INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM FILOSOFIA

ANTONIO BRUNO DE SOUSA SILVA

A ÉTICA DAS VIRTUDES COMO UMA RESPOSTA AO CAOS MORAL CONTEMPORÂNEO EM ALASDAIR MACINTYRE

Teresina
2017

ICESPI - BIBLIOTECA
15346 | 19-09-23

ANTONIO BRUNO DE SOUSA SILVA

A ÉTICA DAS VIRTUDES COMO UMA RESPOSTA AO CAOS MORAL CONTEMPORÂNEO EM ALASDAIR MACINTYRE

Trabalho de conclusão apresentado ao curso de Filosofia do Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí para a obtenção do grau de licenciado. Sob a orientação da professora Ma. Elisângela Amaral Soares Osório.

Teresina

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

SILVA, Antonio Bruno de Sousa

S586e A ética das virtudes como uma resposta ao caos moral contemporâneo em Alasdair Macintyre. / Antonio Bruno de Sousa Silva. - 2017.

46 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Instituto Católico de Estudos Superiores - ICESPI, Curso de Licenciatura em Filosofia, Teresina, 2017.

Orientador : Profª. Me. Elisângela Amaral Soares Osório.

1. Desacordo moral 2. caos 3. virtudes. 4. Alasdair Macintyre I.Título.

CDD – 230

Elaborado por Ana Paula Ribeiro da Silva CRB- 3/1704

ANTONIO BRUNO DE SOUSA SILVA

A ÉTICA DAS VIRTUDES COMO UMA RESPOSTA AO CAOS MORAL CONTEMPORÂNEO EM ALASDAIR MACINTYRE

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

Data de aprovação: ___ de _____ de 2017

Banca Examinadora

Elisângela Amaral Soares Osório

Profª. Ma. Elisângela Amaral Soares Osório
Orientadora

Prof. Dr. José Elielton de Sousa
Examinador I

José Wanderley Carneiro

Prof. Dr. José Wanderley Carneiro
Examinador II

RESUMO

Diante da situação de desacordo moral, faz-se necessário um estudo aprofundado acerca dos problemas que a moralidade atual vem enfrentando. Alasdair MacIntyre analisa a situação moral e elabora um diagnóstico sobre a mesma, onde o emotivismo e o iluminismo aparecem como algumas das causas deste caos contemporânea no linguagem moral.

Depois do diagnostico, ele apresenta o seu medicamento e é justamente onde Aristóteles tem uma importância muito grande, para podermos entender como MacIntyre busca a saída deste caos moral. Veremos como a tradição e as virtudes terão grande importância nesta empreitada sobre a moralidade atual.

Palavras chaves: desacordo moral, caos, emotivismo, iluminismo, tradição, virtudes.

ABSTRACT

Faced with the situation of moral disagreement, it is necessary to study in depth the problems that the current morality is facing. Alasdair MacIntyre analyzes the moral situation and elaborates a diagnosis on it, where the emotivismo and the iluminismo appear like some of the causes of this contemporary chaos in the moral language.

After the diagnosis, he presents his medicine and it is exactly where Aristotle has a very great importance, so that we can understand how MacIntyre seeks the way out of this moral chaos. We will see how tradition and virtues will be of great importance in this endeavor over present morality.

Keywords: moral disagreement, chaos, emotivism, enlightenment, tradition, virtues

"O homem sem cultura é um mito. Nossa natureza biológica certamente estabelece constrangimentos a toda possibilidade cultural, mas o homem que não tem nada, senão uma natureza biológica é uma criatura de quem não sabemos nada. É somente o homem com inteligência prática – e que sua inteligência é formada pelas virtudes."

Alasdair MacIntyre

Dedico este trabalho de conclusão de curso aos meus pais Valdelicio Barbosa da Silva e Maria Filomena de Sousa e a toda a minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por tudo que Ele realiza na minha vida;

À minha família em especial aos meus pais e os meus avós: Petronília Marques de Sousa (in memorian), Avelino Conrado de Sousa (in memorian), Clarinda Lídia de Jesus (in memorian);

Às minhas amadas irmãs: Lucélia, Mauricélia e Karina; aos meus sobrinhos que tanto amo: Ítalo, Arthur e João Miguel; aos meus afilhados: Mateus, Paulo Ricardo e Ítalo;

Aos meus amigos de infância que sempre estiveram comigo;

Ao meu grande amigo e irmão Fagner Pereira que desde sempre esteve ao meu lado, a você agradeço por tudo.

À minha querida orientadora Elisângela Amaral que com muita paciência me ajudou a construir este trabalho; à querida Ir. Santinha que sempre esteve ao nosso lado durante o curso de Filosofia;

Aos meus queridos padres: Pe. Leonardo de Sales, Pe. Evandro, Pe. Oscar, Pe. Eduardo;

Às minhas grandes amigas, que mesmo distantes fisicamente continuam unidos pelo dom da amizade: Valdirene Carvalho, Remédios Lima, Nayara Nascimento e Aline Fontenele;

Aos grandes amigos e irmãos de fé que Deus me deu: Breno Cardoso, Karola Cardoso, Leandro Alves, Jair Leite, Rafael Moura, a querida Catarina Cardoso na qual tenho grande apreço e carinho.
Em especial aos Dipoiketes: Alice Ferreira, Neto Nascimento, Lorrane Carvalho, Laiane Oliveira, Uanderson Oliveira, Mariazinha Alves á vocês meu muito obrigado por fazerem parte da minha vida.

À toda a minha Diocese de Parnaíba, na pessoa do meu bispo diocesano Dom Juarez Sousa e um agradecimento especial à Dom Alfredo Schaffler que me acolheu no seminário.

À todos os meus irmãos seminaristas principalmente aos de minha diocese, em especial:

- À Estevão Prondi um grande amigo e irmão no qual me ensinou e escutou nos meus momentos de noites escuras, o agradeço imensamente;
- À Francisco Café, pela amizade alegre e presente na minha vida, com ele meus dias ficam mais felizes com o seu jeito de ser.

Aos meus irmãos seminaristas do Seminário de Filosofia e Teologia;
Aos seminaristas da Diocese de Campo Maior: Felipe, Gecivaldo, Leonardo e Euller na qual tenho grande carinho e amizade;

À toda a minha paróquia de São Gonçalo e seus paroquianos; agradeço especialmente a Dona Valdete Lustosa, Antonia Amorim, Francisco Lucas pessoas maravilhosas na minha vida.

Aos padres formadores que me acompanham no seminário: Pe. Aerton e Pe. João Paulo que durante esses três anos me ensinaram e me formaram, sendo eles sempre os testemunhos de vida, sacerdotal, de pastor do rebanho de Deus. A vocês meu muito obrigado pela confiança depositada em mim;

E por fim agradeço a todos aqueles que apostam e acreditam na minha vocação;

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11

2 A NARRATIVA MACINTYRIANA DA CRISE MORAL 13
2.1 Caracteristicas do discurso moral atual 13
2.2 A narrativa do Emotivismo 15
2.3 Emotivismo no contexto social 20

3 O PROJETO ILUMINISTA DE JUSTIFICAÇÃO MORAL 26
3.1 O fracasso do iluminista de justificar a moralidade e suas consequências 29
3.2 A alternativa macintyriana para solucionar o problema moral 32

4 A REAPROPRIAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA 33
4.1 Conceito de tradição 34
4.2 A ética aristotélica na perspectiva de uma tradição racional e a natureza das virtudes 36
4.3 O conceito de virtude central 41

5 CONCLUSÃO 44
REFERÊNCIAS 46

1 INTRODUÇÃO

Atualmente vemos como a sociedade contemporânea está imersa em vários aspectos negativos no qual diz respeito as mais diversificadas esferas da atividade humana, tais como a política, economia, saúde, ecologia, enfim vários são os aparatos que estão diretamente ligados ao ser humano. No entanto, buscamos um aspecto fundamental da humanidade, este aspecto volta-se para o campo da ética. Assim o filósofo escolhido neste trabalho é alguém com uma visão de um mundo conturbado e imerso em descordo moral. Alasdair MacIntyre preocupa-se com a moralidade moderna e como estão as questões morais atuais.

Com esta preocupação, MacIntyre utilizando-se da metáfora de médico da moralidade, ele faz um diagnóstico da situação de sua teoria e prática moral, daí oferece um remédio para os males que ele identifica. Para MacIntyre, a ética tornou-se uma espécie de moda, pois no final de tudo isso, esconde-se uma verdadeira crise profunda.

A interpretação da realidade do seu próprio tempo sempre foi o grande desafio dos filósofos, sejam os clássicos, medievais, modernos ou contemporâneos. Partindo desse pressuposto, vemos que a sociedade contemporânea vive cada vez mais num grave desacordo moral, como diz Alasdair MacIntyre a tarefa central do filósofo é articular as convicções da sociedade em que vive, em modo tal que essas convicções se tornem acessíveis ao exame racional, assim MacIntyre faz uma abordagem sobre essa crise e comprova o quanto a contemporaneidade imerge nesse caos moral. MacIntyre em sua obra "*Depois da virtudes*", pretende criticar toda a moralidade contemporânea assumindo uma tradição aristotélica das virtudes, visando ser ela a solução para a saída desse caos.

Alasdair MacIntyre nasceu no ano de 1929 na cidade de Glasgow, na Escócia. Fez seus estudos iniciais na Universidade de Londres, continuando com um doutorado na Universidade de Manchester. A partir de 1957 foi professor em várias universidades inglesas e norte-americanas.

Partindo de uma das suas obras intitulada "Depois da Virtude", MacIntyre nos leva a vivenciarmos uma situação imaginária onde uma sociedade é marcada por revoltas de toda parte, laboratórios são incendiados, cientistas são linchados, livros e instrumentos são destruídos. E um movimento político chamado "Nenhum saber" assume o poder e decreta a eliminação do ensino de ciências nas escolas e nas universidades, prendendo e matando os cientistas restantes. Tempos depois surge um pequeno grupo de pessoas que tentam ressuscitar a ciência, embora tenham esquecido grande parte do que ela continha. Eles agora só possuem

fragmentos do conhecimento dos experimentos isolados do contexto histórico que lhes dava significado.

Para MacIntyre a sociedade contemporânea está nas mesmas condições que a sociedade imaginária, também possuí apenas fragmentos de conceitos sobre a moralidade. Segundo MacIntyre, a cultura iluminista que surgiu no norte da Europa no século XVIII, foi em grande parte a causadora dessa situação de caos moral que temos hoje, pois os pensadores iluministas tiveram um grande fracasso ao tentar fundar uma moralidade universal, todavia privada da coerência e sustentação dada pelo esquema teleológico da Ética a Nicômaco de Aristóteles.

Para sair dessa situação de caos moral MacIntyre defende a retomada da ética das virtudes de Aristóteles, mas não apenas retomar por retomar, mas sim como algo que está dentro na nossa realidade histórica atual.

Aí está a questão do problema: como MacIntyre faz a retomada da ética aristotélica das virtudes em meio aos caos contemporâneo?

Partindo deste pergunta iniciaremos este nosso trabalho, que tem como objetivo geral, compreender a alternativa apresentada por MacIntyre de resgate da tradição da ética das virtudes como resposta ao que ele entende como caos moral da contemporaneidade. E por objetivos específicos:

- compreender como o caos moral surgiu e quais as suas consequências na contemporaneidade

- Entender em que consiste a Ética das virtudes aristotélica

- Apresentar como a retomada da Ética das virtudes pode, segundo MacIntyre, possibilitar uma saída do caos moral na qual a filosofia moral contemporânea está imersa.

