



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ISABEL CRISTINA ROCHA HIPÓLITO GONÇALVES**

**LEI NATURAL E NATUREZA HUMANA NA FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR  
MACINTYRE**

**FORTALEZA**

**2017**

ISABEL CRISTINA ROCHA HIPÓLITO GONÇALVES

LEI NATURAL E NATUREZA HUMANA NA FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR  
MACINTYRE

Tese apresentada ao Curso de doutorado em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

G6251 Gonçalves, Isabel Cristina Rocha Hipólito.  
Lei natural e natureza humana na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre / Isabel Cristina Rocha Hipólito  
Gonçalves. – 2017.  
220 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.  
Orientação: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

1. Lei natural. 2. Natureza humana. 3. Alasdair MacIntyre. I. Título.

CDD 100

---

ISABEL CRISTINA ROCHA HIPÓLITO GONÇALVES

LEI NATURAL E NATUREZA HUMANA NA FILOSOFIA MORAL DE ALASDAIR  
MACINTYRE

Tese apresentada ao Curso de doutorado em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará como parte dos requisitos para obtenção do título de doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho.

Aprovada em: 04/12/2017.

---

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (Orientador)  
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

---

Prof. Dr. Marcelo Perine  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

---

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE )

---

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais, Cristino Hipólito Gonçalves (*in memoriam*) e Ana Isabel da Rocha Gonçalves, pelo amor incondicional que sempre me dispensaram e por todo o cuidado e confiança irrestrita em mim depositados, e ao meu esposo, Maurisan Alves Lino, pelo companheirismo e amor e por dividir comigo nosso melhor projeto e nosso maior amor, nosso filho Cristino, a quem esperamos como uma bênção e luz.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, por estar a tanto tempo se dedicando ao trabalho de orientação das minhas pesquisas e por me inspirar com sua trajetória profissional e acadêmica irretocável e virtuosa;

Aos professores do curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, pela contribuição valiosa à minha formação e aprendizagem;

Aos professores Marcelo Perine (PUC-SP), Elton Ribeiro (FAJE), Manfredo Oliveira (UFC) e Odílio Aguiar (UFC), por terem gentilmente aceito participar da banca de defesa do meu doutorado;

Aos professores de filosofia da UFPI, que estiveram presentes no percurso de minha formação acadêmica desde a graduação até o mestrado, aos quais aprendi a admirar e respeitar;

Aos meus colegas do doutorado, pela partilha de bons momentos de aprendizagem e alegria;

Aos colegas do Grupo de estudo e pesquisa sobre a filosofia de Alasdair MacIntyre, José Elielton, João Caetano, Elisângela, Alexander, Jardel e Alexandrina, pela partilha de questões e problemas que a todos instigam e pelo conhecimento generosamente compartilhado;

Aos amigos de caminhada acadêmica e de vida, Patrícia Andrade, Ana Kelly, Antônio Marcos, Luís Fernando, Talita, Valmária, Rozely, Leticia e todos que sempre estiveram presentes me inspirando e sendo exemplos de luta, força e alegria.

Ao IFPI, pelo tempo de liberação tão necessário à realização da pesquisa e finalização do trabalho;

Aos que se fizeram minha família, minha sogra Lúcia, meus cunhados André Lino, Liliane, Elane Cristina e Kleiton Fernandes, Andreane e Franciné, o sobrinho e afilhado amado Pedro, a sobrinha querida Júlia Mell, e, principalmente, d. Júlia (*in memoriam*) que sempre estará presente com sua força e seu amor.

Aos meus irmãos Cristiano e Demétrio, pela confiança e apoio à minha trajetória acadêmica; às minhas cunhadas Michelle e Leyanne pela amizade e confiança, às minhas amadas sobrinhas Laura, Bárbara e Ana Clara por iluminarem minha vida com seus sorrisos e olhos brilhantes e por me deixarem amar sem medida;

Ao meu pai, Cristino, que sempre foi e será meu exemplo de força e retidão moral, por ter sempre me superestimado e amado de um modo que só um pai sabe amar, por segurar minha mão sempre que precisei e me apoiar em todas as minhas decisões, me dando a certeza de muito amor e eterno cuidado, sendo para sempre uma parte essencial e necessária do que me faz forte;

À minha mãe, Ana Isabel, pelo maior amor e admiração, por ser a maior e melhor parte de mim, e por possibilitar, com apoio e esforço irrestritos, que eu pudesse realizar tudo o que realizei na minha vida, me mostrando que amor, generosidade, doação, partilha e trabalho refletem aquilo que realmente importa;

Ao meu esposo, Maurisan, por ter aceitado dividir a vida comigo e construir uma família, estando sempre ao meu lado com amor, companheirismo, força e coragem, me ensinando sempre que trabalho e paciência nos permitem realizar nossos sonhos e sendo meu porto seguro, a certeza de que sempre terei com quem contar e a quem amar e por quem ser amada;

Ao Cristino, meu filho, que já mudou minha vida para melhor e a quem aguardo com amor, alegria e a certeza de que realizarei o meu maior e melhor projeto, um projeto de vida, amor e doação.

“Não cessaremos de explorar  
E o fim de toda nossa exploração  
Será chegar aonde começamos  
E conhecer o lugar pela primeira vez”

T.S. Elliot

## RESUMO

Alasdair MacIntyre é um pensador que tem se debruçado sobre questões centrais da filosofia moral contemporânea, tais como o bem, a justiça, contextualismo e universalismo moral, a possibilidade de fundamentação racional para a moralidade, assim como a ausência desta no contexto ocidental contemporâneo, dentre outras. Ele interpela a modernidade e seu modelo de racionalidade, o individualismo e a fragmentação da moralidade, diagnosticando a situação de desacordo moral nas práticas e na teoria moral contemporânea, o que o leva a defender a retomada da ética das virtudes a partir da tradição aristotélico-tomista. Os pontos centrais destas discussões se encontram expressos em suas principais obras: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999), e sua mais recente obra, *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire practical reasoning, and narrative* (2016). Nestas obras, MacIntyre realiza uma revisão de seus próprios posicionamentos, construindo pouco a pouco uma teoria moral alicerçada em conceitos como tradição, virtudes, racionalidade prática, comunidade, florescimento, e lei natural. Em seu percurso de investigação filosófica se debruçou sobre um problema central, que diz respeito aos fatos do desacordo moral e a tentativa de justificação racional da moralidade, o que o levou a afirmar que a teoria da lei natural de Tomás de Aquino é a que melhor explica os fatos do desacordo moral, assim como o raciocínio prático do agente moral comum e a deliberação compartilhada. Ao assumir a teoria da lei natural tomista como central em seu pensamento passou também a discutir sobre o tipo de ser que o homem é, e assim sobre o que poderíamos chamar de natureza humana. É sobre como essas concepções de lei natural e natureza humana se encontram presentes na filosofia moral de MacIntyre que o nosso trabalho tratará, tendo como hipótese central a compreensão de que MacIntyre assume o conteúdo metafísico e naturalista da filosofia moral de Tomás de Aquino, construindo uma concepção de natureza humana e uma concepção de lei natural que passam a ser centrais em sua própria filosofia moral e que esse desenvolvimento não é antagônico com o seu projeto central – *Projeto After Virtue* –, estruturado como uma resposta e saída à moralidade moderna e como retomada da ética das virtudes a partir da tradição aristotélico-tomista, e, principalmente, não é antagônico à sua defesa de que a historicidade e a sociabilidade são inerentes ao desenvolvimento humano.

**Palavras-chave:** Lei natural. Natureza humana. Alasdair MacIntyre.

## ABSTRACT

Alasdair MacIntyre is a thinker that has studied major questions from the contemporary moral philosophy, such as goodness, justice, contextualism and moral universalism, as well as the possibility of a rational base for morality and its importance into contemporary western context. In his studies, MacIntyre questions the modernity and its rationality, asking the atomization and individualism from social life, as well as the fragmentation of moral which people are into. It takes him to the explanative writing on failure of modern moral philosophy and to defend the return of theological schedule from the virtue ethical by reappropriation of instrumental concept of Thomist-Aristotelian tradition. The main features of this discussion and the building of virtue theories are into his main works: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999), and the earliest work *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire practical reasoning, and narrative* (2016). In these works, MacIntyre performed a review of his own thinking in way of reflection and critics of the philosophical literature and social reality. He builds gradually a moral theory based on concepts as tradition, virtues, practice rationality, community, flourishing, and natural law. In his way of philosophical sourcing he found a major problem that was moral facts, as well as the practice reasonable and attempt for rational justification of morality. This way takes him to affirm that natural law theory from Thomas Aquinas was the most explain moral facts, as well as practice reasonable of common moral agent and the planned deliberation. In assuming the Thomist natural law theory as central in his thinking he also went on to discuss the kind of being that man is, and so on what we might call human nature. It is also on how conceptions from the natural law and human nature are in MacIntyre's moral philosophy that this survey written for, having as central hypothesis the comprehension that MacIntyre has to the metaphysical and naturalistic content of the moral philosophy of Thomas Aquinas. It builds a conception of human nature and natural law that pass to be central into own moral philosophy – *Project After Virtue* – which is developed as a answer and output to modern morality and as return to ethic virtues from the Thomist-Aristotelian tradition. Mainly, it is not antagonic to the its defense that history and sociability are inherent to human development.

**Keywords:** Nature law. Human nature. Alasdair MacIntyre.

## **LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS**

### **OBRAS DE ALASDAIR MACNTYRE**

AV – After Virtue

DRA – Dependent Rational Animals

GPU– God, Philosophy, Universities

TRV – Three Rival Versions of Moral Enquiry

WJWR – Whose Justice? Which Rationality?

ECM – Ethics in the Conflicts of Modernity

## SUMÁRIO

|       |   |     |
|-------|---|-----|
| 1     | INTRODUÇÃO.....   | 12  |
| 2     | A REABILITAÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES POR MACINTYRE ..   | 22  |
| 2.1   | O diagnóstico da moralidade contemporânea .....   | 22  |
| 2.2   | Por que uma ética das virtudes?.....  | 32  |
| 2.3   | Virtudes: práticas, narrativa, tradição moral, dependência e reciprocidade ....                                   | 40  |
| 3     | O DEBATE ENTRE AS TRADIÇÕES DE PESQUISA RACIONAL E A ADESÃO DE MACINTYRE AO TOMISMO.....                          | 62  |
| 3.1   | A racionalidade das tradições .....   | 64  |
| 3.2   | O retorno à tradição aristotélico-tomista.....  | 73  |
| 3.3   | Tradição, Tomismo e Teísmo em MacIntyre.....  | 86  |
| 3.3.1 | <i>Racionalidade, Tradição e o Tomismo na Filosofia de MacIntyre.....</i>   | 87  |
| 3.3.2 | <i>Tomismo e Teísmo na Filosofia de MacIntyre .....</i>   | 94  |
| 4     | A FILOSOFIA MORAL DE MACINTYRE EXIGE OS CONCEITOS DE LEI NATURAL E DE NATUREZA HUMANA?.....                       | 106 |
| 4.1   | O lugar de uma teoria da lei natural e do conceito de natureza humana na teoria moral de Alasdair MacIntyre ..... | 107 |
| 4.2   | Naturalismo e realismo na Filosofia Moral de MacIntyre .....  | 123 |
| 4.2.1 | <i>Naturalismo moral .....</i>  | 123 |
| 4.2.2 | <i>Realismo moral .....</i>   | 129 |
| 5     | LEI NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO E NO TOMISMO CONTEMPORÂNEO.....  | 136 |
| 5.1   | A lei como um princípio da ação moral e a diversidade das leis em Tomás de Aquino .....                           | 136 |
| 5.2   | A lei natural em Tomás de Aquino.....   | 140 |
| 5.3   | As considerações de John Finnis e Anthony Lisska sobre lei natural a partir do Tomismo.....                       | 148 |
| 5.3.1 | <i>John Finnis: lei natural “sem natureza” .....</i>  | 149 |
| 5.3.2 | <i>Anthony J. Lisska: lei natural e natureza humana .....</i>   | 156 |
| 5.3.3 | <i>O que MacIntyre nos diz sobre Finnis e Lisska? .....</i>   | 162 |
| 6     | LEI NATURAL E NATUREZA HUMANA EM MACINTYRE.....   | 167 |
| 6.1   | Lei natural em MacIntyre e sua relação com o Tomismo .....  | 167 |
| 6.2   | A condição do homem enquanto animal racional dependente como sua natureza.....                                    | 187 |
| 6.2.1 | <i>A condição humana: animalidade, vulnerabilidade, dependência e racionalidade.....</i>                          | 188 |
| 6.2.2 | <i>Natureza humana: a condição do homem enquanto animal racional dependente .....</i>                             | 192 |
| 6.3   | Natureza humana e lei natural na narrativa do florescimento humano em MacIntyre.....                              | 198 |
| 7     | CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 205 |
|       | REFERÊNCIAS .....   | 213 |

## 1 INTRODUÇÃO

A Filosofia moral contemporânea tem sido marcada por debates fecundos em torno de questões sobre o bem, a justiça, contextualismo e universalismo moral, a possibilidade de fundamentação racional para a moralidade, assim como a ausência desta no contexto ocidental contemporâneo, dentre outras. Encontramo-nos diante de uma gama de teorias morais rivais que disputam uma explicação racional sobre a moralidade, e que estão em desacordo no que tange a questões morais centrais. Poderíamos dizer em princípio – usando um termo que MacIntyre outrora utilizou com mais força – que estas tradições de pesquisa moral são incomensuráveis e as soluções propostas por estas são contraditórias entre si, aparentando possuir uma justificação racional apenas para seus adeptos, o que traz à tona aos dias de hoje, por parte de alguns teóricos e de boa parte do senso comum, o diagnóstico de relativismo no âmbito das teorias e práticas morais. Neste contexto, Alasdair MacIntyre se apresenta como um importante pensador que tem se debruçado sobre estas questões, se envolvido nos debates e construído um pensamento que serve de guia para a compreensão e discussão da moralidade do nosso tempo.

