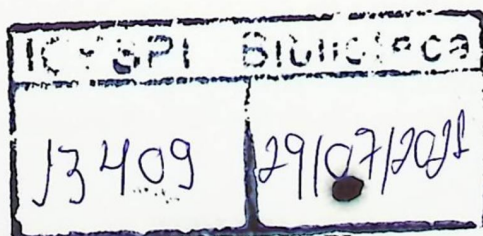


INSTITUTO CATÓLICO DE ESTUDOS SUPERIORES DO PIAUÍ
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

LUCAS BARBOSA COELHO

A RELAÇÃO ENTRE OS PADRÕES MORAIS E O CONTEXTO HISTÓRICO DA
COMUNIDADE SEGUNDO ALASDAIR MACINTYRE

cod 5982
C 100
C 67272



TERESINA-PI

2019

LUCAS BARBOSA COÊLHO

**A RELAÇÃO ENTRE OS PADRÕES MORAIS E O CONTEXTO HISTÓRICO DA
COMUNIDADE SEGUNDO ALASDAIR MACINTYRE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como
requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado
em Filosofia pelo Instituto Católico de Estudos
Superiores do Piauí. Orientadora: Prof.^a. Ma.
Elisângela Amaral Soares Osório

TERESINA-PI
2019

COÊLHO, Lucas Barbosa.

A relação entre os padrões morais e o contexto histórico da
comunidade segundo Alasdair MacIntyre
/ Lucas Barbosa Coêlho– Teresina – PI, 2019. 44 p.

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

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

1. Padrões morais 2. Tradição moral. 3. Historicidade 4. Contexto
histórico. I. Título – Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí
– ICESPI.

CDD 100

Lucas Barbosa Coêlho

**A RELAÇÃO ENTRE OS PADRÕES MORAIS E O CONTEXTO HISTÓRICO DA
COMUNIDADE SEGUNDO ALASDAIR MACINTYRE**

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

Aprovado em: ____/____/____

Banca examinadora

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

Prof.^a Dr. Isabel Cristina Rocha Hipólito Gonçalves – IFPI
Examinadora

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

DEDICATÓRIA

À Deus por proporcionar essa grande experiência, e ter me sustentado durante esse percurso.

A minha família, por me ensinar a valorizar os bons costumes e por serem exemplos de dedicação na busca dos meus objetivos;

Ao povo da Diocese de Oeiras que na sua simplicidade ajudou-me a realizar esse sonho;

AGRADECIMENTOS

À Deus, por ter-me guiado até aqui e me proporcionado essa oportunidade ímpar de concluir esse curso;

À minha família pelo carinho, confiança e motivação;

Ao povo da minha querida Diocese de Oeiras, em especial aos amigos do seminário que me possibilitaram essa formação;

Ao Exmo. Rev. Dom Edilson Soares Nobre e ao clero de nossa Diocese;

À Paróquia São José na cidade de Bela Vista do Piauí-PI;

Aos amigos e irmãos do Grupo de Oração Rainha da Paz;

Aos formadores da casa da filosofia Dom Edilberto Dinkelborg: Pe. Antônio Soares, Pe. João Paulo e Pe. Francidilso;

Aos irmãos seminaristas em especial aos da turma do 3º ano de filosofia na qual partilho esse momento de conquistas;

Aos irmãos seminaristas da Diocese de Oeiras, em especial os que conviveram comigo ao longo desse ano formativo na casa da filosofia;

A minha orientadora, Prof.^a Ma. Elisângela Amaral Soares Osório, que desde o início deste curso tem me ajudado a desenvolver a capacidade de reflexão filosófica e por todo o empenho na orientação dessa monografia. Mais do que uma professora, foi uma grande incentivadora;

A meu querido irmão seminarista Odair Bezerra, que vivenciou junto comigo esse momento de tantas dificuldades, tirando parte do seu horário de estudos e de descanso para me ajudar na discussão e na escrita desse trabalho monográfico. Sou grato por todo seu empenho em ajudar-me.

A Carlessandro Boaventura, Leonardo Quirino e Fernando Pereira pela disponibilidade e prontidão em me ajudar na elaboração desse trabalho;

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

Este trabalho discute a relação entre a moral e a política, a partir da análise da obra de Alasdair MacIntyre. O autor argumenta que a moral deve ser entendida em termos de uma tradição, e que a política deve ser entendida em termos de uma comunidade. A moral e a política são, portanto, inseparáveis, e a moral deve ser entendida em termos de uma tradição, e a política deve ser entendida em termos de uma comunidade. A moral e a política são, portanto, inseparáveis, e a moral deve ser entendida em termos de uma tradição, e a política deve ser entendida em termos de uma comunidade.

Palavras-chave: Tradicionalismo, Comunidade, Moral, Política, Tradição moral.

“Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. E, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral.”

Alasdair MacIntyre

RESUMO

Este presente trabalho tem o objetivo discorrer sobre a relação entre os padrões morais e o contexto histórico da comunidade a partir da perspectiva abordada por Alasdair MacIntyre na obra *Depois da Virtude*. O problema que orienta essa pesquisa é saber se os padrões morais têm vinculação com a tradição histórica do povo onde eles foram gestados, e a partir disso abordaremos essa discussão em três capítulos, que são respectivamente: a vinculação entre os padrões morais e o contexto histórico nas sociedades homérica e ateniense; a relação entre a moral e a história da comunidade na teoria aristotélica e na sociedade medieval; e o papel da historicidade na construção da filosofia moral. Mediante a concepção do filósofo moral escocês sobre essa temática, consta-se que falar de moralidade não fazer abstracionismo, mas responder aos anseios da vida em sociedade. Diante disso, observamos que não existe moralidade desvinculada da história que a constitui.

PALAVRAS-CHAVE: Padrões morais. Contexto histórico. Relação. Tradição moral. Historicidade.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the relationship between moral standards and the historical context of the community from the perspective approached by Alasdair MacIntyre in the work *After the Virtue*. The problem that guides this research is whether moral standards are linked to the historical tradition of the people where they were born, and from this, we will approach this discussion in three chapters, which are respectively: the link between moral standards and the historical context. In the Homeric and Athenian societies; the relationship between morals and community history in Aristotelian theory and medieval society; and the role of historicity in the construction of moral philosophy. Through the Scottish moral philosopher's conception of this theme, it appears that speaking of morality does not make abstractionism, but responds to the longings of life in society. Given this, we observe that there is no morality detached from the history that constitutes it.

KEYWORDS: Moral standards. Historical context. Relationship. Moral tradition. Historicity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....9

2 A VINCULAÇÃO ENTRE OS PADRÕES MORAIS E O CONTEXTO HISTÓRICO NAS SOCIEDADES HOMÉRICA E ATENIENSE.....13

2.1 O exercício das virtudes na sociedade homérica.....14

2.2 A concepção moral ateniense e o agir na *pólis*.....17

3 A RELAÇÃO ENTRE A MORAL E A HISTÓRIA DA COMUNIDADE NA TEORIA ARISTOTÉLICA E NA SOCIEDADE MEDIEVAL.....26

3.1 A moralidade e a *pólis* clássica na Ética aristotélica das virtudes.....26

3.2 Moralidade e sociedade medieval.....32

4 O PAPEL DA HISTÓRICIDADE NA CONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA MORAL.....36

CONCLUSÃO42

REFERÊNCIAS44

1 INTRODUÇÃO

Sou proveniente de uma pequena cidade chamada Bela Vista do Piauí, localizada no sudeste piauiense, onde a maioria dos seus habitantes são descendentes de uma mesma família.

Um fator interessante e que é observado por grande parte dos habitantes das cidades vizinhas é que os belavistenses são um povo unido e que valoriza somente quem é habitante da mesma cidade, havendo assim uma difícil miscigenação familiar com os povos vizinhos, principalmente com os indivíduos da cidade de Simplício Mendes, cidade mais próxima. Há uma difícil convivência entre as pessoas dessas duas cidades, havendo assim constantes conflitos ideológicos.

Observando de forma mais detalhada a vivência desse povo belavistense pude observar que muitos desses comportamentos que são vistos como diferentes das outras cidades são resultados da forma como eles veem o mundo, daquilo que eles veem como certo e errado, ou seja, são resultados dos padrões morais da comunidade.

Mas, de onde vêm esses padrões morais? Por que os padrões morais de uma comunidade diferem-se tanto dos da outra comunidade? Os padrões morais têm vinculação com a tradição histórica do povo de onde eles foram gestados? Os fundamentos da moralidade partem das práticas dos indivíduos nas comunidades ou esses padrões já existem antes mesmo da existência dessas práticas?

Tendo em vista esses questionamentos a respeito dos fundamentos da moral, e observando também a existência de tantos conflitos, guerras e desacordos morais entre as nações, frutos de uma dificuldade no diálogo entre elas, ou até mesmo na dificuldade desse diálogo entre os povos de uma mesma nação, mas que possuem culturas diferentes, como por exemplo as cidades supracitadas. Iremos nesse presente trabalho debater sobre o problema da relação entre os padrões morais e o contexto histórico da comunidade na qual estes estão inseridos. Para melhor discutir sobre essa temática escolhemos a análise feita pelo filósofo moral Alasdair MacIntyre acerca das sociedades: homérica, grega clássica e medieval. Tendo em vista que este filósofo defende que os padrões da moralidade só podem ser compreendidos quando vinculados com as sociedades e o tempo no qual estes foram gestados, e da mesma forma para que os conceitos morais possam ter sentido é necessário que eles estejam compatíveis e coerentes com o contexto na qual estão inseridos. E assim, faremos uma análise histórica observando as mudanças ocorridas ao passar do tempo tanto na moralidade quanto na estrutura social.

Este presente trabalho está estruturado em três capítulos, a saber: *a vinculação entre os padrões morais e o contexto histórico nas sociedades homérica e ateniense; A vinculação entre os padrões morais e o contexto histórico da comunidade na teoria aristotélica e na sociedade medieval; o papel da historicidade na construção da filosofia moral.*

No primeiro capítulo discorreremos sobre a vinculação entre os padrões morais e o contexto histórico nas sociedades homérica e ateniense.

É impossível falarmos sobre as virtudes na sociedade homérica se as separarmos do seu contexto histórico e social, da mesma maneira não é possível fazermos uma explicação conveniente da estrutura social nessas sociedades se não englobarmos uma explicação das virtudes heroicas. Pois, de acordo com MacIntyre, a questão principal da moralidade homérica é o fato de que, tanto a moralidade quanto a estrutura social são uma mesma coisa, existindo somente um conjunto de laços sociais e não uma moralidade como algo distinto.

Nessa sociedade existe uma compreensão clara das atividades que cada indivíduo deve desempenhar, e será virtuoso ao desempenhar com proficiência a sua respectiva atividade. Assim sendo, o exercício das virtudes possui um padrão objetivo, ou seja, já é de conhecimento do indivíduo as práticas que contribuem e as que não contribuem para adquirir esse padrão que é exigido. Por conseguinte, conforme MacIntyre (2001), na sociedade heroica o homem é aquilo que ele faz. Se o sujeito deixar de exercer o seu papel dentro da comunidade ele passa a não mais pertencer a ela.

Dentre as virtudes heroicas se desataca a coragem como sendo a mais importante delas, uma vez que, a coragem é de suma importância para o sustento da família e da comunidade, e com a ausência de indivíduos que exercem essa virtude, tanto a família quanto a comunidade tendem ao fracasso. Isso ocorre, pois, essa virtude é fundamental na aquisição de laços de amizade. Assim sendo, para o indivíduo da sociedade heroica só se pode confiar naqueles que possuem a virtude da coragem. Logo, o indivíduo que é corajoso poderá defender os seus amigos e a família deles.

