período se tratava da mesma coisa. (Ibidem, p. 213). De acordo com o filósofo, cada indivíduo já nasce com seu papel social bem definida. Logo, isso o impossibilita de pensar, questionar ou querer viver algo fora dessa conjuntura. “as virtudes são as qualidades que sustentam o homem livre em seu papel e que se manifesta nos atos que seu papel exige.” (ibidem, p. 211).

Nessas sociedades as estruturas nas quais os indivíduos estavam estritamente ligados eram a família e o lar, espaços adequados para o aprendizado e o desenvolvimento das virtudes próprias desse período. Foi nessa estrutura familiar onde se evidenciou as características do homem corajoso, destemido e honrado que deveria trilhar o seu destino e cumprir o seu papel na sociedade. Os homens já nasciam com a compreensão de quais funções estavam encarregados de realizar na família e na sociedade em que habitam. Outrossim, não podemos dissociar desse período a compreensão de homem dos seus atos, porque, como vimos anteriormente, o homem era aquilo que fazia.

A excelência é alcançada na prática de determinadas ações requeridas pelo papel que uma pessoa desempenha na sociedade. De onde se pode concluir que, na sociedade heroica, a moral e a estrutura social são uma e a mesma coisa: pensar a virtude é pensar no contexto social, não num qualquer domínio independente que confere valor às ações a partir de fora. (MOTA, 2012, p. 86).

Dessa maneira, nesses agrupamentos sociais cada indivíduo se reconhecia como homem na medida em que desempenhava a função que lhe era própria. Para MacIntyre “ser bom significa ser bom em alguma atividade ou no desempenho de algum papel situado dentro de tal atividade”. (MACINTYRE, 1991, p. 41). Consequentemente a sociedade o reconhecia como virtuoso na medida em que desempenhava a sua ação conforme a sua função social. Assim, a excelência de um rei, de um guerreiro ou de um corredor estava relacionada à peculiaridade da sua atribuição social.

A figura homérica é importante para Alasdair MacIntyre, porque representa o precursor da moralidade no ocidente. Apesar de na atualidade não partilharmos mais do seu viés moral, a sua contribuição é de suma importância se quisermos entender a estrutura das virtudes ao longo da tradição aristotélica. Para Carvalho (1999, p. 93), as estruturas morais das sociedades homéricas possuem três características principais que estão interligadas: um conceito do que a função social exige de um indivíduo; o conceito de virtude que o ajuda a cumprir a sua função;

e o reconhecimento da fragilidade e vulnerabilidade humana perante o cumprimento de seu destino, encarando a morte como parte de sua trajetória. Por isso, para os personagens homéricos, morrer em combate é preferível a render-se covardemente aos inimigos.

Conforme Gonçalves, Alasdair MacIntyre estabelece na obra *Depois da Virtude*, algumas distinções entre a visão homérica e a visão clássica das virtudes para que possamos compreender o conceito clássico de virtudes que foi sendo construída em Atenas:

1) A principal comunidade moral da sociedade clássica não é mais o grupo de parentesco [...] mas a cidade-estado, ou melhor, a democracia ateniense; 2) o conceito de virtude se destaca do papel social determinado e se amplia a questão do que é devido ao homem, não havendo uma distinção drástica do que diz respeito ao local e particular e ao que é universal, [...] embora a estrutura social seja muito importante para o ateniense, o seu entendimento das virtudes lhes possibilita o questionamento da vida de sua própria comunidade e a investigação sobre se os métodos ou as normas são justos, [...]. (2018, p. 45).

Por conseguinte, mesmo que na prática, as sociedades heroicas tenham existido ou não, é parte necessária para se compreender a sociedade clássica e outras sociedades que se sucederam. Isto é, a partir daquilo que compreendemos, os poemas homéricos influenciaram diretamente as sociedades clássicas. Sobre isso MacIntyre afirma:

[...] Tais narrativas eram mesmo a memória histórica, adequada ou não, das sociedades onde foram afinal escritas. Mais que isso, serviam de fundamento moral para o debate contemporâneo nas sociedades clássicas, explicando de uma ordem moral agora superada, ou parcialmente superada, cujas crenças e conceitos ainda tinham alguma influência, mas também proporcionavam um contraste esclarecedor com o presente. (MACINTYRE, 2001, p. 210).

Na sociedade Ateniense, do século V e VI a.C. a estrutura moral está vinculada ao papel social do homem. No entanto, por mais que a moralidade esteja vinculada ao contexto histórico, mas a moralidade não se dá do mesmo modo que na sociedade homérica, uma vez que o “seu entendimento das virtudes lhe oferece padrões pelos quais ele pode questionar a vida de sua própria comunidade e investigar se este [...] método ou norma é justo. (MACINTYRE, 2001, p. 228) e liga-se ao que é próprio do homem na *pólis*. Por outro lado, para MacIntyre os valores homéricos “não definem mais o horizonte moral”. (2001, p. 227), uma vez que, há um

deslocamento histórico onde as virtudes são desenvolvidas, passando do papel da família e do lar para a *cidade-estado*, ou melhor, para a *democracia ateniense*¹⁷.

Sob o ponto de vista de MacIntyre ocorreram mudanças no vocabulário das virtudes após o período homérico. Muito do que conhecemos no catálogo das virtudes foram recebendo uma reordenação dos significados, que foi clareando concepções anteriores de virtudes.

[...] a *Pólis* era a instituição cuja preocupação era não este ou aquele bem particular, mas com o bem humano como tal, e não com o merecimento ou a realização em práticas particulares, mas com o merecimento e a realização como tais. [...] O bem para os seres humanos seria o tipo de vida que fosse melhor para eles; desfrutar do que é o melhor é desabrochar é ser *eudaimon*[...]. (MACINTYRE, 1991, p. 45)

A moralidade ateniense do século VI e V a.C já se diferencia da concepção moral dos poemas homéricos, visto que houve mudanças na compreensão de virtude entre a sociedade ateniense que já se constituía dos resquícios de moralidade do período homérico. Essa mudança ocorreu principalmente porque existia conjuntos de virtudes que se contradiziam e havia concepções antagônicas da mesma virtude. Desse modo, gerava por sua vez o conflito. (MACINTYRE, 2001, p. 229), conseqüentemente, a existência de virtudes diferentes e rivais eram comuns na cidade-estado de Atenas no século V.

De acordo com o filósofo moral escocês, a compreensão da *aretê* nos séculos VI e V a.C. já possui aspectos diferentes. Essa modificação se dá em vista da correção ou ampliação de certos vocábulos. MacIntyre afirma que apesar de existir diversas concepções coerentes de virtudes que divergem entre si, todas elas parecem igualmente válidas (2001, p. 231). Além disso, na perspectiva macintyriana, apesar das diversidades de definições sobre o catálogo das virtudes, filósofos como, Platão, Sófocles e o próprio Aristóteles, eram unanimemente era na pólis onde as virtudes deveriam ser estabelecidas e exercidas.

A concepção sofista sobre virtude está exposta através da personagem trasímaco da *República de Platão*. O que fica evidente na concepção sofista é busca que eles têm pleno poder e pelo sucesso. As virtudes então seriam aquelas que possibilitam essas conquistas. Na concepção sofista a virtude é relativa, isso ocorre porque para eles cada cidade tem a sua noção diferente de virtude. O conceito de virtude não existe como tal, mas como é interpretado de

¹⁷Um regime político criado e adotado em Atenas, no período da Grécia Antiga. Foi essencial para a organização política das cidades-estados grega, sendo o primeiro governo democrático da história.

acordo com a conveniência em cada cidade-estado, como é o caso de Atenas, Tebas e Esparta. Consequentemente esse modo sofista de perceber as virtudes gera problemas e incoerências que eles têm de enfrentar.

Não existe “justiça social 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 virtude é uma qualidade que leva ao sucesso individual, envolve seus adeptos em inúmeras dificuldades a isso relacionadas. (MACINTYRE, 2001, p. 238)

Segundo Gonçalves (2018) Platão é o responsável por enfrentar o relativismo sofista e por isso torna-se incompatível e ao rejeitar a diversidade proposta pelos sofistas e acaba por conceber a incompatibilidade entre as noções de virtude e conflito. Diferentemente da concepção sofista, Platão não admite o relativismo, como também a incoerência no exercício das virtudes. Segundo MacIntyre (2001), na concepção platônica não se pode aceitar a existência de conflitos entre as definições das virtudes, já que, para ele, não é admissível que bens rivais estejam guerreando entre si.

Os dramaturgos atenienses, com destaque a figura de Sófocles “expuseram conflitos fundamentais nas quais aparece virtudes rivais e incompatíveis [...] o protagonista trágico esteve sempre marcado por um conflito que não pode ser resolvido, no máximo encerrado.” (Gonçalves, 2018, p. 53). Através das suas obras como *Antígona* e *Filocteto* percebemos que existir definições de virtudes que são rivais. Ainda assim, essa tese do conflito não é aceita pelos principais filósofos da tradição aristotélica das virtudes que são o próprio *estagirita*¹⁸ e Tomás de Aquino, que ainda que existam diferentes concepções de virtudes entre elas, mas ¹⁹ o exercício das virtudes não está isento de conflitos, e por meio destes o homem se dá conta de quais são os seus propósitos e qual é a sua finalidade.

Para Aristóteles, as virtudes são exatamente “[...] as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia*²⁰ e a falta delas frustra seu progresso rumo a este *télos* [...]”. (MACINTYRE, 2001, p. 253). Nesse sentido uma vida virtuosa é a forma pela qual o homem consegue alcançar a felicidade. Sob o ponto de vista do *estagirita*, isso ocorre porque, todo indivíduo possui uma natureza peculiar que o faz mover-se na direção da sua singular finalidade. Não obstante, as virtudes distinguem-se em dois tipos, as do caráter, que são

¹⁸ Termo referente a Aristóteles, uma vez que o filósofo nasceu em Estagira, cidade da Macedônia em 382 a.C

¹⁹ Sófocles

²⁰ Uma palavra grega que combina *eu*, que significa “bom”, com *daimon*, que significa “espírito,” e é traduzida mais frequentemente como “felicidade.” (HOOFT, 2013, p. 79).

alcançadas através dos treinos habituais e as virtudes intelectuais, que são obtidas mediante a instrução.