Em suas principais obras, MacIntyre interpela a modernidade e seu modelo de racionalidade, questionando a atomização e o individualismo da vida social, assim como a fragmentação da moralidade, diagnosticando a situação de desacordo moral, no âmbito das práticas e da teoria moral, em que nos encontramos contemporaneamente; o que o leva a construir uma narrativa explicativa sobre o fracasso da filosofia moral moderna e a defender a retomada do esquema teleológico da ética das virtudes pela reapropriação do instrumental conceitual da tradição aristotélico-tomista. Os pontos centrais destas discussões e a construção de uma Teoria das virtudes se encontram no chamado “Projeto *After Virtue*”<sup>1</sup>, que condensa seu pensamento do período de desenvolvimento maduro<sup>2</sup>, expresso principalmente, nas obras *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of*

---

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

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

*Moral Enquiry* (1990), *Dependent Rational Animals* (1999), e sua mais recente obra, *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative* (2016). Nestas obras, MacIntyre realiza uma revisão de seus próprios posicionamentos em um movimento de reflexão e crítica da literatura filosófica e da realidade social, construindo pouco a pouco uma teoria moral alicerçada em conceitos como tradição, virtudes, racionalidade prática, comunidade, florescimento e lei natural<sup>3</sup>.

O projeto filosófico de MacIntyre parte do diagnóstico de desordem da moralidade contemporânea e das críticas que ele endereça à moralidade e à filosofia moral modernas. As práticas e as teorias morais no contexto contemporâneo estão em desacordo, tornando os debates intermináveis, e os pontos de vista rivais não convencem uns aos outros da racionalidade e superioridade dos seus argumentos, embora todos reivindiquem justificação e superioridade racional para seus próprios pontos de vista. Neste sentido, MacIntyre afirma que

se o que kantianos afirmam é verdade, então o que utilitaristas afirmam é falso, e vice-versa. E, se o que qualquer um afirmar for verdade, então o que Tomistas afirmam é falso. No entanto, cada uma das partes reivindica a autoridade da razão e cada uma permanece cética aos argumentos construídos por seus adversários e críticos. Então utilitaristas e kantianos precisam, tanto quanto Tomistas, explicar como isto é possível, *como* que eles podem reivindicar a autoridade da razão, apoiados em seus pontos de vista e ainda serem incapazes de convencer alguns outros que são, ao que parece, não só bastante inteligentes, como perceptivos e perspicazes, como também bastante hábeis filosoficamente e informados, como eles são, ainda que permaneçam em desacordo radical.<sup>4</sup>

Segundo ele, os conjuntos rivais de afirmações e negações são respostas a perguntas, perguntas que não são apenas teóricas, mas que foram e são feitas em contextos particulares de culturas específicas, e exigem respostas – que são dadas e estão sob constante reavaliação – que devem primariamente orientar as ações das pessoas e refletem concepções sobre o modo de vida melhor e sobre como justificar as práticas. Assim, desacordos teóricos refletem desacordos práticos no interior das culturas particulares, que com seus recursos linguísticos e conceituais ordenam seus bens e suas práticas. Neste sentido, MacIntyre utiliza o conceito de tradição, apontando o caráter social e comunitário da argumentação e da investigação moral – de caráter teórico e prático – que possuem como objetivo central direcionar a própria realização da vida humana. E cada tradição está em constante movimento de reavaliação tendo em vista as respostas que são chamadas a dar às objeções externas e internas

<sup>3</sup> A compreensão destes conceitos exige um trabalho detalhado de pesquisa que deve ser feito de modo transversal por vários textos e obras de MacIntyre, uma vez que ele não os delimita de modo sistemático em momentos e textos específicos, e ainda os revisa ao longo do seu próprio trabalho de pesquisa e escrita.

<sup>4</sup> MacINTYRE, 2009a, p.2-3. Tradução nossa.

direcionadas às suas teses centrais. Assim, toda tradição é chamada a avaliar seus próprios padrões e concepções, tendo em vista responder à, quase sempre, objeção, por parte de outras tradições, de não racionalidade e não verdade de seus argumentos e teses.

E neste debate MacIntyre afirma que não existe nenhum conjunto de padrões neutros que possa ser reconhecido e aceito por adeptos de tradições rivais, de modo a delimitar externamente um dos pontos de vista como falso e o outro como verdadeiro. Contudo, embora aparentando estarmos diante de um quadro de total incomensurabilidade, ele afirma que

podemos comparar duas ou mais tradições incompatíveis e concorrentes como mais ou menos bem sucedidas tradições de investigação. E, se uma dessas tradições concorrentes for capaz tanto de fazer progressos na resolução dos seus próprios problemas como também for capaz de identificar e explicar o fracasso de seus rivais para resolver seus problemas, então poderíamos, sob certas condições ter motivos suficientes para afirmar a sua superioridade racional.<sup>5</sup>

Assumindo sua própria asserção, MacIntyre constrói uma narrativa que explica como chegamos ao estágio atual em que tradições de pesquisa moral não conseguem entrar em um acordo – podemos citar o utilitarismo, o kantismo, o aristotelismo-tomista e até o liberalismo – e apresenta sua adesão a uma tradição, argumentando que esta possui superioridade racional sobre as outras, pois explica melhor os problemas que elas enfrentam interna e externamente e apresenta soluções melhores para esses mesmos problemas<sup>6</sup>. Essa tradição da qual MacIntyre é um adepto é a que ele denomina de tradição “aristotélico-tomista” – que em sua última obra, *Ethics in the conflicts of Modernity* (2016), passa a nomear de *Neoaristotelismo*. E mais do que afirmar e defender a superioridade racional desta tradição, ele sustenta que boa parte dos desacordos morais hoje existentes se deve ao fato de que elementos fundamentais desta tradição foram rejeitados pela modernidade.

Segundo MacIntyre, a modernidade rejeitou, de modo central, a estrutura teleológica da moral aristotélico-tomista, contudo, os conteúdos, práticas, crenças e hábitos dessa moralidade continuaram em uso e gozando de autoridade durante algum tempo, mas de modo fragmentado, uma vez que estavam isentos da teleologia que lhes dava sentido e unidade. As novas tradições que foram se constituindo, por sua vez, construíram novos relatos para a moralidade, novos argumentos que lhes garantisse justificação e racionalidade, e estes novos relatos se estabeleceram como tradições morais em desacordo. Desacordo no que tange às

---

<sup>5</sup> MACINTYRE, Alasdair. 2009a, p.35. Tradução nossa.

<sup>6</sup> Vale ressaltar que esta superioridade que MacIntyre afirma existir não pode ser demonstrada, como já afirmamos, por meio de nenhum princípio ou padrão neutro, mas se mostra no contexto do próprio debate, no contexto das práticas de investigação e argumentação, na relação com as outras tradições.

práticas, às crenças, às regras e aos vocabulários, mas que expressam mais profundamente uma incompatibilidade em relação à concepção de natureza humana e fim último do homem<sup>7</sup>.

De acordo com MacIntyre, essas tradições – como o utilitarismo e o kantismo –, que expressam o projeto Iluminista de justificação racional da moralidade, fracassam em seu objetivo e dão lugar a uma série de problemas que a filosofia moral e as práticas sociais têm de enfrentar. O caráter interminável dos debates contemporâneos e a ausência de um acordo criaram um espaço para a profusão cada vez maior de teorias relativistas e emotivistas, que afirmam a não possibilidade de justificação racional para a moralidade.

Diante dos fatos do desacordo moral e do relativismo, MacIntyre trilha um percurso investigativo que tem como objetivo explicar os fatos do desacordo e a possibilidade de justificação racional da moralidade. Esse percurso realizado até o momento o levou a afirmar que a teoria da lei natural de Tomás de Aquino é a que melhor explica os fatos do desacordo moral, pois, ao tempo que oferece uma explicação para o modo como a racionalidade prática e a compreensão de princípios primeiros comuns a todo o agente racional – os primeiros princípios da lei natural, que são princípios da razão – se desenvolvem a partir das práticas de deliberação e argumentação, oferece também uma explicação sobre as falhas que podem ocorrer no processo de conhecimento desses princípios e nos processos de raciocínio prático e deliberação, de modo a explicar o desacordo moral mesmo diante da existência de primeiros princípios racionais acessíveis a todos os homens.

MacIntyre compreende o homem como um ser que se encontra engajado em processos práticos de investigação, debates e deliberação sobre o que é o bem, o que é a melhor vida a ser vivida, sendo no interior desses processos que os acordos, desacordos e até a investigação teórica se efetivam como parte de um movimento que se expressa como uma busca pelo lugar que o homem ocupa na ordem das coisas, uma busca pelo seu fim e, assim, pela sua realização – *eudaimonia*, segundo Aristóteles ou *beatitudo*, segundo Aquino. Essa busca, MacIntyre vai afirmar que é guiada pelos preceitos da lei natural, que são acessíveis a todas as pessoas e alcançados pela razão quando ela funciona normalmente.

Essa compreensão de que existe uma ordem inteligível de coisas na qual tudo possui um lugar e função que lhes são próprios, MacIntyre assume de Aquino, que concebe a realidade de modo realista e teleológica, na qual todas as espécies de acordo com suas naturezas estão potencialmente direcionadas aos fins que lhes são próprios. Sobre esse movimento MacIntyre vai afirmar que cada espécie e cada ser “tem sua própria linha natural

---

<sup>7</sup> Ver: MacIntyre, 2009a, p. 10 e p.13-14.

de desenvolvimento, cada um é direcionado de acordo com essa linha ao seu próprio modo específico de florescimento”.<sup>8</sup>

O homem faz parte dessa ordenação teleológica e, neste sentido, possui um lugar a ser ocupado e uma função a ser realizada, para os quais ele está direcionado de modo natural, como acontece com todas as coisas nessa ordem inteligível. Fazer essa afirmação exige de MacIntyre o desenvolvimento de uma concepção de natureza humana, tendo em vista dar coerência ao seu relato sobre o florescimento humano; e ele expressa isso ao dizer que “entender os seres humanos como tendo o seu lugar dentro de uma ordem inteligível das coisas é compreendê-los como possuindo, como membros de outras espécies, uma determinada e dada natureza”.<sup>9</sup>

Contudo, essas teses – que implicam certas considerações metafísicas<sup>10</sup> – exigem por parte de MacIntyre a reformulação de outras teses que ele vinha defendendo desde *After Virtue*, ao apresentar, então, um projeto de uma ética das virtudes no qual uma concepção historicista do homem e da razão é defendida. A tese central de MacIntyre no seu *Projeto After Virtue* é que o desenvolvimento do homem, de sua racionalidade e o exercício das virtudes que permitem esse desenvolvimento somente se efetivam no interior de tradições, que não são neutras nem universais, mas históricas e mutáveis. Informados por uma tradição é que os indivíduos buscam e definem uma concepção de bem – bens comuns e individuais – não podendo recorrer a alternativas ou recursos externos às tradições. Como MacIntyre concilia essa tese histórica com a concepção de que existe uma natureza humana única que possui um lugar e um *telos* no interior de uma ordem inteligível que está para além das tradições? Consideramos essa uma pergunta central para compreendermos o próprio movimento que MacIntyre tem feito ao aproximar seu pensamento ao pensamento de Aquino

<sup>8</sup> MacINTYRE, 2006a. p. 191. Tradução nossa.