2 A NARRATIVA MACINTYRIANA DA CRISE MORAL

Alasdair MacIntyre é um filósofo insatisfeito com a forma do discurso moral atual, tendo em vista que ele não consegue estabelecer um acordo entre as diferentes perspectivas éticas, pois não teria um critério racional que possibilite a resolução de conflitos morais, por esta razão ele constitui-se como um crítico da moralidade contemporânea. Assim, para MacIntyre, ela não tem mais poder para orientar o agir humano, assim afirma Elisângela Osório:

> MacIntyre é um filósofo que alcançou destaque como um crítico da moralidade moderna, por não se satisfazer com a forma como os assuntos morais são abordados na atualidade. A teoria deste filósofo tem como principal motivação uma visão crítica da moralidade vivenciada na modernidade. Para ele, a moralidade na forma como se encontra na modernidade não tem mais o poder de orientar o agir humano. Mas esse filósofo não teria tido tal destaque se apenas se limitasse a criticar tal situação, pois MacIntyre não é o único intelectual incomodado com a forma que a vida moderna adquiriu. O diferencial deste filósofo está na busca que ele desenvolve para apresentar uma alternativa a ela. (OSÓRIO, 2015. p. 15)

Em uma de suas obras, MacIntyre realiza uma visão crítica da moralidade contemporânea, onde ele salienta que a moralidade perdeu o seu poder de orientar as ações humanas, ainda ele apresenta os limites desta moralidade e nos mostra uma alternativa para sair da situação de desacordo moral. Esta obra é *Depois da Virtude*.

Depois da Virtude foi escrito no ano de 1981 e é considerada a principal obra de MacIntyre, nesta obra ele faz uma análise acerca do desacordo moral. Para isso, ele apresenta nesta obra características da moralidade atual que justificam o seu diagnóstico. Mas, este filósofo não fica apenas no diagnóstico. Ele constrói uma alternativa teórica que visa à solucionar o problema apresentado.

2.1 Características do Discurso moral atual.

MacIntyre apresenta como caraterísticas principais do discurso moral contemporâneo três elementos que expressam essa situação de desacordo moral.

> A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é o seu caráter interminável. Não quero com isso dizer apenas que esses debates se arrastam – embora seja o que ocorre – mas também que obviamente não conseguem chegar a um fim.

> Parece que não existe um meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura. (MACINTYRE, 2001, p. 21)

A primeira delas é a incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais, para MacIntyre, embora essas teorias sejam coerentes internamente, elas são incompatíveis e de natureza diferente uma da outra. Ou seja, seus primeiros princípios, que de acordo com Aristóteles servem como fundamento de toda ação moral, podem ser expandidos até seus princípios normativos, assim torna mais difícil um acordo entre tais argumentos, o resultado disto é que os argumentos não são mais reconhecidos como expressões da racionalidade, mas sim em técnicas retóricas para se dominar opositores. Em suma, no conflito entre perspectivas rivais não temos como avaliar racionalmente, pois os conceitos valorativos e normativos que são empregados são totalmente diferentes uns dos outros.

A segunda característica é a pretensão que essas teorias carregam de serem discussões racionais impessoais, ou seja, quando eu afirmo que uma ação é moralmente errada estou impondo para o outro os meus princípios, mas geralmente isso é feito como se tais princípios fossem válidos para todos e não informados pela minha cultura, meus valores. Se eu tiver algum domínio ou autoridade sobre esta pessoa, logo ela se apressará para realizar aquilo que lhe foi pedido, ou ela realizará simplesmente por amar aquele que lhe fez o pedido. Mas não quer dizer que ela tenha aceitado como verdadeiro a minha perspectiva moral.

Assim afirma MacIntyre (2001, p.26) "o elo especial entre o contexto da elocução e a força da justificativa, que sempre se mantém no caso de expressões de preferências ou desejos pessoais, se rompe no caso de elocuções morais ou de outro tipo de valor." As várias teorias buscam para si um caráter racional objetivo. Pois sobre a segunda característica, Carvalho (1999, p.18) nos diz que "[...] temos a exigência de a linguagem moral ser um apelo a padrões objetivos, racionais, indicando que a prática da discussão moral em nossa cultura expressa pelo menos uma aspiração a ser ou a tornar-se racional."

A terceira característica da moral contemporânea é a heterogeneidade de origens históricas. Essas teorias se originam em contextos totalmente diferentes umas das outras e cada uma adquire sentido dentro desses contextos nos quais originam-se. Assim afirma Ribeiro:

> Essas diversidades de origens remetem a uma diversidade de contextos, de perguntas e de soluções que muitas vezes não é possível colocar homogeneamente em uma mesma discussão. A interpretação de MacIntyre é a de que somos muitas vezes levados pela educação a adotar uma forma incoerente e desordenada de pensar e julgar justamente porque possuímos apenas uma visão elaborada com base em fragmentos – fragmentos que são

> herdados de diferentes tradições sociais e culturais e, consequentemente, possuem origens históricas distintas. (RIBEIRO, 2012, p. 30)

Quando MacIntyre identifica o desacordo na linguagem moral, podemos observar que os contextos dos conceitos que antes eram utilizados, agora mudaram nos últimos anos, ou seja as expressões normativas que usamos mudaram de significado. Tais conceitos como por exemplo, "virtude", "justiça", "piedade", "obrigação", e "dever", tornaram-se diferentes do que eram. Segundo MacIntyre, tratamos ainda os filósofos morais do passado apenas como contribuintes de um debate com conteúdo imutável, assim, tratam como por exemplo Platão, Hume e Mill como filósofos contemporâneos. Desconsiderando assim o meio social e cultural onde viveram, tornando a história do pensamento de tais filósofos independentes do restante de suas culturas. Com base nisto, segundo MacIntyre, Kant deixa de fazer parte da história da Prússia e Hume da Escócia. Pois para o ponto de vista filosofia moral estas características já não tem tanta importância

Segundo MacIntyre as discordâncias morais contemporâneas não podem ser resolvidas, pois:

> A argumentação moral contemporânea é racionalmente interminável porque toda moral, na verdade toda argumentação valorativa, é e tem sempre de ser racionalmente intermináveis. As discordâncias morais contemporâneas de certo tipo não podem ser resolvidas, porque não se pode resolver nenhuma discordância moral desse tipo em era nenhuma, no passado, no presente ou no futuro. O que você apresenta como caraterística contingente da nossa cultura, que possuem discursos valorativos. Este é um desafio que não pode que não pode evitar no início da argumentação. (MACINTYRE, 2001, p.30)

Assim com esta argumentação, MacIntyre mostra como o emotivismo está marcado na sociedade contemporânea.

2.2 A narrativa do Emotivismo

MacIntyre na obra Depois da Virtude expressa o significado da teoria emotivistas.

> Emotivismo 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 que são de caráter moral ou valorativo. Os juízos particulares podem, naturalmente, reunir elementos morais e factuais. (MACINTYRE, 2001, p. 30)

O filósofo escocês faz uma distinção entre juízos factuais e juízos morais, sendo o primeiro juízo verdadeiro ou falso, e ainda, (2001, p.31) "e no terreno do fato existem critérios racionais por meio dos quais podemos chegar a um acordo quanto ao que é verdadeiro e o que é falso". Quanto aos juízos morais por eles serem expressões de sentimentos ou atitudes, e diferentemente dos juízos factuais, eles não podem chegar a um acordo, pois não existe nenhum método racional para chegar a esse acordo. No entanto, caso chegue a algum acordo no juízo moral, ele só será produzido por resultados não- racionais (2001, p.31) "sobre as emoções ou o comportamento dos que discordam".

Assim já não só usamos os juízos morais para expressar nossos sentimentos e atitudes, mas também para produzir tais resultados nas outras pessoas. Segundo MacIntyre, o emotivismo é uma espécie de teoria que almeja explicar quaisquer que forem os juízos de valor. Então esta teoria emotivistas vem sendo apontado por seus representantes como uma teoria a respeito do significado dos enunciados que são utilizados para exprimir juízos morais. MacIntyre apresenta o filósofo Charles Leslie Stevenson como o maior representante da teoria emotivista.

Sobre o emotivismo Carvalho afirma:

> Os traços que MacIntyre aponta como característicos do debate moral contemporâneo, para o emotivismo não são nada de especificamente contemporâneo, mas se estendem a todo debate valorativo humano. Sua análise da linguagem moral como tendo um uso puramente emotivo reflete grande parte do uso contemporâneo da linguagem moral, mas a despeito disso, como teoria moral o emotivismo fracassa. Segundo MacIntyre, seu fracasso reside em não entender a dimensão histórica dos conceitos morais, em não perceber que, se muitos conceitos morais são usados para expressar sentimentos pessoais, isso nem sempre foi assim. (MACINTYRE, 2001, p.20)

Com a recusa da historicidade o emotivismo torna-se incapaz de lidar com uma outra característica da moral moderna, a de ser racional, ao sustentar que não existe uma justificação racional para qualquer anseio de que padrões morais impessoais e objetivos possam existir. No entanto o objetivo de MacIntyre é sustentar a tese oposta, a saber, de que existem padrões morais e impessoais que podem ser justificados racionalmente, (CARVALHO, 1999, p. 20) "mesmo que algumas culturas encontrem-se num estágio em que tal justificação racional não é possível." O emotivismo preocupa-se com os conceitos morais e com a linguagem enquanto tais, já que a sua moralidade está formada apenas pela moralidade contemporânea. Sendo assim ele não percebe a existência de um vínculo em um determinado momento do curso histórico desta moralidade. Com isso nos afirma Carvalho.

> Com isso o emotivismo não se dá conta de que o desacordo moral contemporâneo é o resultado de um longo processo histórico, e que em outros tempos e lugares o uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram inteiramente diferentes. Essa cegueira é ainda agravada quando tenta ser uma filosofia moral de natureza valorativamente neutra, esquecendo-se de que a própria pesquisa filosófica, ao investigar sobre determinados conceitos morais, interfere e contribui para a sua alteração. (CARVALHO, 1999, p. 20)

Por ser apresentado como teoria sobre o significado dos enunciados usados nos juízos morais, o emotivismo fracassou por três razões distintas.

Segundo MacIntyre, a primeira razão foi que a teoria emotivista não conseguiu definir quais os tipos de sentimentos e atitudes estão envolvidos nos juízos morais, pois as tentativas que os teóricos emotivistas realizaram na busca desta caraterização, teve como resultado apenas uma circularidade vazia. Assim nos confirma MacIntyre.

> A primeira é que, se a teoria pretende elucidar o significado de determinada classe de enunciados, aludindo a sua função, quando pronunciada, de expressar sentimentos ou atitudes, uma parte essencial da teoria terá de consistir em uma identificação e caraterização dos sentimentos ou atitudes em questão. A esse respeito, os defensores da teoria do emotivismo ficam geralmente em silêncio, e talvez seja a atitude sensata, pois todas as tentativas, até o momento, de identificar os tipos pertinentes de sentimentos ou atitudes mostraram ser impossível evitar a circularidade vazia. (MACINTYRE, 2001, p. 32)

Se os juízos morais expressam sentimentos ou atitudes, poderia então surgir uma pergunta: "que espécie de sentimentos ou atitudes?", segundo MacIntyre a resposta seria "sentimentos ou atitudes de aprovação", mas se dessa resposta surgisse outra pergunta: "que espécie de aprovação?", seria na resposta a essa pergunta que os defensores desta teoria ficam em silêncio, ou se caso seja identificado o tipo de aprovação como moral, assume assim uma circularidade vazia.