Com o surgimento da pólis começa a surgir questionamentos a respeito de quais atos sejam realmente virtuosos, diferentemente do que acontecia na comunidade da sociedade heroica onde não havia questionamentos a respeito de como deveriam agir. Pois, houve uma *virada copernicana*¹ na compreensão de virtude, ocorrida por causa da mudança na estrutura

¹ Cf CHALMERS A. F. *O que é ciência*. São Paulo: Editora brasiliense, 1993, p. 99: Se refere à profunda modificação na concepção sobre o universo, ocorrida no início da Idade Moderna, com a afirmativa de um sistema planetário heliocêntrico em detrimento do modelo geocêntrico.

sociopolítica. Assim sendo, o *locus*² onde deve ser exercida as virtudes não é mais o grupo de parentes, mas a *pólis*.

Desse modo, a moralidade proveniente das sociedades anteriores com suas concepções de virtude, não mais se compreende da mesma maneira e conseqüentemente surgem novas concepções de virtude.

No segundo capítulo iremos discorrer sobre a vinculação entre os padrões morais e o contexto histórico da comunidade na teoria aristotélica e na sociedade medieval.

De acordo com MacIntyre foi a partir da observação de como viviam os atenienses mais instruídos dentro da *pólis* que Aristóteles desenvolveu o seu pensamento moral, assim sendo essa concepção não é fruto de uma invenção do Estagirita, mas de uma constatação do que já existia na realidade do povo ateniense.

Para Aristóteles, o que norteia o agir do indivíduo na *cidade-estado* é a existência do *télos*³, ou seja, toda ação praticada tem em vista uma finalidade, que é o bem. Porém, essa finalidade não pode ser compreendida como algo que será conquistado após um itinerário percorrido, mas no modo como construímos toda a nossa vida.

As virtudes são praticadas, segundo Aristóteles, por meio das escolhas do indivíduo e para isso é necessário que ele tenha a capacidade de julgar corretamente a fim de praticar o que é certo. Só julga corretamente o sujeito que possui a virtude da *phrónesis*, que é o desempenhar juízos verdadeiros em cada situação particular.

Mesmo que o pensamento aristotélico tenha sido conhecido tardiamente pelos medievais, foi através dessa sociedade que a teoria aristotélica das virtudes foi ampliada, e por meio disso fez com que sobrevivesse até os dias de hoje mesmo havendo somente resquícios dessa moralidade. No entanto, é importante realçarmos o contraste que há entre Aristóteles e os medievais em relação principalmente ao fim do homem. Existe uma oposição no mínimo de dois modos, pois se para Aristóteles não é possível conceber a ideia de redenção dos erros que foram praticados durante toda a sua existência, uma vez que, para ele buscar o *télos*, como já foi destacado, não consiste em buscar algo que pode ser adquirido a certa altura do futuro, mas sim durante toda a construção da nossa vida, através do exercício das virtudes. Diferentemente da visão cristã que admite que um indivíduo mesmo não exercendo as virtudes durante o seu percurso histórico, e até mesmo, contrário a isso, tenha vivido cometendo atos criminosos, possa, por meio da virtude da caridade alcançar o *télos* no final de sua vida como aconteceu com o bom ladrão crucificado ao lado de Jesus.

² Local específico

³ Finalidade

No terceiro capítulo discorreremos a respeito do *papel da historicidade na construção da filosofia moral*. Tendo em vista a relação entre os padrões morais e o contexto histórico da comunidade, discorreremos nesse terceiro capítulo sobre o papel da história na construção da filosofia moral, a partir da hermenêutica do próprio filósofo, enfatizando a ideia da historicidade dos conceitos defendidos por MacIntyre.

2 A VINCULAÇÃO ENTRE OS PADRÕES MORAIS E O CONTEXTO HISTÓRICO NAS SOCIEDADES HOMÉRICA E ATENIENSE

O filósofo escocês Alasdair MacIntyre começa a sua obra *Depois da virtude* (1981) nos trazendo uma história criada por ele, onde narra uma catástrofe que viera a sofrer a humanidade. Os cientistas são considerados os culpados por uma série de calamidades ambientais e outros problemas de ordem política e econômica. Após muitas revoltas um grupo político chamado *nenhum saber* assume o poder, com isso todos os cientistas são executados, e é eliminado todo e qualquer meio de ensino científico. Ao passar do tempo surge uma reação a esse movimento, na qual, pessoas esclarecidas procuram trazer de volta a ciência, mesmo que não recordem grande parte do que ela já fora. Pois, só dispõem de fragmentos: partes de teorias, instrumentos que os mesmos nem sabem como utilizar, capítulos de livros pela metade, algumas páginas soltas de artigos. Apesar de não saber como realmente era ciência, eles reúnem todos esses fragmentos e lhes dão o nome de física, química e biologia. Os adultos debatem sobre as teorias, embora que tomem por base somente alguns poucos resquícios que foram encontradas. Ou seja, tentam ressignificar o que restou da antiga ciência.

A partir dessa pequena história fictícia o autor faz uma afirmação que é de suma importância para nossa discussão. Ele afirma:

Ninguém, ou quase ninguém, percebe que o que estão fazendo não é ciência natural em nenhum sentido adequado, pois tudo o que dizem e fazem obedece a certas leis da compatibilidade e da coerência, e os contextos que seriam necessários para dar sentido a aquilo que eles estão fazendo foram perdidos, talvez irrecuperáveis (MACINTYRE, 2001, p. 14).

De acordo com essa afirmação percebemos que aquilo na qual dizemos e fazemos só há sentido se estiver compatível e coerente com o contexto em que vivemos, e da mesma forma para que os conceitos morais possam ter sentido é necessário que os mesmos estejam compatíveis e coerentes com o contexto na qual eles estão inseridos. Para melhor tratarmos sobre essa questão da vinculação dos conceitos morais com o contexto histórico da comunidade na qual eles estão inseridos iremos discorrer sobre como Alasdair MacIntyre escreve sobre essa vinculação nas sociedades gregas, no que diz respeito aos exercícios das virtudes no desempenhar dos papéis sociais e observaremos as mudanças da moralidade, ou seja, da conceituação das virtudes, ocorridas com o passar do tempo nessas sociedades.

2.1 O exercício das virtudes na sociedade homérica

MacIntyre afirma que não sabemos se realmente esses povos viviam da mesma maneira como os escritos poéticos e trágicos os descrevem. Sabemos somente que essas histórias eram transmitidas de geração a geração primeiramente de forma oral e posteriormente através dos escritos redigidos pelos poetas e tragediógrafos Homero, Hesíodo, Ésquilo, entre outros. Sobre esse problema MacIntyre afirma:

Felizmente, não preciso me envolver nos pormenores dessas discussões. O que importa para minha própria argumentação é um fato histórico relativamente indiscutível, a saber, que tais narrativas eram mesmo a memória histórica, adequada, ou não, das sociedades onde foram afinal escritas. Mais que isso, serviam de fundamento moral para o debate contemporâneo nas sociedades clássicas, explicação de uma ordem moral agora superada, ou parcialmente superada, cujas crenças e conceitos ainda tinham alguma influência, mas também proporcionavam um contraste esclarecedor com o presente (MACINTYRE, 2001, p. 210).

Essas histórias eram consideradas como sendo fatos reais que tinham acontecido há muitos anos antes, aliás, não somente vistos como fatos reais, mas principalmente eram histórias que norteavam a vida dos povos que recebiam essa transmissão. Para MacIntyre, o importante não é saber se esses poemas são ou não indícios históricos válidos a respeito das sociedades que descrevem, mas saber que essas narrativas são a memória histórica das sociedades onde foram escritas, e principalmente que posteriormente na sociedade clássica eles serviam de alicerce para as discussões sobre os problemas existentes naquela sociedade.

Sobre isso MacIntyre relata na obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?* que os “conceitos homéricos dominantes ofereceram um substrato para o pensamento e a ação dos séculos V e IV atenienses” (1991, p. 35), ou seja, os principais conceitos presentes nas narrativas homéricas serviram de suporte para as discussões e para a prática dos atenienses desses séculos.

Para entender estes temas e conceitos como homéricos, mesmo quando através de transformações sucessivas foram desenvolvidos e elaborados de uma maneira bastante estranha à sua origem homérica, é preciso entendê-los em seu todo. O pensamento e a prática ateniense eram, entre outras coisas, diálogos com vozes homéricas. E mesmo aquilo que, nesses diálogos, é dito por vozes não homéricas ou anti-homéricas só se torna genuinamente inteligível quando interpretado em termos de sua relação com as vozes homéricas. (MACINTYRE, 1991, p. 36)

A partir dessa colocação de MacIntyre podemos observar que precisamos entender esses temas e conceitos presentes na sociedade ateniense em sua totalidade se pretendermos vê-los como temas e conceitos homéricos, visto que eles passaram por várias alterações após a escrita homérica, fazendo com que ficassem bem diferentes, no entanto para que esses conceitos que sofreram alterações ao passar do tempo e da história pudessem ser compreendido era necessário que fossem relacionados com os significados dos mesmos antes das alterações, uma vez que na sociedade ateniense todas as discussões estavam embasadas nas concepções homéricas, por causa da tamanha influência dessa tradição no desenvolvimento da sua moralidade. Pois essa nova sociedade “ao mesmo tempo em que questiona e transforma o que foi herdado de Homero, ainda preserva, num grau considerável, características da posição homérica (MACINTYRE, 1991, p. 35). Isso diz respeito também a importância que esses poemas tinham para o povo, MacIntyre começa o capítulo que ele se debruça sobre a sociedade homérica na obra *Depois da virtude* afirmando que esses poemas homéricos passaram a ser recitados em cerimônias públicas, no século VI, sendo um exemplo claro de que contar histórias foi a principal maneira de educar moralmente nessa sociedade.

E desta maneira percebemos, a partir das afirmações do filósofo moral escocês, que precisamos compreender como viviam os indivíduos dessa sociedade, para que possamos entender o porquê dos comportamentos dos indivíduos da sociedade clássica. Ao fazer essa análise MacIntyre cita o historiador M. I. Finley que vê a sociedade descrita pelos poetas e tragediógrafos como um povo que tem por singularidade a aceitação, por parte do indivíduo, do respectivo papel e status dentro da sua comunidade. Como podemos observar no comentário feito por MacIntyre a respeito do que escreveu o referido historiador:

“Os valores fundamentais da sociedade eram aceitos sem questionamentos, pré-determinados, bem como o lugar do homem na sociedade, os privilégios e os deveres provenientes de seu *status*” (Finley 1954, p. 134). [...] Todo indivíduo tem determinado papel e *status* dentro de um sistema bem-definido e determinado de papel e *status* (MACINTYRE, 2001, p. 210).