Sendo assim, o trabalho filosófico desenvolvido por Aristóteles o torna não apenas o representante comum do exercício das virtudes, mas como o principal representante da tradição moral clássica. O *estagirita* desenvolve o seu próprio pensamento quando inicia o processo de compilação da história da filosofia. Ele foi responsável por compilar o pensamento filosófico anterior e em relação ao catálogo das virtudes, eliminou o que era considerado verdade parcial ou errônea da parte desses filósofos e aperfeiçoou a teoria das virtudes, como podemos verificar na sua obra *Ética a Nicômaco*.

[...] é de Aristóteles a teoria das virtudes que constitui decisivamente a tradição clássica como tradição do pensamento moral, estabelecendo com firmeza uma grande parte do que seus antecessores poéticos só conseguiram afirmar ou insinuar, e transformando a tradição clássica em tradição racional, sem se render ao pessimismo platônico com relação ao mundo social [...]. (MACINTYRE, 2001, p. 251).

Aristóteles desenvolveu um trabalho mais sistemático sobre a teoria das virtudes, haja vista que ele estabeleceu um catálogo moral mais delineado do que os demais filósofos que lhe precederam. Em virtude disso, seu pensamento moral tornou a tradição clássica em uma tradição racional e estabeleceu a sua própria concepção, que posteriormente veio a ser a base da sociedade ocidental.

No que se concerne à ética das virtudes, não se trata de uma invenção aristotélica, mas, refere-se a um modo de viver, próprio do cidadão ateniense. Todavia, este vive em função da *pólis*, que para Aristóteles é o único local possível onde as virtudes poderiam ser desenvolvidas e desse modo estabelecida para toda a comunidade.

Assim também, Aristóteles ressalta que as pessoas que vivem virtuosamente conseguem fazer a opção por aquilo que é bom para ele na qualidade de cidadão da *pólis* e por esse motivo alcança a *eudaimonia*. Então, para se viver de maneira virtuosa faz-se necessário o discernimento. Para praticar as virtudes faz-se necessária a capacidade de escolher e julgar corretamente em qualquer circunstância ou lugar, porque “[...] nós seremos felizes, diz ele, quando agirmos de acordo com a virtude, e seremos os mais felizes quando agirmos de acordo com a mais elevada forma de virtude [...]”. (HOOFT, 2013, p. 80) Dado isso, a busca pela excelência da vida humana, que é o próprio ato de desenvolver virtudes, torna-se um meio pelo qual o homem alcança o bem, que é a sua finalidade.

Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos (ARISTÓTELES, 1991, p. 5).

O ser humano possui dentro de si um movimento que o coloca na busca por um *télos* específico, e essa finalidade para o autor de *Ética a Nicômaco*, não pode ser alcançada por meio dos bens externos, como dinheiro, honra ou prazer, mas na busca pelo bem, que é definido como *eudaimonia*, traduzida mais frequentemente por *felicidade*. “É o estado de estar bem e fazer bem ao estar bem [...]”. (MACINTYRE, 2001, p. 253) Aristóteles acreditava que o exercício da *aretê* era uma condição necessária para se atingir a *eudaimonia*, no entanto, não era suficiente porquanto, toda a vida deveria ser virtuosa para que a vida humana se realizasse plenamente. Contudo, não se pode alcançar a *eudaimonia* sem que para isso as virtudes sejam um meio indispensável de se chegar ao bem almejado.

MacIntyre afirma que a concepção aristotélica sobre o exercício das virtudes não está na subjetividade de um indivíduo dentro da *pólis*, mas está naquilo que o indivíduo “acredita ser bom para ele como homem” (MACINTYRE, 2001, p. 255), ou seja, é aquilo que é bom para ele enquanto cidadão da *pólis*. Para que o homem aja em conformidade com os padrões morais estabelecidos pela comunidade, é necessário, portanto, que ele possua a capacidade de julgar e agir corretamente na hora certa e de modo apropriado.

Na teoria aristotélica das virtudes, o virtuoso é aquele que age na justa medida, uma vez que a virtude sempre está situada entre dois vícios. “[...] A coragem está entre a precipitação e a timidez, a justiça está entre fazer e sofrer injustiça [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 261). Além disso, o juízo é fundamental na vida do homem virtuoso, haja vista que em dado momento uma ação seja virtuosa e noutro pode não ser. Sobre a prática das *virtudes*, Hooft afirma:

Embora não nasçamos com a virtude, a natureza confere-nos a habilidade básica para nos tornarmos virtuosos, mas, precisamos praticar a virtude a fim de adquiri-la. Precisamos criar o hábito de agir virtuosamente, e esse hábito se tornará então uma disposição para agirmos dessa maneira. Nós adquirimos, por exemplo, a virtude da coragem, fazendo coisas corajosas [...] (2013, p. 88).

Para Aristóteles, a principal virtude é a *phronésis* ²¹ visto que essa sabedoria prática ajuda o homem a perceber o modo correto de agir em determinadas circunstâncias. A *phronésis* confere-nos a capacidade de julgar o que seria excessivo em uma situação e o que seria deficiente. (HOOFT, 2013, p. 101). Além do mais, trata-se da virtude sem a qual não se pode conseguir nenhuma das outras virtudes do caráter. Por conseguinte, na compreensão aristotélica, tanto as virtudes do caráter quanto as intelectuais devem permanecer intrinsecamente ligadas. Outrossim, é impossível possuir uma virtude do caráter desenvolvida sem possuir as demais excelências. Todavia, MacIntyre assegura que essa visão contrasta com a perspectiva moderna de que pode ser conciliável possuir inteligência prática e bom caráter.

É inegável a existência de pontos críticos no pensamento aristotélico relacionados ao exercício das virtudes. Um desses pontos é a compreensão limitada de que somente pessoas *opulentas*²² e pessoas que desempenhavam função de autoridade poderiam atingir certas excelências. Por outro lado, conforme o que nos apresenta Alasdair MacIntyre, a virtude para Aristóteles não estava reservada aos escravos, mas apenas aos cidadãos da *pólis*. Apesar dessa compreensão limitada, própria do contexto histórico da época, não se pode colocar em descrédito todo o entendimento acerca da *aretê* que o peripatético nos apresenta em suas obras, *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*.

MacIntyre considera que a teoria Aristotélica desconsiderou um fator essencial para se compreender o aspecto teleológico das virtudes. Para ele, tanto o *estagirita*, como Platão desconsideraram o aspecto do conflito das narrativas trágicas. De certo, porque Aristóteles não considerou o conflito como parte da vida humana, isto o impediu de perceber que dos conflitos o ser humano adquire aprendizado sobre a vivência das virtudes.

Citando John Anderson, sobre a percepção de Sófocles sobre o conflito, MacIntyre afirma:

Se Aristóteles tivesse feito essa pergunta tanto a respeito da *pólis* quanto do agente individual, teria tido um recurso adicional para entender caráter teleológico tanto das virtudes quando das formas sociais que lhes proporcionavam um contexto, pois foi a percepção de Anderson – uma percepção sofloqueana de que é por meio do conflito e, as vezes, somente por meio do conflito, que descobrimos quais são nossos fins e propósitos. (2001, p. 278).

²¹ Capacidade de julgar corretamente em casos específicos e por isso é uma Sabedoria prática.

²² Que é muito rico; que possui muitas riquezas ou bens; abastado. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2019. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/indole/>. Acesso em: 21/10/2019.

A vida na *pólis* exige *per si* dos indivíduos que a constituem uma série de assentimentos que objetivam a concretização do bem humano. Desse modo, esse acordo comunitário em prol do bem geram os laços de amizade, que para Aristóteles é essencial para qual for o tipo de comunidade “seja a de uma família ou de uma cidade”. (MACINTYRE, 2001, p. 264) A ideia grega de comunidade é constituída através da interrelação de pequenos grupos de amigos que visam o bem comum.

A amizade segundo Aristóteles é diferente da compreensão individualista liberal moderna. Sobre isso Alasdair MacIntyre afirma:

A amizade, naturalmente, segundo Aristóteles, envolve afeto. Mas esse afeto surge dentro de uma relação definida em termos de aliança comum para a busca comum de bens. O afeto é secundário, o que não significa que não tenha importância. Na perspectiva moderna, o afeto é quase sempre a questão principal; diz-se que nossos amigos são aqueles de quem gostamos, talvez de quem gostamos muito. A “amizade” tornou-se, em geral, um nome de um tipo de estado emocional e não de um tipo de relacionamento social e político. (2001, p. 266)

Mediante a ótica macIntyriana, a tradição que denomina como tradição aristotélica das virtudes possui uma vasta compreensão da *aretê*, que se apresenta muitas vezes de modos distintos e incompatíveis. A diferença mais contundente da compreensão aristotélica sobre a vivência das virtudes, não se dá com a compreensão homérica, mas na visão medieval sobre a excelência. Certas virtudes cristãs, como a humildade, por exemplo, eram concebidas por Aristóteles como vício. Bem como evidencia virtudes que Aristóteles desconheceu como a fé, a esperança, a caridade e “não diz nada sobre virtudes como a *phronésis*, que são fundamentais para Aristóteles” (MACINTYRE, 2001, p. 307).

Da mesma forma que na *pólis* grega, o reino medieval (comunidade) é compreendido como local propício no qual, os homens buscam um ideal comum. Essa compreensão comunitária da busca do bem humano é incompatível com o entendimento individualista moderno de que cada pessoa deve buscar o seu próprio bem. Não obstante, a antiguidade e o período medieval é marcado pela relação do indivíduo com a comunidade onde ele habita, ou seja, é neste local onde ele se constitui pelos papéis que desempenha nessas sociedades.