A segunda razão diz que o emotivismo como teoria do significado de certos tipos de enunciados empenha em uma tarefa impossível desde o seu início, pois dedica-se a definir como iguais em significados dois tipos de expressões, tais como expressões de preferência pessoal e expressões valorativas. Segundo MacIntyre.

> [...] citando o modo como as elocuções do primeiro tipo dependem de quem as emite para quem, por qualquer poder justificativo que tenham;

> ao passo que as elocuções do segundo tipo não são dependentes de forma semelhante, na sua força justificadora, do contexto da elocução. Isso parece suficiente para provar que existe uma grande diferença de significado entre os membros das duas classes; contudo, a teoria emotivista deseja torna-los equivalentes em significado. (MACINTYRE, 2001, p.33)

Como terceira razão do fracasso emotivista, MacIntyre afirma que esta teoria pretende ser uma teoria do significado dos enunciados, mas não é função do significado dos enunciados a expressão de sentimentos ou atitudes, mas sim do seu uso em determinadas ocasiões. Assim MacIntyre nos cita um exemplo significativo.

> O professor primário furioso, para usar os exemplos de Gilbert Ryle, pode dar vazão aos sentimentos gritando com o garotinho que acaba de cometer um erro de cálculo: "sete vezes sete é igual a quarenta e nove!". Mas o uso desse enunciado para expressar sentimentos ou atitudes não tem absolutamente nada a ver com seu significado. Isso demonstra que não devemos simplesmente confiar nessas objeções para rejeitar a teoria emotivistas, mas que devemos, pelo contrário, analisar se ela não deveria ser proposta como teoria acerca do *uso* – de membros de determinada classe de expressões e não acerca de seu *significado* – compreendido como contendo tudo o que Frege pretendia com "sentido" e "referência". (MACINTYRE, 2001, p.33-34)

Segundo MacIntyre, quando alguém expressa um juízo moral como exemplo "Isto está certo" ou "Isto é bom" não emitem o mesmo significado que "Aprovo isto", ou qualquer outra tentativa de correspondência requerida pelo teóricos emotivistas. MacIntyre afirma.

> [...] poder-se-ia defender de maneira plausível, caso os indícios fossem adequados, que ao usar tais enunciados para dizer o que queriam dizer, o gente estaria, de fato nada mais que expressar seus sentimentos e atitudes, e tentando influenciar os sentimentos e atitudes de outrem. Se a teoria emotivista assim interpretada estivesse correta, o significado e o uso expressões morais seriam, ou, no mínimo, se tornariam, radicalmente incompatíveis entre si. O significado e o uso seriam tão incompatíveis que o significado estaria propenso a dissimular o uso. (MACINTYRE, 2001, p.34)

MacIntyre propõe que vejamos o emotivismo como uma teoria sobre o uso dos juízos morais em um determinado tempo e lugar, com condições históricas bem situadas e não como uma teoria acerca do significado de tais juízos. Ou seja, uma teoria capaz de dar conta de um contexto historicamente determinado, onde os agentes morais seriam capazes de expressar seus sentimentos e atitudes na tentativa de influenciar os sentimentos e atitudes de outros.

ICESPI - BIBLIOTECA
15346 19-09-23

Dessa forma encontra-se a linguagem moral na Inglaterra entre 1903 e 1939, quando surge uma teoria moral, segundo MacIntyre emprestada do século XVIII como o nome de "institucionalismo" que tinha como pai desta teoria o inglês G.E. Moore. Em 1902 Moore publicou a obra "*Principia Ethica*", onde ele conseguiu resolver os problemas da ética, pois foi o primeiro filósofo a dar atenção para a natureza exata das questões que a ética tem por obrigação resolver. Assim com o trabalho de pesquisa, MacIntyre afirma o que Moore acreditava ter descoberto ao reparar a natureza exata da ética era triplo.

Primeiramente com a tese de que "bom" é uma propriedade simples e indefinível, também é considerado como propriedades não- natural, Moore chamava de "intuição" as propriedades que afirmam se isso ou aquilo é bom. Com isso, confirma MacIntyre.

> Primeiro o que é "bom" é o nome de uma propriedade simples e indefinível, uma propriedade diferente da qualificada por "agradável" ou "propícia à sobrevivência evolutiva" ou qualquer outra propriedade natural. Por conseguinte, Moore fala de "bom" como propriedade não- natural. As proposições que declaram que isso ou aquilo e bom são o que Moore chamava de "intuições"; não são passiveis de prova ou refutação e, de fato, não se pode apresentar nenhuma prova ou raciocínio a favor ou contra essas proposições. (MACINTYRE, 2001, p.36)

Em segundo lugar, (2001, p.36) "na opinião de Moore, dizer que um ato é certo é simplesmente dizer que, dos atos alternativos disponíveis, é um ato que produz ou produziu, na verdade, o bem maior." Para MacIntyre, portanto, Moore é utilitarista, pois todas as ações devem ser avaliadas apenas por suas consequências, quando essas ações tem como consequências possíveis atos alternativos.

E em terceiro, de acordo com MacIntyre, este último achado de Moore se dar no sexto capítulo de "*Principia Ethica*", onde ele afirma que as afeições pessoais juntamente com os prazeres estéticos envolvem todos os maiores bens que é possível imaginar. Assim, (2001, p.37) "a conquista da amizade e a contemplação do que é belo na natureza ou na arte se torna, certamente, quase o único fim, e talvez o único fim justificável, de toda ação humana"

Os principais representantes do emotivismo tais como F.P. Ramsey, Austin Duncan Jones e C.L. Stevenson foram alunos de Moore, e isso demonstra que eles confundiram o discurso moral em Cambridge, assim, depois de 1903 com o discurso moral em geral e depois apresentaram essencialmente uma explicação correta da primeira como se fosse uma interpretação da última. Assim, (Carvalho, 1999, 25) "portanto, o emotivismo não é uma teorização da linguagem moral como tal, mas uma teoria construída em condições históricas

especificas, em reação à interpretação que Moore deu da linguagem moral da Inglaterra nesse período histórico particular". Sendo assim, MacIntyre converte a teoria emotivista em uma tese empírica, ou seja, a habilita a ser passível de verificação e por observações históricas, psicológicas e sociológicas. Como nos diz MacIntyre

> O emotivismo neste caso, revela-se uma tese empírica, ou melhor, um rascunho preliminar de tese empírica, provavelmente a ser concluído mais tarde por observações psicológicas, sociológicas, e históricas acerca dos que continuam a usar expressões morais e outras expressões normativas, como se fossem governados por critérios objetivos e impessoais, quando se perdeu, na verdade, qualquer entendimento acerca de tais critérios. (MACINTYRE, 2001, p.41)

Outro teórico do emotivismo para MacIntyre é Carnap, onde a teoria emotivista tendo como caracterização as elocuções morais como expressão de sentimentos ou atitudes é segundo o filósofo escocês uma tentativa de busca de um status para eles, pois a sua teoria do significado e a sua ciência os afastaram do conhecimento factual e descritivo.

MacIntyre nos mostra como o emotivismo surge diante de várias faces filosóficas e que ele define sua tese como um confronto com o em emotivismo, pois para ele a moralidade não é mais como antes e que as pessoas pensam, falam e agem como se a teoria emotivista fosse verdadeira, assim essa teoria encarnou-se em nossa cultura. Com isso MacIntyre afirma.

> O surgimento do emotivismo nessa diversidade de máscaras filosóficas demonstra com ênfase que é, realmente, em confronto com o emotivismo que devo definir minha própria tese. Um modo de compor minha tese de que a moralidade não é mais o que era, seria dizer simplesmente que muita gente agora pensa, fala e age como se o emotivismo fosse verdadeiro, seja qual for a perpectiva teórica adotada. O emotivismo incorporou-se à nossa cultura. Mas, naturalmente, ao dizer isso, não estou apenas contra argumentando que a moralidade não é mais o que era, mas também, e o que é mais importante, o que que antes era moralidade praticamente desapareceu – e que isso marca uma degeneração, uma grave perda cultural. (MACINTYRE, 2001, p.48)

2.3 Emotivismo no contexto social

Tanto o emotivismo quanto uma filosofia moral pressupõe uma sociologia, pois a filosofia moral possibilita uma análise conceitual em parte "da relação entre o agente e suas razões, motivos, intenções e atos, e, ao fazê-lo, em geral pressupõe alguma afirmação de que esses conceitos estejam expressos ou, pelo menos, possam estar contidos no mundo real social" (2001, 51). Portanto só consegue compreender uma filosofia moral se pudermos explicar o seu conteúdo social.

O emotivismo no contexto social provoca a destruição de qualquer distinção autêntica entre as relações sociais manipuladoras e não- manipuladoras. Segundo MacIntyre, existe uma diferença entre a ética kantiana e a teoria emotivista, na qual consiste basicamente na relação em que cada indivíduo trata outro como meio para os seus próprios fins e a outra consiste em que cada um trata o outro como um fim.

Neste caso, tratar o outro como meio, é segundo MacIntyre, transformar o outro em um instrumento dos meus desejos e finalidades, alegando assim influências ou considerações que sejam persuasivo. Diferentemente, tratar o outro como um fim é, dar-lhe boas razões, para que o outro aja de um certo modo e não de outro, mas deixando que o indivíduo avalie essas razões. Neste caso não há o desejo de exercer influência sobre a outra pessoa, a não ser que o indivíduo por razões julgue boas. Com isso, afirma MacIntyre.

> [...] a diferença entre o relacionamento humano que ignora a moralidade e o que segue a moralidade é, precisamente, a diferença entre a relação em que cada pessoa trata a outra principalmente como meio para seus próprios fins e aquela em que cada um trata o outro como um fim. Tratar o próximo como um fim é lhe oferecer o que creio serem boas razões para agir de um modo e não de outro, mas deixando que a outra pessoa avalie essas razões. É não desejar exercer influência sobre a outra pessoa, a não ser por razões que essa outra pessoa julgue boas.
> [...] tratar alguém como meio é procurar transformá-lo em instrumento de minhas finalidades alegando quaisquer influências ou considerações que sejam de fato eficazes para tal ocasião. (MACINTYRE, 2001, p.52)

Segundo MacIntyre, se esta teoria do emotivismo for verdadeira, essa distinção será ilusória, pois (2001, p.52) "as elocuções valorativas podem, afinal, não ter razão de ser ou uso além da expressão de meus próprios sentimentos ou atitudes e a transformação dos sentimentos e atitudes de outras pessoas". MacIntyre compreende que tal distinção é ilusória porque o emotivismo considera que os juízos de valor são assinalados como sentimentos ou atitudes de cada indivíduo, e tem o objetivo de modificar os sentimentos e atitudes dos outros mas de uma forma que não se possa utilizar critério impessoal, universal. Pois tal coisa, segundo MacIntyre, não existe.

Então para MacIntyre o outro é sempre como meio, e não como fim. E essas exclusão "adquire particularizações múltiplas no meio social, não se restringindo a uma única forma, variando de acordo com o meio e os interesses particulares específicos a serviço dos quais é colocada" (CARVALHO, 1999, p.27).

Em *Depois da Virtude*, o filósofo escocês faz uma interrogação sobre a visão emotivista no contexto social, pois para ele a resposta de uma indagação desse tipo tem como resposta, o

ambiente e o serviço, de interesses particulares e específicos eliminaram a distinção que há entre relações sociais manipuladoras e não- manipuladoras.