Possuir a *aretê*,⁴ ou seja, ser virtuoso na sociedade homérica é desempenhar o seu papel com excelência. Cada indivíduo sabe quais são os seus direitos e deveres dentro da comunidade, e quais atividades que ele deve desempenhar. O exercício das virtudes segue um padrão que é de fato objetivo, diferentemente do pensamento moral predominante na contemporaneidade

⁴ Palavra grega que foi posteriormente traduzida como “virtude” ou “excelência” no indivíduo

influenciada pelo Emotivismo⁵, na qual, afirma que os padrões morais são subjetivos, porque segundos eles, nunca houve na história expressões morais objetivas válidas para toda uma comunidade. Em outras palavras, na sociedade homérica quando o indivíduo almeja ser virtuoso exercendo seu determinado papel preestabelecido pelo seu grupo familiar já é de seu conhecimento todas as ações práticas que ele deve desempenhar. Uma vez que na sociedade heroica existe uma compreensão clara das atividades que são necessárias para que o indivíduo cumpra seu papel, e quais atividades não contribuem para adquirir esse padrão que é exigido. Por conseguinte, conforme MacIntyre, “na sociedade heroica, um homem é o que ele faz” (MACINTYRE, 2001, p. 211). Se o sujeito deixa de exercer seu papel dentro da sua comunidade ele passa a não mais pertencer a ela.

Bom (*agathós*) [...] é usado primeiramente em relação a todos aqueles que são bons naquilo que é exigido de cada papel particular, à medida que são excelentes nos tipos de tarefas exigidas. Se faço o que é bom que eu faça, serei aprovado por aqueles que querem que os seres humanos façam aquilo que é exigido deles, e estes serão geralmente aqueles que sustentam a ordem de *dike*⁶. De modo que, considerar alguém *agathós*, no seu uso original, significa não apenas expressar aprovação; geralmente significa expressar o tipo de aprovação característico daqueles que são bons e justos. (MACINTYRE, 1991, p. 38)

Afirmar que um ser humano é *agathós* não é uma mera aprovação, mas consiste em dizer que esse é aprovado porque é bom e justo, pois seus atos estão satisfazendo o que o papel exige que ele faça. “A moralidade e a estrutura social não se distinguem, de modo que julgar um membro dessa sociedade era julgar suas ações. Esse julgamento era feito considerando o papel que cada homem deveria desempenhar nessa sociedade” (OSÓRIO, 2018, p. 273). Julgar as atitudes em Homero é julgar a execução das tarefas exigidas pelo lugar em que ele ocupa na sociedade. Todavia podemos reconhecer que nessa sociedade a força, a coragem se sobressai a qualquer outra excelência do homem. Isso ocorre porque a coragem não é meramente uma qualidade do indivíduo, mas é extremamente necessária para o sustento da sua família e da sua comunidade. Sem indivíduos que sejam corajosos a comunidade se findaria, a comunidade não se sustentaria. Em vista disso, MacIntyre afirma:

⁵ Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízes morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimentos ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo. (MACINTYRE, 2001, p. 30)

⁶ Cf. Desde que os poemas homéricos foram pela primeira vez traduzidos, a palavra grega ‘*dike*’ tem sido traduzida por ‘justiça’ (MACINTYRE, 1991, p. 25)

Portanto, entender a coragem como virtude não é apenas entender como esta pode ser exibida no caráter, mas também que lugar ela pode ter em certo tipo de história representada, pois a coragem na sociedade heroica é uma capacidade não só de enfrentar determinados males e perigos, mas de encarar determinados modelos de males e perigos, um modelo no qual cada vida individual encontra seu lugar e que tais vidas, por sua vez, exemplificam (MACINTYRE, 2001, p. 215).

Para falarmos sobre a compreensão homérica de coragem como virtude principal, é de suma importância levarmos em conta o que foi mencionado anteriormente sobre como se caracteriza essa ideia de virtude nessa sociedade. Sobre essa virtude observamos que na sociedade homérica em uma amizade é importante que haja a coragem. Segundo a ótica de MacIntyre, nessa sociedade “Ser corajoso é ser alguém em quem se pode confiar. Por conseguinte, a coragem é um ingrediente importante da amizade” (MACINTYRE, 2001, p. 212), visto que a coragem do indivíduo garante a seu amigo o poder de ajudar a ele e a sua família. MacIntyre mostra que era evidente para o indivíduo da sociedade heroica quem eram seus amigos e seus inimigos, algumas vezes a amizade era entendida como um compromisso formal havendo nela direitos e deveres. Podemos perceber que “aliada à amizade estava também a fidelidade, pois esta era o componente que ativava a coragem para honrar os laços de amizade entre amigos e os laços do matrimônio entre cônjuges” (FONTENELE, 2019 p. 37). Não há como discorrer sobre o vínculo de uma amizade sem falar sobre o papel da fidelidade, pois ela é a responsável por instigar a coragem na função de honrar os elos entre amigos.

MacIntyre afirma que o que ele pretende com todas essas explicações é deixar claro que para explicarmos sobre as virtudes nas sociedades homéricas é impossível as separar do seu contexto em sua estrutura social, da mesma maneira que não é possível fazermos uma explicação que seja conveniente da estrutura social da sociedade homérica se não englobar uma explicação das virtudes heroicas. Se assim o fizermos estaremos menosprezando a sua questão principal. MacIntyre afirma que a questão principal sobre a moralidade nessa sociedade é o fato que “a moralidade e a estrutura social são, de fato, a mesma coisa nas sociedades heroicas. Só existe um conjunto de laços sociais. A moralidade ainda não existe como algo distinto. As questões normativas *são* questões de fato social” (2001, p. 213). Falar de moralidade na sociedade homérica é o mesmo que falar sobre o sistema de organização da sociedade e o papel que cada um recebe, pois na sociedade heroica não existe ainda uma moralidade distinta da estrutura social ambas são uma única coisa.

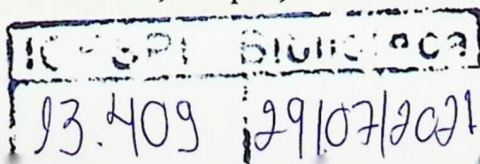
2.2 A concepção moral ateniense e o agir na *pólis*

Como afirmamos anteriormente, não sabemos se as sociedades heroicas existiram ou não, da mesma maneira como são descritas pelos poetas e tragediógrafos. No entanto, para MacIntyre o que realmente possui relevância é o fato desses escritos nortear a vida dos povos das sociedades posteriores ao período dos poemas homéricos. Além disso, não há cabimento afirmar que os indivíduos das sociedades clássicas viviam da mesma forma que os personagens dos poemas e das tragédias. O pensamento homérico é ampliado e aperfeiçoado em Atenas, uma vez que havia uma incompatibilidade entre os padrões morais da sociedade homérica e a vivência do povo ateniense. Incompatibilidade essa que discorreremos um pouco ao decorrer desse tópico.

Tendo em vista esse quadro, MacIntyre afirma que “é das dificuldades de ligar aqueles escritos à prática real que surgem muitas das principais características morais das sociedades posteriores” (2001, p. 225). É perceptível que a sociedade ateniense é caracterizada pelo “conflito entre o modelo moral heroico que preenche o imaginário dos atenienses e uma estrutura social, com seus papéis e exigências, diferente da estrutura do universo homérico” (GONÇALVES, 2018, p. 45). De acordo com MacIntyre esse conflito fica evidente por motivo da incoerência “no uso da linguagem normativa da cultura ateniense” (2001, p. 226). Como afirma Carvalho:

E no interior da *pólis* é central o lugar que o conflito (agôn) ocupa na ordem social grega clássica. Das disputas originais dos heróis no universo homérico até a organização das Olimpíadas como um componente fundamental da identidade grega, o *conflito* vai se transformando e adquirindo novas formas, como os debates nas assembleias e tribunais da democracia ateniense, os conflitos no coração da tragédia, uma parte das bufonarias simbólicas nas tramas da comédia, e finalmente chegando até a forma dialógica da discussão filosófica. (CARVALHO, 1999, p.94)

Nessa sociedade o conflito se manifesta por meio de variadas categorias: política, filosófica e dramática. Segundo MacIntyre (2001) para compreendermos que esse conflito era manifestado por meio dessas categorias é de suma importância termos em mente que na sociedade ateniense essas categorias, diferentemente da nossa sociedade, estavam intimamente relacionadas. Os poetas e tragediógrafos com seus poemas e tragédias tem um papel fundamental dentro da comunidade ateniense tanto na política quanto no pensamento filosófico, pois tinham pretensões filosóficas e políticas e com isso as modelavam. A filosofia tinha por interesse fazer com que suas discussões tivessem respaldo no campo político e dramático. Diferentemente do que vivenciamos em nossos dias, no qual, há uma nítida separação entre a



política, a filosofia e a representação dramática. Com isso, percebemos que nenhuma dessas categorias, na sociedade ateniense, estavam presas somente ao meio abstrato, isto é, desvinculadas das atividades práticas, pelo contrário, cada uma das situações discutidas nesses campos implicava diretamente na ação dos sujeitos dessa comunidade.

Os atenienses não tinham isolado, como fizemos por meio de um conjunto de dispositivos institucionais, a busca de fins políticos com representação dramática nem a procura de respostas a questão filosófica em ambos. Por conseguinte, falta-nos, e a eles não faltava, *qualquer* público, geralmente numa modalidade comunitária compartilhada, para apresentar os conflitos políticos ou para insistir nossa política na questão filosófica (MACINTYRE, 2001, p. 236-237).

É através dessa relação com a prática que notamos a existência dos conflitos dentro da *pólis*, como relatamos anteriormente, entre eles a incoerência no uso da linguagem valorativa, indicado principalmente por Platão durante as suas narrativas, ao mostrar-nos nos diálogos no qual Sócrates convence seus interlocutores de tal incoerência. Esse fenômeno dá-se como consequência das transformações ocorridas na comunidade ao longo do tempo, sendo que em Atenas os indivíduos não vivem de igual modo aos seus antepassados homéricos, com efeito a moralidade já não tem como principal campo de atuação os meios familiares, mas a cidade estado, a *pólis*.

As principais características dessa referida moralidade são fruto da difícil tentativa de trazer o conteúdo moral contido nos poemas e nas tragédias que tratavam sobre a sociedade heroica para a sua prática. Em decorrência dessa tentativa surge um verdadeiro impasse, pois outrora determinada ação que poderia ser considerada uma ação virtuosa passa a ser interpretada como uma injustiça, visto que, o *modus vivendi*⁷ dos atenienses, já não corresponde à forma tal e qual era vivida pelos povos da sociedade heroica. Além disso, existe uma clara diferença entre esses dois sistemas de organização da sociedade, na qual, reflete diretamente na moralidade. Como afirma MacIntyre:

Assim, o primeiro fato de grande envergadura que devemos admitir é a diferença para o conceito das virtudes quando a principal comunidade moral não é mais o grupo de parentes, mas a cidade-estado, e não apenas a cidade-estado em geral, mas a democracia ateniense em especial (MACINTYRE, 2001, p. 227).

⁷ Palavra da língua latina que significa a maneira de viver ou o modo de se portar na vida.

A moralidade não é mais compreendida somente dentro do núcleo familiar, todavia passa a ter uma nova compreensão, visto que é concebida dentro de um conjunto maior de indivíduos que é a *cidade-estado*, pois “o meio onde as virtudes são exercidas e segundo qual devem ser definidas é na *pólis*” (MACINTYRE, 2001, p. 232). Por mais que a família ainda tivesse uma grande importância na moralidade ateniense não é mais o principal ambiente em que são praticadas as virtudes. Isso ocorre porque houve uma mudança na conjuntura social da comunidade denominada anteriormente como sociedade homérica. Nela o sistema político vigente era a monarquia, posteriormente, a sociedade grega passa por outros sistemas como a oligarquia e a tirania até tornar-se uma democracia, isto é, governada pela decisão dos cidadãos. No entanto, precisamos perceber que não foi somente por causa da mudança na estrutura social ateniense que houve esse novo entendimento a respeito da moralidade, de tal forma que as virtudes não eram mais compreendidas da mesma maneira, com efeito, “o desacordo moral na cultura ateniense dos séculos V e IV a.C. se caracteriza tanto pelo fato de um conjunto de virtudes se contrapor a outro, mas também por coexistirem concepções rivais da mesma virtude” (CARVALHO, 1999, p. 93-94).