<sup>9</sup> MacINTYRE, 2006a, p. 194. Tradução nossa.

<sup>10</sup> Usaremos durante todo o nosso texto o termo “metafísica” e o sentido com o qual fazemos é para mencionar uma teoria sobre os entes e a realidade como um todo, ou ontologia. Segundo Oliveira, metafísica é uma forma de conhecimento que “surgiu como gênero peculiar de investigação teórica com a pergunta pré-socrática pelo princípio de inteligibilidade da totalidade do real. Foi radicado neste horizonte da tradição, e, em confronto com ele, Aristóteles concebeu a idéia de um saber que põe a pergunta pelo “ente enquanto ente” e pelos atributos que lhe pertencem em virtude de sua própria natureza, e que na modernidade recebeu a denominação de ontologia geral” (OLIVEIRA, 2014, p.5-6) Vale ressaltar que MacIntyre não realiza em suas obras uma discussão sistemática sobre os pressupostos metafísicos de seu pensamento ou sobre a metafísica subjacente à sua ética, mas conceitos metafísicos estão cada vez mais presentes em seu pensamento, tendo em vista que a tradição a que ele adere, a aristotélico-tomista, pressupunha uma teoria metafísica que dava sustentabilidade a sua ética. Essa teoria metafísica ou ontologia era a ontologia substancialista, que hoje figura na filosofia contemporânea com novas interpretações, mas também com inúmeras críticas que apontam o seu caráter insustentável. Mesmo não desenvolvendo essa discussão em nossa tese, interpretamos que se MacIntyre não realizar uma discussão sobre a ontologia – e a sustentabilidade dela diante dos debates contemporâneos – sua filosofia se apresentará com uma lacuna e deixará margem para mais críticas e objeções.

e discutir e desenvolver uma concepção de lei natural como parte de sua compreensão da moralidade.

Em seus escritos pós *After Virtue*, Alasdair MacIntyre se aproxima da filosofia de Tomás de Aquino que, segundo ele, se apropriou da filosofia de Aristóteles – e assim de sua biologia metafísica – em um processo no qual a ética das virtudes aristotélica e a metafísica teológica cristã se fundem, gerando um complexo sistema de pensamento e uma tradição de pesquisa racional: a tradição aristotélico-tomista ou neoaristotélica. Ao assumir elementos da filosofia de Tomás de Aquino, MacIntyre assume a aproximação com uma teoria que pressupõe um fundo teológico para a moralidade e o caráter metafísico da ética, aparentemente contraditório ao caráter histórico e pragmático de sua proposta inicial<sup>11</sup>, delimitado de modo marcante na obra *After Virtue* (1981). Sobre a posição de MacIntyre, Barceló afirma que

MacIntyre está entre dois fogos cruzados, algo que acaba por desconcertar os seus interlocutores: por um lado, a afirmação naturalista de que a pessoa humana é um animal racional dependente e, por outro, a afirmação da autossuficiência do ser humano para dialogar em comunidade e buscar através do diálogo os primeiros princípios da lei natural.<sup>12</sup>

Considerar que MacIntyre está entre dois fogos cruzados exige de nós a realização de uma investigação para compreendermos como ele concilia e integra em sua Filosofia Moral a noção de *tradição* – com a defesa de que não existe neutralidade no âmbito das ações humanas e que a racionalidade, assim como as virtudes, tal como a justiça, só encontram expressão no interior de uma tradição – com a afirmação universalista de que os preceitos básicos da lei natural são o guia do florescimento humano, podendo ser reconhecidos por todas as pessoas, independentemente da tradição. Como sua discussão sobre lei natural está ancorada no Tomismo, precisamos entender como a antropologia do florescimento de MacIntyre se relaciona com as bases teológicas do pensamento de Aquino sobre natureza humana e lei natural.

Diante deste cenário teórico, nossa investigação se debruçou sobre algumas questões, de modo a compreender hoje – diante de tantos escritos, diálogos e mudanças – como MacIntyre caracteriza e justifica em sua filosofia moral a concepção de natureza humana e a concepção de lei natural. As questões em torno das quais nossa investigação girou foram tais como: “qual concepção de natureza humana está pressuposta na filosofia moral de MacIntyre?”; “como MacIntyre delimita e fundamenta a concepção de lei natural?”; “Como MacIntyre concilia as concepções de natureza humana e de lei natural com a defesa do

<sup>11</sup> Sobre isso, ver Carvalho (1999, 2013).

<sup>12</sup> BARCELÓ, 2012. p. 366. Tradução nossa

conceito de tradição?”; “como MacIntyre resolve a tensão entre a perspectiva histórico-pragmática e a perspectiva metafísico-teológica, ambas presentes em seu pensamento, diante das concepções de natureza humana e lei natural que esboça?”.

Dado algumas destas concepções e questões não se encontrarem organizadas de modo sistemático por ele, empreendemos a tarefa de sistematizar esta discussão e compreender como MacIntyre integra conceitos metafísicos (tais como “natureza humana”, “essência”, “ordem natural” etc.), que passa a utilizar com mais força, em sua proposta ética marcadamente histórica.

Diante do exposto, nossa pergunta central é: “como MacIntyre concilia – se concilia – a *perspectiva histórico-pragmática*, fortemente presente no início do *Projeto After Virtue*, com a *perspectiva metafísico-naturalista*, presente no seu Tomismo, ao delimitar as concepções de lei natural e natureza humana?”. Como já evidenciamos, esta questão nos levou a discussão do conceito de *tradição de pesquisa racional* e ao estudo sobre *lei natural e natureza humana*, e, em consequência, ao questionamento sobre se MacIntyre têm se afastado do seu projeto inicial, marcadamente histórico e não neutro, e se aproximado de uma perspectiva metafísica<sup>13</sup>.

Nossa pesquisa se pautará na investigação destas questões, tendo como hipótese central e inicial a defesa de que MacIntyre assume o conteúdo metafísico e naturalista da filosofia moral de Tomás de Aquino, construindo uma concepção de natureza humana e uma concepção de lei natural que passam a ser centrais em sua própria filosofia moral e que esse desenvolvimento não é antagônico – pelo menos não em sua totalidade – com o seu projeto central – *Projeto After Virtue* –, estruturado como uma resposta e saída à moralidade moderna e como retomada da ética das virtudes a partir da tradição aristotélico-tomista, e, principalmente, não é antagônico à sua defesa de que a historicidade e a sociabilidade são inerentes ao desenvolvimento humano.

Defendemos que a partir de *Dependent Rational Animals*, MacIntyre desenvolve uma concepção de natureza humana ao tempo em que desenvolve, de modo entrelaçado, uma discussão sobre lei natural – tendo a filosofia de Tomás de Aquino como base teórica. Consideramos que a condição do homem como um animal racional dependente é sua natureza, sendo um conceito central da *antropologia* de MacIntyre. Esta condição representa a natureza comum a todos os homens, sendo de tal modo uma potência que exige a presença

---

<sup>13</sup> Izquierdo (2007) aponta que MacIntyre utiliza e reconhece a necessidade de termos metafísicos – essência, natureza humana, ser, etc. – para seu pensamento, mas não possui uma reflexão metafísica elaborada em sua teoria. (p.82-83).

dos outros para se tornar ato, ou seja, a natureza humana é tal que para se realizar precisa de uma rede de reciprocidade na qual os indivíduos possam aprender a ser virtuosos e a perseguir seus bens e, assim, se desenvolverem como raciocinadores práticos independentes.

Nesse processo, que é o processo de florescimento, existem normas que guiam as relações entre os indivíduos nos contextos de debates, investigação e deliberação e servem de princípios que vão indicar o curso desse desenvolvimento. Essas normas e princípios correspondem à lei natural, que interpretamos estar ancorada na natureza humana. Somente considerando a condição natural do homem, enquanto um animal racional dependente e vulnerável, a razão, em um movimento que lhe é próprio, pode encontrar princípios gerais e universais e, a partir deles, estabelecer normas e leis positivas que promovam o desenvolvimento do homem de sua condição inicial até a condição de raciocinador prático independente – que seria o *fim* de seu florescimento. Como essa racionalidade se efetiva sempre de um modo tradicional, os princípios, normas, valores e a noção de bem representam sempre o movimento da razão histórica que, nos contextos da investigação prática, dá respostas às questões que afligem os homens nas mais diversas comunidades, pois são questões ligadas à natureza humana. Temos aqui um processo complexo que envolve a universalidade, bem como a multiplicidade e mutabilidade do que é o homem.

Diante desta perspectiva, a estrutura da nossa argumentação busca demonstrar que, mesmo assumindo as concepções de lei natural e natureza humana advindas de Tomás de Aquino, MacIntyre consegue manter viva a noção de tradição em seu pensamento, explicando ao mesmo tempo o que fundamentaria universalmente uma ética das virtudes e como as culturas e sociedades, de modos diversos, são o *locus* para o florescimento humano.

Nossa investigação está organizada em cinco capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *A reabilitação da ética das virtudes por MacIntyre*, explicitamos o processo de reabilitação da ética das virtudes por MacIntyre a partir de sua crítica da filosofia moral moderna e do que ele considera o fracasso do Iluminismo em justificar racionalmente a moralidade. Nesta apresentação delimitamos o conceito de virtude construído ao longo das obras principais de MacIntyre, especialmente *After Virtue* e *Dependent Rational Animals*, nas quais ele atribui um fundamento tanto social e prático como biológico e psicológico para as virtudes, apontando o papel destas no florescimento do tipo de ser que é o ser humano.

No segundo capítulo, *O debate entre as tradições de pesquisa racional e a adesão de MacIntyre ao Tomismo*, discutimos como, partindo da concepção de tradição de pesquisa racional e da defesa de que o debate racional entre elas é possível, MacIntyre adere ao Tomismo como a tradição que avalia ser superior à suas rivais e que melhor explica os fatos

do desacordo moral. Neste momento, discutiremos como MacIntyre organiza na mesma narrativa o conceito de tradição – historicista – com o Tomismo, marcado por fundamentos teológicos e metafísicos.

No terceiro capítulo, *A filosofia moral de MacIntyre exige os conceitos de natureza humana e de lei natural?*, delimitamos a principal problemática do nosso trabalho, que diz respeito à discussão dos conceitos de lei natural e natureza humana na filosofia moral de MacIntyre. O objetivo foi realizar uma avaliação sobre o lugar e a função que os conceitos de lei natural e natureza humana ocupam, tendo em vista compreender se o desenvolvimento e a inserção destes na ética macintyriana ocorreram como um desdobramento necessário de suas pesquisas em Filosofia Moral, ou se efetivaram como uma consequência de sua adesão ao Tomismo. Para realização dessa investigação e discussão precisamos compreender como MacIntyre assume uma posição naturalista e realista em ética que oferece o fundamento necessário para sustentar esses conceitos sem, no entanto, anular o caráter histórico e social da sua teoria da racionalidade das tradições.

No quarto capítulo, *A lei natural em Tomás de Aquino e no Tomismo contemporâneo*, apresentamos como a lei natural se encontra no pensamento de Tomás de Aquino e no tomismo contemporâneo para, então, compreendermos como MacIntyre dialoga com essas teorias e qual é a concepção de lei natural por ele assumida e construída. Na investigação sobre a posição de Tomás de Aquino sobre a lei natural utilizamos de modo central a *Suma Teológica*, em especial o chamado *Tratado da Lei* que se encontra na Primeira Parte da Segunda Parte da Suma (ST I-II) nas questões 90-97. Sobre o tomismo contemporâneo e as teorias da lei natural apresentamos dois autores, John Finnis e Anthony Lisska e suas respectivas interpretações da teoria da lei natural tendo a filosofia tomista como base. Em seguida explicamos como MacIntyre – que em seus trabalhos sobre lei natural cita, dentre outros, os dois autores em questão – dialoga com ambos e do que se apropria nestas teorias.