Outro contexto social apresentado por MacIntyre em Depois da virtude é a vida das organizações e de todas as estruturas burocráticas, onde ele afirma que os órgãos burocráticos adotam definições claras ou obscuras de custo benefício, de onde retira os critérios de eficiência. Segundo MacIntyre, "a racionalidade burocrática é a racionalidade de combinar meios e fins de maneira econômica e eficaz" (2001, p.55). Segundo ele, devemos essa ideia a Max Weber, e que a ideias do mesmo, tem as mesmas divisões que estão presentes no emotivismo.

Assim, MacIntyre compreende que Weber é emotivista e a sua descrição desta autoridade burocrática é simplesmente um retrato emotivista. Tendo como consequência do emotivismo weberiano "a diferença entre poder e autoridade, embora bajulada, é de fato eliminada como um caso especial do desaparecimento da diferença entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras" (2001, p.56).

Quando observamos as ideias contidas no pensamento de Weber, observamos a presença de um personagem no qual procura os meios para atingir os seus fins, com isso, declara MacIntyre.

> Uma comparação aguçada com a vida dos estetas ricos chama atenção de imediato. O esteta rico, com uma infinidade de meios, procura incessantemente os fins para empregá-los; mas a organização tem por característica a concorrência por recursos escassos para pôr a serviço de seus fins predeterminados. É, portanto, uma das incumbências principais dos gerentes dirigir e redirecionar os recursos disponíveis de suas organizações, tanto humanos quanto não- humanos, da maneira mais eficiente possível para atingir esses fins. (MACINTYRE, 2001, p.55)

Segundo MacIntyre, na atualidade o emotivismo é personificado por personagens que compartilham o mesmo teor emotivistas, ou seja, a distinção entre discurso racional e não-racional, mas em contextos sociais bem diferentes. Em Depois da Virtude, MacIntyre, apresenta três tipos de personagens: o esteta rico, o administrador e o terapeuta. Pois segundo MacIntyre

> O administrador representa em seu personagem a obliteração da diferença entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras; o terapeuta representa a mesma obliteração no âmbito da vida pessoal. O administrador trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; ocupa-se da técnica, da eficiência na transformação da matéria-prima em produto final, da mão de obra não-qualificada em mão de obra qualificada, do investimento em lucro. O terapeuta também trata os fins como fatos consumados, fora de alçada; também se ocupa da técnica, da eficiência na transformação dos sintomas neuróticos em energia direcionada dos sintomas neuróticos em energia

> direcionada, dos indivíduos desajustados em indivíduos ajustados. (MACINTYRE, 2001, p.63)

No entanto, se o personagem é a paralização objetiva de critérios que cada cultura desenvolve para avaliar uma ação moral, se os personagens que tem papéis sociais específicos oferecem definições morais à cultura, "isso não quer dizer que eles assegurarão com consentimento universal das crenças morais neles expressas e pressupostas no interior da cultura em que estão inseridos e formulados" (CARVALHO, 2001, p. 30). Ao contrário, é parcialmente porque dão pontos evidentes para tal desacordo que eles são aptos para desenvolverem sua atividade definidora. Assim tudo isso transforma em um eixo definidor da identidade do agente moral.

Mas isso não quer dizer que sempre a identidade do agente moral seja definida por papeis sociais que ele exerce, e isso é que muitos teóricos sociais defendem. Segundo MacIntyre o eu recebe a sua definição social por meio do conflito, mas diferentemente do seu papel social ele tem uma história social. Assim, o eu emotivista não pode ter um histórico racional e social, se quisermos entender a identidade do agente moral sob a teoria emotivista temos que primeiro explicar o seu esvaziamento dos conteúdos sociais.

De acordo com MacIntyre, o eu moderno não encontra limites estabelecidos para aquilo que se possa julgar, ele afirma.

> [...] tais limites só poderiam provir de critérios racionais de avaliação e, como vimos, faltam tais critérios ao eu emotivista. Tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva que o eu adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a adotar. É nessa capacidade do eu de evitar qualquer identificação necessária com quaisquer circunstancias contingentes que alguns filósofos modernos, tanto analíticos quanto existencialistas, tem visto a essência do agir moral. Se um agente moral é, neste caso, poder afastar-se de qualquer situação em que se esteja envolvido, de toda e qualquer característica que se possua, e emitir juízo sobre ela de uma perspectiva universal e abstrata totalmente destacada de qualquer particularidade social. (MACINTYRE, 2001, p.65)

Este eu moderno como se relaciona com o atos e papeis sócias parecem operarem de um modo incompatível como os pensamentos de Jean Paul Sartre e Erving Goffman. Segundo MacIntyre, Sartre nos anos de 1930 e 1940 definiu o eu como distinto de qualquer papel social e que o maior erro é identificar o eu com os seus papeis, com isso resulta a má-fé moral; e também com a autodescoberta do eu se caracteriza com a descoberta do nada, ou seja, não é uma substancia mas sim um conjunto de possibilidades. Já Goffman desfaz o eu em suas

representações, pois para ela o eu não passa de um "cabide" onde se pode pendurar as roupas do papel, para ela é um erro supor que haja um eu substancial, mas sim representações de papeis sociais.

MacIntyre afirma que a compreensão correta do emotivismo estar em vê-lo como se estivesse sofrido um processo "crescente de espoliação, no qual se produziu um depauperamento de qualidades que anteriormente se supunha que ele possuísse, quer dizer, inserindo-o numa linhagem histórica em que a noção linear de progresso é posta de lado" (CARVALHO, 1999, p.33).

Segundo MacIntyre, o eu agora é apresentado como carente de identidade social, pois tal identidade que um dia usufruiu não está mais à sua disposição, agora o eu é desprovido de critérios, porque o *telos* que o eu julgava e agia já não é considerado merecedor de crédito. Nas sociedades pré-modernas a identidade do indivíduo, seja para ele próprio quanto para os outros, é determinada por meio da ligação de uma diversidade de grupos sociais. Eu sou irmão, primo, tio e avô desta família, nesta vila ou cidade, essas características não eram vistas como acidentais aos seres humanos, afim de possam despir para assim encontrar um "eu real", mas ao contrário, pertencem a minha substancia definindo as obrigações e deveres que devo fazer.

Para MacIntyre, os indivíduos herdam um espaço particular dentro de um conjunto interligado por relações sociais, e quando isso não acontece eles não são ninguém, são como estrangeiros. Conhecer a si mesmo como agente moral, não é portanto, ocupar uma posição fixa, mas sim localizar-se em um determinado ponto em uma jornada com objetivos definidos, ou seja, andar pela vida é fazer progresso rumo a um determinado fim. Assim segundo MacIntyre (2001, 69) "a vida completa e realizada é uma realização e a morte é o ponto no qual se pode ser julgado feliz ou infeliz".

É nesta concepção de vida humana inteira como objeto principal para avaliação objetiva e impessoal, que dê conteúdos para julgar as ações ou projetos pessoais de um indivíduo, é algo que deixa de ser disponível na modernidade. Para MacIntyre essa perda é celebrada pela maioria como um ganho, como o surgimento do indivíduo livre, por um lado das ligações sócias das hierarquias repressoras que a modernidade rejeitou ao nascer, e por outro lado, do que a modernidade considerou ser superstições da teleologia.

O resultado disto é que o eu moderno e o eu emotivista ao adquirir soberania em seu próprio campo, perdeu seus limites tradicionais feita por uma identidade social e também por uma visão da vida humana como ordenada a um determinado fim.

Tendo como base as características apresentadas e a contraposição que MacIntyre faz do eu emotivista e das teorias emotivistas de juízos morais, em ambos os casos só podemos

entende-los como produto final de um processo de mudança históricas. Segundo MacIntyre, não somos aquilo que Sartre e Goffman disseram que somos. Somos na verdade os últimos herdeiros de processo de transformação histórica do eu e da relação com os seus papeis sociais, de modo tradicional de existência para as formas emotivistas contemporâneas que não possuem um fim e nem um ponto de início necessário e a priori. Assim nos afirma MacIntyre.

> Essa transformação do eu e de seu relacionamento com os papeis das modalidades mais tradicionais de existência para as formas emotivistas contemporâneas não poderia ter acontecido, é claro, se as formas do discurso moral, a linguagem da moralidade, não tivessem também sido transformadas ao mesmo tempo. De fato, é errado separar história do eu e seus papeis da história da linguagem que o eu especifica e por intermédio da qual os papeis ganham expressão. (MACINTYRE, 2001, p.71)

Segundo MacIntyre, o que foi exposto desde o início do seu trabalho filosófico em Depois da Virtude foi mostrar as características da moral contemporânea, e a primeira das características era a diversidade e a incomensurabilidade dos conceitos, a outra característica era o uso de princípios últimos nas tentativas de encerrar o debate moral. Mas, o que MacIntyre quer agora é explicitar as raízes das transformações que a modernidade iluminista executou e que segundo ele, é onde está enraizada os grandes problemas na linguagem e na teoria moral que vivemos hoje.

3 O PROJETO ILUMINISTA DE JUSTIFICAÇÃO MORAL

Como vimos no capítulo anterior, MacIntyre faz uma descrição do estado de desordem na teoria e nas práticas morais contemporâneas expressando-se no nível teórico por meio da incomensurabilidade das teorias e do debate moral falido, e no nível prático através da concretização do eu emotivista em nossa cultura. Segundo MacIntyre, é necessário uma investigação histórica para descobrirmos como e por que a linguagem moral está neste estado fragmentado. Pois como já sabemos somos os últimos herdeiros de um processo de transformações históricas. De acordo com o filósofo escocês, só assim poderemos compreender os acontecimentos na história social que transformaram e fragmentaram a moralidade.

> O que vou sugerir é que os principais episódios da história social que transformaram, fragmentaram e se minha opinião radical estiver correta, deslocaram muito a moralidade – e, assim, geraram a possibilidade do eu emotivista, com sua forma característica de relacionamentos e modalidades do discurso – foram episódios da história da filosofia, que é somente à luz dessa história que podemos entender como surgiram as idiossincrasias do discurso moral contemporâneo cotidiano e assim como o eu emotivista conseguiu encontrar um meio de expressão. (MACINTYRE, 2001, p.73)

Ou seja, as fontes dos problemas que hoje assolam os filósofos acadêmicos e as raízes de alguns problemas do cotidiano social e prático são as mesmas, e que não somos capazes de entender e compreender, muito menos solucionar um dos problemas sem compreender o outro.

Para MacIntyre, ambas a nossa cultura geral ou a filosofia acadêmica são frutos de uma cultura que não conseguiu solucionar seus problemas práticos e filosóficos e cujo fracasso foi o fator determinante para a forma dos nossos problemas filosóficos acadêmicos e sociais práticos. Então poderíamos questionar que cultura é esta? A resposta a essa pergunta é dada por MacIntyre, a resposta deste filósofos é que esta cultura não está longe da nossa e que embora seja próximas, elas se diferem e que nem sempre foi fácil compreender suas particularidades e diferenças. Esta cultura é a iluminista, criada no século XVIII. Como ela veio não somente mudanças de crenças, mas também mudanças no modo de crer, que tornaram a crença moral um eixo de sua reflexão moral.