A partir dessa mudança moral, pode ser observado o fato de que houve uma diferente conceituação das virtudes, como por exemplo, na sociedade homérica a questão da honra é uma particularidade própria do rei, porém, com o desenvolvimento da sociedade clássica tornou-se algo próprio do homem.

MacIntyre, sobre a relação entre o ser homem e ser um cidadão na *pólis*, afirma:

A suposição ateniense comum, então, é que as virtudes têm seu lugar dentro do contexto social da cidade-estado. Em todas as perspectivas gregas, ser um homem bom será, pelo menos, aliado íntimo de ser um bom cidadão. [...] Os oradores e os poetas cômicos geralmente denunciavam a mesquinha e a falta de generosidade. É lugar-comum na Grécia que o homem livre fala a verdade destemidamente e assume a responsabilidade por seus atos. Alguns autores louvam a simplicidade de caráter e a franqueza. A falta de sensibilidade e a falta de piedade costumam ser condenadas, bem como a grosseria. A coragem é sempre louvada (MACINTYRE, 2001, p. 232-233).

Portanto, na sociedade ateniense as virtudes que fazem do indivíduo um bom homem são as mesmas que fazem dele um bom cidadão, dessa forma, só pode se tornar um bom homem aquele que se tornar um bom cidadão. Mas o que faz dele bom passa a ter compreensões conflitantes.

Em si tratando da moralidade acima mencionada, é necessário discorrer sobre as duas concepções de virtudes, as que são de ascendência homérica nomeada de virtudes competitivas

e as que representam o mundo social da democracia ateniense chamadas de virtudes cooperativas.

Na sociedade ateniense há uma discordância moral, que tem como objeto a natureza da palavra *dikaiosunê*⁸, na qual foi traduzida posteriormente como justiça, intitulada de virtude cooperativa, pois essa palavra é propriamente um termo que surge na referida sociedade. No entanto, como bem sabemos essa sociedade está fundamentada sobre a cultura homérica. Em vista disso, MacIntyre diz que “embora não apareça em Homero, a palavra *dikaiosunê* tem conotações homéricas” (2001, p. 229). Uma vez que em Homero aparecem as palavras *dikê* e *dikaioi*, na qual, são ancestrais da palavra *dikaiosunê*. Não obstante a compreensão homérica de *dikê* consiste sobretudo na ordem do universo, e aquele em que não infringe essa ordem é compreendido como *dikaioi* (justo). Ou seja, ser justo na sociedade homérica equivale a agir sem transgredir essa conjuntura moral e social. A partir disso podemos nos questionar: como traduzir essa palavra *dikaiosunê* para os nossos dias como justo, tendo em vista que, atualmente agimos sem qualquer alusão a uma ordem moral do universo e até mesmo sem acreditarmos na existência de tal ordem? Esse impasse ocorre não somente em nossos dias, pois:

[...] mesmo no século V, a natureza da relação entre *dikaiosunê* e uma mesma ordem cósmica não está clara do modo como estava nos poemas homéricos. Neles, a ordem na qual os reis governam, imperfeita como em geral se admite, faz parte da ordem mais ampla onde os deuses, e especialmente Zeus, reinam, também geralmente admitida como imperfeita. Ser *dikaioi* em Homero não é transgredir essa ordem; portanto, em Homero a virtude do *dikaioi* é fazer o que a ordem aceita exige (MACINTYRE, 2001, p. 230).

Do mesmo modo como é compreendida todas as demais virtudes homéricas e a comunidade ateniense do século V, difere da sociedade que lhe precedeu, haja vista já existe a possibilidade do questionamento acerca se é ou não *dikaiosunê* realizar aquilo que a ordem lhe impõe. Sendo assim, é concebível que alguém afirme não ser *dikaioi* um indivíduo que age segundo a *dikê*.

Os povos homéricos viviam todos orientados por essa ordem, no entanto, na Grécia não havia somente um único viés sobre a moralidade, existindo uma divergência nas opiniões de como o sujeito deveria agir na *pólis*. Na obra *Depois da virtude*, MacIntyre discorre sobre algumas dessas opiniões na qual explicitaremos a seguir.

Dentro das várias concepções morais existentes na Grécia antiga, os sofistas se destacam pelo modo como estão interessados na busca pelo sucesso e pelo poder, utilizando as virtudes

⁸ Também traduzida por *dikaioisynê*. Significa justiça na sociedade ateniense.

como meios para essa finalidade. De acordo MacIntyre os sofistas se tornam relativistas porque não estão interessados numa concepção nuclear de virtude, mas em concepções diferentes em cada *cidade-estado*, pois uma virtude poderia ter uma significação em Atenas e outra bem diferente em Tebas ou Esparta.

A conclusão sofista é de que em cada cidade as virtudes são o que se acreditam ser naquela cidade. Não existe 'justiça como tal', mas somente 'justiça conforme entendida em Atenas e justiça conforme entendida em Esparta.' Esse relativismo, quando combinado à ideia de que a virtude é uma qualidade que leva ao sucesso individual, envolve seus adeptos em inúmeras dificuldades a isso relacionadas. (MACINTYRE, 2001, p. 238).

Em vista disso os sofistas promoveram uma ressignificação de alguns termos, como *justo*, *virtude*, e *bem*, com o intuito de redefinir as qualidades enquanto meios para conquistar o sucesso individual. Ademais, desejavam utilizar simultaneamente esses mesmos termos da forma como eram entendidos na comunidade cujas qualidades objetivavam o bom êxito. No entanto, eles se utilizavam desses termos da comunidade não do mesmo modo que ela, mas apenas visando a obtenção de vantagens pessoais.

Consequentemente, isso gerará um subjetivismo pois ter sucesso implica ter êxito dentro de determinada comunidade, além disso de uma cidade para a outra diferem-se as formas de ter êxito, pois o que uma virtude significa em uma cidade diferencia-se do que significa numa outra. MacIntyre diz que o desejo dos sofistas parece ser o de:

[...] elaborar uma redefinição compatível e coerente das principais expressões valorativas do século V grego como base para a educação dos jovens, em especial dos jovens aristocratas, para o sucesso político, acontece que alcançar certo grau de coerência por meio da elevação de concepções e definições competitivas das virtudes acima daquelas cooperativas gerou incoerência em outros pontos. (MACINTYRE, 2001, p. 238).

Por conseguinte, essa forma como eles percebe o agir moral lhe resultarão em inúmeros problemas e incoerências que eles mesmos terão de lidar. Muitos desses embates serão enfrentados por Platão.

De acordo com o filósofo escocês acima mencionado, os embates entre Platão e os Sofistas ocorrem haja vista que a compreensão de virtude defendida pelos sofistas é relativista e incoerente. Diante disso Platão não admite essa possibilidade conciliativa entre virtudes e a existência de conflitos na acepção das virtudes. Isto posto, que Platão concebe a moralidade como conceitos perfeitos e imutáveis que estão gravados nas partes da alma do indivíduo.

De acordo com Platão, o uso da razão é necessário para a aquisição das virtudes, pois elas exigem a realização por parte da alma a função que lhe é específica. Nisso consiste a virtude: a prática de cada função específica.

Assim, os apetites do corpo devem aceitar as restrições impostas pela razão; a virtude assim apresentada é *sophrosunê*. Aquela virtude audaz que reage ao desafio do perigo, ao reagir por solicitação da razão exibe-se como coragem, *andreia*. A própria razão, quando disciplinada pela investigação matemática e dialética para tornar-se capaz de discernir o que é a justiça, o que é a beleza e, acima de todas as outras formas, qual é a forma do Bem, apresenta sua própria virtude específica de *sophia*, sabedoria. (MACINTYRE, 2001, p. 241).

Alasdair MacIntyre afirma que essas três virtudes só terão aplicabilidade no dia a dia do sujeito se uma quarta virtude também for exercida, que é a *dikaiosunê*, “[...] virtude de reservar a cada parte da alma sua devida função, e nenhuma outra” (MACINTYRE, 2001, p. 241). Ou seja, as virtudes só podem ser entendidas dentro de um conjunto de virtudes. Desse modo torna-se impossível conceber tanto a existência de explicações contrárias de uma mesma virtude quanto o conflito que há entre elas. Isso ocorre porque a posse de uma virtude implica a posse de todas as outras.

Assim sendo, para Platão, ser um indivíduo virtuoso está intrinsecamente ligado ao ser um cidadão virtuoso. Visto que, não tem como ser um indivíduo excelente e não ser um excelente cidadão, e vice-versa.

De acordo com Gonçalves (2018) a noção do conflito como fator necessário a vida humana é empregada por Sófocles, principal representante dos dramaturgos atenienses. Ele admite a existência de conflitos morais haja vista que na sua concepção das virtudes, elas são rivais e incompatíveis. É através das obras *Antígona* e *Filocteto* que Sófocles reconhece a existência de um conflito entre as virtudes pois essas têm afirmações que são adversárias e incompatíveis, e diferentes interpretações para uma mesma virtude.

Além disso, existe uma barreira histórica entre o sentido que tinha uma determinada virtude como a amizade e a nossa compreensão atual sobre essa mesma palavra. Conforme o pensamento de Sófocles, para o indivíduo dessa sociedade a amizade, camaradagem e a vivência em comunidade na pólis, está intrinsecamente ligada com a vida do sujeito. Assim, quando isso lhe é retirado perde-se o status de ser humano.

MacIntyre assinala duas principais características sobre a concepção de virtude nas tragédias sofocleanas. Sobre isso ele diz:

1) A relação do protagonista com sua estrutura social é diferente tanto na relação do herói épico quanto da relação do indivíduo moderno com sua comunidade, pois embora ele não seja nada sem o seu papel social e as funções definidas por ele, o protagonista trágico transcende essa ordem social e consegue identificar o conflito em sua realidade; 2) a forma da vida do protagonista sofocleano é a narrativa dramática, e isso, não se dá porque Sófocles escreve peças dramáticas, mas porque ele expressa uma visão como possuindo a forma de uma narrativa dramática. (2018, p.47).

Por mais que não consigamos conciliar precisamente as verdades nessas virtudes, segundo MacIntyre o pensamento sofocleano assegura que não devemos questionar a existência de uma moralidade objetiva. Em suma, é preciso acentuar que para o argumento de Sófocles

[...] o que está em jogo nos confrontos dramáticos sofocleanos não é simplesmente o destino dos indivíduos. [...] é a consequência para a comunidade grega que está em jogo. É o indivíduo em seu papel, representando sua comunidade, que é, como no épico, o personagem dramático. Por conseguinte, num sentido importante, a comunidade também é um personagem dramático que interpreta a narrativa de *sua* história (MACINTYRE, 2001, p. 247).