O indivíduo se identifica e se constitui em e por meio dos seus papéis, aqueles papéis que unem o indivíduo às comunidades somente nas quais e por meio das quais se obtêm os bens humanos; enfrente o mundo como membro desta família, deste lar, deste clã, desta tribo, desta cidade, desta nação, deste reino. Não existe “eu” fora de lares. (MACINTYRE, 2001, p. 291).

As incompatibilidades entre as concepções medievais e a aristotélica quanto ao catálogo das virtudes são inumeráveis, no entanto, essas divergências não desacreditam o período medieval enquanto aristotélico, com efeito esse tempo é marcado pela expansão da tradição aristotélica das virtudes.

Dentre algumas compreensões conceituais de virtudes dessemelhantes do catálogo apresentado por Aristóteles, estão, por exemplo, as virtudes cristãs da humildade e da caridade. A primeira para o filósofo, é um vício e não uma virtude, a segunda, não é somente considerada uma nova virtude a ser incluída no catálogo medieval, como também deve ser compreendida como uma mudança paradigmática, pois altera a compreensão do que seja o bem para o homem, o qual passa a estar relacionado com a prática cristã do perdão, da misericórdia. Desse modo, contrasta com a ótica aristotélica de que os maus não podem ser virtuosos. A caridade, portanto, seria inadmissível na lista de excelências defendida pelo referido filósofo.

As distinções também se dão quanto à compreensão do *télos*. Na perspectiva do filósofo de Estagira “o *télos* não é algo a se conquistar a certa altura do futuro, mas no modo como construímos toda a nossa vida”. (MACINTYRE, 2001, p. 295) em contrapartida, o *télos* medieval é fixo, e se refere a figura de Deus. Assim, a compreensão aristotélica de uma finalidade é incompatível com a noção cristã de redenção. O exemplo mais nítido disso é quando Jesus, na cruz perdoa o ladrão arrependido. Sobre essa diferença teleológica Carvalho afirma:

[...] MacIntyre adverte que nessa concepção das virtudes, ainda que permaneça teleológica, há duas diferenças importantes em relação a Aristóteles [...] A primeira é que em Aristóteles há possibilidades de que infortúnios externos possam impedir a *eudaimonia*; enquanto na perspectiva medieval nenhum ser humano está excluído do bem humano por quaisquer condições externas, porque nem mesmo o mal que possa nos acontecer exclui tal possibilidade, desde que não nos tornemos seus cúmplices. Segundo, e aqui reside a contribuição mais importante dos medievais para o acervo conceitual da tradição aristotélica (ou clássica) de pesquisa racional, a visão medieval [...] quer dizer, os pensadores medievais tinham uma concepção da vida humana como histórica [...] na qual as virtudes são qualidades que habilitam o homem a enfrentar e vencer os males nessa jornada histórica na busca do seu bem celestial. (1999, p. 110).

Independentemente das diferenças apresentadas, e mesmo que as concepções divirjam entre si, tanto na compreensão aristotélica quanto na medieval, a busca teleológica pelo bem, aproxima o homem de um ser divino. Embora a perspectiva cristã medieval tenha contribuído

para que fossem feitas muitas alterações no pensamento moral desenvolvido pelo *estagirita*, é de suma importância destacar que o pensamento medieval além de fazer parte da tradição da teórica e prática da moralidade a qual estamos descrevendo, como também marcou um autêntico avanço dessa tradição. (MACINTYRE, 2001, p. 304)

A incumbência imprescindível das virtudes para a perspectiva da narrativa medieval é a superação dos males, apoiando o ser humano a desempenhar proficientemente a sua tarefa, a completar a sua jornada. Em vista disso, cada pessoa busca a sua realização através da conquista do seu bem humano. Entretanto, essa busca pode ser comprometida por males tanto internos como externos à caminhada.

Além disso, para MacIntyre, a compreensão católica de pertença a uma comunidade se dá de dois modos, um refere-se à comunidade terrena, corpórea e outra como “[...]membro de uma comunidade celestial, eterna, onde também tenho um papel, uma comunidade na terra representada pela Igreja [...]”. (MACINTYRE, 2001, p. 291). Ademais, o indivíduo como pertencente a uma comunidade bem delineada consegue pela prática das virtudes alcançar o bem.

Outrossim, podemos identificar de modo bem distinto, conceitos bem diferentes de virtudes na tradição moral mencionada. Para Homero, a *aretê* é a qualidade que capacita o homem para desenvolver a sua atribuição social e, tanto para Aristóteles quanto para Tomás de Aquino, a virtude potencializa o ser humano a atingir a sua finalidade última, seja ela propriamente humana ou divina. Uma terceira compreensão, trata-se do conceito utilitarista de virtude que é a “[...] qualidade para se alcançar o êxito secular e celestial.” (MACINTYRE, 2001, p. 312).

Em conformidade com o pensamento do filósofo moral escocês, a tradição das virtudes não foi apenas uma invenção aristotélica, mas que esses padrões objetivos existiram tanto na *pólis*, enquanto teoria prática como nos reinos medievais, nos quais o indivíduo tinha a possibilidade de escolher entre o que era certo e o que era errado. E essa escolha, portanto, era guiada por um padrão moral válido para todos.

MacIntyre acredita ser possível superar essas diferenças históricas por meio de uma formulação de um conceito de virtude central a uma tradição, muito especialmente à tradição aristotélica de pesquisa racional, que consiga transcender todas as limitações daqueles até agora construídos, mas que ao mesmo tempo não seja entendido fora da história dessa mesma tradição. (CARVALHO, 1999, p. 111).

Baseado nisso, Alasdair MacIntyre cria um conceito nuclear de virtude para garantir unidade conceitual à tradição apresentada por ele, não obstante a existência de teorias adversárias e divergentes. Para compreendermos essa definição será necessário considerarmos os conceitos de prática, unidade narrativa e tradição. Ademais, o conceito de virtude específico dado por cada um dos representantes não é necessariamente o fator preponderante, mas a sua estrutura teleológica se mantém em toda a tradição clássica das virtudes.

4 A REABILITAÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES NA CONTEMPORANEIDADE

Alasdair MacIntyre diferencia-se de outros filósofos morais, porque não somente apresenta um projeto filosófico que explicita a desordem moral na qual estamos vivendo, como também propõe à reabilitação da ética das virtudes como alternativa a moralidade decadente da contemporaneidade. De acordo Alasdair MacIntyre, a solução para o desordenamento moral no qual nos encontramos na contemporaneidade somente pode ser possível através do retorno da tradição aristotélica das virtudes. Entretanto, o filósofo reconhece que a sociedade ocidental na qual pertence está repleto de embates morais intermináveis e posicionamentos que reduzem a moralidade apenas ao campo da subjetividade, como expressão de sentimentos e não de uma objetividade comunitária. MacIntyre não desconsidera o pensamento aristotélico em relação ao exercício das virtudes, não obstante, ele admite que estamos em um contexto totalmente diferente daquele em que Aristóteles desenvolveu essa teoria, ou seja, não podemos negar as mudanças que são decorrentes da modernidade e por isso essa reabilitação precisa levar em consideração a nossa conjuntura atual.

Para Carvalho, a retomada da tradição acima mencionada, precisa ser esclarecida do seguinte modo:

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

Segundo MacIntyre, para que a tradição aristotélica das virtudes possa ser resgatada é necessário “reestabelecer uma forma de viver e pensar em que os critérios morais orientem o agir desses indivíduos” (OSÓRIO, 2015, p. 78). Para isso ele desenvolve um pensamento filosófico que norteia a prática da *aretê* nos tempos hodiernos. Além disso, para que essa reabilitação aconteça, faz-se necessário que o homem tenha um *télos*, que possa orientar o seu percurso humano. Assim sendo, precisamos observar o seu projeto, considerando cada etapa separadamente. Por conseguinte, na concepção de MacIntyre é necessário reabilitar as virtudes, uma vez que esta tradição garantia ao ser humano a realização do seu *télos* através do exercício das virtudes e do evitar dos vícios o homem alcançava a felicidade.

De acordo com o filósofo moral escocês, a reabilitação da ética das virtudes deve percorrer um itinerário constituído por três estágios, que são respectivamente: prática, unidade narrativa e a tradição. Precisamos considerar estes três estágios para que o exercício das virtudes possua inteligibilidade.

4.1 Primeiro estágio: *Prática*

A primeira parte da teoria macintyriana que trata da reabilitação da tradição aristotélica a partir de um conceito nuclear de virtude (CARVALHO, 1999), é o estágio denominado por Alasdair MacIntyre de *prática*. Para MacIntyre a prática refere-se a “qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida [...]”, (MACINTYRE, 2001, p. 316), ou seja, no primeiro estágio, o filósofo moral escocês esclarece que as práticas são atividades estabelecidas dentro de um contexto social e por isso exigem posturas coerentes daqueles que delas participam e cujo exercício dessas atividades lhes proporcionam bens internos.

Visando esclarecer a nossa compreensão a respeito do conceito de prática, MacIntyre se utiliza das atividades do xadrez, do futebol e da agricultura como exemplo de práticas. Por outro lado, ele esclarece que não pode aprender a partir de acepções isoladas sobre as práticas, mas baseando-se no entendimento que existem padrões de excelência que fomentam tais práticas, na sua própria constituição histórica. Assim sendo:

Se eu quiser aprender a jogar futebol, ouvir música ou a pintar, eu tenho de aceitar a minha própria incapacidade inicial para julgar corretamente uma boa jogada, uma boa música e uma bela pintura, e a partir daí aprender com os outros como fazer bem e avaliar segundo os padrões de excelência que lhes são internos e, quem sabe, poder até mesmo avançar e aperfeiçoar tal fazer e tais padrões. (CARVALHO, 1999, p. 113)

Ainda segundo MacIntyre, as práticas podem gerar dois tipos de bens, aqueles que são externos, e que não necessariamente podem ser adquiridos por meio das práticas, mas através de outros meios, como por exemplo: a fama, o poder e o dinheiro. E os bens internos, que por outro lado “enriquecem toda a comunidade, é um bem para todos aqueles que participam da prática, não envolvem a existência de perdedores e vencedores”. (CARVALHO, 1999, p. 114) esses bens de excelência somente são adquiridos através da vivência dessas das práticas que são sustentadas pelo exercício das virtudes.