> Naquele período, "moralidade" tornou-se o nome da esfera especial em que as normas de conduta que não são teológicas, jurídicas nem estéticas conquistam espaço cultural próprio. Foi somente em fins do século XVII e no século XVIII, quando essa diferenciação da moral do teológico, do jurídico e do estético tornou-se doutrina aceita, que o projeto de uma justificativa racional independente da moralidade tornou-se, não mera preocupação de

> pensadores, mas fundamental para a cultura do norte europeu. (MACINTYRE, 2001, p.78)

É analisando o fracasso do projeto iluminista (período entre 1630 e 1850) de uma justificação racional autônoma para a moralidade que teremos a possibilidade de entender o cenário histórico que permitirá a compreensão das dificuldades que a filosofia atual enfrenta. Assim, segundo Carvalho.

> A temática do projeto ético iluminista e do seu fracasso é central para a reflexão de MacIntyre, e permanece em todos os seus escritos de forma revisada, a despeito das variações com que a abordou. Mas é mesmo em *After Virtue* que a caracterização do fracasso do projeto ético universalista do iluminismo é tratado com maior acurácia e no qual MacIntyre estabelece as bases de sua defesa da retomada da ética aristotélica das virtudes. Esse projeto iluminista é descrito como unicamente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independente da tutela teológica e das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais. (CARVALHO, 1999, p.37)

MacIntyre observa que mesmo que os pensadores iluministas discordassem sobre os princípios que formavam essa moralidade universal buscada por eles difundiam a crença de que esses princípios existiam e que a conduta moral deveria estar sujeita à validação ou crítica compreensível. No entanto, a existência de uma grade de valores hegemônicos no qual os juízos morais pudessem estar em concordância revelou-se impossível. Para MacIntyre, os iluministas fracassaram porque compartilhavam um fundo histórico comum de crenças morais, que foi herdado de um passado cristão, mas desprovido do esquema teleológico que lhe dava coesão e apoio, o esquema teleológico da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

Para entender como esse fracasso se concebeu, MacIntyre retorna a um momento que para ele pela primeira vez revela o ponto de vista moderno numa forma quase desenvolvida, isto é, quando o debate moral é visto como "confronto entre premissas morais incompatíveis e incomensuráveis e o compromisso moral é visto como expressão de escolha desprovida de critérios entre tais premissas, um tipo de escolha para qual não se pode dar justificativa moral" (2001, p.78). A obra de Kierkegaard intitulada "*Ou, ou*"é reveladora dessa concepção moderna em um estado desenvolvido, neste livro Kierkergaard apresenta ao mesmo tempo a consequência e o epitáfio da tentativa do iluminismo de descobrir uma justificativa racional para a moralidade.

> *Ou, ou* tem três características principais para as quais devemos atentar. A primeira é a ligação entre o seu modo de apresentação e sua tese principal. É

> um livro no qual Kierkegaard usa diversas máscaras e, devido à sua numerosidade, inventa um novo gênero literário. Kierkegaard não foi o primeiro autor a dividir o eu, a posicioná-lo entre uma série de máscaras, cada uma das quais interpreta o disfarce de um eu independente e, assim, criar um novo gênero literário, no qual o autor está presente como ele mesmo mais direta e intimamente do que em qualquer forma dramática tradicional e, não obstante, ao fragmentar seu próprio ego, negar a própria presença. (MACINTYRE, 2001, p.79)

Na obra de Kierkegaard encontramos a presença de dois personagens "A" e "B", o primeiro aconselha um modo de vida estético e o outro aconselha um modo de vida ético. No mais profundo do modo de vida estético, significa abandonar o eu na imediaticidade da experiência do presente, e o seu paradigma é o amante romântico que está imerso nas suas paixões. Já no modo ético é um compromisso e obrigação através do tempo, no qual o presente está unido ao passado ao futuro, o seu paradigma é o casamento.

Os dois modos de vida se fundamentam em conceitos diferentes, posturas incompatíveis e premissas rivais. Alguém que situa-se diante da escolha entre um dos dois modos de vida que ainda não escolheu nenhum deles, não pode lhe oferecer nenhuma razão para preferir um ou o outro, pois determinada razão dada para seguir um dos modos de vida, terá antes que ser escolhida como razão suficiente para isso.

Uma outra características na obra "Ou, ou", é a incompatibilidade interior, entre o conceito radical e o conceito ético. O ético é apresentado como domínio no qual os princípios tem autoridade sobre nós independente de nossas atitudes, sentimentos ou preferências. Segundo MacIntyre, de acordo com a perspectiva ética apresentada nesta obra seria irrelevante a forma como me sinto em um determinado momento para decidir na questão de como devo viver.

> É por isso que o casamento é o paradigma do ético. Bertrand Russel contou como, um dia em 1902, passeando de bicicleta, de repente percebeu que não amava mais a primeira esposa- e, essa descoberta, seguiu-se o fim daquele casamento. Kierkegaard teria dito, e certamente com razão, que qualquer atitude cuja ausência pode ser descoberta subitamente num passeio de bicicleta é apenas uma reação estética, e que tal experiência deve ser irrelevante para o compromisso com o matrimônio genuíno envolve, para a autoridade dos preceitos morais que definem o casamento. Mas de onde o ético extrai esse tipo de autoridade? Para responder a essa pergunta, pensemos em qual tipo de autoridade qualquer princípio tem e que esteja em nossas mãos escolher considerar como autoridade ou não. Posso escolher, por exemplo, observar um regime de ascetismo e jejum e fazê-lo por motivos de saúde, digamos, ou religião. Qualquer autoridade que tal princípio possua provém das razões, os princípios tem autoridade correspondente; se não forem boas

> razões, os princípios, no mesmo grau, carecem de autoridade. (MACINTYRE, 2001, p. 82-83)

Outra característica da obra de Kierkegaard, é o caráter tradicional e conservador da definição de ético para ele. Para MacIntyre, esta descrição kierkegaardiana do ético tais elementos da ética tradicional porque combina a noção de escolha radical com uma concepção não-questionadora do ético. Segundo Carvalho.

> O homem ético, uma vez feita a sua escolha primeira, não tem qualquer dificuldade para definir o que é certo ou errado, para entender da maneira mais simples que cumprir promessas, dizer verdade ou ser benevolente são princípios morais universalizáveis. Quer dizer, Kierkegaard dá um formato novo à aquilo que já é conhecido, ele está proporcionando novas bases filosóficas e práticas para um velho e herdado modo de viver. O conteúdo tradicional do ético, recebido da cultura clássica e cristã-medieval recebe uma nova roupagem em Kierkegaard, combinando novidade e tradição, mas de tal forma que o lança na incoerência. E, segundo MacIntyre, seguramente essa combinação profundamente incoerente do novo e do herdado é a consequência lógica do projeto do Iluminismo de uma fundação e uma justificação racionais para a moralidade. E para entender isso rigorosamente é preciso que voltemos a Kant, pois, para MacIntyre, é a filosofia moral de Kant que fornece o pano de fundo essencial para a conceituação kierkegaardiana do ético. (CARVALHO, 1999, p. 39-40)

Segundo MacIntyre, o tratamento que Kant faz nas provas da existência de Deus e na sua opinião sobre o que constitui a religião racional influenciaram na visão de Kierkegaard sobre o cristianismo. Assim, a filosofia moral kantiana é a base do tratamento kierkegaardiano acerca do ético.

Segundo MacIntyre, precisamos chegar primeiro a uma compreensão da razão do fracasso do projeto e qual o seu caráter, para depois entendermos a importância do fracasso em proporcionar um justificativa racional pública e compartilhada.

3.1 O fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade e suas consequências

MacIntyre em sua obra *Depois da virtude* apresenta o fracasso do projeto das luzes como fracasso de uma série de argumentações particulares, mas o mesmo diz que se tudo isso estivesse preso apenas neste aspecto, filósofos como Kierkergaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e seus contemporâneos simplesmente não teriam sido suficientemente capazes de formular argumentações cabíveis e diante disto a saída seria aguardar a vinda de alguém com aptidões intelectuais melhores que se dedicasse com maior êxito a esses problemas. MacIntyre afirma:

> Mas vamos supor, de fato, o que é evidentemente plausível, que o fracasso do projeto dos séculos XVIII e XIX foi de espécie bem diferente. Vamos supor que os argumentos de Kierkergaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e de outros fracassam devido a certas características em comum oriundas de suas circunstâncias históricas bem especificas em comum. (MACINTYRE, 2001, p.97)

Assim segundo MacIntyre, não podemos considerá-los como contribuintes do debate moral, mas sim como apenas herdeiros de um esquema de crenças morais bem particular, esquema este que apresentava uma incoerência no seu interior que assim garantiu o seu fracasso desde o começo, as circunstâncias impostas pela história levou os pensadores iluministas a abandonar a ideia de *telos* que estava contido no esquema teleológico da *Ética à Nicômaco*.

Neste esquema há uma diferenciação entre o "homem como ele é" e o "homem como poderia ser se realizasse a sua natureza essencial". Assim MacIntyre afirma que a ética é a ciência que é capaz de fazer a mediação na transição de um estado para outro, nisto então, a ética pressupõe uma explicação de potência e ato, da essência do homem enquanto animal racional e algum conhecimento do *telos* do homem. Então os preceitos que impõem as mais diversas virtudes e proíbem os vícios são o que nos ensinam como passar da potência ao ato, encontrar nossa verdadeira natureza e buscar e alcançar nosso verdadeiro fim.

Segundo MacIntyre, a ética aristotélica prescreve que os nossos desejos e emoções devem ser organizados pelo uso desses preceitos, assim ele afirma.

> Desobedecê-los será tornar-se frustrado e incompleto, deixar de alcançar o bem da felicidade racional que é peculiaridade da nossa espécie procura atingir. Nossos desejos e emoções devem ser organizados e educados pelo uso de tais preceitos e pelo cultivo dos hábitos de ação que a ética prescreve; a razão nos instrui quando ao nosso verdadeiro fim e quanto a como atingi-lo. Temos, assim, um esquema triplo no qual a "natureza humana como é"(a natureza humana em seu estado sem instrução), é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos da ética e precisa ser transformada pela instrução da razão prática e da experiência em "natureza humana como poderia ser se realizasse seu *telos*". Cada um dos três do esquema – o conceito da natureza humana sem instrução, o conceito dos preceitos da ética racional e o conceito de "natureza humana como poderia ser se realizasse seu *telos*" – requer menção aos outros dois para que seu *status* e função se tornem inteligíveis. (MACINTYRE, 2001, p. 100)

Na ética cristã, tal concepção teleológica permanece, mas transformada. Agora tais preceitos éticos precisam ser entendidos não apenas como mandados teleológicos, mas também como expressões de uma lei divina decretada. Foi preciso rever e ampliar a lista das virtudes e

vícios, acrescentando o conceito de pecado ao conceito de erro para Aristóteles. Assim segundo MacIntyre, a lei de Deus "exige um novo tipo de respeito e temor" (2001, p.100). O verdadeiro fim do homem não pode ser mais atingido neste mundo, mas sim no outro. No entanto, essa tripla estrutura que já citamos e os preceitos da ética como meio de transição de um estado para o outro continua ainda como ponto central do entendimento teísta e dos juízos valorativos.

Segundo MacIntyre, o fracasso do projeto iluminista definiu a problemática da teoria moral moderna, por um lado, o agente moral livre da teleologia e da hierarquia acima apresentadas é visto como soberano em sua autoridade moral, por outro lado as regras morais herdadas precisam de um novo status. Assim no confirma MacIntyre.

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

Assim o utilitarismo é o melhor exemplo de tentativa de buscar uma nova teleologia para a moralidade, para assim dar um novo *status* para as regras morais e novo significado para os conceitos morais. Bentham foi o fundador desta teoria, no qual ele produziu uma nova visão da natureza humana, onde o *telos* seria a aquisição do prazer e recusa da dor, sendo assim esses dois seriam os únicos elementos do ação humana. Assim afirma Carvalho.