De acordo com Sófocles a importância do agir não está nas consequências que isso trará para o indivíduo, mas na implicação que essa ação provocará para a comunidade na qual pertence. De igual modo, é indispensável destacar o pensamento sobre o *eu sofocleano* que ao mesmo tempo possui semelhanças, mas não consiste em no mesmo sentido que o *eu homérico*. A razão disso é que ele “transcende as limitações dos papéis sociais, mas continua responsável até o ponto da morte, e responsável precisamente pelo modo como se comporta naqueles conflitos que inviabilizam o ponto de vista heroico” (MACINTYRE, 2001, p. 247). Para Sófocles, a existência de uma ordem é real e é ela que exige do indivíduo o cumprimento de determinados objetivos.

O trágico Sófocles evidencia no *Filocteto*⁹ que é a *pólis* o local na qual as virtudes devem ser exercidas. Esse pensamento é igualmente compartilhado por outros filósofos como Platão e Aristóteles. Assim sendo, quando o indivíduo é retirado da estrutura que a *pólis* lhe proporciona, ele perde o seu status de ser humano. Como é o caso do personagem *Filocteto*, que passou dez anos isolado numa ilha desprovido de qualquer contato com a humanidade.

‘Vocês me abandonaram sem amigos, solitário, sem cidade, um cadáver entre vivos’. Isso não é mera retórica. Para nós, é alheia a ideia de que amizade, companhia e uma cidade estado são componentes essenciais da humanidade;

⁹ Conhecida também como *Filoctetes* é uma tragédia escrita por Sófocles no século V a.C.

e entre nós e esse conceito há uma grande barreira histórica (MACINTYRE, 2001, p. 232).

Com o surgimento da *pólis* houve uma *virada copernicana* na compreensão de virtude, uma vez que essa noção de *aretê* ganha a *pólis* enquanto local onde a mesma pode ser desenvolvida e conseqüentemente muitas noções de certo ou errado do século V a.C já não se compreende da mesma maneira. E além disso, a compreensão de virtude que foi desenvolvida mais sistematicamente por Aristóteles através de suas obras *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo* tornou o mesmo como o principal representante da tradição clássica e fez com que essa tradição se tornasse racional através do seu pensamento moral.

Assim, a virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade.

Por isso, a virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade.

Na que concerne a virtude, a virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade.

MacIntyre diz que para uma virtude ser entendida como tal, ela deve ser entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade. A virtude é entendida como a capacidade de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade.

¹ Essa virtude é entendida como a virtude de fazer o bem, de acordo com a razão, e é a virtude que permite ao homem alcançar a felicidade.

3 A RELAÇÃO ENTRE A MORAL E A HISTÓRIA DA COMUNIDADE NA TEORIA ARISTOTÉLICA E NA SOCIEDADE MEDIEVAL

3.1 A moralidade e a pólis clássica na Ética aristotélica das virtudes

A denominação “tradição aristotélica das virtudes” entra em contradição até mesmo com o próprio pensamento de Aristóteles, pois ele não concebe seu pensamento como fruto de um percurso histórico, haja vista que esse entendimento a respeito da história enquanto um trajeto linear é uma concepção própria da tradição judaico-cristã, algo que não era admissível na comunidade grega do século IV a.C, pois a cosmologia grega concebia os acontecimentos de maneira cíclica, ou seja, que está em uma contínua repetição. De acordo com isso, MacIntyre relata como o próprio Aristóteles concebia seu pensamento da seguinte maneira:

Aristóteles, naturalmente, admitia que tinha antecessores. De fato, ele tentou escrever a história da filosofia anterior de modo a fazer com que culminasse em seu próprio pensamento. Mas concebia a relação de seu pensamento com aqueles antecessores nos termos de uma substituição dos erros *deles* ou, pelo menos, das verdades parciais, por meio de *sua* teoria abrangente e verdadeira. Do ponto de vista da verdade, na visão do próprio Aristóteles, depois de feito seu trabalho, o deles poderia ser descartado sem perda (MACINTYRE, 2001, p. 249).

Por mais que o Estagirita¹⁰ concebesse seu pensamento como fruto de um percurso histórico ao admitir a existência de seus antecessores, ele compreendia sua filosofia como o cume desse raciocínio, uma vez que não haveria mais o que ser discutido, pois chegara à verdade. E todas as outras perspectivas poderiam ser excluídas, pois, ou eram errados ou apenas parcialmente corretos. Dessa forma, esse pensamento não poderia ser refutado, pelo menos era isso que Aristóteles concebia.

No que corresponde a visão histórica de Aristóteles, ou melhor a ausência dela, MacIntyre critica-o afirmando que é imprescindível entendermos que o passado não é algo que deva ser desprezado ou até mesmo excluído, e que todas as correções sobre os erros do passado devem ser feitas objetivando um futuro mais apropriado.

MacIntyre diz que para uma moralidade e até mesmo uma teoria científica ser inteligível e justificável é preciso que seja compreendida dentro de uma série histórica, ou seja, dentro de

¹⁰ Termo utilizado como equivalente a Aristóteles, uma vez que ele nasceu em Estagira, cidade da Macedônia

uma tradição. No entanto, “não é necessário dizer que em tal série, a mais recente não é necessariamente superior à anterior; a tradição pode parar de progredir ou se degenerar” (MACINTYRE, 2001, p. 249), ou seja, uma tradição nem sempre é progressiva, as vezes pode ser regressiva. Porém quando uma teoria está tendo progresso haverá sempre elementos cumulativos ao longo da tradição. No itinerário da história existem momentos que não estão sujeitos a superação, a não ser que toda a tradição seja descartada. Além disso, dentre esses elementos existem alguns que necessariamente não podem ser retirados da teoria, pois se assim for feito a mesma sofrerá consequências no seu sentido. Pois esses elementos são da mesma maneira como Lakatos intitula de *núcleo irreduzível* ao falar sobre as teorias científicas em sua filosofia da ciência. Na qual consiste em afirmar que em uma determinada teoria existe um núcleo que deve ser protegido com o intuito de evitar que a teoria sofra algum dano, pois se este núcleo for afetado será o fim dessa teoria. (CHALMERS, 1993)¹¹.

Para falar sobre a concepção aristotélica a respeito das virtudes é de suma importância saber que “Aristóteles não acredita estar inventando uma teoria das virtudes, mas estar expressando uma teoria implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos” (MACINTYRE, 2001, p. 252). Ele buscou expressar representando de forma racional os melhores cidadãos da mais importante cidade-estado, Atenas. Tendo em vista que, somente eram considerados cidadãos uma parcela da população desse território, e em especial aqueles que detinham de grandes bens financeiros, como os *eupátridas* que era a elite ateniense, aqueles que possuíam grandes propriedades de terra, e os demiurgos, comerciantes que nesses séculos estavam tendo uma notória ascensão financeira. Entretanto não eram considerados cidadão as mulheres, escravos (tanto escravos por guerra), e os estrangeiros (metecos). Com isso percebemos que os conceitos abordados pelo Estagirita não são criados somente a partir de um esforço racional, mas que são fruto de uma observação a respeito de como viviam os atenienses mais instruídos dentro da *pólis*.

Mas, qual o motivo fazia-os viver dessa maneira? Essa é uma pergunta que norteia toda a teoria aristotélica das virtudes. MacIntyre ao referir a essa questão afirma que o que norteavam o agir do indivíduo no pensamento aristotélico é a existência do *télos* e suas implicações. Sobre isso Gonçalves afirma:

A teoria aristotélica das virtudes é teleológica, implica a compreensão de que toda investigação ou atividade, assim como o desenvolvimento humano,

¹¹ CHALMERS A. F. *O que é ciência*. São Paulo: Editora brasiliense, 1993, p. 111

aspiram ao bem, possuem um *télos*. Ao elaborar uma teoria das virtudes, Aristóteles está elaborando uma teoria do bem, do bem que está na intercessão entre o local e particular e universal, uma vez que é parcialmente definido pelas características da *pólis*, assim como diz respeito ao bem para o homem enquanto homem, *enquanto* um ser que tem uma natureza específica. (GONÇALVES, 2018, p.49)

O pensamento aristotélico consiste numa concepção teleológica, isto é, a busca pelas virtudes consiste na busca pelo *télos*, e por conseguinte, toda ação praticada tem em vista uma finalidade, que é o bem. Porém, o *télos* é compreendido por Aristóteles não como “algo a se conquistar a certa altura do futuro, mas no modo como construímos toda a nossa vida” (MACINTYRE, 2001, p. 295). Além disso, não podemos conceber esse bem isoladamente nem particular e nem no universal.

Aristóteles diz que “toda atividade, investigação e prática tem algum *bem* como finalidade, pois queremos dizer que ‘o bem’ ou ‘um bem’ é aquilo que os seres humanos normalmente aspiram” (MACINTYRE, 2001, p. 252 grifo nosso). Ao agirmos de determinada maneira, o fazemos em busca de uma finalidade e essa finalidade é o *bem*, no entanto, não podemos entender esse “bem” de qualquer forma, e é com essa convicção que MacIntyre questiona a respeito dessa visão aristotélica:

O que é afinal, o bem para o homem? Aristóteles tem argumentos convincentes contra identificação desse bem com dinheiro, com a honra e como prazer. Ele lhe dá o nome de *eudaimonia* – como é frequente, há dificuldade de tradução: bem-aventurado, felicidade, prosperidade. É o estado de estar bem e fazer bem ao bem, do homem estar bem favorecido em relação a si mesmo e em relação ao divino (MACINTYRE, 2001, p. 253).

O *bem* para Aristóteles consiste em atingir a capacidade absoluta da realização de cada um, ou seja, alcançar a *eudaimonia*, a felicidade que é a meta da vida humana. Em nenhuma hipótese essa obtenção pode ser associada com a conquista do dinheiro, do prazer ou da honra. Aristóteles afirma que é por meio das virtudes e com as mesmas que podemos alcançar essa *eudaimonia* que é a finalidade (o *télos*) do ser humano. Sem elas torna-se inviável haver progresso na procura pelo *télos*.

Com base nisso podemos afirmar que de nada servirá o agir do indivíduo, se o mesmo não exercitar as virtudes. Entretanto, as virtudes não podem ser compreendidas sendo somente meios para alcançar um fim que é a *eudaimonia*, o bem. Não obstante, o bem deve ser compreendido tendo em vista o ser humano por completo, ou seja, uma vida vivida da melhor maneira possível tendo como parte essencial o exercício das virtudes. E de modo algum

podemos afirmar que as virtudes são meros exercícios preparatórios para alcançarmos o bem como fim na vida do homem. Porém não há sentido afirmar que pode existir algum meio que leve o indivíduo a alcançar o bem que não seja o exercício das virtudes. É pressuposto da teoria aristotélica das virtudes que haja uma distinção por parte do indivíduo entre a concepção do que é bom para ele e o que realmente é bom para ele como homem. Sobre isso MacIntyre relata que:

É para alcançar o [...] bem que praticamos as virtudes e o fazemos por meio da escolha de meios para alcançar tal fim, meios em ambos os sentidos acima caracterizado. Tais escolhas exigem discernimento, e o exercício das virtudes requer, portanto, a capacidade de julgar e fazer o certo, no lugar certo na hora certa e da maneira certa (MACINTYRE, 2001, p.255).