Para Mota (2012) sem a prática das virtudes os bens internos não podem ser obtidos no desenvolvimento das práticas. Além do mais, esses bens internos somente podem ser alcançados através da inter-relação entre os agentes morais cuja comunidade tem suas próprias formas institucionais.

Porém, quando há uma supervalorização dos bens externos em detrimento dos internos o exercício das virtudes em uma sociedade e/ou comunidade pode ser comprometido ou mesmo extinguido. Logo, as comunidades que não possuem o foco nos bens externos estariam mais aptas a desenvolver as virtudes e alcançar os bens internos próprios das práticas.

Para que os padrões de excelência ou bens internos possam ser alcançados é imprescindível que no desenvolvimento das práticas, elas sejam acompanhadas e sustentadas por determinadas virtudes. Segundo Carvalho (1999) o exercício da *aretê* orientam o modo como os indivíduos se relacionam neste processo e/ou estágio. Vale ressaltar que as virtudes essenciais no primeiro estágio do processo de torná-las inteligíveis são: a coragem, a justiça e a honestidade. Para MacIntyre, sem essas virtudes “as práticas não resistiriam ao poder corruptor das instituições”. (2001, p. 327)

Vale ressaltar que o exercício de uma prática conforme o pensamento de Alasdair MacIntyre abrange parâmetros que versam sobre a excelência e a subordinação às normas. Por isso, para que um indivíduo realize uma prática ele precisa se submeter a um padrão estabelecido historicamente, pois sem tal condição ele jamais poderia desenvolver excelentemente uma atividade. A título de exemplo, um jovem seminarista que está num processo formativo aprende a ser um presbítero, observando, escutando os presbíteros experientes em suas práticas ministeriais.

Por outro lado, sem as instituições sociais, as práticas não poderiam subsistir por muito tempo. Porquanto é dentro de um agrupamento social e/ou vida comunitária que um indivíduo aprende a ser virtuoso, bem como a aperfeiçoar de maneira proficiente as habilidades e instruções intrínsecas à prática da qual desenvolve. Assim, por exemplo, na instituição familiar os filhos aprendem com os pais a buscar a excelência em uma determinada prática que é própria desta instituição, como por exemplo, a profissão dentro do contexto cultural e socioeconômico dessa família.

MacIntyre afirma ainda, que existem instituições que podem sustentar as virtudes e outras que podem ameaçá-las, uma vez que sem as virtudes as instituições só podem alcançar os bens externos e não os bens internos que são inerentes as práticas. Sendo assim, há uma diferença da relação de virtude com os bens externos e internos: ‘a posse das virtudes – e não somente de suas aparências ou simulacros – é necessária para se alcançar os bens internos; não

obstante, a posse das virtudes pode perfeitamente nos impedir de alcançar os bens externos'. (GONÇALVES, 2018, p. 52).

Todavia, sem o exercício das virtudes as instituições segundo o filósofo moral escocês prejudicariam as práticas e a conquista dos bens internos, uma vez que as instituições podem fomentar a conquista de certas influências poder, status e dinheiro. Esses bens podem ser incompatíveis com uma vida virtuosa. Isto é, "[...] as virtudes podem, por vezes, nos impedir de nos tornarmos ricos, famosos, e poderosos como desejaríamos". (CARVALHO, 1999, p. 116).

Quando MacIntyre desenvolve o seu projeto ele não se desvincula da tradição na qual a ética das virtudes possuía uma objetividade. Não obstante, há pontos convergentes e divergente entre a concepção acerca das virtudes tanto para o filósofo escocês como para Aristóteles. Assim, a explicação macintyriana se mantém aristotélica porque também concebe a virtudes enquanto intelectuais e morais e também porque os atos podem ser identificados como virtuosos ou viciosos.

Após apresentar a sua explicação a respeito das práticas, como fator essencial para se conquistar os bens internos, MacIntyre admite que podem existir práticas que além de serem antagônicas entre si podem proporcionar o mal em detrimento do bem. "Tenho de admitir que a coragem, às vezes, sustenta a injustiça, que a lealdade pode fortalecer a agressão de um assassino e que a generosidade s vezes enfraquece a capacidade de fazer o bem". (MACINTYRE, 2001, p. 336).

Além do mais, é possível perceber a partir da ótica macintyriana que os bens adquiridos nas práticas muitas vezes são antagônicos. Ademais, o filósofo critica o esfacelamento que o indivíduo contemporâneo tem com relação ao desenvolvimento das práticas que não possuem correspondência entre si. Por isso objetiva uma resposta que considere o ser humano como um todo, que possui uma unidade que lhe proporciona o *télos* atrelado a prática das virtudes nas atividades que lhe são próprias.

As práticas requerem uma coerência de vida, caso contrário, nem todas as ações desenvolvidas pelo homem poderiam favorecer o alcance dos bens internos, pois existem práticas que são perversas e que, portanto, são contraditórias. Por conseguinte, podem tornar o indivíduo cuja vida não seja virtuosa, mas incoerente.

4.2 Segundo estágio: *Unidade Narrativa*

Alasdair MacIntyre reconhece que a explicação que buscou estabelecer sobre as virtudes a partir do conceito de prática, ainda está aquém de toda a sistematização dada por Aristóteles em relação ao exercício das virtudes e por isso necessita ainda fomentar em seu projeto a concepção da vida humana como uma unidade “cujo caráter proporciona às virtudes um *télos* adequado”. (MACINTYRE, 2001, p. 343).

Pensar a vida como uma unidade narrativa é colocar-se enquanto contraposição à forma moderna de conceber o indivíduo como um ser fragmentado, ou seja, a vida pública está dissociada das suas atividades privadas, o trabalho do lazer e etc. (CARVALHO, 1999). Consequentemente, sem um *modus vivendi*²³ coerente o indivíduo não consegue se encaminhar rumo a um *télos*.

Para escapar desse elemento arbitrário na vida moral, e conseguir dar consistência ao conceito de virtude como central à vida moral, é preciso que incorporem um segundo passo na sua constituição, isto é, a incorporação de uma concepção do *télos* de uma vida humana inteira, concebida como uma unidade, na qual haja uma compreensão dos bens e do bem que vai além da multiplicidade de bens que informam uma prática”. (CARVALHO, 1999, p. 116).

Através do conceito de unidade narrativa o filósofo moral escocês quer resgatar a identidade do indivíduo que fora deturpada no Período Moderno. Com isso, o filósofo supracitado deseja reassumir um sentido teleológico para a vida humana, que o faça buscar a sua felicidade e consequentemente a da comunidade a qual pertença.

Para Gonçalves (2018) tanto a filosofia como a sociologia na modernidade concebem a vida humana de maneira segmentada, ou seja, não há uma unidade entre aquilo que o homem é e aquilo que ele faz. A existência do homem moderno não é vista a partir de um todo, mas de atos isolados que não o consideram enquanto ser que está em busca de sua finalidade e isso consequentemente o impede de perceber a unidade de sua vida que lhe confere teleologia por meio da vivência das virtudes.

Além da preocupação macintyriana relacionada aos debates morais intermináveis na contemporaneidade, o filósofo também constata que as concepções modernas de juízos morais estão vinculadas ao problema de identidade do indivíduo. Cujas compreensões até então é de um eu desvinculado de suas ações. Para MacIntyre “[...] torna-se necessário dizer algo a respeito do conteúdo concomitante de identidade, o conceito de um eu cuja unidade reside na unidade

²³Modo de se portar na vida, de viver.

de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim". (2001, p.345).

Para a filosofia moral de MacIntyre não pode haver dualidade nos papéis desempenhados pelos homens. Haja vista que todas as ações que ele pratica devem ser consideradas dentro da sua narrativa pessoal e consequentemente através da interrelação com a narrativa de outros indivíduos. Através da compreensão da vida como uma unidade que confere uma narrativa a própria história, o indivíduo se encaminha para a realização de seu *télos*, cuja consequência é a obtenção da felicidade.

Partindo do pensamento de MacIntyre, podemos entender a vida como uma unidade narrada através do seguinte exemplo: um homem que além de desempenhar o ofício de padre em uma cidade x atua como professor de filosofia em uma universidade que tem ateus como a maioria do seu corpo discente, não oculta a sua fé cristã, os seus valores e sua opção de vida, embora trate com respeito aqueles que optam por não crer em um ser divino. Além disso, um homem que desempenha o seu papel nas atividades de um escritório de contabilidade, durante o final de semana atua como voluntário em uma instituição filantrópica e, além disso, exerce o papel de chefe de família, na manutenção do lar e educação dos filhos precisa que todas essas práticas estejam interligadas. Assim sendo, se todas as suas ações perpassam um viés coerente, a sua vida possui uma unidade narrativa e consequentemente se direciona a um *télos*.

Além disso, para Alasdair MacIntyre, a vida humana possui uma teleologia, porque sempre estamos caminhando na direção de algo que está por vir, seja um sonho, meta ou objetivo. O presente é sempre iluminado por uma perspectiva de futuro. No entanto, a vida é marcada pela existência de aspectos teleológicos imprevisíveis. Assim, por exemplo, um sujeito x, possui um *télos*, mas as vicissitudes no decorrer da jornada podem influenciar o seu percurso de tal modo que ele, no ponto inicial não pode prever com precisão como terminará a sua jornada. Não obstante continuará a se mover na direção de um determinado fim.