No quinto e último capítulo, *Lei natural e natureza humana em MacIntyre*, discutimos e explicamos como MacIntyre assume e delimita substantivamente as concepções de lei natural e natureza humana em sua filosofia moral. Neste processo, discutiremos como as concepções de lei natural, natureza humana e florescimento humano se encontram interligados no pensamento de MacIntyre e como são imprescindíveis para a compreensão das respostas que ele propõe ao desacordo moral contemporâneo. Neste processo defendemos que a lei natural na Filosofia de MacIntyre está fundamentada em uma concepção de natureza humana, e que este é um conceito fundamental para compreendermos sua antropologia do florescimento humano. A parte central de nossa tese está na defesa de que a compreensão do

homem como animal racional dependente fornece os elementos substantivos para definirmos a conceito de natureza humana em MacIntyre.

## 2 A REABILITAÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES POR MACINTYRE

Alasdair MacIntyre, em *After Virtue*, obra que marca o início do seu projeto de investigação moral a fim de compreender a situação do desacordo moral contemporâneo e discutir um meio racional de solucioná-lo a partir das tradições de pesquisa em filosofia moral, realiza um diagnóstico da moralidade contemporânea direcionando uma crítica à filosofia moral moderna e apontando o fracasso desta em garantir justificação racional à moralidade como propulsor dos fatos do desacordo moral que marcam a contemporaneidade e da emergência de teorias como o Emotivismo, uma teoria metaética que considera a moralidade uma questão de expressão de emoções e preferências pessoais.

Diante deste diagnóstico, MacIntyre constrói uma narrativa da história da filosofia moral ocidental apontando que a situação de desacordo moral insolúvel é um evento que se solidifica na modernidade, mas que não figura como presença constante na moralidade antiga, de modo que ele avalia que a rejeição à tradição de pesquisa moral aristotélica e ao elemento teleológico da ética das virtudes e a tentativa da filosofia moral moderna em dar outro tipo de justificação racional – diferente da tradição aristotélica e tomista – levaram aos fatos do desacordo que hoje encontramos e às teorias que compreendem a moralidade como questão de preferências subjetivas, sem padrões objetivos de racionalidade ou verdade.

A solução apontada por MacIntyre é a retomada da tradição aristotélica e a reabilitação da ética das virtudes, que ele realiza discutindo o conceito de virtude desde a sociedade homérica, ao tempo que desenvolve a teoria da racionalidade das tradições apontando a possibilidade de superação do desacordo moral contemporâneo e delimitando uma base racional para a moralidade. Vejamos a seguir como se desenvolve esse processo.

### 2.1 O diagnóstico da moralidade contemporânea

Em *After Virtue* Alasdair MacIntyre realiza um diagnóstico sobre a moralidade moderna e contemporânea apontando a hipertrofia do debate moral contemporâneo – hoje os temas em ética tornaram-se foco de discussões frequentes em várias instâncias da vida social e acadêmica – como um sintoma da crise ética vivenciada no contexto contemporâneo e que é fruto de uma longa história de reflexão filosófica. Para ele, a linguagem moral contemporânea está em estado profundo de desordem. Esta afirmação é o ponto de partida de sua tese e de sua

investigação. MacIntyre afirma que a moralidade contemporânea é apenas um simulacro de moralidade, composta por fragmentos de esquemas conceituais que não formam um todo coerente e não permitem o apelo a critérios morais racionais. Essa desordem do discurso moral contemporâneo se apresenta na expressão de discordâncias entre pontos de vista morais rivais, pelo caráter interminável dos debates e pela falta de um meio racional que garanta um acordo moral.

De acordo com MacIntyre, o debate moral contemporâneo apresenta três características fundamentais que expressam o seu desacordo endêmico:

1) Incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários – os argumentos evocados por teorias rivais possuem natureza distinta, podendo ser considerados válidos de forma independente, sem a existência de um modo racional que possibilite a avaliação de uma contra a outra, pois os conceitos valorativos empregados são diferentes uns dos outros. Esta ausência de medida racional para a avaliação dos argumentos torna a discussão interminável.

2) Falsa atribuição de impessoalidade e racionalidade aos argumentos – o discurso moral contemporâneo, numa tentativa de se revestir de racionalidade, se apresenta sob a forma de argumentos impessoais para validar suas expressões. Neste caso, o que ocorre é “o uso de expressões cuja função característica em nossa linguagem é representar o que se propõe ser um apelo a padrões objetivos”.<sup>14</sup> Esta segunda característica, aponta MacIntyre, contrasta com a primeira, uma vez que a partir daquela podemos ver o debate moral contemporâneo como um embate de vontades antagônicas marcadas por escolhas arbitrárias, e a partir desta segunda característica a linguagem moral faz um apelo à racionalidade. Contudo, este apelo formula argumentações que apenas ganham aparência de argumentação racional, prescindindo de medida racional comum para a resolução dos desacordos.

3) Diversidade de origens históricas – os conceitos utilizados nas argumentações lançadas no debate moral contemporâneo possuem diferentes raízes históricas, o que os fazem estar destituídos do contexto teórico e prático que lhes fornecia sentido e função. MacIntyre afirma que devemos desconfiar da retórica moral do nosso tempo, e diz que

a desconfiança (...) aumenta quando reconhecemos que todos esses conceitos diversos que dão forma ao nosso discurso moral tiveram origem em totalidades maiores de teoria e prática, nas quais ocupavam um papel e uma função fornecidos por contextos dos quais foram agora privados.<sup>15</sup>

Os conceitos diversos que constituem o discurso moral contemporâneo são oriundos de totalidades teóricas e práticas pertencentes a contextos que não existem mais. Portanto,

---

<sup>14</sup> MacINTYRE, 2001. p.27.

<sup>15</sup> MacINTYRE, 2001, p. 28.

estes conceitos são diferentes do que eram originariamente, nos levando a adotar pensamentos e julgamentos incoerentes e desconectados de um todo que lhes confira sentido.

MacIntyre delimita sua tese sobre a desordem da moralidade na afirmação de que o discurso e os métodos da moral moderna só podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo e que os problemas insolúveis que geraram para os teóricos da moral permanecerão indissolúveis até que sejam bem compreendidos. Ele presume que o discurso moral contemporâneo passou de um estado de ordem para um estado de desordem<sup>16</sup> e se pergunta se é possível constituir uma narrativa histórica que aponte de forma valorativa outro tipo de argumentação moral anterior a estes simulacros de discursos morais ordenados.

Um obstáculo a essa construção é a maneira como os filósofos contemporâneos escrevem e ensinam a filosofia moral, já que a fazem de modo a-histórico, abstraindo as teorias filosóficas dos seus contextos, atribuindo uma falsa independência das obras do pensamento em relação ao resto da cultura. Fazem uma distinção entre história empírica e filosofia, construindo, assim, uma história acadêmica que resulta em fragmentos destituídos de significado histórico verdadeiro.

Esse é um desafio que MacIntyre pretende que possa ser vencido. Mas para que a narrativa da história da moralidade ocidental e sua situação de desordem contemporânea seja construída de modo inteligível é necessário o estabelecimento do confronto com o Emotivismo que, para MacIntyre, expressa a fragmentação da moralidade e a perspectiva a-histórica presente na filosofia moral contemporânea<sup>17</sup>.

Segundo Daniel R. Boisvert o emotivismo, “precursor do expressivismo metaético, hoje defendido por Simon Blackburn (1984, 1993) e Alan Gibbard (1990, 2003), entre outros, é tipicamente entendido como uma teoria da linguagem moral segundo a qual os termos éticos são usados em expressões exclamativas e imperativas ('Oba!', 'Seja gentil') para expressar os afetos do falante, estados psicológicos não cognitivos, tais como aprovação ou desaprovação,

---

<sup>16</sup> Ribeiro aponta que a hipótese de desordem do discurso moral contemporâneo formulada por MacIntyre é frágil, baseada em uma interpretação superficial da filosofia moral moderna e contemporânea, e o que melhor esclarece a situação da moralidade contemporânea é o reconhecimento da pluralidade como elemento sempre presente na existência do ser humano. (RIBEIRO, 2012, p. 47) Na nossa perspectiva, essa afirmação de MacIntyre não representa um preconceito ou uma interpretação superficial, mas já aponta a sua adesão a uma tradição de pesquisa moral, de modo que em obras posteriores ele continuará realizando a defesa de que a tradição aristotélico-tomista apresenta uma teoria moral superior a outras.

<sup>17</sup> Na obra “Ethics in the conflicts of Modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative” (2016), MacIntyre passa a enfrentar, como uma teoria rival à tradição Neoaristotélica, o Expressivismo, que é, segundo MacIntyre, uma teoria mais sofisticada do que o Emotivismo, mas guarda com este alguns pressupostos centrais e ainda não conseguiu avançar na resolução de alguns desacordos básicos. Os expressivistas aos quais MacIntyre faz a maior parte das referências e apresenta explicações na obra em questão são Simon Blackburn e Alan Gibbard.

em vez de descrever (ou adicionalmente descrever) alguma ação, pessoa, instituição, etc.”<sup>18</sup> Essa teoria metaética passa a dominar o cenário de discussão ética a partir dos anos de 1930 e encontra sua principal expressão nas obras dos filósofos Alfred Jules Ayer e Charles Leslie Stevenson.

Para o Emotivismo o papel da filosofia é elucidar o significado dos juízos morais e não estabelecer juízos normativos, e afirma que os juízos morais expressam atitudes de aprovação ou desaprovação de quem os emite, e não uma representação do mundo – como os juízos fatuais – de modo que não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos. Segundo Marconi Pequeno, “a teoria emotivista elaborada por Alfred Ayer e Charles Stevenson considera os enunciados morais desprovidos de valor de verdade por fugirem ao modelo das proposições analíticas e por não serem explicados empiricamente.”<sup>19</sup>

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

MacIntyre endereça inúmeras críticas ao Emotivismo, apontando que o elemento fático e o valorativo se encontram separados nesta doutrina, uma vez que os juízos fatuais são considerados como passíveis de serem classificados como verdadeiros ou falsos com base em critérios racionais; já os juízos morais não o são, uma vez que não há método racional que possa julgar expressões de atitudes e sentimentos. O Emotivismo é uma teoria que pretende explicar a natureza de todos os juízos de valor. Mas se for considerada verdadeira, garantirá o caráter interminável de toda discussão moral e a não possibilidade de justificativa racional para a moralidade.

O Emotivismo é apresentado pelos seus defensores como uma teoria que pretende oferecer explicação sobre o significado das sentenças dos juízos morais. Contudo, MacIntyre vai afirmar o fracasso do Emotivismo enquanto teoria do significado, apontando pelo menos três motivos para o mesmo:

1) enquanto teoria não identifica e caracteriza determinada classe de enunciados com os quais opera e pretende elucidar – os sentimentos ou atitudes envolvidos nos juízos morais

---

<sup>18</sup> BOISVERT, 2011, p. 1. Tradução nossa.

<sup>19</sup> PEQUENO, 1998, p. 95-96.

não são caracterizados – resultando em argumentações circulares. Neste sentido, MacIntyre diz:

Os juízos morais expressam sentimentos ou atitudes, é o que se diz. “Que espécie de sentimentos e atitudes?”, perguntamos. “Sentimentos ou atitudes de aprovação” é a resposta. “Que espécie de aprovação?”, perguntamos, talvez para acrescentar que existe, diversos tipos de aprovação. É na resposta a essa pergunta que todas as versões do emotivismo permanecem em silêncio ou, ao identificar o tipo de aprovação relevante como aprovação moral – isto é, o tipo de aprovação expressa por um juízo especificamente moral – assume uma circularidade vazia.<sup>20</sup>

2) caracteriza como equivalentes em significado expressões de preferências pessoais e expressões valorativas (inclusive morais), e isto é um erro, tendo em vista que as primeiras dependem do contexto pessoal de sua emissão, e as do segundo tipo não possuem esta dependência.

3) o emotivismo se apresenta como uma teoria do significado da linguagem moral, mas não percebeu que a expressão de sentimentos e atitudes está relacionada ao uso dos enunciados e não, especificamente, ao significado destes. Assim, MacIntyre vai dizer que o emotivismo deve ser considerado uma teoria do uso (finalidade ou função) de certas categorias de expressões, uma vez que explica como esta linguagem é utilizada em determinadas ocasiões.