Diferentemente do que faziam os povos homéricos que somente cumpriam seus papéis sem questionar, para Aristóteles, praticamos as virtudes por meio de decisões e escolha, e para isso é preciso a capacidade de julgar para poder realizar o que é certo. Para ser um homem virtuoso é imprescindível a faculdade do julgar, sendo assim, é indispensável o papel do juízo na vida dele, no entanto, não acontece e não pode acontecer de igual modo na vida das pessoas comuns que somente obedece as leis e as normas. Saber julgar corretamente os casos específicos consiste em possuir a virtude da *phrónesis*. Sobre essa virtude MacIntyre relata que:

Phrónesis é o exercício de uma capacidade de aplicar verdades sobre o que é bom para tal tipo de pessoa ou pessoas fazerem em geral e, em certos tipos de situação, a si mesmas em ocasiões particulares, o *Phrónimos* é capaz de julgar que verdades são relevantes para ele na sua situação particular e, a partir desse julgamento e de sua percepção dos aspectos relevantes de si mesmo e de sua situação, agir corretamente. (MACINTYRE, 1991, p. 130).

As virtudes morais, como por exemplo, a justiça (*dikaioσύνη*) só poderão ser exercidas com a posse da *phrónesis*, pois é a mesma que garante a relevância de tal verdade na ação particular do indivíduo, proporcionando-o a agir corretamente. Fazer julgamentos *phronéticos* consiste em fazer ou pressupor uma explicação adequada do que é o bem ou quais os bens relevantes de uma determinada situação específica, é possuir a habilidade de fazer julgamentos verdadeiros a respeito do que é o bom e o melhor na vida dos seres humanos. Aristóteles denomina a *phrónesis* como uma virtude intelectual, que, no entanto, sem ela nenhuma das virtudes de caráter podem ser exercidas. MacIntyre, retrata essa temática aristotélica falando sobre essa distinção dos dois tipos de virtude: as virtudes intelectuais e as do caráter.

A distinção aristotélica entre esses dois tipos de virtude é, inicialmente, uma comparação entre os modos como são adquiridas. As virtudes intelectuais são adquiridas por meio da instrução, as virtudes do caráter por meio do exercício habitual. Nós nos tornamos justos ou corajosos ao realizar atos justos ou corajosos; nós nos tornamos teórica ou praticamente sábios em consequência da instrução sistemática (MACINTYRE, 2001, p. 262).

No entanto, mesmo que sejam adquiridas de maneiras diferentes, ou seja, as intelectuais por meio da instrução e as do caráter por meio do exercício habitual, ambas estão relacionadas intimamente, pois no momento em que modificamos as nossas disposições, que anteriormente eram disposições naturais em virtudes do caráter, o fazemos gradualmente através do exercício dessas disposições segundo a reta razão. É de fundamental importância o exercício da inteligência para não ser somente uma disposição natural, mas a prática da virtude que corresponde a essa disposição. De acordo com isso, podemos afirmar que a inteligência e a excelência de caráter não podem separar-se.

Existem diferentes maneiras de um indivíduo cometer erros ao praticar determinada ação. O filósofo Estagirita elenca alguns deles. Para começar falaremos sobre a imaturidade que como sabemos é comum entre os mais jovens, existem alguns, porém, que mesmo não sendo jovens não desenvolveram maturidade. Assim, aqueles que não tem maturidade raciocinam erroneamente, muitas vezes por falta de experiência, e até mesmo não tendo erros no raciocínio podem agir seguindo as paixões não disciplinadas. Esse tipo de erro é comum em todas as formas de comunidades. Um outro tipo de erro identificado por esse filósofo clássico é a escassez de educação que é necessária para o desenvolvimento tanto de hábitos apropriados quanto no treinamento da inteligência.

A falta dessa boa educação provocará três tipos de erros no agir do indivíduo: as ações desenvolvidas não terão como meta principal alcançar o seu verdadeiro *télos*, isso é consequência de um outro erro que é se distrair com paixões, na qual tiram o foco do que realmente é essencial, e por fim, os indivíduos errarão por déficit no intelecto, os mesmos não conseguiram raciocinar corretamente e por causa disso cometerão graves erros intelectuais. Ainda sobre a educação do indivíduo MacIntyre afirma:

A adequação da educação que lhes for dada variará de *polis* para *polis*. Seu grau de adequação em cada *polis* particular dependerá do quanto os governantes têm crenças bem-fundadas sobre o bom e melhor e do quanto apresentam a virtude da *phronésis* ao agir. Numa cidade onde crenças falsas são inculcadas leis básicas, como em Esparta, os cidadãos como um todo serão desviados e falharão no que diz respeito á *aretê* e ao seu bem, *eudaimonia* (MACINTYRE, 1991, p.142).

Para Aristóteles o local onde os seres humanos devem ser ensinados como agir é dentro da *pólis*. Não obstante, haverá diferenças no modo de ensinar de uma *pólis* para outra. Além disso, a eficácia dessa educação dependerá dos conceitos que os governantes têm do que é o bem, do que são ações corretas e de quais não são, ou seja, se os mesmos são *phronemos* ou não. Pois são os governantes que ditam as leis e quando as mesmas infundam pensamentos errôneos na *pólis* os indivíduos irão falhar no que condiz a vivência das virtudes e busca do seu *télos* que é a *eudaimonia*.

Aristóteles também assegura que independente de tudo isso que já discutimos, podemos perceber que quando os cidadãos associam o bom e o melhor com coisas que são externas ao homem como por exemplo a honra, dinheiro e a fama, é um sinal que houve um fracasso na educação. De acordo com a abordagem macintyriana da teoria do filósofo Estagirita o “ser humano está para a *pólis* assim como a parte está para o todo” (MACINTYRE, 1991, p. 110). A *pólis* consiste na comunidade humana que por meio da realização do *télos* é aperfeiçoada e concluída. A natureza humana é essencialmente o que é quando atinge o seu *telo*. Quando o ser humano é separado da vida da *pólis* fica privado especificamente da *dikaiosyne*, e essa implicação se dar porque “a justiça (*dikaiosyne*) é a norma através da qual a *pólis* é ordenada” (MACINTYRE, 1991, p. 110). E que não há utilidade prática dessa norma fora da *pólis*, e essa ordem do cosmo consiste no que Homero descreveu anteriormente chamando de *dike*. No entanto, a carência da *dikaiosyne* implica diretamente em outras ausências. Assim como descreve MacIntyre:

Por que Aristóteles acreditava que a posse de cada uma dessas virtudes exige a posse das outras, usa tanto o singular *areté* como o plural *aretái* para referir-se a elas. Para que haja uma escolha correta de ações é necessária a virtude, e é a *phrónesis* que leva à ação correta; logo não há *phrónesis* sem *aretê*. Mas, da mesma forma, não pode haver *areté* sem *phrónesis*. A pessoa cujas ações são formadas tanto por *aretái* como por *phrónesis*, segundo a discussão da *Política*, desenvolveu originalmente capacidade biologicamente dadas que poderiam, entretanto, ser desenvolvidas inversamente de modo a serem usadas a serviço da injustiça. E é assim que teriam se desenvolvido num ser humano privado da lei e da justiça que apenas a *pólis* pode oferecer. (MACINTYRE, 1991, p.111).

Assim sendo, sem a *pólis* não existirá na vida do indivíduo a *areté*, *phrónesis* e *dikaiosyne*. E assim não seria mais um ser humano, mas um animal selvagem. Existe, dessa forma, uma divergência, de acordo com Aristóteles, entre os indivíduos que vivem nas *pólis* e nelas são educados e disciplinados pela justiça e os indivíduos que não possuem essa educação e disciplina.

Assim podemos perceber essa grande diferença na concepção aristotélica das virtudes em relação a perspectiva homérica das virtudes apresentada no capítulo anterior, pois para Aristóteles ser um indivíduo virtuoso independe de seu papel social, mas está relacionado com aquilo que o indivíduo “acredita ser bom para ele como homem” (MACINTYRE, 2001, p. 255), isto é, com aquilo que é bom para ele como cidadão da *pólis*

Levando-se em conta o que foi apresentado, vemos que da sociedade heroica até chegar à sociedade ateniense e em particular no pensamento aristotélico houve grandes mudanças tanto nos conceitos morais quanto no contexto em que esses conceitos estavam inseridos, ou seja, na sua estrutura social. Observamos que na sociedade heroica a “[...] virtude é a qualidade que capacita o indivíduo para seu papel social” (MACINTYRE, 2001, p. 312), e para a concepção aristotélica a “virtude é a qualidade que capacita o indivíduo à conquista do *télos* especificamente humano, [...]” (MACINTYRE, 2001, p. 312). Assim percebemos nitidamente que houve uma mudança ao passar do tempo na moralidade dessas sociedades. E observamos ainda que conceitos morais são compatíveis e coerentes com o contexto em que eles são inseridos e consequentemente podemos afirmar que há sentido em tais conceitos morais.

3.2 Moralidade e sociedade medieval

MacIntyre afirma que o pensamento aristotélico passou a ser conhecido pela sociedade medieval relativamente tarde. Precisamente isso ocorreu a partir do momento em que essa sociedade passou a questionar sobre qual a melhor maneira de “educar e civilizar a natureza humana numa cultura onde a vida humana corria o perigo de destruição devido ao conflito de um número excessivo de ideias e estilos de vida” (MACINTYRE, 2001, p. 280). Além do que, diferentemente do que é possível inferir das afirmações de grande parte dos historiadores, na Idade Média não havia uma cultura cristã unificada uniforme e monolítica. Um fator que é necessário à compreensão do lugar da teoria e da prática das virtudes na sociedade medieval é o de que ela realizou sua própria transição saindo do que MacIntyre compreende como sociedade heroica para o estágio próprio desse período medieval. De acordo com o filósofo moral escocês, assim como os valores homéricos existiam simultaneamente com o modo de vida da *pólis* grega, da mesma maneira os valores cristãos dividiam o espaço com os valores que já existiam nessas comunidades antes da chegada dessa religião. Haja vista que, nesses locais existia uma sociedade com seus próprios costumes, crenças e valores, ou seja, havia nessa sociedade aspectos que caracterizam uma moralidade.

Com a ascensão do cristianismo começa a haver um conflito nas comunidades medievais entre essas ideias, uma vez que são rivais em sua maioria. Existindo assim uma dificuldade de conciliação entre as práticas das virtudes cardeais: justiça, prudência, temperança e coragem na qual provém dessas sociedades heroicas com as virtudes teológicas fé, esperança e caridade, que são de origem judaico-cristã.

Para MacIntyre no cristianismo há uma concepção diferente sobre a maneira de avaliar a ação do indivíduo, sobre isso, ele afirma:

O que cristianismo requer é uma concepção não apenas dos defeitos do caráter, ou vícios, mas de infrações à lei divina dos pecados. O caráter do indivíduo, pode ser, a qualquer momento, um conjunto de virtudes e vícios, e essas disposições vão se apropriar da vontade para que rume numa ou noutra direção. Mas está sempre nas mãos da vontade concordar ou discordar desses ditames. Mesmo a posse de um vício não necessita da realização de qualquer ato errado em especial. Tudo gira ao redor do caráter do ato interno da vontade. Caráter, portanto, arena das virtudes e dos vícios, torna-se simplesmente mais uma circunstância, externa à vontade. A verdadeira arena da moralidade é a da vontade, e somente a da vontade. (MACINTYRE, 2001, p. 284).