> Ele, então migra sua tese psicológica para a tese de que tanto ações individuais como políticas devem ser escolhidas e concretizadas com base no critério de performar a maior felicidade para o maior número de pessoas – felicidade entendida como maior quantidade possível de prazer e menor de dor. O que está implícito aqui é a busca da minha felicidade, enquanto busca pelo prazer e recusa da dor, coincide com a busca da maior felicidade para o maior número possível de pessoas (CARVALHO, 1999, p. 51)

Contudo, essa derivação moral partindo da psicologia encontra graves dificuldades dentro da própria teoria utilitarista, então para Carvalho, (1999, p. 51) "o que significa tornar também a noção da maior felicidade para o maior número de pessoas uma noção sem qualquer conteúdo claro. Como diz MacIntyre, na verdade, ela é um pseudo-conceito disponível para os mais diversos usos ideológicos".

Para Bentham, somente o espírito culto e esclarecido, poderá reconhecer que a procura pela felicidade, conforme ela é dita pela psicologia da busca pelo prazer e a aversão da dor, e a busca pela maior felicidade do maior número de pessoas realmente coincidam. Segundo MacIntyre, o objetivo do reformador social é refazer a ordem social para que a "busca não-esclarecida da felicidade produza a maior felicidade possível para o maior número possível de pessoas; desse objetivo brotam as inúmeras reformas jurídicas e penais propostas por Bentham" (2001, p.117).

Segundo Carvalho, o processo de autocrítica dos utilitaristas está contido na filosofia moral de Sidgwick, pois é nela que o fracasso de restauração da estrutura teleológica para a ética se tornou conhecida quando assumiu que na razão do pensamento moral existem crenças em afirmações, onde cuja verdade nenhuma razão posterior pode ser dada. Diferentemente de Sidgwick que vê como fracasso, Moore vê como uma descoberta libertadora.

Com isso a história do utilitarismo faz parte da mesma história do fracasso do projeto iluminista de justificar a moralidade e do emotivismo. Com isso afirma Carvalho.

> O que esse fracasso do utilitarismo da metade e do final do século XIX e da filosofia moral analítica da metade e do final do século XX nos revela com maior agudeza é, justamente, a incoerência presente no esquema moral do século XX, porque apesar das tentativas de resgatar o agente moral individual do esvaziamento e da perda da validade racional para os seus proferimentos morais, resultantes da opção iluminista por uma recusa dos elementos teleológicos da tradição clássica, quase todo mundo, tanto filósofos como não-filósofos, ainda continua a falar e escrever como se um desses dois projetos de devolver racionalidade à linguagem moral tivesse dado certo. (CARVALHO, 1999, p. 53)

Segundo MacIntyre nenhum dos dois projetos deu certo, assim o uso da linguagem emotivista e dos conceitos morais foi uma consequência esperada.

3.2 A alternativa macintyriana para solucionar o problema moral

MacIntyre não foi o primeiro pensador a analisar contexto moral da sociedade moderna. Nietzsche em seus estudos detectou esta falha na moralidade de sua época, mas algo diferencia o filósofo escocês, do pensamento nietzschiano. MacIntyre rejeita o caminho apresentado por Nietzsche de aceitação do niilismo em detrimento do resgate da tradição aristotélica da ética das virtudes. Assim como Nietzsche, Alasdair MacIntyre considera a necessidade de uma busca das origens dos conceitos no passado. Segundo MacIntyre, a estrutura interna do pensamento nietzschiano era baseada da seguinte forma, onde ele dizia que se a moralidade não for mais do

que expressões de vontade, então a moralidade seria apenas aquilo que a sua vontade criar. Assim, "não pode haver lugar para ficções como direitos naturais, utilidade, a maior felicidade do maior número de pessoas" (2001, p.197). Para ele o indivíduo deve criar seu próprio índice do que seja bom ou ruim, não que ache que o homem seja um indivíduo racional, mas que isso não passa de simples e mera ficção. Como afirma MacIntyre:

> O racional e racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão; então, decide Nietzsche, que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heróico da vontade, um ato de vontade que, por sua qualidade, possa lembrar daquela antiga auto-afirmação aristocrática que precedeu o que Nietzsche considera a catástrofe da moralidade e que, devido a sua eficiência, pode ser a precursora profética de uma nova era. O problema, então, é como construir de maneira totalmente original, como inventar uma nova tabela do que é bom e do que é uma lei, um problema que surge para cada indivíduo. (MACINTYRE, 2001, p.197)

Os dois pensadores consideram que na moralidade kantiana há um esforço para a justificação e objetividade dos juízos morais. Essa filosofia de Kant é baseada na busca de um princípio máximo, este princípio quando baseado nas leis ditas pela razão, teria um valor universal e seria observado pelos seres racionais. Uma ação é moral, quando ela considera a lei que é dita pela razão no que ela tem de mais pura, sem o costume e desejos. Vemos então aqui na filosofia kantiana o que chamamos de "Imperativo Categórico".

A retomada da tradição aristotélica das virtudes por MacIntyre se dá por meio de uma narrativa histórica e filosófica, que a coloca em uma linha temporal. Ao narrar essa história, MacIntyre deixa bem claro a sua recusa ao niilismo e ao emotivismo, assim ele mostra que em um momento da história da moralidade houve ocasiões em que agir moralmente tinha uma justificação objetiva, em um sentido social que era incorporada na prática do dia a dia.

Para MacIntyre, quando recusamos a tradição aristotélica, perdemos muito mais do que apenas uma teoria que tentava explicar a realidade, perdemos principalmente uma condição de ordem que tornavam as questões morais ligadas à vida das pessoas.

Assim, MacIntyre não quer simplesmente reabilitar Aristóteles na contemporaneidade, ele quer reabilitá-la como pertencente de uma tradição racional de pesquisa que incorpore em seu interior a conquista da filosofia ao longo do tempo.

4 A REAPROPRIAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Como já vimos nos capítulos anteriores, MacIntyre levanta as causas que levaram ao desacordo moral atual, vimos como se deu a teoria emotivista e o seu fracasso, também observamos como o iluminismo com o seu projeto de justificar a moralidade veio declínio.

A partir de agora veremos como MacIntyre busca esta reapropriação da ética de aristotélica no que diz respeito ao esquema teleológico, mas vale salientar que MacIntyre não quer simplesmente trazer à tona o mesmo conceito instrumental, assim como também a mesmo horizonte político da antiguidade. Mas ele quer sim que a ética aristotélica assuma os compromissos com a historicidade da mesma forma que ela exige esses compromissos daqueles que estão inseridos nela. Assim nos confirma Carvalho.

> Isso significa que, ao defender a necessidade da retomada do esquema teleológico de Aristóteles, MacIntyre não o faz com o mesmo instrumental 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 a sua reflexão as exigências teóricas e políticas de alguém que está vivendo o final desse tão conturbado e efervescente século XX.

Com isso partiremos expondo a medicação elaborada e oferecida por MacIntyre como solução para os problemas da moralidade contemporânea. Agora, as bases teóricas dessa elaboração feita por MacIntyre acerca da retomada da ética das virtudes de Aristóteles, agora é reconstruída segundo a categoria de tradição de pesquisa racional.

4. 1 Conceito de tradição

Com a chegada da modernidade e sua cultura iluminista, o termo tradição adquiriu um significado negativo. Pois com o uso no cotidiano desta palavra, com um sentido grosseiro para criticar posições velhas e antigas, e ainda por cima, ser a oposição que as Luzes conseguiram colocar entre tradição e razão. O que é moderno agora passou ser entendido como uma crítica à tradição e mais ainda recusando o que era metafisico e religioso em seu conteúdo, este conteúdo era visto como algo que aprisionava o homem e o deixava no atraso.

Também tradição passou a ser vista como a negação de mudanças, que impediam o progresso do homem, de sua consciência e saber. Então, a cultura que carregava toda esta negação era o iluminismo, tanto na reflexão ética e política quanto na epistemologia.

Mas atualmente muitos pensadores abandonam este tipo de avalição acerca da tradição. Assim nos afirma Carvalho.

> Entretanto, tal avaliação e recepção radicalmente negativa da tradição não logrou êxito total, pois hoje é cada vez maior o número de autores que abandonam esta postura preconceituosa, historicamente marcada, e se voltam para as tradições históricas como fonte de inspiração, renovação e amadurecimento da reflexão filosófica no enfrentamento dos problemas que emergem correntemente. Há não só a recusa do veto iluminista às tradições, mas uma retomada da tradição até mesmo no seu valor epistemológico, isto é, com o reconhecimento de que a compreensão humana é construída no interior de tradições, que elas constituem o substrato a partir do qual se constroem as razões do homem e de sua ação no mundo. (CARVALHO, 1999, p. 78)

Assim segundo Carvalho, é com Georg Gadamer e sua hermenêutica valorizadora das tradições que o status da tradição retoma a devida importância no que diz respeito a introdução do homem na história e na formulação de sua racionalidade. MacIntyre em sua reflexão sobre a tradição, afirma que pode existir racionalidade prática fora das tradições, mas sim internamente.

MacIntyre com o seu conceito de tradição de pesquisa racional, busca um modelo de racionalidade que vai de contra posição ao modelo iluminista, que ao mesmo tempo não negue as conquistas das tradições como constitutivo epistemológico de Gadamer, e que reafirme "a condição histórica tanto da vida prática como da vida do espirito humano, mas sem cair num relativismo negador da existência de verdades ou afirmador da validade de toda e qualquer proposição ética" (CARVALHO, p. 79).

Com isso, MacIntyre quer pensar a racionalidade ética por meio do conceito de tradição de pesquisa racional, como um encaixe fixado bem no meio das duas posições teóricas, a saber, o sistema e a história, onde a pesquisa racional se estrutura em sistemas históricos, mas sem que jamais afirme que precise de padrões racionais a-históricos, como fez o projeto iluminista.

Para MacIntyre, existe uma conexão entre a história, filosofia e a sociologia, e este nexo é a filosofia moral. Assim:

> É no conceito de pesquisa racional que, justamente, se cristaliza esse tríplice enraizamento da razão prática; é nele que MacIntyre formula sua concepção da pesquisa racional como constitutiva da tradição e constituída por ela, ou seja, uma racionalidade que tem correspondência com uma estrutura social historicamente marcada, portanto, cristalizada numa tradição social de práticas, e que carrega essa marca nas suas estruturas essenciais, não se compreendendo fora dessa mesma tradição sócio-cultural e se revelando a expressão racional das suas pretensões internas. (CARVALHO, 1999, p.79)

Para MacIntyre, se quisermos sair da confusão que estamos desde a modernidade, é preciso primeiro recuperar a concepção da pesquisa racional que não seja separada da tradição social na qual está inserida, ou seja, é preciso ter esta concepção racional desenvolvida como uma narrativa histórica, onde o conceito de justificação racional seja histórico.

Tal justificação racional sempre vai ser sempre uma ação narrativa forjada no interior de uma pesquisa particular. Para MacIntyre, as filosofias morais são articulações de ponto de vista social e cultural, assim para Carvalho.