Criticando as reivindicações de universalidade das teses emotivistas, MacIntyre realiza uma análise das condições históricas que possibilitaram – a partir do século XVIII – o desenvolvimento e o florescimento do Emotivismo como teoria propriamente dita, afirmando que esta teoria não se efetivou como uma reação à linguagem moral como um todo, mas a um conjunto de teorias surgidas na Inglaterra entre os anos 1903 a 1939. A teoria à qual o Emotivismo surge como uma reação é o Intuicionismo de G. E. Moore, que possui como obra fundamental “Principia Ethica”, na qual aponta ter se empenhado “em descobrir quais são os princípios fundamentais do raciocínio ético; e o estabelecimento desses princípios (...)”<sup>21</sup>.

As constatações teóricas de Moore giram em torno de três principais elocuições: 1) o bom é uma propriedade não-natural, simples e indefinível, alcançada pela intuição – a intuição é a apreensão de algo sem mediação ou provas; 2) o ato moral certo é aquele que produz o maior bem possível (utilitarismo); e 3) os prazeres estéticos abrangem os maiores bens.

MacIntyre aponta duas características fundamentais na teoria de Moore que de imediato levam à refutação desta. Ele afirma que as três posições centrais do Intuicionismo de

<sup>20</sup> MacINTYRE, 2001, p. 32.

<sup>21</sup> MOORE, 1999, p. 80. Tradução nossa.

Moore são logicamente independentes: não resultaria em incoerência a aceitação de uma e a negação das outras – é logicamente possível ser intuicionista sem ser utilitarista. E ainda, a primeira parte do argumento de Moore é falsa e as outras duas estão em conflito.

A principal problemática que o Intuicionismo evoca é: “se numa mesma situação duas pessoas intuem o bom de maneira diferente, como resolver? A vitória será de quem melhor argumentar?” O Emotivismo faz a análise desta questão definindo que a propriedade não-natural que o Intuicionismo evoca como “bom” não existe. O que o Intuicionismo faz, afirma o Emotivismo, é lançar mão de expressão de desejos e preferências pessoais, tentando conferir ao seu discurso uma impessoalidade que não possui.

Esta análise, segundo MacIntyre, está coerente. O erro do Emotivismo foi transportar para o âmbito geral sua resposta a uma tendência distinta, que é o Intuicionismo. Assim, o Emotivismo é um esboço de tese empírica, surgida como uma reação a uma teoria situada historicamente, sendo convincente enquanto teoria do uso e não do significado, estando conectada a um estágio específico da moral, então em declínio. O surgimento do Intuicionismo e, em decorrência, o surgimento do Emotivismo respondem a uma sucessão de fatos e circunstâncias que garantem o declínio moral. Estes fatos podem ser esquematizados da seguinte forma: 1º estágio – teoria e prática moral justificáveis racionalmente (idade antiga e média); 2º estágio – degradação da tentativa de justificação racional da moralidade (fracasso iluminista); 3º estágio – surgimento do Emotivismo afirmando que não se pode garantir objetividade e impessoalidade à moral.

MacIntyre afirma que modelos morais objetivos e impessoais podem ser racionalmente justificados, pois já o foram em alguns estágios de alguma cultura. Portanto, ao negar esta possibilidade o Emotivismo interpreta como universal uma realidade historicamente situada da nossa própria cultura. Ao afirmar que não pode haver justificativas racionais para a moralidade porque estas justificativas não existem, o Emotivismo está desprezando a exigência de uma investigação histórica e sociológica das culturas humanas onde a moral já foi justificada racionalmente – Grécia clássica, por exemplo. Assim, um importante problema que o emotivismo carrega é que ele

fundamenta-se na afirmação de que toda tentativa, passada ou presente, de oferecer justificativa racional para uma moralidade objetiva fracassou de fato. É um veredicto sobre toda a história da filosofia moral e, como tal, oblitera o contraste entre o presente e o passado.<sup>22</sup>

O Emotivismo jamais chegou a analisar as próprias consequências para a moralidade se fosse amplamente aceito como verdadeiro. Contudo, segundo MacIntyre, o Emotivismo

---

<sup>22</sup> MacINTYRE, 2001, p. 44.

está expresso em nossa cultura atual, e mesmo as perspectivas filosóficas que não se consideram Emotivistas – Filosofia Analítica, Nietzsche, Sartre – carregam seus pressupostos principais. O emotivismo está de tal modo incorporado em nossa cultura que muita gente se comporta como se este fosse verdadeiro, independente da perspectiva teórica que adote.

MacIntyre pretende, por sua vez, mostrar que a filosofia moral contemporânea é parte de um processo de transformação histórica e social, e identificar e definir a moralidade do passado e avaliar como sua objetividade e autoridade se sustentavam. Segundo ele, o problema moral contemporâneo é fruto do fracasso de filosofias morais anteriores em justificar a moralidade. Somos herdeiros da cultura iluminista, e a situação da moralidade atual foi definida pelo projeto iluminista de justificação racional para a moralidade e seu fracasso.

No fracasso desse projeto é onde se encontram as raízes dos problemas que a filosofia moral contemporânea enfrenta. E é no entendimento desse projeto e do seu fracasso que reside a chave para a compreensão da moralidade na cultura contemporânea. De acordo com Carvalho,

esse projeto é descrito como centralmente preocupado em dar à moral uma justificação racional, independente da tutela teológica e das tradições, no intuito de dar-lhe total autonomia na forma de princípios morais universais. Apesar do fato de que os pensadores iluministas discordassem sobre os princípios que constituiriam tal moralidade universal, eles propagaram a crença de que tais princípios existiam e que a conduta moral teria de estar sujeita à validação ou crítica inteligível. Entretanto, a própria inexistência de uma grade de valores hegemônicos, a partir da qual os juízos morais pudessem estar de acordo, revelou que este ideal não poderia ser atingido.<sup>23</sup>

MacIntyre aponta que o projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade já estava fadado ao fracasso, pois os argumentos de filósofos como Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith e outros contemporâneos têm características históricas comuns. Estes são herdeiros de um esquema de crenças morais que, por conta da incoerência interna, tinha desde o início a garantia de fracasso. Todos estes teóricos têm em comum o projeto de justificação racional para a moralidade, operando com um esquema de dois elementos: 1º) uma concepção de homem; 2º) normas e preceitos morais aceitáveis para este tipo de homem (conteúdos da moralidade herdados do passado cristão).

Este projeto iluminista mantém relação com o esquema moral aristotélico que prevaleceu até a Idade Média e do qual seus teóricos são herdeiros. A estrutura do esquema moral aristotélico, analisado na “Ética à Nicômaco”, possui três elementos: 1) um conceito de homem como ele é (o homem como ele é, não instruído); 2) um conceito de homem como

---

<sup>23</sup> CARVALHO, 2008. p.36.

poderia ser se realizasse seu *telos*; e 3) a ética como a ciência que capacitaria o homem a realizar a transição de um estado para outro. A Ética vista desse modo pressupõe necessariamente uma explicação sobre o *telos* humano.

O esquema triplo aristotélico da moralidade pressupõe uma interdependência entre os conceitos, não sendo alterado durante a Idade Média. Mesmo com o acréscimo de elementos teístas (cristianismo, judaísmo e islamismo) este esquema era concebido como racionalmente defensável, ainda que sendo parte da revelação de Deus. Os três elementos do esquema aristotélico se mantêm, com a diferença que a lei moral, que conduzirá o homem a passar de um estado natural para um estado em que realize seu *telos*, será divina.

Na modernidade este esquema sofre uma importante alteração. A tradição iluminista rejeita a natureza teleológica do homem, assim como rejeita Aristóteles. Autores como Kant, Kierkegaard, Hume e Diderot assumem esta posição e, desse modo, passam a lidar com um esquema composto por apenas dois elementos: um conteúdo da moralidade que pressupõe racionalidade (isento de teleologia) e uma concepção de homem sem instrução.

A mudança do esquema aristotélico, com a retirada do caráter teleológico da moralidade, modifica radicalmente a moralidade e leva ao fracasso o projeto iluminista de justificativa racional desta, uma vez que lida com conteúdos morais herdados e inteligíveis num esquema teleológico e uma concepção de homem concebida como uma rejeição a esse elemento teleológico. O projeto estava fadado ao fracasso porque trabalhava com conceitos discordantes. Neste sentido, MacIntyre afirma que:

os filósofos morais do século XVIII empenharam-se no que foi um projeto inevitavelmente fracassado, pois tentaram, de fato, descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, tendo herdado um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro. Essa discrepância não foi eliminada por suas crenças revistas acerca da natureza humana. Herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamentos e ações que um dia foi coerente e, já que não reconheceram sua própria situação histórica e cultural, não podiam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa que se auto-atribuíram.<sup>24</sup>

A ética das virtudes – que expressa a tradição moral das sociedades heróicas até a Idade Média e da qual Aristóteles é o representante paradigmático – somente é inteligível no interior de uma visão teleológica. O *telos* consiste em princípio constitutivo da ética das virtudes, indicando e conferindo valor à vida humana concretizada na prática pelos papéis que os membros de uma comunidade desempenham diante da realização deste *telos*. Esta concepção se contrapõe à visão liberal da ética moderna:

---

<sup>24</sup> MacINTYRE, 2001, p.104.

o princípio de inteligibilidade da moral da virtude é constituído pelo *telos*, ou seja, por aqueles bens humanos que conferem valor, dignidade, beleza, bondade à vida humana, e que se concretizam em práticas de vida de uma comunidade, nas quais os membros desempenham papéis que podem ser aperfeiçoados. O *telos* se realiza, portanto, essencialmente em uma comunidade, quer seja uma *pólis*, quer seja uma *civitas christiana*, onde todos almejam o bem comum. Esta concepção da comunidade é o extremo oposto da visão do estado liberal típico da ética moderna.<sup>25</sup>

O abandono pela ética moderna do conceito de *telos* da natureza humana – presente no esquema moral aristotélico – significou a perda do conceito funcional de homem, e assim da base que dava sentido às normas morais. Pensar alguma coisa enquanto um conceito funcional é pensá-la em termos de seus papéis ou funções e, assim, em termos de bem. O critério que determina o que uma coisa é coincide com o critério para definir se essa coisa é boa, e ambos são factuais. Nestes termos, os argumentos que giram em torno de conceitos funcionais permitem a passagem de premissas factuais para conclusões valorativas. MacIntyre diz:

(...) de premissas factuais como “Este relógio é grosseiro e não tem precisão nenhuma” e “Este relógio é pesado demais e desconfortável”, a conclusão normativa válida é “Este relógio é ruim”. De premissas factuais como “Ele tem a melhor produção por hectares nesta plantação do que qualquer outro agricultor desta região”, “Ele tem o mais eficiente programa de renovação da terra que se conhece” e “O gado leiteiro dele ganha todos os prêmios das exposições de agropecuária”, a conclusão normativa válida é “Ele é um bom fazendeiro”. Ambas as argumentações são válidas devido ao caráter especial dos conceitos de relógio e de fazendeiro. Tais conceitos são funcionais; com isso, quero dizer que definimos tanto “relógio” quanto “fazendeiro” em termos da finalidade ou da função que se espera dos relógios ou dos fazendeiros. Segue-se que o conceito de um relógio não pode ser definido independentemente do conceito de um bom relógio, nem o conceito de um fazendeiro independentemente daquele de um bom fazendeiro.<sup>26</sup>

Na tradição clássica os argumentos morais “envolvem pelo menos um conceito funcional central, o conceito de *homem* compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial”<sup>27</sup>; afirmar o conceito de homem é afirmar o seu *telos*, ser homem é desempenhar um conjunto de papéis que tem seus propósitos. Todo objeto do qual se diz bom ou ruim tem uma finalidade ou função específica, sendo suscetíveis de serem avaliados como verdadeiros ou falsos.

Com a Modernidade, a tradição clássica foi rejeitada e os argumentos morais mudam de caráter, não sendo considerado factível derivar conclusões valorativas de premissas factuais. A noção de conceito funcional foi desprezada e o homem passou a ser visto dissociado de seus papéis ou finalidade. Assim, outros termos morais também têm seus significados modificados – os juízos, os argumentos e os conceitos. Os juízos morais

<sup>25</sup> SANTOS, 2001, p.336.