Uma busca pelo bem para o homem sem uma concepção de *télos* sequer poderia ser iniciada, afirma MacIntyre, sem isso o indivíduo não teria consciência do seu fim ou dos fins aos quais está direcionando a sua vida, bem como não poderia avaliar que tipo de bem ele deve buscar para alcançar esse fim. Essa projeção narrativa de sua vida conferiria um sentido não apoiado na ideia de essência humana e nem tão pouco na ideia da vontade de Deus, concepções essas questionadas na contemporaneidade. (OSÓRIO, 2015, p. 81).

Quando nos deparamos com a perspectiva de uma busca, precisamos considerar a questão do *télos* humano, pois sem considerar uma finalidade à vida do homem toda busca

torna-se desnecessária. Sobre esse conceito de busca nos é útil uma vez que, sem considerar *a priori* um conceito teleológico para a vida nenhuma busca vale apenas ser iniciada.

Para MacIntyre, no contexto do período medieval quando nos referimos ao contexto de busca devemos sempre levar em consideração a questão de um *télos*, um fim último para o homem, sem essa compreensão teleológica nenhuma busca neste contexto histórico poderia ser concretizada. Assim “é na procura de uma concepção do bem que nos permitirá ampliar a nossa compreensão de finalidade e do conteúdo das virtudes [...]” (2001, p. 368). Todavia essa finalidade que se passa no período medievo é alcançada mediante a superação de diversas vicissitudes que corroboram para a compreensão da meta e da busca.

Diante desse itinerário MacIntyre nos apresenta o seu conceito nuclear de virtude:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. (2001, p. 368-369).

Assim sendo, o *télos* é a forma através da qual o ser humano pode alcançar a felicidade. No entanto, sem o *télos* definido o homem não pode ser compreendido dentro de uma vida singular e ao mesmo tempo narrada através da narrativa de outros indivíduos. Além disso, para entendermos a vida enquanto uma unidade narrada é preciso levar em consideração o local onde o indivíduo está inserido. Pois, o seu modo de pensar, agir e celebrar está estritamente relacionado à tradição a qual pertence.

4.3 Terceiro estágio: A tradição

Na terceira parte do seu projeto de reapropriação das virtudes, MacIntyre nos apresenta o estágio denominado de *tradição*, na qual a vivência das virtudes que sustenta tanto as *práticas* como a *vida do homem* na busca pelo *bem* não pode ser realizada individualmente, mas dentro de um grupo social cuja historicidade não é descartada, como concebe a visão moderna do homem. Além do mais, segundo o referido filósofo escocês, aquilo que somos hoje reflete a história da tradição na qual pertencemos e consequentemente o que herdamos dela nos garante uma particularidade moral.

Logo, o que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de

uma história e isso é o mesmo que dizer, em geral, quer eu goste ou não, quer eu conheça ou não, que sou um dos portadores de uma tradição. (MACINTYRE, 2001, p. 372).

No entanto, essa concepção de um indivíduo que se constitui a partir de um cabedal de valores construído num processo histórico é incompatível com a visão moderna de um sujeito que prescinde das escolhas tomadas por aqueles que o antecederam, escolhas essas que influem positiva ou negativamente naquilo que somos hoje. Segundo MacIntyre (2001), isso ocorre atualmente, quando, por exemplo, um jovem alemão nascido após a Segunda Guerra Mundial acredita que o seu relacionamento com o povo Judeu não é prejudicado em decorrência do *holocausto*²⁴. Assim sendo o *eu* moderno é um indivíduo dissociado da sua função social e histórica.

Logo, é a partir de um grupo social, seja a família, o bairro, a cidade que o indivíduo passa a buscar o bem universal. Contudo, essa busca não desconsidera as imperfeições morais dessas comunidades. Por isso, não podemos universalizar essas particularidades haja vista que isso tornaria pior comportamento do homem. Sobre essa questão Osório nos esclarece:

Circunscrever a identidade moral do indivíduo à comunidade na qual ele faz parte não quer dizer que o eu tenha de aceitar todos os elementos que constituem tal comunidade sem questionamento. O que MacIntyre defende é que não existe ponto de partida que não seja particular. E é a partir dele que consiste na busca do bem universal. Por isso não pode nunca ser simplesmente abandonada. Ou melhor, para ele, tal pretensão é uma ilusão.²⁵ (OSÓRIO, 2015, p. 84).

Por outro lado, são as virtudes que sustentam as práticas e a própria vida enquanto unidade e as tradições “que proporcionam tanto às práticas quanto as vidas o seu necessário contexto histórico.” (MACINTYRE, 2001, p. 3p74). Além disso, a falta das virtudes desencadeia um processo segundo o qual deturpa tanto as tradições como também as instituições, as práticas e o modo de viver proveniente dessas tradições.

Além disso, segundo o viés macintyriano, em meio à crise moral a que estamos submetidos, as virtudes são o único modo de fazer com que as tradições ganhem

²⁴ O genocídio cometido pelos nazistas ao longo da Segunda Guerra Mundial e que vitimou aproximadamente seis milhões de pessoas entre judeus, ciganos, homossexuais, deficientes físicos e mentais, opositores políticos.

²⁵ neither the state nor Family is the form of association whose common good must be both serving and sustained by the virtues of recognized dependency, rather, there must be some form of local Community within which the activities of families, work places, schools, clinics, discussion clubs, sports and game clubs, and religious congregations can find a place. (1999, p. 129)

inteligibilidade. Em decorrência disso os indivíduos pertencentes a essas tradições podem desenvolver-se melhor como ser humanos.

Segundo Osório, a tradição é fortalecida pelo exercício das virtudes, sobre isso a mesma afirma:

As virtudes na teoria macintyriana teriam três vertentes. No sustento dos relacionamentos necessários para que se alcance a variedade de bens internos às práticas; no sustento de uma forma de vida individual em que cada indivíduo pode procurar seu próprio bem como o bem de sua vida inteira e no sustento das tradições que proporcionam tanto as práticas quanto às vidas dos indivíduos um contexto histórico. (2015, p. 85)

De acordo com o filósofo moral escocês, para que uma tradição possa ser plenamente desenvolvida e fortalecida, é necessário o exercício das virtudes. Sem elas as tradições podem se corromper e por conseguinte deixar de existir. Em vista disso, as principais virtudes que ajudam a sustentar as tradições são a *justiça*, a *sinceridade*, a *coragem*, e as *virtudes intelectuais relacionadas*.

Em conformidade com o pensamento filosófico de Alasdair MacIntyre apresentado até então, vemos que os conceitos de virtude foram modificados em fins da idade média por meio do projeto iluminista. Além disso, o telos foi retirado e “o conceito de unidade narrativa, e o conceito de uma prática foram todos deslocados durante o mesmo período”. (2001, p. 380). Por isso, o filósofo busca um conceito nuclear de virtude que possa ser inteligível em nossos tempos a partir dos três estágios supramencionados.

4.4 A reabilitação da ética das virtudes em pequenas comunidades

MacIntyre mostra que apesar de toda moral emotivista que nos circunda, as virtudes podem ter seu lugar novamente em nossa sociedade de um modo objetivo. No entanto, Alasdair MacIntyre admite que o seu projeto não pode ser aplicável universalmente. Não obstante, reconhece que a ética das virtudes encontra seu sustentáculo em pequenas *comunidades*. Sobre essa possibilidade, o filósofo afirma:

Nem o estado nem a família são a forma de associação cujo bem comum deve ser tanto servindo como sustentado pelas virtudes da dependência reconhecida, em vez disso, deve haver alguma forma de comunidade local dentro da qual as atividades das famílias, locais de trabalho, escolas, clínicas, clubes dedicados ao debate, clubes dedicados a jogos e esportes e

congregações religiosas possa encontrar um lugar. (1999, p. 129, tradução nossa²⁶).

De acordo com o filósofo moral escocês essa sociedade definida pelo bem comum não pode ser concretizada por meio do estado moderno e da família. Nesse sentido, o estado-nação moderno não favorece o bem comum uma vez que “é governado por uma série de acordos econômicos e sociais que estão mais ou menos em conflito entre si”. (CHIUS, 2007, p. 6). Além disso, os bens oferecidos pelo estado não podem ser entendidos como bem comum, mas como bens públicos. Além disso, os bens públicos ofertados pelo estado moderno não podem ser confundidos com o bem comunitário, pois o estado moderno é sustentado por interesses econômicos em detrimento do bem comum. Isto torna o estado moderno inapto para o desenvolvimento ou sustentação de uma ética das virtudes.

Para MacIntyre o bem de uma vida comunitária também não pode ser alcançada por meio de uma família. Segundo o filósofo moral escocês isso ocorre porque a família não consegue identificar o bem comum sem o auxílio de outras associações intermediárias como por exemplo, escolas, paróquias e clubes.

Não obstante, transformações que ocorreram na sociedade a partir da tentativa iluminista de eliminar da sociedade a tradição aristotélica das virtudes, ainda sobrevivem, segundo MacIntyre “conceitos de virtude em sua maioria – da tradição ao lado de conceitos caracteristicamente modernos” segundo o autor de *Depois da Virtude* a tradição sobrevive “numa forma muito menos fragmentada, muito menos distorcida, na vida de certas comunidades cujos laços com o passado continuam fortes” (1981, p. 422).

Diante disso, o filósofo moral escocês aponta como solução não o estabelecimento de padrões morais válidos universalmente, mas, pelo exercício da ética das virtudes em pequenas comunidades, onde poderia salvaguardar “[...] a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo [...]”. (1981, p. 441). De forma que, oferece ao homem hodierno a possibilidade de atravessar esse período conturbado no qual estamos submetidos, identificado inicialmente pelo filósofo moral escocês como *desordem moral*. Sobre o erguimento dessas comunidades MacIntyre afirma:

²⁶ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: why human need virtue*. 1999, p. 129: Neither the state nor the family is the form of association whose common good must be both serving and sustained by the virtues of recognized dependency; rather, there must be some form of local community within which the activities of families, workplaces, schools, clinics, debate clubs, sports and game clubs, and religious congregations can find a place.