De acordo com a ótica macintyriana, julgar as atitudes como negativas e/ou ruins, não consiste em afirmar que possuem vício, ou defeitos de caráter, mas é afirmar que elas estão infringindo os mandamentos de Deus, ou seja, cometendo pecado. Visto que, a vontade é o campo da moralidade e é através da mesma que o indivíduo acerta ou erra, ou seja, decide por obedecer ou não os desígnios de Deus. Para o cristianismo cabe à vontade concordar ou discordar sobre as virtudes e vícios e é a partir disso que as atitudes do indivíduo poderão ser classificadas como certas ou erradas. Portanto, “segundo MacIntyre, no cristianismo há a constituição de um sujeito moral portador de uma vontade que se coloca acima dos desígnios das virtudes e dos vícios, pois está sempre aberto à vontade mover-se numa direção ou noutra [...]” (CARVALHO, 1991, p. 107). Ou seja, a vontade se sobressai aos desígnios das virtudes e dos vícios, pois é através da vontade do sujeito que o mesmo decide seguir ou não uma determinada direção, dessa forma, a vida moral será interiorizada com enfoque na vontade do sujeito.

MacIntyre afirma que quando discorria sobre a vivência dos povos heroicos enfatizava a respeito da vinculação entre a moralidade e a estrutura social. Esse pensamento pode ser agora compreendido de modo generalizado, pois, “cada visão particular das virtudes está ligada a alguma ideia particular da estrutura ou das estruturas narrativas da vida humana”. (MACINTYRE, 2001, p. 295). Haja vista que, há essa relação não somente em uma

comunidade, mas, que, em todas as comunidades a moralidade possui uma relação com a vivência comunitária dos povos.

Dessa maneira, a sociedade medieval possui como característica a ideia de que o indivíduo está em uma busca, em uma jornada, uma vez que os mesmos compreendiam a história de forma linear, itinerário a ser percorrido na direção do fim que se procura alcançar. Diante da abordagem que MacIntyre faz sobre essa temática, Carvalho afirma que:

Há nessa compreensão do fim do homem pelos mesmos dois pontos de diferença em relação a Aristóteles: primeiro, a noção de uma redenção final de uma vida quase que integralmente dedicada à degeneração é ininteligível no esquema aristotélico, já que neste o *télos* de uma vida virtuosa não é para ser alcançado em algum ponto futuro, mas no caminho de nossa vida inteira. Por não reconhecer a caridade como uma virtude a história do bom ladrão na cruz se torna incompreensível nos termos aristotélicos. Segundo, essa noção medieval da vida humana como busca ou jornada é formulada juntamente com uma concepção do mal que não encontra equivalente em Aristóteles. Com efeito, para este ser viciado, fracassar em ser virtuoso é defeito, privação; a rigor não há em Aristóteles uma conceituação positiva do mal e vai ser Santo Agostinho quem vai enfrentar esse problema de frente. (CARVALHO, 1999, p. 109).

Além disso, é de suma importância percebermos o contraste que há entre Aristóteles e os medievais com relação principalmente ao fim do homem. Existe ao menos dois aspectos em que essas concepções são opostas, dado que, para o estagirita é inconcebível a ideia de redenção dos erros que foram cometidos durante toda a sua existência, pois para ele buscar o *télos* não consiste em buscar algo que pode ser conquistado a certa altura do futuro, mas sim durante toda a construção da nossa vida, através do exercício das virtudes. Diferentemente da visão cristã que a exemplo da narrativa do bom ladrão que foi crucificado ao lado de Jesus, o indivíduo poderá alcançar o *télos* mesmo que durante o percurso histórico não tenha vivido desempenhando as virtudes, muito pelo contrário teve uma vida marcada pela vivência de atos criminosos, e apesar disso, por causa da misericórdia de Deus é redimido.

Isso só poderá ser compreendido se entendermos primeiro a mudança que houve no conceito de justiça, pois é pressuposto para a prática do perdão a existência da prática da justiça. Porém é a partir da prática da justiça que poderá ser exercido o perdão, pois “a justiça é normalmente administrada por um juiz, uma autoridade impessoal que representa toda a comunidade; mas o perdão só pode ser concedido pela vítima” (MACINTYRE, 2001, p. 294). O ato de perdoar demonstra a virtude da caridade, virtude essa que não é somente mais uma no rol das virtudes, mas, que possui um lugar importante, pois:

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

Um outro aspecto divergente é a questão do mal, na qual, não existe para Aristóteles um conceito que seja correspondente. Por isso, fracassar em ser virtuoso equivale somente a um defeito, uma privação. No entanto, termos clara essa ideia do mal, é de fundamental importância para podermos compreender em que consiste a moralidade medieval. É Santo Agostinho que traz essa concepção para essa sociedade e faz isso ao seguir a tradição platônica que concebe a existência de todo o mal como sendo privação do bem. Sobre esse pensamento agostiniano MacIntyre afirma que:

Ele vê o mal da natureza humana na aquiescência que a vontade concede ao mal, uma aquiescência anterior, porque pressuposta, a todo conjunto de escolhas particular explicito. O mal é de alguma forma tal e a vontade humana também é tal que a vontade pode deleitar-se no mal. Esse mal se expressa no desafio às leis divinas e às leis humanas enquanto reflexo da lei divina, pois consentir o mal é, precisamente, desejar transgredir a lei. (MACINTYRE, 2001, p. 296).

O mal é manifestado na natureza do homem quando há um consentimento da vontade do mesmo em agir de forma má, ou seja, ele deseja agir desobedecendo as leis divinas. Tão logo, o indivíduo cristão que se coloca na busca pelo *télos*, (que é fixo, e é o próprio Deus) se depara com a existência de certos impedimentos que podem ser de modo internos como também externos. Não obstante, os infortúnios da vida humana somente podem ser superados pelo exercício das virtudes e consequentemente por meio dessas a jornada rumo ao *télos* pode ser completada.

Neste sentido, o fundamental contributo do debate moral medieval apresentado por MacIntyre acerca do exercício das virtudes é que a vida humana pode ser entendida enquanto histórica e que a narrativa do homem é marcada por uma série de vicissitudes que podem prejudicar o seu itinerário na busca pelo bem. Tão logo, os infortúnios e os males podem ser superados e o percurso pode ser concretizado independentemente disso (GONÇALVES, 2018).

Assim sendo, podemos inferir que nas sociedades apresentadas acima, os conceitos morais estavam estritamente relacionados com a vida nessas sociedades.

4 O PAPEL DA HISTÓRICIDADE NA CONSTRUÇÃO DA FILOSOFIA MORAL

Após a publicação da primeira edição da obra *Depois da Virtude*, MacIntyre se torna alvo de várias críticas, algumas delas ele considera insignificantes, no entanto, existiram outras que agradaram o próprio autor com questionamentos que possuem grande importância na construção da sua teoria. Desse modo, na segunda edição dessa referida obra o filósofo moral escocês escreve um novo capítulo para responder aos questionamentos dos críticos acerca da maneira como ele desenvolve a sua filosofia. Um dos pontos que é criticado e que é considerado por MacIntyre digno de ser reafirmado de maneira mais adequada é o problema da relação entre o campo filosófico e o campo histórico. Sobre isso um dos críticos afirma: “o que me incomoda é não distinguir [história de filosofia], [...] ou dar a impressão de que uma pesquisa histórica pode estabelecer uma questão filosófica, como MacIntyre parece fazer” (FRANKENA, 1983, p. 93 apud MACINTYRE, 2001, p. 444).

Tanto para Frankena quanto para alguns outros filósofos, a filosofia e a história são áreas distintas do conhecimento, de tal modo que seus pesquisadores devem trabalhar as suas pesquisas somente em seus campos, não havendo dessa maneira pensamento filosófico sensato que faça relação entre essas duas áreas do conhecimento. Tendo por base essa crítica, MacIntyre responde afirmando que “[...] é somente dentro do contexto de determinado gênero de investigação histórica que tais argumentações podem apoiar o tipo de afirmação acerca da verdade e da racionalidade, que os filósofos normalmente aspiram justificar”. (MACINTYRE, 2001, p. 445).

Para MacIntyre, a prática do filosofar exige obrigatoriamente que ela esteja relacionada com outras diversas habilidades e conhecimentos, principalmente com a sociologia, a antropologia e a história. Isso ocorre, pois, “[...] fazer filosofia moral na perspectiva deste filósofo é um empreendimento que visa a dar uma resposta as situações vividas, de modo que deve ter sempre uma contrapartida social” (OSÓRIO, 2015, p. 10). Sendo assim, a filosofia não é meramente uma abstração, mas tem que responder as inquietações da vida do povo que está inserida em uma tradição.

MacIntyre entende que toda tradição possui uma história mesmo que esta ainda não tenha sido explicitada, nem pelos adeptos da tradição nem por seus rivais. É esta a principal característica que as tradições possuem em comum. É esta característica que está por trás de todos os tipos de desacordos, sejam eles práticos ou teóricos. Assim como é esta característica que pode ser útil para a tarefa de resolução dos nossos desacordos. (LINHARES, 2011, p.53)

Mesmo que o indivíduo acredite ter uma moralidade neutra de qualquer influência externa à sua personalidade, os padrões normativos e valorativos em seu agir são definidos por meio da influência do meio na qual ele vive e da tradição em que está inserido.

MacIntyre concorda com o comentário feito por Frankena ao seu respeito. Onde Frankena afirma que esse seu pensamento de que a filosofia está relacionada com a história não é um pensamento original, pois tanto Hegel quanto Collingwood já havia afirmado a existência dessa relação. MacIntyre, além de concordar com Frankena, afirma ainda que ele deveria ter percebido que além de ter por base a teoria desses dois filósofos ainda teve por fundamento de pesquisa a ideia de Vico que afirma por primeiro que:

Os assuntos da filosofia moral, pelo menos – os conceitos normativos e valorativos, as máximas, as argumentações e os juízos sobre os quais o moral filósofo pesquisa –, não serão encontrados em lugar nenhum a não ser dentro da vida histórica de determinados grupos sociais e, assim, possuindo as características peculiares da existência histórica: tanto a identidade quanto a mudança histórica no decorrer do tempo, a expressão nas práticas institucionalizadas, bem como o discurso, interação e inter-relação com uma série de formas de atividades. A moralidade que não for moralidade de determinada sociedade não se encontra em lugar nenhum. (MACINTYRE, 2001, p. 445-446)

MacIntyre diz que já se tornou enfadonho afirmar repetidas vezes essa ideia, uma vez que é notório a existência de sentido nela ao afirmar que todos os padrões morais estão imersos dentro de um contexto histórico e social, não existindo desse modo uma moralidade que não pertença a uma determinada sociedade. Por outro lado, é nessa sociedade que a moralidade possui sua identidade e se transforma ao longo do itinerário histórico no qual está relacionada e vinculada com as atividades e com a vivência dos indivíduos.

Vale ressaltar que quando nos referimos a moralidade na sociedade heroica, narrada por Homero, não nos referimos a mesma moralidade existente no contexto da sociedade ateniense do século IV e nem na sociedade medieval, isso ocorre porque para cada estrutura social existem princípios morais que lhe são próprios. Princípios esses que foram adquiridos e construídos com o passar do tempo, por meio dos conflitos que essa comunidade vivenciou internamente e com o confronto com outras tradições, ou seja, eles são oriundos da tradição histórica da comunidade.

Ademais, havia nessas sociedades que descrevemos nos capítulos anteriores comportamentos e práticas que eram bastantes diferentes dos comportamentos e práticas de outros povos e sociedades, pois “[...] uma maneira adequada de compreender o mundo deve

incluir uma ideia da diversidade de culturas e costumes existentes no mundo” (LINHARES, 2011, p.11),

Notamos também que com o passar do tempo nessas comunidades mudavam simultaneamente os seus comportamentos e sua moralidade. Um exemplo dessa modificação supracitada se dá quando observamos o conceito de justiça (*dikê*) na sociedade narrada por Homero e que mais tarde na sociedade ateniense do século IV a.C essa mesma virtude da justiça (*dikaioσύνη*) adquire outro significado, ao mesmo tempo em que ocorreram muitas mudanças nessa sociedade.