<sup>26</sup> MacINTYRE, 2001, p. 108.

<sup>27</sup> MacINTYRE, 2001, p. 109.

passaram a não ser suscetíveis de verdade ou falsidade. Foi assim que, segundo MacIntyre, a linguagem moral foi reduzida à mera expressão particular de interesses e a moralidade, em forma de argumentos morais, foi posta atualmente em uso de acordo com vontades arbitrárias. Os argumentos morais passaram a ser usados como máscaras para revestir de caráter moral causas diversas.

Diante deste diagnóstico sobre a moralidade e a ética contemporânea, o que MacIntyre propõe para reconstrução da racionalidade perdida é uma retomada da perspectiva da ética aristotélica das virtudes. Este interpela a modernidade e seu modelo de racionalidade, questionando a atomização e o individualismo da vida social, assim como a fragmentação da moralidade e defende a retomada do esquema teleológico da ética das virtudes, se reapropriando deste instrumental conceitual, mas sem esquecer a dimensão histórica desta tarefa. É neste sentido que Carvalho aponta que

a despeito de defender uma retomada da ética aristotélica das virtudes, ou seja, um recurso a elementos teóricos pré-modernos como fundamentais para recuperar a coerência e a compreensão da nossa moralidade, seu trabalho não se reduz a simples retorno à perdida “bela totalidade” do universo clássico.<sup>28</sup>

MacIntyre aponta a necessidade de compreensão da história da fragmentação da moralidade contemporânea e propõe que esta história seja reescrita no interior de uma narrativa histórica que assuma critérios valorativos. Para tanto é importante que o posicionamento a-histórico que os filósofos contemporâneos assumem acerca da filosofia moral seja superado e este é um obstáculo a ser enfrentado. De acordo com MacIntyre,

os assuntos da filosofia moral, pelo menos – os conceitos normativos e valorativos, as máximas, as argumentações e os juízos sobre os quais o filósofo moral pesquisa –, não serão encontrados em 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 no decorrer do tempo, a expressão nas práticas institucionalizadas, bem como no discurso, interrelação com uma série de formas de atividades. A moralidade que não for moralidade de determinada sociedade não se encontra em lugar nenhum. Existiu a “moralidade da Atenas do século IV”, existiu a “moralidade do século XIII no oeste da Europa”, existiram inúmeras moralidades, mas onde terá existido ou existe a moralidade como tal?<sup>29</sup>

Neste aspecto, Carvalho afirma que,

uma vez que as filosofias morais carregam dentro de si concepções de vida social, não há como pensar a moralidade sem pensar, ao mesmo tempo, a sociabilidade que lhe está conectada. Mas isso não significa dissolver a moralidade na sociabilidade, a reflexão filosófica da moral na sociologia. A dimensão normativa da filosofia moral não é perdida, pois as filosofias morais são tentativas de formular racionalmente respostas, critérios e fundamentos para as questões, dilemas e possibilidades de ação que emergem nas práticas sociais; as tradições de pesquisa

<sup>28</sup> CARVALHO, 1999. p. 70.

<sup>29</sup> MacINTYRE, 2001, p.446.

racional são a sistematização histórica das respostas, critérios e fundamentos que originalmente se colocaram como problemáticos no âmbito da vida social.<sup>30</sup>

Neste aspecto é que MacIntyre afirma que a filosofia moral não pode se isentar de atribuir a si mesma e ao seu objeto um tratamento histórico, uma vez que os conceitos morais não são imutáveis assim como a filosofia moral não o é, e esta exerce um papel histórico na própria formulação e mudanças destes conceitos, que possuem expressão nas práticas sociais de cada contexto. Dessa forma é que MacIntyre afirma que a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma mesma história. De modo que ele passa a realizar, a partir de seu diagnóstico e de sua retomada da ética das virtudes aristotélica, a construção de uma teoria moral<sup>31</sup> a partir de uma avaliação da história da própria filosofia moral e do diálogo com os problemas de seu tempo se inserindo em uma tradição de pesquisa moral que tem a ética das virtudes como o tipo de compreensão da vida moral que oferece os recursos teóricos e práticos para o desenvolvimento adequado ao tipo de ser que o homem é. Vejamos então o que caracteriza essa ética das virtudes.

## 2.2 Por que uma ética das virtudes?

A filosofia moral contemporânea tem retomado o interesse pelo tema das virtudes<sup>32</sup> na consecução de uma ética que garanta o sentido do todo da vida humana e forneça inteligibilidade ao agir moral. É sabido que a ética das virtudes foi lograda, enquanto tradição moral, no pensamento filosófico clássico, em especial no pensamento de Aristóteles que é o seu representante paradigmático, e permaneceu dando o tom da filosofia moral até o período medieval.

Contudo, os filósofos morais modernos e iluministas rejeitaram o esquema moral da filosofia clássica e, com isso, a ética das virtudes foi deixada de lado. As noções de *telos*, de vida humana como unidade, de bem comum, e de virtudes deixaram de compor o escopo da reflexão moral a partir da modernidade. Éticas centradas na noção de dever e de bem-estar

---

<sup>30</sup> CARVALHO, 1999, p.74.

<sup>31</sup> De acordo com MacIntyre, toda teoria ou filosofia moral pressupõe uma sociologia, pois a moralidade pressupõe que seus conteúdos estejam expressos (contidos e se efetivando) no mundo real, que é social, e uma história, pois os problemas que os filósofos morais enfrentam estão sempre situados no seu tempo histórico e dialogam com os problemas e teorias de outros filósofos, assim como com os problemas práticos do senso comum. Desse modo, uma maneira de compreensão adequada de uma filosofia moral está na compreensão de sua concreta expressão social e histórica.

<sup>32</sup> Em seu artigo de apresentação do livro *Ética das virtudes* (2011), intitulado *Sobre ética e virtudes*, João Hobbuss alerta que o tema da virtude esteve presente em muitos autores, inclusive autores modernos, sem, no entanto, existir a formulação de uma ética das virtudes. Ver: HOBUSS, 2011, p. 7-15.

passaram a fazer parte do pensamento moral moderno e iluminista. A ética kantiana e utilitarista são os exemplos centrais dessas éticas que, ao se contraporem à ética clássica, que faz perguntas do tipo “que tipo de pessoa devo me tornar?” e “como devemos viver?”, passam a perguntar “quais regras devemos seguir?” ou “como devemos agir?”. Estas éticas vislumbraram o estabelecimento de princípios racionais universais passíveis de ser compreendidos e aceitos por qualquer agente racional. A primeira considerando a racionalidade da moralidade na possibilidade de elaboração de uma lei imparcial e universal, a segunda, por sua vez, assenta a moralidade e a ação correta na produção do maior bem possível, da maior utilidade para o maior número de pessoas.

Canto-Sperber denomina a ética das virtudes – presente na filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino – como uma concepção “atrativa” de moralidade, tendo o reconhecimento da idéia de bem como noção moral primeira e a relação valorativa entre a disposição de caráter do sujeito e a ação moral, em detrimento de uma concepção “imperativa” de moralidade, fundada na prioridade do justo e da norma sobre o bem, donde a noção de dever é central – concepção presente na filosofia kantiana –, e diz que “até meados do século XX, as correntes dominantes da metaética, mas também as filosofias de inspiração kantiana e utilitaristas expressavam, em sua maioria, tal concepção imperativa de moralidade.”<sup>33</sup>

O marco da reação contemporânea a essas tradições morais – kantiana e utilitarista – se encontra na publicação do artigo *Modern Moral Philosophy* de G. E. M. Anscombe, em 1958<sup>34</sup>. Neste, ela faz uma crítica à filosofia moral moderna e às noções de dever e obrigação, afirmando que as éticas deontológicas que buscam fundar a moralidade nas noções de dever e obrigação moral, certo ou errado o fazem a partir de uma concepção que não sobrevive mais na modernidade: a concepção de um legislador divino. Ainda, Anscombe faz um chamado à filosofia moral resgatar a ética das virtudes, buscando em Aristóteles a fonte desta formulação, mas não sem que antes uma filosofia da psicologia seja elaborada, tendo em vista o esclarecimento dos conceitos de intenção, desejo e necessidade.

A preocupação em resgatar o modelo teleológico da ética clássica, em especial de Aristóteles e sua concepção das virtudes, presente no artigo de Anscombe, influenciou um movimento dentro da filosofia moral contemporânea de resgate da ética das virtudes. Foram muitos os autores, e sob muitas perspectivas, que passaram a repensar uma ética das virtudes como proposta na filosofia moral contemporânea e para a moralidade do nosso tempo. Alasdair MacIntyre é um desses autores que apresentam uma proposta de ética das virtudes, e

---

<sup>33</sup> CANTO-SPERBER, 2004. p. 58.

<sup>34</sup> ANSCOMBE, 1997. p. 26-44.

o faz tendo em vista a reapropriação da tradição aristotélico-tomista, no intuito de devolver inteligibilidade à moralidade do nosso tempo.

Veremos mais adiante que MacIntyre propõe a *tradição de pesquisa racional* – resgatando o conceito de tradição do lugar menor a que foi relegado quando foi dado como sinônimo de obscurantismo e conservadorismo pela modernidade – como possibilidade epistemológica de uma racionalidade ética e que, reconhecendo a possibilidade do debate entre tradições e da elegibilidade racional de uma delas – a partir do teste histórico-dialético – MacIntyre adere racionalmente à tradição aristotélico-tomista e defende uma ética das virtudes a partir desta tradição e o faz em seu *Projeto After Virtue*, construindo e revisando uma teoria das virtudes ao longo de suas principais obras.

MacIntyre afirma que, com a rejeição ao aristotelismo na modernidade, as virtudes foram privadas de seu alicerce conceitual, sendo privadas de uma explicação ou justificação tradicional, assim, o modo como as virtudes passaram a ser compreendidas na modernidade era tanto distinto quanto mutilado em relação ao esquema conceitual que a tradição aristotélica oferecia. Neste sentido, MacIntyre nos diz que

havia, de fato, um modo nitidamente novo de compreender as virtudes depois que foram amputadas de seu contexto tradicional no pensamento e na prática, e era assim que as disposições se relacionavam em uma de duas maneiras alternativas com a psicologia daquela recém inventada instituição, o indivíduo. *Ou* as virtudes – ou algumas delas – podiam ser entendidas como expressões das paixões naturais do indivíduo *ou* as virtudes – ou algumas delas – podiam ser entendidas como disposições necessárias para restringir e limitar o efeito destrutivo de algumas dessas mesmas paixões naturais.<sup>35</sup>

Na modernidade, a moralidade passa a ser entendida como solução para os problemas que o egoísmo humano gera e as virtudes passam a ser associadas a alguma noção de altruísmo, como forma de controle das paixões, desejos e ações egoístas do homem, diz MacIntyre. Com o abandono de qualquer teleologia – seja aristotélica ou cristã – as virtudes passam a ser compreendidas e praticadas em si mesmas, não em função de um bem, o que resulta na substituição da noção plural de virtudes por uma noção singular que passa a ser associada a um senso de obediência, que se torna em si mesmo a própria realização moral. Assim, “os principais problemas da filosofia moral reúnem-se ao redor da pergunta: ‘Como sabemos *quais* normas seguir?’ Os conceitos de virtude continuam tão periféricos para o filósofo moral quanto o são para a moralidade da sociedade que ele habita.”<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> MACINTYRE, 2001, p. 383

<sup>36</sup> MACINTYRE, 2001, p. 395.

O uso periférico das virtudes pelos autores modernos e iluministas estava relacionado também ao tratamento dado à sociedade como arena de conflitos individuais, na qual cada indivíduo tenta garantir seu interesse e valores, contrastando com a visão da sociedade como uma comunidade que tem como sentido o ideal de um bem comum para o homem em torno do qual os indivíduos estão unidos.