A tradição das virtudes, assim, sobrevive, de um modo mais ou menos coerente e não deformado, apenas naquelas comunidades cujos vínculos históricos com o seu passado ainda permanecem fortes. [...] Segundo ele [MacIntyre], estamos numa época em que se faz historicamente necessária a construção de novas formas de comunidade onde a vida moral possa ser sustentada de tal forma que a moralidade e a civilidade possam sobreviver às épocas vindouras do barbarismo e da escuridão. (CARVALHO, 1999, p. 124-125).

Para Alasdair MacIntyre o elemento inicial que define uma tradição é conflito, pois, esse se configura como fator essencial através do qual a tradição vai se defrontar com tradições rivais e também consigo mesma, com suas convicções, sua historicidade, seus padrões morais etc.

Além disso, segundo o filósofo moral, as virtudes possuem um papel primordial que nos possibilitam que os bens internos as práticas sejam alcançadas, também sustentam a busca de um indivíduo por um bem ao longo de sua vida e além disso sustenta as tradições. (GONÇALVES, 2018).

De acordo com MacIntyre, nesse processo uma nova virtude é adicionada ao catálogo, a virtude de conhecer plenamente a tradição na qual faz parte e aquelas com as quais pode se defrontar. Ademais o exercício das virtudes possibilita aos indivíduos a busca pelo seu bem como também a busca pelo bem da tradição a qual pertence, seja enquanto indivíduo, pai, filho, membro da comunidade ou como ser humano (Ibidem, p. 56).

Assim sendo, pretendemos analisar a possibilidade da vivência da ética das virtudes em pequenas comunidades, como propõe Alasdair MacIntyre em resposta à grave crise moral na qual nos encontramos na atualidade. Em vista disso, fundamentado no que foi discorrido anteriormente, pretendemos saber, se há correspondência entre a proposta do filósofo supracitado com alguma realidade em que a tradição aristotélica das virtudes possa ser retomada na contemporaneidade.

5 A ASSOCIAÇÃO ENTRE O PROJETO DE MACINTYRE E A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM

Segundo Chius (2007) o projeto de Alasdair MacIntyre não pode ser considerado uma utopia, uma vez que ele acredita que ainda podemos vivê-la em pequenas comunidades e não de um modo global. Isso não significa dizer que ele não considere os desafios que o capitalismo avançado traz em nossos dias, haja vista que provoca a competição entre os indivíduos e os distância do bem comum, favorecendo o egoísmo etc. Por outro lado, já existem formas modernas de comunidade que legitimam a tese macintyriana. Sobre isso Chius afirma:

Entenda que essas formas institucionais e as normas que permitem sua conservação não são apenas um projeto utópico, mas que já existem e são efetivamente aceitas, embora em uma extensão diferente, em diferentes instituições - como clubes, escolas, sindicatos, paróquias - nas quais produz uma resistência recorrente aos objetivos da sociedade de consumo (2007, p. 8, tradução nossa²⁷).

Compartilhamos da visão macintyriana de que a nossa sociedade se encontra em uma situação de desacordo moral desde quando a modernidade rejeitou a tradição aristotélico-tomista das virtudes. Assim, urge em nossos dias uma filosofia que aponte soluções para a realidade na qual estamos submetidos. Em MacIntyre reencontramos uma resposta que acreditamos poder contribuir para o cultivo de uma vida virtuosa na sociedade contemporânea.

O fato de estarmos submetidos a uma desordem moral nos tem impedido de perceber uma saída para esta grave crise que também tem afetado as dimensões política e religiosa da sociedade. Nesse sentido, o cristianismo também tem enfrentado cada vez mais dificuldades para manter os seus princípios, haja vista que o individualismo, o relativismo e o materialismo afetam-no diretamente. Assim sendo, essas e outras dificuldades que ameaçam a fé cristã vão suscitar na contemporaneidade uma necessidade de salvaguardar a fé e crescer nas virtudes através das denominadas novas comunidades. Não seriam essas *novas comunidades* uma resposta a *grave crise moral, política e religiosa* na qual se encontra a sociedade contemporânea?

²⁷Cf. CHIUS, Sergio. p. 8, 2007. Entiende que estas formas institucionales y las normas que permiten su conservación no son solo un proyecto utópico, sino que ya existen y son efectivamente aceptadas, a un que en diferente medida, en distintas instituciones -como clubes, escuelas, sindicatos, parroquias- en los cuales se produce de manera recurrente una resistencia a los objetivos de La sociedad de consumo.

Em se tratando do papel dessas comunidades religiosas na contemporaneidade, Santos vai falar que:

A grande característica desses movimentos está no combate à secularização da sociedade e na rejeição às diversas mentalidades da modernidade, como o individualismo e o materialismo, que se dá por meio da vivência comunitária, na busca de uma fé e religiosidade que passam pela convivência e entrega ao outro, e não em uma fé individualista; e no desapego das coisas mundanas, em um retorno a busca das “coisas do alto”, no desejo de transcendência que vai além da posse e realizações terrenas. (SANTOS, 2014).

As *Novas Comunidades* surgiram a partir do movimento da Renovação Carismática Católica que remete a espiritualidade das primeiras comunidades cristãs. A partir desse movimento muitos carismáticos sentiram a necessidade de viverem mais radicalmente essa espiritualidade a partir de uma comunidade. Essas comunidades oferecem uma combinação de expressões antigas com artifícios novos e conseguem dessa maneira atrair um público mais jovem. As novas comunidades estão em pleno crescimento. Esta é uma característica nova e importante delas. Segundo o *Documento de Aparecida*:

Os movimentos e novas comunidades constituem uma valiosa contribuição na realização da Igreja local. Por sua própria natureza expressam a dimensão carismática da Igreja: “na Igreja não há contraste ou contraposição entre a dimensão institucional e a dimensão carismática, da qual os movimentos são uma expressão significativa, porque ambos são igualmente essenciais para a constituição divina do Povo de Deus”. Na vida e na ação evangelizadora da Igreja, constatamos que no mundo moderno devemos responder a novas situações e necessidades da vida cristã. Neste contexto também os movimentos e novas comunidades são uma oportunidade para que muitas pessoas afastadas possam ter uma experiência de encontro vital com Jesus Cristo e, assim, recuperar sua identidade batismal e sua ativa participação na vida da Igreja. Neles “podemos ver a multiforme presença e ação santificadora do Espírito”. (2007, p. 142-143).

As novas *Diretrizes da Ação Evangelizadora no Brasil*²⁸ reafirmam o papel das pequenas comunidades para a vivência de uma evangelização mais consistente. Uma vez que sem a possibilidade de uma comunidade de referência propícia para o crescimento espiritual e humano os cristãos ficam desorientados nessa sociedade relativizada. Sobre isso, os bispos do Brasil no Documento 109 da CNBB, afirmam:

²⁸ Documento da CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2019

Nossas comunidades precisam ser oásis de misericórdia, casas de oração profunda, de mergulho no sagrado. Lugares de encontro com Deus. Fica de lado toda burocratização. O encontro com Deus se dá na celebração cheia de vida, no silêncio que permite escuta, na harmonia que revela a beleza de Deus. O encontro com Deus é também intermediado pelo encontro com o irmão. O encontro com Deus e com os irmãos é espaço de santificação. (2019, p. 63).

Essas comunidades se apresentam como uma forma contemporânea onde o cristianismo ganha sobrevida num *modus vivendi* que tem seu próprio *carisma* comunitário para evangelizar na contemporaneidade. Não obstante, se inspira nas primeiras comunidades cristãs.

Todos os fiéis **viviam unidos** e tinham tudo em comum. Vendiam as suas propriedades e os seus bens, e **dividiam-nos por todos**, segundo a necessidade de cada um. Unidos de coração, frequentavam todos os dias o templo. **Partiam o pão nas casas** e tomavam a comida com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus e cativando a simpatia de todo o povo. E o Senhor cada dia lhes ajuntava outros, que estavam a caminho da salvação. (At 2, 44-46, grifos nossos).

Baseado no projeto de MacIntyre e de sua deixa de que é possível viver na contemporaneidade a ética das virtudes a partir de pequenas comunidades investigamos a *Comunidade Católica Shalom* a fim de averiguarmos como a teoria macintyriana pode contribuir para essas formas contemporâneas de vida comunitária, como também buscamos identificar os possíveis aspectos em que a *Comunidade Shalom* se associa com a teoria de MacIntyre. Para essa investigação utilizamo-nos de pesquisas de campo, entrevistas, e através da observação do seu modo de vida (convivência).

Antes de nos atermos a essa análise acima mencionada precisamos entender como se deu o surgimento dessa comunidade em nossos tempos atuais, qual a sua história, seu carisma e como ela se organiza. Diante disso analisaremos esses aspectos na perspectiva da teoria de Alasdair MacIntyre sobre o exercício das virtudes a partir de formas locais de comunidade.

5.1 A História da Comunidade Católica Shalom

A Comunidade Católica Shalom teve início a partir do ano de 1982. A mesma surgiu com o objetivo de evangelizar os jovens mais afastados de Deus. No ano de 1980, o Papa João Paulo II realiza a sua primeira visita ao Brasil. O *pontífice*²⁹ participou de um evento religioso na cidade de Fortaleza (CE). Neste evento, Moysés Azevedo, que na época tinha 20 anos, havia

²⁹O chefe supremo da Igreja católica; o papa.

sido designando pelo arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, para oferecer um presente ao Papa em nome dos jovens da Arquidiocese. Ele entrega a João Paulo II uma carta na qual se coloca à disposição de Deus e da Igreja na evangelização dos jovens.