> Numa tradição de pesquisa racional a pesquisa intelectual é parte da elaboração de um ponto de vida social e moral do qual a própria pesquisa intelectual é parte integrante, em toda tradição as formas dessa vida estão incorporadas, em maior ou menor grau de imperfeição, às instituições sociais e políticas. Ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história, não havendo, de um lado, práticas morais encarnadas na vida comunitária e, de outro, padrões éticos e de racionalidade prática atemporais elaboradas sistematicamente e de modo independente. Dessa forma, assim como a história nos revela uma multiplicidade de moralidades, nela emergem também múltiplos modelos de racionalidade que lhe estão associados, uma diversidade de articulações racionais que constituem diferentes tradições morais de pesquisa. (CARVALHO, 1999, p. 80-81)

Como já citamos anteriormente, MacIntyre quer fazer a reabilitação da ética aristotélica das virtudes, inserindo a mesma numa narrativa histórica, colocando-a "como um momento particular de uma sequência maior em que assume boa parte da produção teórica que a antecedeu e, ao mesmo tempo, é fonte e estimulo para grande parte da reflexão filosófica que a sucedeu" (CARVALHO, p. 90). Mas, fazer uma interpretação da ética das virtudes da Aristóteles em uma visão de uma tradição de pesquisa racional particular, é fazer uma abordagem não-aristotélica. Por isso veremos agora como se dar essa perspectiva.

2.2 A ética aristotélica na perspectiva de uma tradição racional e a natureza das virtudes

Segundo Carvalho, se tratarmos Aristóteles como parte de uma tradição, mesmo sendo ele o seu maior expoente é assumir uma visão epistêmica que Aristóteles não pretendia assumir. Em uma pesquisa de uma tradição racional, não podemos excluir ou simplesmente descartar o passado, pois só podemos compreender o presente como um comentário e uma resposta do passado. Assim podemos compreender que.

> Numa tradição de pesquisa racional é imanente uma amarração historicista entre passado, presente e futuro, pois nela é reconhecido um processo histórico em que o passado é corrigido e transcendido pelo presente, não de uma forma necessária, mas contingencial, deixando também aberta a possibilidade de que essa construção do presente, por sua vez, possa ser corrigida e transcendida por uma construção mais adequado no futuro. Em tal perspectiva epistemológica, a última teoria da série não é necessariamente superior às primeiras, pois uma tradição também tem diante de si a possibilidade de estagnar-se, de deixar de progredir ou mesmo degenerar segundo seus próprios padrões. (CARVALHO, 1999, p. 91)

Para MacIntyre, na tradição clássica, Aristóteles não significava que ele deveria ser considerado como infalível nas questões que surgiram no interior desta mesma tradição. Algumas questões que surgiram na tradição clássica não podiam ser respondidas pelo próprio Aristóteles, mas a sua interpretação das virtudes constituiu esta tradição clássica como um tradição moral. Assim, MacIntyre nos esclarece que a tradição onde Aristóteles está situado, é que tornou a *Ética a Nicômaco* o texto base para interpretação das virtudes aristotélicas. Veremos então, como se dão estas virtudes.

A história das virtudes narrada por MacIntyre mostra que mesmo em uma mesma tradição existem concepções diferentes de virtude. Segundo ele, Homero, Sófocles, Aristóteles, o Novo Testamento e os pensadores da Idade Média divergem entre si. Com esta divergência, eles oferecem vastas listas diferentes e incompatíveis das virtudes, o mesmo pode-se fizer das teorias das virtudes, e as classificam em hierarquias.

Segundo MacIntyre, se colocássemos nesta lista os pensadores ocidentais recentes ou até mesmo se estendêssemos a pesquisa à cultura japonesa ou ameríndia ela ficaria mais ainda com suas diferenças e incompatibilidades, assim concluiríamos que a história da moralidade demonstra que existem várias concepções rivais e uma vasta alternativa de virtudes, mas não existe assim um concepção central única.

MacIntyre constrói uma análise das diversas listas que autores de diferentes locais e épocas incluíram em seus registros das virtudes. Catálogos estes de Homero, Aristóteles e o Novo Testamento, onde MacIntyre apresenta suas características principais e faz uma comparação com dois catálogos de dois pensadores ocidentais recentes, Jane Austen e Benjamin Franklin.

A primeira análise é feita no catálogo homérico, onde MacIntyre observa que não deveríamos traduzir a palavra *aretê* como nós conhecemos por virtude, mas sim com a palavra excelência. Se traduzíssemos desta forma a grande diferença entre Homero e nós seria eliminada. A lista de Homero difere tanta da nossa, quanto da de Aristóteles e a do filósofo de

Estagira também difere da nossa. Tais diferenças que encontramos na lista de Aristóteles é que algumas traduções de palavras gregas que designam virtudes, outros significados como a amizade, phronêsis, já o espirito tem em Aristóteles o mesmo tipo de honra que o corpo recebe de Homero. Assim, não se trata apenas de fazer diferença de Homero e Aristóteles na inserção e na omissão de outros em seus catálogos. Estes catálogos são organizados de tal forma que são classificados como fundamentais à excelência humana e quais os periféricos.

Segundo MacIntyre, a relação que existia entre as virtudes com a ordem social mudou, pois o filósofo escocês afirma.

> Para Homero, o paradigma da excelência humana é o guerreiro; para Aristóteles, é o cavalheiro ateniense. De fato, segundo Aristóteles, certas virtudes são estão disponíveis para os muitos ricos e de alta posição social; existem virtudes que não estão disponíveis para o homem pobre, mesmo que ele seja livre. E essas virtudes são, segundo Aristóteles, as fundamentais para a vida humana; magnanimidade – e, novamente, qualquer tradução de *megalopsuchia* é insatisfatória – e generosidade não são apenas virtudes, mas virtudes importantes dentro do esquema aristotélico. (MACINTYRE, 2001, p. 307)

A partir de agora podemos perceber que a diferença do catálogo aristotélico não está no nosso e nem no homérico, mas sim no do Novo Testamento. Está no Novo Testamento porque enaltece virtudes que Aristóteles não sabe, tais como fé, esperança e amor e ainda louva como virtude uma qualidade que, segundo O filósofo, figura um vício à magnanimidade, que é a humildade. Contudo, não fala nada sobre virtudes como a *phronêsis* que são de suma importância para Aristóteles.

MacIntyre aponta a comparação das três listas da virtudes já citadas, a saber, a homérica, a aristotélica e a do Novo Testamento, com as duas listas recentes de Jane Austen e a de Benjamin Franklin.

Segundo MacIntyre, na lista de Austen encontramos duas características, sendo que nesta primeira dá importância a virtude que ele chama de constância, ela tem um papel similar ao da *phronêsis* em Aristóteles. Assim ela é uma virtude onde sua posse é uma condição para a posse de outras virtudes. A segunda característica está naquilo que o Estagirita chama de virtude de afabilidade, ou seja, virtude na qual Aristóteles diz que não existe nome, onde ele trata esta virtude como apenas uma aparência de uma virtude genuína, virtude esta que ele chama de amabilidade, porque o homem que pratica a afabilidade, segundo Aristóteles, faz por ter em mente a honra e a conveniência.

Na lista de Franklin, vemos uma enumeração das virtudes desconhecidas por nós, e são novas às nossas análises, como limpeza, silêncio e diligência.

> [...]Segundo ele, o esforço para conquista-la já é uma parte da virtude, ao passo que para a maioria dos gregos antigos esse é o vício da *pleonexia*; ele considera maiores algumas virtudes que as épocas anteriores consideravam menores; mas também redefine algumas virtudes conhecidas. Na lista das treze virtudes de Franklin compilou em seu sistema de contabilidade moral privada, ele explica cada virtude citando uma máxima; obedecer a tal máxima é a virtude em questão. No caso da castidade, a máxima é "Raramente praticar o ato sexual, a não ser por motivo de saúde ou para procriar – jamais por tédio, fraqueza ou para ferir a si mesmo ou à paz ou reputação de outrem". Isso, claramente, não é o que "castidade" significava para os autores anteriores. (MACINTYRE, 2001, p. 309)

Segundo MacIntyre, acumulamos nestas virtudes expostas um grande número de diferenças e incompatibilidades, assim diversos pensadores dos mais variados locais e épocas, dentro da cultura ocidental colocam tipos de itens em suas listas, e assim chegamos ao que MacIntyre salienta dizendo que a história da moralidade mostra existência de várias concepções e alternativas de virtudes, mas que não existe uma concepção nuclear única.

Nos poemas de Homero, "virtude é uma qualidade cuja manifestação permite que o indivíduo faça exatamente o que o seu papel social bem-definido requer" (2001, p. 309). Assim não podemos detectar as virtudes homéricas enquanto não reconhecermos os seus papeis sociais. Assim nos afirma MacIntyre.

> O papel principal é o do rei-guerreiro, e que Homero enumere as virtudes que ele enumera se torna inteligível de imediato quando reconhecemos que as virtudes principais, portanto, devem ser as que tornam o homem apto a ser excelente em combate e nos jogos. Segue-se que não podemos identificar as virtudes homéricas enquanto não identificarmos os principais papeis sociais na sociedade homérica e os requisitos de cada um deles. (MACINTYRE, 2001, p. 309-310)

Já na teoria de Aristóteles, mesmo que algumas virtudes estejam disponíveis para apenas alguns tipos de pessoas, tais virtudes não se juntam aos homens no que diz respeito ao exercício dos papeis sociais, mas sim ao homem como tal. Para Aristóteles, é o *telos* que determina quais as qualidades humanas são virtudes. Assim MacIntyre afirma.

> Precisamos lembrar, porém, que embora Aristóteles trate a aquisição e o exercício das virtudes como meios para um fim, a relação entre os meios e fim é interna, e não externa. Chamo os meios de internos para um determinado fim quando não se pode caracterizar esse fim de maneira adequada independentemente da caracterização dos meios. O mesmo acontece com as virtudes e o *telos*, que é a boa vida para o homem na teoria aristotélica. O próprio exercício das virtudes é um componente fundamental da boa vida para o homem. (MACINTYRE, 2001, p.310)

Já as virtudes no Novo Testamento, MacIntyre nos diz que Aristóteles não ficaria admirado com Jesus Cristo, muito menos com São Paulo. Também diz que Tomás de Aquino conseguiu sintetizar o pensamento de Aristóteles com o Novo Testamento seguindo um paralelo, este paralelo se dar da seguinte forma.

> Virtude é, assim como para Aristóteles, uma qualidade cujo exercício leva à conquista do *telos* humano. O bem para o homem é, naturalmente, um bem sobrenatural, e não só um bem natural, mas o sobrenatural redime e completa a natureza. Além disso, a relação das virtudes como meios para o fim, que é a entrada do homem no reino dos céus num futuro vindouro, é interna, e não externa, exatamente como Aristóteles. (MACINTYRE, 2001, p.311)

Uma característica deste paralelismo estar no modo como o conceito da vida boa para o homem vem antes do conceito de virtude, igual na teoria homérica quando o papel social era anterior.

Na teoria de Bejamin Franklin é teleológica assim como a de Aristóteles, mas ao contrário é utilitarista. Para Franklin virtudes são:

> [...] as virtudes são meios para um fim, mas ele compreende a relação meios-fins como externa, e não interna. O fim para o qual o cultivo das virtudes contribui é a felicidade, mas felicidade entendida como êxito, prosperidade na Filadélfia e, por fim no céu. As virtudes devem ser úteis e a teoria de Franklin sempre ressalta a utilidade como critério nos casos individuais: "Só fazer despesas para o bem de outrem ou para o seu próprio bem; isto é, não desperdiçar nada" [...] (MACINTYRE, 2001, p. 312)

Podemos observar que encontramos três conceitos de virtudes bem diferentes. Para Homero virtude é "a qualidade que capacita o indivíduo para seu papel social" (2001, p.312); para Aristóteles e Novo Testamento e também para Tomás de Aquino virtude é "qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se à conquista do telos especificamente humano, seja este natural ou sobrenatural" (2001, p. 312); e para Franklin virtude é "a qualidade que tem utilidade para se alcançar o êxito secular e celestial" (2001, p.312).