MacIntyre compara nossa condição moral a épocas anteriores de barbarismo e trevas e que este é um ponto decisivo e para superá-lo precisamos construir novas formas de comunidade que permitam em seu interior a sustentação da moralidade e da civilidade. Ele vai dizer que o importante é

a construção de formas locais de comunidade, dentro das quais se possa sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral durante a nova Idade das Trevas que já estamos vivendo. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da Idade das trevas passada, não estamos totalmente desprovidos de base para ter esperança.<sup>37</sup>

Enfrentando a condição da ética moderna, a ética proposta por MacIntyre recoloca as virtudes no lugar que elas ocupavam na tradição aristotélica – clássica e medieval. Ao contrário de realizar uma defesa das virtudes numa perspectiva consequencialista ou utilitarista<sup>38</sup>, MacIntyre reafirma a necessidade de resgatar o caráter teleológico da ética das virtudes, uma vez que o exercício das virtudes só ganha inteligibilidade mediante a concepção do bem humano compartilhado e a concepção de florescimento humano. Ele vai afirmar que as virtudes são aquelas disposições que “nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparemos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior.”<sup>39</sup>

Nas obras do *Projeto After Virtue* MacIntyre vai construir gradativamente uma Filosofia Moral que tem em seu centro uma ética das virtudes, apontando sua necessidade, assim como sua justificação. As duas principais obras nas quais essa centralidade da caracterização e justificação das virtudes se encontram são *After Virtue* e *Dependent Rational Animals*.

Em AV MacIntyre apresenta o seu diagnóstico sobre a moralidade moderna – apontando o desacordo moral como sua característica emblemática – e sua proposta de uma

<sup>37</sup> MACINTYRE, 2001, p. 441.

<sup>38</sup> Julia Driver (1996) apresenta as teorias consequencialistas e utilitaristas das virtudes como uma importante possibilidade de desenvolvimento de uma teoria unificada das virtudes, aponta que as virtudes são disposições de caráter que levam à ações que produzem boas conseqüências, e estas conseqüências, por sua vez, podem produzir conseqüências que contribuem para o florescimento dos indivíduos.

<sup>39</sup> MACINTYRE, 2001, p. 369.

ética das virtudes, a partir da apropriação da ética das virtudes aristotélica, como forma de garantir racionalidade à moralidade. Nesta, MacIntyre constrói uma narrativa histórica do modo como as virtudes eram caracterizadas e vivenciadas em períodos distintos, para a partir daí construir de modo sólido um conceito de virtude tendo em vista um diálogo com a história do mesmo. Neste sentido, Carvalho afirma que

Ao propor a recuperação da tradição das virtudes, que fora destituída de seu valor cognitivo pelo Iluminismo e seus herdeiros filosóficos, MacIntyre empreende uma viagem histórica de busca das suas origens na Grécia homérica, passando pela literatura de Sófocles e sua Atenas, pela filosofia aristotélica e chegando ao mundo medieval. Seu propósito é oferecer elementos teóricos que permitam sistematizar um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis, de tal modo que seja uma conceituação da virtude que respeite a historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária.<sup>40</sup>

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

A partir da caracterização da história das virtudes e da identificação dos elementos centrais às virtudes em cada época, MacIntyre delimita três conceitos necessários à compreensão de um conceito central de virtude: a noção de prática – como uma atividade informada por bens –; a vida humana expressa como narrativa; e a tradição moral que garante inteligibilidade à própria narrativa da vida humana e suas práticas, assim como aos seus bens.<sup>41</sup>

Em *Dependent Rational Animals*<sup>42</sup> MacIntyre volta a discutir de modo mais específico as virtudes – embora nunca tenha deixado de lado o tema das virtudes, em WJWR e TRV<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> CARVALHO, 1999, p. 69.

<sup>41</sup> Sobre esses elementos e o conceito central de virtude proposto por MacIntyre em AV falaremos com mais detalhes na seção seguinte.

<sup>42</sup> Nesta obra MacIntyre faz a revisão de seu próprio trabalho, afirmando corrigir algumas de suas investigações anteriores – em AV, WJWR e TRV: 1) MacIntyre reconheceu como necessária a relação entre ética e biologia para a compreensão do tipo de ser que o homem é e, assim, para explicação sobre importância das virtudes; 2) sobre o vínculo entre Aristóteles e Tomás de Aquino, MacIntyre afirma que mesmo tendo interpretado em WJWR e TRV que Aquino além de interpretar é um adaptador de Aristóteles, ele diz que subestimou as diferenças entre Aquino e Aristóteles e esse reconhecimento foi essencial para que ele pensasse a animalidade

MacIntyre discute de modo prolongado o conceito de tradição e a possibilidade do debate racional entre tradições, esclarecendo o seu método histórico-dialético<sup>44</sup> – e a necessidade dessas para o ser humano.

O tratamento dado às virtudes por MacIntyre em AV foi de caráter essencialmente histórico e social, já em DRA ele vai assumir novos elementos na explicação das virtudes enfatizando o caráter biológico do ser humano e redimensionando o papel das virtudes, que passa a identificar como virtudes do raciocinador prático independente, a partir de dois conjuntos: as virtudes da independência e as virtudes da dependência reconhecida.

Ele apresenta a compreensão do homem como animal racional dependente, reconhecendo, em detrimento do que havia afirmado em AV, que não é possível pensar uma ética independente da biologia, reposicionando o papel das virtudes na vida humana tendo em vista a condição do ser humano como um animal racional que tem a dependência e a vulnerabilidade como parte integrante dessa condição.

As perguntas em torno das quais MacIntyre desenvolve as argumentações contidas nesta obra são: “Porque é importante para nós prestarmos atenção e entendermos o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies animais inteligentes?” e “O que faz com que a atenção à vulnerabilidade e às deficiências humanas seja importante para os filósofos morais?”<sup>45</sup>

---

humana e as virtudes da dependência reconhecida, de modo que sua ética das virtudes é aristotélico-tomista. Ver: MACINTYRE, 1999, p. x-xi.

<sup>43</sup> Da Mota (2014) avalia a obra de MacIntyre desde AV da seguinte maneira: em AV MacIntyre estabelece um problema e faz um diagnóstico; em WJWR e TRV realiza um esclarecimento metodológico sobre a tradição e o conflito; e em DRA e *God, philosophy and universities* (GPU) esclarece o conteúdo desta tradição. Ver: DA MOTA, 2014, p.151.

<sup>44</sup> Especialmente nas obras *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) MacIntyre desenvolve e explicita sua teoria da racionalidade das tradições, afirmando que a investigação racional ocorre sempre a partir de uma determinada tradição e que não existe lugar ou padrão neutro a partir dos quais a racionalidade e a verdade sejam concebidas. Ainda assim, MacIntyre afirma que é possível o debate entre tradições rivais e a afirmação de superioridade de uma tradição em relação à outra. O debate ocorre sempre em um processo que é histórico e dialético e uma tradição só pode ser considerada superior a outra quando, nesse processo, ela consegue responder às questões e objeções postas por suas rivais ao tempo que consegue também responder melhor às questões e problemas que as tradições rivais enfrentam. O teste a que uma tradição passa para ser considerada superior às suas rivais é o teste histórico-dialético. É histórico porque para MacIntyre a racionalidade é histórica, assim como a tradição, e a justificação racional é histórica à medida que justificar é narrar como as crenças e juízos se desenvolveram de um estágio para outro no interior da tradição e como sobreviveram às objeções e conflitos anteriores. A justificação racional é sempre feita retrospectivamente de modo que a tradição consiga manter uma unidade narrativa que una presente e passado e possa sempre apontar os novos rumos da investigação. O teste é, por sua vez, dialético porque se efetiva sempre numa arena de debates e conflitos entre posições contrárias, em um ambiente de disputa que exige das tradições rivais em debate que estas revisem suas próprias crenças e princípios para responder às objeções postas, e que se esforcem em olhar para as crenças e princípios de suas rivais a partir dos padrões internos a elas. Para maior esclarecimento do que consiste e como se desenvolve o teste histórico-dialético em MacIntyre ver a obra de Linhares (2014): *O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre*.

<sup>45</sup> MACINTYRE, 1999, p. x-xiii. Tradução nossa.

Com a discussão destas questões MacIntyre vai reafirmar o traço comunitário de sua ética e a necessidade das virtudes para que o ser humano possa se desenvolver como ser racional e independente. Ele afirma que o ser humano é um animal racional dependente, que precisa de outros seres humanos para sobreviver e, principalmente, para florescer como um ser autônomo e racional. Somente por meio da participação em um conjunto de relações sociais é que nos tornamos seres racionais práticos independentes, uma vez que as pessoas das redes de relações nas quais nos envolvemos no decorrer da vida podem nos dar o que precisamos para esse florescimento.

Assim, é importante o reconhecimento da vulnerabilidade e dependência que fazem parte da condição do ser humano por toda a vida. MacIntyre afirma que as virtudes necessárias ao desenvolvimento da nossa racionalidade prática independente fazem parte do mesmo conjunto de virtudes que as virtudes da dependência reconhecida, de modo que somente uma comunidade sustentada numa política do bem comum e no exercício das virtudes pode oferecer o *locus* próprio ao florescimento humano, uma vez que sem a prática das virtudes uma comunidade pensada nestes termos não se sustentaria.

Embora traga elementos novos à sua discussão sobre as virtudes em DRA e afirme que a filosofia moral ocidental não deu o devido tratamento ao tema da dependência e vulnerabilidade humanas, o que MacIntyre traz de novo sobre as virtudes e o ser humano se traduz como o desenvolvimento necessário de sua teoria das virtudes, a complementação da investigação que em AV ele deu início e foi instigado por suas próprias afirmações, como salienta Da Mota:

vale a pena começar por observar o seguinte: ainda que as agora designadas virtudes de dependência reconhecida não tenham ainda aparecido explicitamente em nenhum dos textos anteriores de MacIntyre, aquilo para que apontam não é algo radicalmente novo. Pelo contrário: apesar de, como já se alertou, o texto de DRA apresentar algumas diferenças consideráveis relativamente a AV, é preciso reconhecer que a tônica geral é de continuidade e não de ruptura. Em concreto, a terminologia a que MacIntyre recorre não apresenta grande novidade em relação a AV, nem tampouco àquilo que está contido nesse vocabulário: termos como “virtude” ou “bem” não têm em DRA um significado diferente do que têm em AV. Têm, isso sim, um alcance maior.”<sup>46</sup>

A obra DRA tem o mérito de responder a determinadas questões que as reflexões contidas em AV suscitaram, assim como discutir substantivamente os conteúdos da tradição à qual MacIntyre se declara adepto, e que considera como aquela que oferece as melhores respostas e interpretações aos fatos do desacordo moral e a sobre como viver uma vida boa,

---

<sup>46</sup> DA MOTA, 2014, p. 158.

delimitando uma concepção de ser humano e das virtudes necessárias ao florescimento do tipo de ser que o homem é. Sobre DRA, Da Mota diz:

um livro cujo título não é uma pergunta, mas uma resposta: animais, dependentes, racionais, é a resposta à pergunta que o subtítulo da obra – por que os seres humanos precisam das virtudes? – sugere. Ou, pela ordem correta: por que é que os seres humanos precisam das virtudes? Porque são animais, dependentes e racionais. A justificação da teoria das virtudes está, portanto, dependente do sucesso da justificação desses três termos.<sup>47</sup>

Concordamos com Da Mota, uma vez que consideramos que a justificação e sustentação da ética das virtudes de MacIntyre se encontram na sua concepção e defesa da condição humana enquanto a condição de um animal racional dependente. Esses três conceitos estão entrelaçados caracterizando a totalidade do ser que é o *ser humano*. Avaliamos que as consequências das reivindicações de MacIntyre em DRA são muitas e importantes: 1) MacIntyre apresenta uma definição de ser humano; 2) esta definição é realista e naturalística; 3) a animalidade do homem é sua condição e esta é, por natureza, dependente e vulnerável; 4) a condição do homem enquanto um animal dependente e vulnerável o coloca diante da necessidade da vida comunitária; 5) somente com a ajuda dos outros é que o homem pode se desenvolver racionalmente; 6) a racionalidade, nestes termos, não expressa autossuficiência ou magnanimidade, mas o *telos* do processo de desenvolvimento do tipo de *ser* que o homem é, um homem que precisa dos outros para se tornar racional e florescer; 7) esse processo de desenvolvimento/florescimento é informado pela prática das virtudes; 8) as virtudes do desenvolvimento da racionalidade prática independente e do reconhecimento da dependência são aquelas características ou disposições necessárias à realização do processo de florescimento humano.