Dois anos após o encontro com o papa foi inaugurado o primeiro Centro Católico de Evangelização Shalom, uma lanchonete e uma livraria cuja missão era anunciar o amor de Deus às pessoas que ali chegam. No ano de 1983 iniciam-se as primeiras experiências de vida comunitária na cidade de Fortaleza. Os jovens que eram evangelizados passavam a fazer parte dos *grupos de oração*. Posteriormente, em 1985 Moysés e mais quatro jovens fazem suas promessas como os primeiros membros consagrados da Comunidade de Vida. Os Estatutos da Comunidade começam a ser preparados e são concluídos no ano de 1996.

A Comunidade Católica Shalom obteve o reconhecimento *Pontifício*³⁰ no ano de 2007, pelo Pontifício Conselho para os Leigos, órgão ligado à Santa Sé, que aprovou os *Estatutos* em caráter experimental. Com o fim do período *ad experimentum*³¹, a Santa Sé reconheceu a Comunidade Católica Shalom como associação privada internacional de fiéis e aprovou definitivamente seus *Estatutos*. Atualmente a comunidade está presente em vários países.

Para os membros desta comunidade o carisma ou a vocação Shalom está fundamentado nas Sagradas Escrituras, principalmente nos que os ajuda a viver a sua fé e evangelizar a partir de uma comunidade. “Seria uma incoerência dizer que me sinto chamado a ser Shalom quando rejeito e não aceito a forma de ser Shalom, o dom do Senhor, o caminho que Ele nos deu a trilhar, quando rejeito de maneira genérica a linha de pensamento da fundação e do fundador.” (AZEVEDO, 2012, p. 51).

A comunidade Shalom emerge na década de oitenta e tem se mostrado como uma nova forma que muitas pessoas tem se utilizado para crescer no autoconhecimento e na vivência de sua espiritualidade segundo a vontade de Deus. Ela é constituída por diversos estados de vida, sendo essas pessoas: *solteiras, casadas, sacerdotes, religiosos ou celibatários* que dão forma a *Comunidade de Vida*³² e a *Comunidade de Aliança*.³³

O processo de consagração a comunidade se dá por um itinerário que vai desde a participação em um *Grupo de Oração* aberto onde as pessoas iniciam a sua caminhada

³⁰Referente a pontífice.

³¹Por certo período

³²A Comunidade de Vida é o núcleo central da Comunidade Shalom. Seu estilo de vida reproduz o modelo das primeiras comunidades cristãs, pondo tudo em comum e renunciando à posse de bens materiais, projetos e planos pessoais.

³³A Comunidade de Aliança é formada por pessoas que trazem em si a Vocação Shalom e exercem suas atividades profissionais dentro e fora da comunidade.

primeiramente por meio de uma experiência de Deus. (PEREIRA, 2019)³⁴. A partir disso a pessoa vai se identificando com o carisma e fazendo um caminho vocacional participando de encontros retiros de aprofundamento. Após esse período pede para ingressar na comunidade. Passa por um processo de discernimento que é constituída de várias etapas até realizar os *votos temporários* após um período de cinco anos a pessoa decide se consagrar definitivamente ou não à *Comunidade Shalom*.

Os consagrados nessa comunidade são chamados a viver a comunhão de bens. Aqueles que pertencem a *comunidade de vida* devem viver a pobreza evangélica. Isto significa que ao entrarem na comunidade devem colocar os seus bens a disposição das necessidades dos demais membros, ou seja, quando algum membro tem necessidade de algo, aquele que possui um bem material deve ofertar ao necessitado. Já os membros da comunidade de aliança possuem a comunhão de bens onde ofertam dez por cento de sua renda a comunidade, para manutenção da mesma e mais cinco por cento que é devolvido para o *fundo de comunhão dos pobres*.³⁵

Como Igreja, somos chamados a devolver os 10%. A comunidade não é diferente, cada membro vive a comunhão de bens (contribuição de 10% da renda). E nós somos chamados a dar mais 5% onde é reservado para a necessidade financeira, mesmo literalmente dos pobres (doentes etc.) os 10% entra na manutenção da comunidade, nos eventos, serviços caritativos que a comunidade realiza para educação, para a evangelização. Desse valor total que a comunidade recebe, nós fazemos uma comunhão de bens para a Arquidiocese que nos recebe. Como o membro não devolve o dízimo na sua paróquia, devolve na comunidade, devido o reconhecimento pontifício da mesma, e a comunidade repassa um valor nas suas devidas dioceses. (informação verbal³⁶).

Vale ressaltar que nosso objetivo neste trabalho monográfico não é estabelecer a referida comunidade como o melhor ou o único modelo possível de comunidade, afirmando-a tal e qual a perspectiva do filósofo escocês. Todavia, a nossa meta aqui é analisar a proposta macintyriana a partir dessa comunidade e elencar os possíveis pontos em que ela se encontra de acordo com o projeto de MacIntyre.

5.2 A associação entre aspectos da Comunidade Católica Shalom e a teoria de MacIntyre

³⁴ Entrevista concedida por PEREIRA, MICHAEL Entrevistador: Odair Marques Bezerra, Teresina, 30 de outubro de 2019.

³⁵ Fundo destinado a ajudar os membros mais carentes da comunidade em suas necessidades mais elementares, como, vale transporte; alimentação; consultas médicas; compras de remédios etc.

³⁶ Entrevista concedida por GOMES, Filipe Diniz. Entrevistador: Odair Marques Bezerra, Teresina, 30 de outubro de 2019.

Sabemos que na teoria do filósofo o exercício das virtudes torna-se inteligível a partir de três etapas: práticas, unidade narrativa e tradição, respectivamente. Quando nos referimos ao estágio das práticas nesse modo de vida comunitário é possível identificar que principal delas é própria busca pelo telos é constituída por três momentos, a contemplação, a unidade e a evangelização. Segundo Azevedo (2012) o verdadeiro progresso de um membro consagrado a essa comunidade é interior, o exterior é consequência.

Assim sendo, esse viés contemplativo se dá por meio da oração pessoal, da leitura das Sagradas Escrituras, da *Eucaristia*³⁷ e da oração comunitária. Segundo os estatutos que regem a comunidade, a contemplação proporciona alguns bens ao indivíduo como, por exemplo, “um coração pacificado e compassivo, saciado por Deus e aberto a todos os homens necessitados do seu amor e misericórdia.” (Ibidem, 2012, p. 87).

Para Azevedo (2012) os consagrados à comunidade também afirmam que a busca pela santidade através da vivência do Evangelho em toda a sua realidade, é uma obra do Espírito Santo que gera neles a santidade, o alvo a ser alcançado é a santidade, não por presunção, mas por vocação. Além disso, os membros da *Shalom* acreditam que viver em comunidade favorece a busca pela santidade. Para eles essa busca é o meio necessário para se chegar a Deus.

Outrossim, a santidade é um modo de vida na qual não pode ser alcançada apenas por meio da contemplação, mas perpassa a vida comunitária e a evangelização, que leva o indivíduo a não percorrer um “caminho de autorrealização.” (AZEVEDO, 2012, p. 99). Essa santidade não é vivida apenas individualmente, mas num contexto comunitário, pois:

A fidelidade aos compromissos comunitários não deve ser entendida só como um dever, mas em primeiro lugar deve ser buscada como verdadeira necessidade. Necessitamos da comunidade para realizar a nossa vocação. Necessitamos da comunidade para crescer naquilo que Deus nos chamou a ser. Necessitamos da comunidade para cumprir os desígnios de Deus de servirmos à Igreja, à Comunidade e à humanidade. (Ibidem, p. 101).

No que se refere as formas de vida da *Comunidade Shalom*, isto é, aqueles que são consagrados na *comunidade de vida* ou na *comunidade de aliança*, essa espiritualidade pode contribuir para o crescimento da coerência de vida entre as inúmeras atividades desempenhadas pelos membros dentro e fora da *Comunidade Shalom*. Os consagrados na *Comunidade de Aliança*, por exemplo, têm a incumbência de testemunhar a vivência da *Comunidade Shalom* no seu trabalho, onde estudam e ou onde residem. Sobre as atividades que realiza na comunidade e fora dela um dos entrevistados afirma:

³⁷ Missa

Dentro da Comunidade eu desempenho o papel de formador comunitário, que é o coordenador dos irmãos que fizeram as suas primeiras promessas temporárias (primeiro ano). Nós temos reunião semanal de formação e oração. Fora da comunidade eu sou professor concursado da rede municipal de educação de Teresina. Nós (da comunidade de aliança) entendemos o nosso trabalho como via de santificação pessoal e de santificação do mundo. Está nos documentos da Igreja que os leigos santificam o seu trabalho, através da sua vida ofertada nesses meios, onde estamos inseridos. (transcrição verbal³⁸, 2019)

Segundo os nossos entrevistados a comunidade Shalom oferece meios para que a santidade possa ser alcançada. Entretanto eles não atribuem a si mesmo todas as capacidades para atingi-la, mas depositam a sua confiança em Deus. Segundo um dos entrevistados, viver a santidade fora de uma comunidade é bem mais difícil, no entanto, não é impossível. Fora da comunidade eles não dispõem de tantos meios que favoreçam esse processo, como a vida de oração, o acompanhamento personalizado, as formações como do *Tecendo o Fio de Ouro*³⁹ e do itinerário o *Caminho da Paz*⁴⁰, dos retiros, da convivência fraterna e da evangelização. Não obstante, reconhecem que eles possuem as mesmas dificuldades da condição humana.