Por outro lado, para MacIntyre embora existam inúmeras maneiras de se conceber a moralidade, existem aquelas que são superiores. Mas esse reconhecimento de que a outra tradição é melhor que a sua acontece por meio do contato que há entre as tradições. Sobre isso Osório afirma:

De acordo com a visão desse filósofo moral mesmo sendo diferentes, essas tradições não estão isoladas, os participantes de uma tradição entram em contato com outras tradições. Em grande medida esses encontros são conflituosos e ainda existe a possibilidade de que esse indivíduo possa reconhecer que a outra tradição é melhor que a sua, na medida em que apresenta uma resposta que melhor responda às suas questões. (OSÓRIO, 2015, p.89).

Sabendo que os padrões morais de uma comunidade são constituídos e constitutivos por meio da história, é evidente que as diversas comunidades irão possuir culturas diferentes, pois, de acordo com Alasdair MacIntyre, para compreender o mundo adequadamente em sua universalidade “[...] deve incluir uma concepção da diversidade histórico-social das diversas culturas existentes ao redor do globo terrestre. Porém, ele pretende negar que deste reconhecimento pode se derivar, ou que deva derivar-se, algum tipo de relativismo” (LINHARES, 2011, p. 7). O referido filósofo identifica inúmeras moralidades, cada uma delas pertencente a uma comunidade, no entanto, se o pensamento dele girasse em torno apenas deste tipo de avaliação ele seria um relativista, aceitando e conformando com os embates causados pelas diferentes formas de conceber o mundo e desacreditando em uma solução viável para tais embates.

No entanto, ele não para somente nisso, pois, ao fazer esse diagnóstico, ele observa a existência de superioridades de algumas tradições em relação a outras, e com isso busca por meio da racionalidade proporcionar formas de solucionar esses graves embates culturais. Desse modo “o entendimento que uma tradição pode fracassar a partir de seus próprios padrões e da

possibilidade destas tradições serem superadas por suas rivais, derrota a alternativa relativista. ” (LINHARES, 2011, p. 48). Desse modo, o entendimento macintyriano sobre as tradições não se enquadra na visão relativista, uma vez que, diante dos conflitos intermináveis e insolucionáveis entre as tradições, algumas terminam por sucumbirem diante da insuficiência de seus próprios padrões ou por ser superada por uma tradição rival. Assim sendo, a afirmativa de MacIntyre sobre a existência de uma multiplicidade de tradições não é necessariamente uma afirmação relativista.

De acordo com a visão deste filósofo moral mesmo sendo diferentes, essas tradições não estão isoladas, os participantes de uma tradição entram em contato com outras tradições. Em grande medida esses encontros são conflituosos e ainda existe a possibilidade de que nessas situações não haja nenhum acordo, mas existe também a possibilidade de que este indivíduo possa reconhecer que a outra tradição é melhor do que a sua, na medida em que apresenta uma resposta que melhor responda às suas questões. (OSÓRIO, 2015, p. 89).

Para MacIntyre, nem o indivíduo se encontra isolado dentro da tradição e nem a tradição fica isolada das demais, uma vez que, tem sempre uma relação no tocante ao contato com os outros indivíduos, os grupos na qual faz parte, quanto com os indivíduos das demais tradições.

Esses embates existem porque nenhuma sociedade, por mais afastada que esteja, não estará totalmente isolada do contato com as demais comunidades. Para MacIntyre, o conflito entre as diversas moralidades é entendido como um meio que contribui para o bem das respectivas comunidades, uma vez que é através desse conflito que a tradição percebe que na outra comunidade existem fatores que são superiores aos da sua comunidade, possibilitando assim melhores respostas às questões nas quais não são respondidas.

A tradição é histórica, e a verdade que a tradição busca é a adequação de seus juízos à realidade dos fenômenos que aborda. A partir disso, podemos dizer que só sabemos que estamos errados quando encontramos melhores argumentos do que aqueles que possuíamos. A inadequação da mente, a falsidade de seus juízos, só pode ser reconhecida de maneira retrospectiva. (LINHARES, 2011, p. 54)

Assim, é a partir do conflito com as demais tradições, que perceberemos se os nossos argumentos estão certo ou errados, levando em conta a correspondência entre os juízos morais e o agir do grupo.

A partir do confronto com outra tradição, a comunidade refletirá melhor questionando os antigos padrões, crenças, costumes e os esquemas conceituais, podendo desse modo resultar

numa “[...] rejeição destes, a reparação e a reformulação das suas crenças, a reavaliação das autoridades e reinterpretação dos textos, a imergência de novas formas de autoridade e a produção de novos textos” (OSÓRIO, 2015, p. 91). Ou seja, confrontar-se com outra tradição contribui diretamente para o aperfeiçoamento da desta, pois a comunidade passa a aderir novas crenças que são mais consistentes.

Quando essas novas crenças contrastam com as antigas ocorre na visão de MacIntyre uma falta de correspondência entre as crenças anteriores e o mundo tal como compreendido no momento presente. Essa falta de correspondência entre o que acontece quando membros de uma comunidade consideram falsos os julgamentos e as crenças anteriores. (OSÓRIO, 2015, p. 91).

Isso ocorre igualmente na sociedade ateniense, quando o *modus vivendi* não equivaliam aos conceitos provindos de uma tradição histórica e que estavam contidos nos poemas homéricos, gerando desse modo inúmeros conflitos tanto entre as virtudes que possuíam significados antagônicos quanto entre virtudes que são contrárias umas às outras.

A partir do momento em que uma tradição é capaz de perceber e explicar as inadequações que havia anteriormente na compreensão de alguns fatores, impossibilitando assim que essas inadequações possam aparecer outras vezes, essa tradição atinge dentro da comunidade um status de verdade.

Como discurremos anteriormente que toda a moralidade só é moralidade se estiver contida na história, uma vez que a tradição possui uma história, logo, todos os indivíduos que são provenientes dessa tradição estarão historicamente condicionados pela visão de mundo dessa mesma tradição.

Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. E, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral. (MACINTYRE, 2001, p. 370).

A nossa vida, enquanto indivíduos, está de tal forma vinculada com a história, por exemplo: a ação desempenhada pelos nazistas contra os judeus durante a segunda guerra mundial (1939-1945) influencia diretamente na relação contemporânea entre os jovens alemães e judeus, por exemplo, e por mais que um jovem alemão não tenha praticado nem um ato segregacionista tal qual o realizado durante o nazismo na qual dizimou milhões de judeus, ao nascer nessa sociedade ele carrega consigo o peso da história, o peso da ação cometida pelos seus antepassados. Não podemos fugir da influência histórica que existe sobre nós, todas as

nossas ações, pensamentos, julgamentos e o nosso agir moral, “[...] pois a história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade. Nasci com um passado (MACINTYRE, 2001, p. 371).

Desse modo, ter um ponto de vista contrário a esse, isolando-se na história em que está contido terá consequências que cabe aos relacionamentos presentes. Isso ocorre, pois, a identidade do indivíduo, tanto social como moralmente, está vinculada com a história das tradições em que ele está inserido.

CONCLUSÃO

Levando-se em conta o que foi discorrido sobre a temática: *a relação entre os padrões morais e o contexto histórico da comunidade segundo Alasdair MacIntyre*, vemos que, em todo o mundo existem conflitos entre as incontáveis formas de comunidade, cada uma com a sua maneira de ver os acontecimentos do mundo, ou seja, cada comunidade possui padrões morais que lhes são próprios. Assim sendo, de acordo com o filósofo moral escocês existem inúmeras moralidades. Por conseguinte, a moralidade está intrinsicamente relacionada com o contexto na qual ela está inserida.

Nos dois primeiros capítulos em que discorremos sobre essa relação entre os conceitos morais e o seu respectivo contexto histórico, constatamos que em cada sociedade a moralidade está vinculada com o *modus vivendi* dos indivíduos pertencentes a essa sociedade. Observamos que a compreensão de virtude foi sendo historicamente constituída desde os escritos homéricos, passando pela sociedade ateniense, que teve como principal representante a figura de Aristóteles e por fim, essa compreensão foi aprimorada na sociedade medieval, especialmente por Tomás de Aquino, na qual a lista das virtudes foi reinterpretada e acrescentada novas concepções de virtudes.

A partir do que compreendemos do pensamento macintyriano percebemos que a moralidade está sempre relacionada a um contexto histórico de algum grupo social, e por isso, de modo algum poderá ser encontrada fora da vida histórica de uma sociedade. Por esse motivo, estando ela contida dentro da história, ela está à mercê das mudanças ocorridas com o passar do tempo, uma vez que, a medida em que a estrutura socio-cultural vai se transformando, os padrões morais também se transformam. No entanto, essa constatação aceita por MacIntyre de que existe inúmeras moralidades, não consiste em afirmar que ele está sendo relativista, pois ele ao reconhecer essa diversidade moral também afirma que dentre as moralidades, existem aquelas que são superiores, ou seja, possuem mais valor de verdade, e que no conflito entre elas as que são mais consistentes irão prevalecer.

Após constataremos que a moralidade está imersa em um local específico e que é historicamente desenvolvida, surge-nos um questionamento a respeito da contribuição da globalização e os diversos meios de comunicação na interferência nesta relação entre os conceitos morais e o contexto histórico da comunidade, pois, nessa sociedade pós-moderna o indivíduo se relaciona com uma infinidade de pensamentos distintos dos da sua comunidade.

Com isso, uma tradição não é mais tão facilmente transmitida de uma geração a outra por causa da diversidade de informações que temos acesso por meio das mídias digitais.

Diante do exposto, as respostas para tais questionamentos poderão ser obtidas por meio do desenvolvimento de reflexões filosóficas no campo acadêmico, através de futuras pesquisas sobre essa temática.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, Helder B. A. de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco, 1999.
- CHALMERS A. F. *O que é ciência*. São Paulo: Editora brasiliense, 1993, p. 111.
- FONTENELE, Jáder de Moura. **A interpretação da literatura de homero na filosofia de Alasdair MacIntyre como contraponto ao eu emotivista**. Kínesis, Marília, SP, v. XI, n. 27, p.31-49, abril 2019. Edição Especial.
- GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. **Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. 1. ed. Curitiba: CRV, 2018.
- LINHARES, João Caetano. **O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre**. 2011. 106 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) - Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2011.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: um estudo em teoria moral**. Bauru: Edusc, 2001.
- _____. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.
- MOTA, Francisco Sassetti. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. Portugal: Principia, 2012.
- OSÓRIO, Elisângela Amaral Soares. **A herança homérica na tradição aristotélica Segundo Alasdair MacIntyre**. In. CARVALHO, Helder Buenos Aires de (Org.). **Tradição, Moralidade e Racionalidade: Em diálogo com Alasdair MacIntyre**. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018. p. 271 – 292.
- _____. **História e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. 2015. 121 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) - Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2015.
- PERINE, Marcelo. **Virtude, justiça, racionalidade**. A propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: v. 19. n. 58. p 395, 1992.
- VIDAL-NAGUETE, Pierre. **Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio**. Trad. Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das letras, 2002.