Como já falamos, a história da moralidade e da teoria moral mostra que existe uma multiplicidade de listas de virtudes e que parece não existir uma virtude nuclear e central que busque alcançar uma adesão universal. Mas MacIntyre, acredita que é possível haver uma superação das diferenças históricas, ao tempo que seja formulado um conceito de virtude central a uma tradição, principalmente a tradição de pesquisa racional aristotélica.

4.3 conceito de virtude central

MacIntyre defende a ideia de que pode ser extraída das variadas concepções rivais, um conceito unitário de virtude que ao mesmo tempo é nuclear, conceito este que consiga trazer sua unidade conceitual à tradição aristotélica de pesquisa racional. Este conceito difícil porque nas suas diversas partes são constituídas por diferentes estágios do desenvolvimento da tradição. Este conceito possui três estágios, a saber, prática, ordem narrativa de uma vida singular, tradição moral. Segundo Carvalho.

> Cada um desses estágios é modificado e reinterpretado pelo que lhe é posterior, mas ao mesmo tempo é constituinte essencial dele. Eis porque o progresso no desenvolvimento do conceito está estreitamente vinculado à história da qual ele é o núcleo, não podendo ser compreendido fora dela. (CARVALHO, 1999, p.112)

No primeiro estágio vemos o conceito de prática, onde MacIntyre afirma é onde os bens internos são realizados para alcançar padrões de excelência. Assim ele afirma.

> Qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e nas concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados. (MACINTYRE, 2001, p.137)

Assim podemos dizer que chutar uma bola com maestria não é uma prática, mas sim o jogo de futebol; plantar arroz não é uma prática, mas a agricultura sim; levantar paredes não é uma prática, mas a arquitetura sim. Assim são práticas as demais pesquisas tais como a da física, química, biologia, pintura, etc.

Quando alguém se engaja em uma prática, podem ser adquiridos os bens externos e os bens internos. O primeiro diz respeito as coisas contingentes, ou seja, está ligada às práticas por força das circunstâncias sociais, como por exemplo o status, o prestigio, a fama. Estes bens não estão diretamente ligados as práticas, e podem ser obtidos por vários outros meios e não somente engajando-se em um tipo particular de prática.

Diferentemente dos bens externos, os internos são alcançados exclusivamente por uma prática particular, onde são envolvidos padrões de excelência entendidos historicamente. Esses bens são chamados de internos porque são reconhecidos pela experiência na participação da prática, já a falta de experiência na prática, leva a qualquer um tornar-se um incompetente para julgar os bens internos.

Numa prática estão envolvidos esses padrões de excelência se colocam como possuidores de autoridade acima das subjetividades e entrar nessa prática é sujeitar-se a autoridade desses padrões, com isso só conseguiremos aprender uma prática. Assim, conseguiremos dar continuidade a prática e evitaremos os juízos subjetivos e emotivistas.

MacIntyre atenta que também essas práticas possuem uma história e com isso os seus padrões de excelência não estão livres das críticas e sofrem mudanças acerca do seu desenvolvimento histórico. Assim nos afirma Carvalho.

> MacIntyre observa que as práticas também tem uma história, por isso os padrões de excelência que lhes são constituintes não estão imunes às críticas, sofrem alterações em seu desenvolvimento histórico. Entretanto, em qualquer prática, se eu quiser aprendê-la, tenho que admitir de início que os outros conhecem melhor do que eu o fazer e o avaliar, segundo seus padrões de excelência, as atividades envolvidas na prática em questão. Se eu quiser aprender a jogar futebol, ouvir música ou pintar, eu tenho de aceitar 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)

Com isso podemos compreender como atual as virtudes no interior das práticas, pois os bens externos são características de propriedade de um indivíduo, onde buscam a competição onde existirão vencedores e perdedores. Já os bens internos são o resultado da busca da excelência, mas o seu resultado enriquece toda a comunidade, é um bem para todos e não existem perdedores nem vencedores. Assim também, MacIntyre nos indaga os conceito de virtude como sendo uma qualidade humana adquirida, onde sua posse e o seu exercício nos capacitam para alcançar os bens internos. Sem as virtudes não conseguiremos alcançar tais bens internos, pois toda prática exige uma certo tipo de relação entre os seus participantes, e a medida que se vai tendo esta exigência, a função das virtudes será de determinar na natureza das relações do sujeito no interior das práticas.

Com isso MacIntyre julga as virtudes da justiça, honestidade e coragem como algo necessário em toda prática com bens internos que buscam a excelência, porque são essas virtudes que irão permitir nossa relação com os demais praticantes em direção aos bens internos.

Isso significa que nas sociedades onde existam códigos diferentes daquilo que seja honestidade, coragem e justiça, as práticas até podem de desenvolver, mas não conseguirão progredir nas sociedades onde deixaram de lado as virtudes.

Com relação ao segundo estágio, para MacIntyre o conceito de virtude é pensado de um modo narrativo, como afirma Carvalho.

> O que está em jogo nesse conceito macintyreano de virtude é um conceito do eu pensado de um modo narrativo, isto é, um eu que não se reduz a episódios fragmentados e isolados na ordem temporal, cuja unidade é a unidade de uma narrativa que liga nascimento, vida e morte como uma narrativa que tem início, meio e fim. Para MacIntyre, toda ação humana só pode ser compreendida no interior de uma história narrativa que articula intenções, crenças e ambientação social de um agente de um modo histórico. (CARVALHO,1999, p.117)

Assim a narrativa histórica que caracteriza as ações humanas, quando essa narrativa de um certo tipo tem como resultado o gênero básico e essencial.

Segundo MacIntyre, (2001, p.219) "a unidade de uma vida humana é a unidade de relato de busca. Buscas algumas vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas em distrações, e as vidas humanas podem, de todos esses modos, também fracassar". Então, o único critério para o sucesso ou fracasso na vida humana é uma busca narrada ou a ser narrada.

No terceiro estágio vemos a definição de vida boa para o homem e o papel que as virtudes exercem nesta busca pelo vida boa. Segundo MacIntyre, é necessário providenciar o conteúdo final do conceito de virtude capaz dar uma unidade a tradição aristotélica de pesquisa racional.

> Vimos que MacIntyre concebe a filosofia moral como um enclave entre a filosofia, a sociologia e a história, quer dizer, que não se pode pensar o agente moral e sua identidade fora dos âmbitos sociais e da história narrada da qual ele faz parte. Nesse sentido, a conceituação da virtude também não pode estar fora dessa tríplice determinação, seu papel e função também tem de ser definidos em torno desses mesmos elementos. Viver a vida boa varia concretamente em função das discordâncias – mesmo quando é a mesma concepção da boa vida e o mesmo conjunto de virtudes que estão encarnados numa vida humana – não apenas porque somos indivíduos diferentes vivendo circunstâncias diferentes, mas porque nós carregamos uma identidade social particular. (CARVALHO, 1999, p.121)

Com isso, queremos dizer que o meu eu não pode ser separado dos papeis e do status social e o meu histórico, a minha história está inserida em outras histórias de comunidades onde retiro a minha identidade.

5 CONCLUSÃO

Até aqui vimos como MacIntyre na condição de médico da moralidade aprofundou os seus estudos acerca da desordem moral que a sociedade moderna e contemporânea vem passando. Vimos também neste nosso trabalho que MacIntyre avalia e analisa a grave situação moral e diante de sua análise ele nos apresenta o seu diagnóstico, que apresentei nos dois primeiros capítulos deste trabalho.

Observamos com a ajuda do pensamento de MacIntyre e seus trabalhos filosóficos, principalmente na obra *Depois da Virtude,* vemos o problema da racionalidade ética e a sua relação com a tradição. No primeiro capítulo deste trabalho, mostramos como o diagnóstico macintyreano identifica uma desordem na linguagem moral e por conseguinte o emotivismo como sendo uma teoria na qual julga que todos os juízos de valor e os juízos morais não passam apenas de expressões de preferência, de sentimentos ou atitudes. Também observamos que essa teoria ao se querer tornar-se teoria dos significados dos enunciados veio ao fracasso.

No segundo capítulo analisamos como a cultura que surgiu no século XVIII, ou seja, o Iluminismo que buscava encontrar uma base racional para a moralidade, assim ela busca justificar a moralidade. Mas, assim como o emotivismo, o iluminismo também veio ao fracasso, pois este projeto iluminista estava preocupado em dar á moral uma justificação racional, que não dependesse da guarda teleológica e das tradições, afim de dar-lhes autonomia na forma de princípios morais universais. Segundo MacIntyre, essa teoria fracassou porque compartilhavam um fundo histórico comum de crenças morais que herdaram do seu passado cristão, mas totalmente desprovido do esquema teleológico que lhe dava ajuda e sustentação, esquema este que estava contido na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles.

No terceiro capítulo observamos a medicação dada por MacIntyre acerca do problema moral identificado em seu diagnóstico. Neste capitulo apresentamos as defesas que ele faz para a retomada da ética aristotélica das virtudes, sob a categoria de tradição de pesquisa racional, e depois mostramos como MacIntyre aponta uma contribuição inovadora que seria o conceito narrativo do eu, a unidade da vida humana onde vemos a união da tradição e virtudes com as práticas para o desenvolvimento da comunidade humana.

O que vale salientar para sabermos qual a alternativa que MacIntyre propõe como resposta ao caos moral da contemporaneidade, é a sua defesa com relação a retomada da ética aristotélica das virtudes. Mas ele não quer simplesmente retomar Aristóteles, mas sim fazendo-o assumir os compromissos que a historicidade exige daqueles que estão diretamente

aprofundados nela, assim levando na sua reflexão as condições teóricas e políticas da nossa atualidade.

Com isso observamos que esta retomada da ética das virtudes de Aristóteles se faz cada vez mais necessária, pois as condições morais do mundo contemporâneo estão cada vez indo para um declínio, um abismo bastante profundo. Aprendemos nos livros de história, que o iluminismo trouxe ao homem a sua luz racional libertando-o das trevas e dos dogmas impostos pela Igreja Católica, mas como vimos o iluminismo não trouxe somente luz, mas também alguns problemas que MacIntyre identificou em seus estudos. Não quero aqui tirar o mérito ou intenção dos iluministas de clarear a mente dos homens e fazê-los pensar por si mesmo.

Uma dos interesses do qual nós escolhemos este tema se dar justamente em querer saber como sair de uma situação de desacordos e debates sem o mínimo de filosofia por trás. Diante de todo este contexto apresentado por MacIntyre, vemos que nos dias atuais cresce cada vez o interesse pela pesquisa iniciada e continuada até hoje por ele. Pois a procura pelo conhecimento da moralidade contemporânea se torna cada vez mais importante.

REFERÊNCIAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**/ tradução da 1° edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Boss; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedítti. – 5° ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2017.

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

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral / Alasdair MacIntyre; tradução de Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, SP: ESDUC, 2001.

OSÓRIO, Elisangela Amaral Soares. **História e filosofia moral em Alasdair MacIntyre** / Elisangela Amaral Soares Osório. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal do Piauí, 2015.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes** / Elton Vitoriano Ribeiro – São Paulo: Edições Loyola, 2012. – (coleção estudos vazianos)