Em nossa pesquisa com os membros da referida comunidade investigamos a busca por uma finalidade que é comum a todos. Constatamos a partir das respostas que eles têm como fim último, buscar a santidade. Na comunidade Shalom a santidade pode ser vivida por meio de três vias. Sobre elas um dos entrevistados afirma:

A comunidade como toda ação da Igreja tem por fim a **eternidade tem por fim o céu! Usamos** muito nos *escritos da comunidade*, **a nossa meta é a santidade, não por presunção, mas por vocação**, então nós somos chamados como Igreja a um caminho de conversão. e a Comunidade Shalom nos oferece dentro do caminho de conselhos evangélicos (que a igreja oferece Castidade, Pobreza e Obediência) ela oferece um tripé que é o caminho de contemplação, de unidade e evangelização, costumamos dizer que é essencial para a vivência de um membro da comunidade Shalom. **Caminho de contemplação:** caminho de oração diária, missa diária, terço diário, oração pessoal, estudo bíblico, a confissão mensal, oração comunitária pelo menos uma vez por semana, adoração eucarística, pelo menos uma vez por semana. Esse caminho de contemplação é em meio às atividades diárias. **Caminho da vida fraterna, esse caminho de unidade:** unidade com a Igreja em tudo. Nós nascemos para professar à fé de Pedro (Papa) a unidade da comunidade diz respeito a nossa obediência total e incondicional à Igreja, aos bispos, somos uma comunidade ligada diretamente ao Arcebispo na unidade, no diálogo, nosso serviço.

³⁸Entrevista concedida por SILVA, Gismar Alves da. Entrevistador: Odair Marques Bezerra. Teresina, 30 de outubro de 2019.

³⁹Método baseado em conceitos agostinianos e da psicologia moderna propõe a reorientação de todas as áreas da vida para o bem, para o amor.

⁴⁰Itinerário formativo dos membros de grupo de oração da Comunidade Católica Shalom

Caminho de Evangelização: em tudo favorecer ao homem de hoje um encontro com a pessoa de Jesus Cristo, não outra coisa, mas com o Ressuscitado que passou pela cruz. Todas as atividades da comunidade, nenhuma delas, você deixará de encontrar explicitamente nosso anúncio da pessoa Jesus Cristo. (transcrição verbal⁴¹).

Quando avaliamos o critério de pertença a uma tradição observamos que a *Comunidade Católica Shalom* emerge dentro da Igreja Católica. Além disso, outro aspecto poderia colocar no âmbito dessa referida tradição é o fato dessa comunidade se espelhar na radicalidade dos *Apóstolos*. De acordo com os dados coletados eles buscam uma radicalidade de vida semelhante a dos apóstolos.

Compreendemos também que a obediência, a pobreza e a castidade são virtudes interligadas e interdependentes. Além disso, o pequeno gesto da devolução da Comunhão de Bens os faz crescer na virtude da obediência, já que a comunhão de tudo o que eles têm trata-se de uma ação estatutária, ou seja, um mandato encontrado nos Estatutos; na pobreza, afirmam que nada os pertence, que tudo é de Deus, abandonam-se em suas mãos providentes e os livram do fardo das posses; e, por fim, na castidade, deixam que Deus purifique e ordene a relação deles com o dinheiro e com os bens materiais.

Nessas pequenas comunidades "a questão política fundamental" é sobre os recursos que cada indivíduo e cada grupo podem contribuir para o bem comum. Numa comunidade, é do interesse de todos os seus membros que todos possam dar sua própria contribuição. No aspecto econômico, "o que importa é que as desigualdades de renda ou riqueza não são muito grandes, porque a desigualdade por si só tende a produzir conflitos de interesse e dificulta que os indivíduos entendam suas relações sociais em termos de um bem comum." (CHIUS, 2007, p. tradução nossa)

Alasdair MacIntyre concebe as tradições não como um mero repasse estático de conceber o mundo, mas como local propício para a existência debate e conflitos, tanto internamente quanto em relação às tradições antagônicas. Para ele a tradição e conflito não são conceitos excludentes, mas complementares, na constituição e no desenvolvimento das tradições (MACINTYRE, 2001, p.373-374). Não obstante, para o filósofo moral escocês as comunidades nem são estáticas e nem fechadas, mas passíveis de modificação, ou seja, não quer dizer que tenham uma série de princípios invioláveis.

Nessa perspectiva, a teoria do filósofo supracitado poderia contribuir na forma de lidar com os conflitos internos e externos para construção do diálogo nas pequenas comunidades

⁴¹Entrevista concedida por SILVA, Gismar Alves da. Entrevistador: Odair Marques Bezerra. Teresina, 30 de outubro de 2019.

Por outro lado, a comunidade Shalom apesar de possuir os seus estatutos ao longo do seu processo histórico sofreu modificações e atualizações ao longo da sua história. Ocorreram modificações nas regras de vida e no itinerário espiritual com o acréscimo do denominado Caminho da Paz, que passou a ser utilizado no ano de 2009. De acordo com Carvalho sobre a comunidade de que trata MacIntyre “sua estrutura não é estática, a - histórica impávida às mudanças, pois carrega o suporte intersubjetivo da deliberação comum, pública e racional, pelos seus membros.” (CARVALHO, 2007, p. 23). Sobre as mudanças na comunidade Shalom, ao longo da sua história, um dos entrevistados afirma:

Existe atualização dos estatutos de seis em seis anos, a comunidade se reúne em assembleia ordinária com pelo menos um liderança de cada região do país, de todas as capitais, representação de todos os continentes com membros da comunidade nessa assembleia onde se dialoga com o moderador geral e com todos da comunidade reunida em assembleia para qualquer tipo de mudança, essa mudança pode ou não ser aprovada pelo moderador, porem o que for discernido em assembleia com pelo menos dois terços da assembleia já é automaticamente mudado. (transcrição verbal⁴²).

Assim sendo, mediante a pesquisa desenvolvida na Comunidade Católica sobre a associação entre alguns aspectos dessa comunidade e a teoria de MacIntyre, não nos colocam diante de uma utopia. Contudo, é imprescindível que novos estudos e reflexões filosóficas possam dar continuidade a investigação da teoria macintyriana para analisar se o *locus* de que trata a sua teoria já existe em nossa sociedade. E se já existe entre nós comunidades que conseguem sustentar a moralidade e a civilidade, temos motivos para ter esperança.

⁴² Entrevista concedida por GOMES, Filipe Diniz. Entrevistador: Odair Marques Bezerra. Teresina, 30 de outubro de 2019.

CONCLUSÃO

Diante do exposto, por meio da historicidade o filósofo moral supracitado discorre sobre as sociedades clássicas e medievais onde ele identifica que existia uma moralidade objetiva que permitia ao homem atingir a *eudaimonia* através do exercício das virtudes. Isto ocorria na sociedade homérica, a ateniense e a medieval. MacIntyre se utiliza da história e desmonta a teoria *emotivista* de que nunca houve um momento na história em que houvesse padrões morais objetivos.

A partir disso, MacIntyre desenvolve o seu projeto de reabilitação da ética das virtudes na contemporaneidade, não obstante, não despreza os avanços e as mudanças que a modernidade nos permitiu, nesse sentido, reconhece que essa reabilitação pode ser realizada em pequenas comunidades. A partir da sua obra *Depois das virtudes*, objetivamos apresentar o diagnóstico que ele faz da sociedade atual onde os embates morais tornaram-se intermináveis e os juízos morais não possuem objetividade.

Vale ressaltar que o filósofo moral escocês não apresenta uma proposta universalizante e homogênea. Mas, para ele, a ética das virtudes pode ser vivenciada em comunidades pequenas que cultivem uma mesma tradição e busquem um fim em comum. Em *Depois da Virtude* MacIntyre discorre sobre esse projeto a partir de três estágios: a prática, a unidade narrativa e a tradição. Por fim, o arremate do projeto de MacIntyre comparando-o com a Comunidade Católica Shalom enquanto associação com a comunidade macintyriana.

Diante do exposto, percebemos que existe pontos em que a Comunidade Católica Shalom se associa a ideia do *locus* macintyriano na qual uma ética das virtudes poderia sobreviver na sociedade contemporaneidade, como na existência de certas práticas, a busca por uma finalidade última através de uma vida que busca do seu *telos*, e o fator da tradição que favoreça que os indivíduos dela participante alcancem bens que são internos e coletivamente almejados pelo grupo. O nosso objetivo foi abrir a discussão sobre a associação de certa comunidade com aquela apresentada por Alasdair MacIntyre em *Depois da Virtude*. Por isso, caberá a novos trabalhos acadêmicos a possibilidade de se debruçar sobre essa problemática.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola Abbagnano. **Dicionário de filosofia**. Tradução por Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução por Leonel e Gerd. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Ave-Maria**, 206.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2014.

CARVALHO, Helder Buenos Aires. **Tradição e racionalidade na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco, 1999.

CHIUS, Sergio. **Macintyre y la comunidad comprometida con las virtudes del reconocimiento de la dependência**. Dialnet, Espanha, 2007. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2487869>. Acesso em: 15 nov. 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora 2019 – 2023**. . São Paulo: Paulinas, 2019. (Documentos da CNBB 109).

DOCUMENTO DE APARECIDA: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília, São Paulo: CNBB, Paulinas, Paulus, 2007. p. 142-143.

GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. **Lei natural e natureza humana na filosofia de Alasdair MacIntyre**. Curitiba-PR: CRV, 2018.

HOOFT, Stan Van. **Ética da Virtude**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Série Pensadores Moderno).

LINHARES, João Caetano. A Importância do Conceito Funcional nas Éticas Teleológicas de Alasdair MacIntyre e Hans Jonas. **Revista Estudos Filosóficos**. São João del-Rei-MG. n.6 ,102-115, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Tradução de Jussara Simões. Revisão Helder Bueno Aires de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de Quem? Qual racionalidade?** Tradução Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Dependent Rational Animals**. Why Human Beings Need the Virtues. Chicago e La Salle: Open Court, 1999

MOTA, Francisco Sasseti. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. Portugal: Principia, 2012.

OSÓRIO, Elisângela Amaral Soares. **História e filosofia moral**. 2015.121 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015

PERINE, Marcelo. Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: v. 19. n. 58. p 395, 1992.

SANTOS, Rocélia Barbosa dos. **Novas comunidades católicas: gênese, confrontos e desafios comunicativos na sociedade contemporânea**. 2014. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014