Essas afirmações são o pano de fundo e dão sustentabilidade à tese que vamos defender ao longo deste trabalho, que a condição do homem enquanto um animal racional dependente é o que podemos identificar como a natureza humana e como esta concepção dá fundamentação ao conceito de lei natural no pensamento de MacIntyre. Os conceitos de lei natural e natureza humana não estão presentes em MacIntyre desde o início de seu *Projeto After Virtue*, uma vez que em AV sua reapropriação da ética das virtudes aristotélica e do enfrentamento do desacordo moral contemporâneo tinha um caráter predominantemente histórico e pragmático. Somente com o avançar de sua investigação e de sua própria compreensão da tradição aristotélico-tomista e sua proximidade cada vez maior com o

---

<sup>47</sup> DA MOTA, 2014, p. 152.

pensamento tomista é que a teoria da lei natural de Aquino vai ganhando um papel maior e mais importante em sua filosofia moral.

Mas, isso será discutido em detalhes mais adiante. A seguir apresentaremos alguns aspectos importantes da discussão que MacIntyre realiza sobre as virtudes, delimitando suas características a partir de AV e DRA.

### 2.3 Virtudes: práticas, narrativa, tradição moral, dependência e reciprocidade

Vimos que diante do diagnóstico de desordem da moralidade e do desacordo no debate moral contemporâneo e a ausência de um posicionamento racional que dê conta desta situação, MacIntyre sustenta a defesa da ética das virtudes, como forma de devolver a coerência à teoria e à prática morais do nosso tempo. No desenvolvimento de sua proposta MacIntyre reescreve uma breve história das concepções de virtudes que fizeram parte e deram o tom da moral no que ele chamou de “tradição clássica”, que tem em Aristóteles seu autor e representante paradigmático. Essa tarefa empreendida por MacIntyre visa delimitar um conceito de virtude que possa ocupar um lugar central na ética contemporânea a fim de dar respostas à situação de desacordo moral em que vivemos e ao emotivismo. Essa tarefa é assim explicitada:

(...) será necessário escrever uma breve história das concepções das virtudes, na qual Aristóteles é um importante ponto focal, mas que fornece os recursos de toda uma tradição de ação, pensamento e discurso da qual Aristóteles é apenas uma parte, uma tradição da qual falei anteriormente como “a tradição clássica” e cuja visão do homem chamei de “visão clássica do homem”.<sup>48</sup>

Essa breve história, como narrada em AV, envolve a explicitação das virtudes nas sociedades heróicas, tal como retratadas por Homero e pelas sagas islandesas; as virtudes em Atenas; as virtudes como concebidas pela teoria aristotélica das virtudes; e a concepção de virtudes no período medieval. Vejamos de modo sucinto a caracterização feita por MacIntyre desses contextos e suas concepções de virtude.

Segundo ele, as sociedades heróicas são marcadas por um sistema estruturado de papéis e funções no interior do qual todos os indivíduos se reconhecem e possuem um papel e função determinados vinculados principalmente aos laços de parentesco e ao lar. A identidade de cada indivíduo está determinada pelo papel e função que ele possui e pelas ações que realiza a fim de cumprir com os deveres que seu *status* exige. Nesta sociedade o homem é o

---

<sup>48</sup> MacINTYRE, 2001, p. 206.

que ele faz e o que ele faz está determinado pelo seu papel e *status*. Nesta estrutura, cada atividade realizada possui um padrão de excelência a ser realizado pela ação desenvolvida. A *aretê* – traduzida como virtude – expressa essa excelência.

As virtudes nestes termos estão vinculadas ao contexto social de modo indissolúvel, a ponto de MacIntyre afirmar que “a moralidade e a estrutura social são, de fato, a mesma coisa nas sociedades heróicas. Só existe um conjunto de laços sociais. A moralidade ainda não existe como algo distinto. As questões normativas são questões de fato social.”<sup>49</sup> Isso se evidencia quando lembramos que as principais virtudes nas sociedades heroicas são justamente aquelas necessárias à manutenção da estrutura social e dos papéis estabelecidos, tais como: coragem, glória, honra, amizade e fidelidade.

De acordo com ele, temos que aprender, especialmente, duas coisas com as sociedades heróicas: 1) que toda moralidade está ligada a uma estrutura social que é local e particular, e que a aspiração à universalidade do tipo moderna, desvinculada de qualquer contexto social e histórico e, assim, isenta de responsabilidade social é uma ilusão; 2) e que a posse e o exercício de virtudes só existe como parte de uma tradição na qual cada indivíduo as herda e as aprende a partir de uma série de contextos e significados predecessores, da qual as sociedades heróicas são as primeiras.

As sociedades heróicas têm sua estrutura social representada pela narrativa épica, e todos os personagens épicos não duvidam que essa narrativa seja a expressão da própria realidade, que expressa uma estrutura moral na qual existe:

uma concepção do que exige o papel social que cada indivíduo representa; uma concepção das excelências ou virtudes como qualidades que capacitam o indivíduo a fazer o que o seu papel exige; e uma concepção da condição humana como frágil e vulnerável ao destino e à morte, de modo que ser virtuoso não é evitar a vulnerabilidade e a morte, pelo contrário, conceder-lhe o que lhe é devido.<sup>50</sup>

MacIntyre afirma que esses três elementos são inter-relacionados, encontrando significado apenas no interior de uma estrutura maior, que é a estrutura da saga ou narrativa épica, que, como foi dito acima, expressa a própria vida social das sociedades heroicas. E essas sociedades heroicas, tal como representadas pelas narrativas épicas, e seus conflitos definiram o modo que determinadas sociedades clássicas e cristãs concebiam seu próprio nascimento, uma vez que estas tinham como parte essencial do seu aprendizado moral a literatura e as narrativas épicas das sociedades heroicas, sendo que as principais características

---

<sup>49</sup> MacINTYRE, 2001, p. 213.

<sup>50</sup> MacINTYRE, 2001, p.221-222.

das sociedades posteriores às heroicas surgem do conflito entre ligar os escritos épicos e o tipo de personagens, ações e virtudes que descrevem e a prática real em seu tempo real.

A Atenas do século V é marcada por um conflito entre o modelo moral heróico que preenche o imaginário dos atenienses e uma estrutura social, com seus papéis e exigências, diferente da estrutura do universo homérico, conflito expresso por uma incoerência geral “no uso da linguagem normativa da cultura ateniense”<sup>51</sup>. Neste sentido, MacIntyre diz que “um ponto de partida para uma investigação das virtudes na sociedade clássica seria estabelecer ligação entre algumas das incoerências fundamentais da sociedade clássica e seus antecedentes homéricos”.<sup>52</sup>

MacIntyre enumera algumas diferenças importantes entre a visão homérica e a visão clássica das virtudes que devem ser levadas em conta para compreendermos o conceito clássico de virtudes em construção em Atenas: 1) a principal comunidade moral na sociedade clássica não é mais o grupo de parentesco – embora ele ainda seja muito importante – mas, a cidade-estado, ou melhor, a democracia ateniense; 2) o conceito de virtude se destaca do papel social determinado e se amplia à questão do que é devido ao homem, não havendo uma distinção drástica do que diz respeito ao local e particular e ao que é universal, a vida que o ateniense considera boa é compreendida como a vida boa por excelência; 3) embora a estrutura social seja muito importante para o ateniense, o seu entendimento das virtudes lhe possibilita o questionamento da vida de sua própria comunidade e a investigação sobre se os métodos ou normas são justos, mesmo reconhecendo que o questionamento e a investigação só são possíveis a ele *enquanto* membro de uma comunidade; 4) o conflito entre as virtudes competitivas e as virtudes cooperativas.

Essas diferentes características entre as virtudes heróicas e a concepção clássica de virtudes, ainda em construção, coexistiram na Atenas dos séculos V e VI e deram o tom das diferentes posições e opiniões que se estabeleceram. MacIntyre aponta quatro destas diferentes opiniões: as dos Sofistas, a de Platão, a dos poetas e dramaturgos, em especial a de Sófocles, e a de Aristóteles. Ele afirma que, embora dêem respostas diferentes às incoerências presentes no contexto ateniense, todas aceitam que o meio no qual as virtudes são definidas e exercidas é a *pólis*: “em todas as perspectivas gregas, ser um homem bom será, pelo menos, aliado íntimo de ser um bom cidadão.”<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> MacINTYRE, 2001, p. 226.

<sup>52</sup> MacINTYRE, 2001, p. 226.

<sup>53</sup> MacINTYRE, 2001, p. 232.

Numa concepção sofista de virtude – que tem, segundo MacIntyre, sua melhor caracterização expressa pelo Trasímaco de Platão – o que está em jogo é o sucesso e a conquista do poder. A virtude seria a qualidade que possibilita o alcance do sucesso e do poder, e como estes só podem ser alcançados na cidade, a virtude se mostra como uma qualidade relativa, uma vez que em cada cidade pode existir concepções diferentes de virtude e estas devem ser exercidas de acordo com o que se compartilha na cidade, tendo em vista a garantia do sucesso e do poder. MacIntyre afirma que essa concepção relativista de virtude gera uma série de problemas e incoerências que o próprio sofista tem de enfrentar.

Boa parte destes problemas e das incoerências existentes no contexto moral ateniense são enfrentados por Platão, que rejeita o relativismo dos sofistas, assim como rejeita a noção de diversidade, tornando incompatíveis os conceitos de conflito e virtude. Neste sentido, Platão constrói uma concepção unitária de virtudes na qual afirma a tese de que a presença de cada virtude requer a presença de todas as outras, e essa teoria da virtude platônica está relacionada a uma teoria complexa sobre as funções de cada parte da alma e o ordenamento dessas partes pela razão, assim como a existência de uma ordem cósmica que dá o lugar de cada parte, assim como o lugar de cada virtude e sua função. Da teoria platônica das virtudes, Aristóteles e Tomás de Aquino, segundo MacIntyre, compartilham a concepção de unidade das virtudes e de uma ordem que garante o lugar das coisas e das virtudes – guardando as devidas diferenças entre as três concepções.

Diferentemente de Platão, os dramaturgos atenienses, em especial Sófocles, expuseram conflitos fundamentais nos quais aparecem virtudes rivais e incompatíveis que exigem uma escolha ou adesão, embora tenham autoridade reconhecida, de modo que escolher um ou outro não isenta o protagonista da tragédia de sua responsabilidade para com o bem ou virtude preterida no ato da escolha. Pelo contrário, o protagonista trágico estará sempre marcado por um conflito que não pode ser resolvido, no máximo encerrado.

Desta concepção de virtude, como exposta pelas tragédias sofocleanas, MacIntyre aponta duas características principais: 1) a relação do protagonista com a sua estrutura social é diferente tanto da relação do herói épico quanto da relação do indivíduo moderno com sua comunidade, pois embora ele não seja nada sem 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 por que Sófocles escreve peças dramáticas, mas porque ele expressa uma visão na qual a vida humana é concebida como possuindo a forma de uma narrativa dramática.

Estas são as características que MacIntyre aponta como as mais importantes que as concepções de virtudes em Atenas apresentam para a construção de sua própria concepção de virtudes: em primeiro lugar, a vida humana tem a forma de uma narrativa dramática, na qual através de males e riscos o indivíduo pode superá-los pela posse e auxílio das virtudes, ou fracassar se for conduzido por vícios, e nessa história de progresso, sucessos e fracassos, a comunidade, na qual o indivíduo encontra seu lugar e seu papel também é um personagem dramático nesta narrativa; em segundo lugar, o reconhecimento de que o conflito tem um lugar importante na vida humana, uma vez que o indivíduo, mesmo vinculado à sua estrutura social e seus papéis, pode transcendê-los e questioná-los, sendo, ainda assim, responsável pelas escolhas e ações realizadas diante dos conflitos reconhecidos ao longo da narrativa de sua vida.

Essas duas concepções pressupõem a concepção de uma ordem que garante a verdade ou falsidade dos nossos juízos, e garante o lugar dos papéis de cada um e das virtudes. As perguntas sobre essa ordem e sua existência fazem com que as concepções de virtude sejam compreendidas para além da poesia e passem ao plano da filosofia, que, segundo MacIntyre, tem em Aristóteles aquele que vai pensar essas questões que seus antecessores já se depararam de alguma forma e dará respostas que, de algum modo, delimitará uma teoria das virtudes que se torna a concepção de virtude paradigmática da tradição clássica.

MacIntyre dispensa à Aristóteles e sua teoria das virtudes um caráter histórico que é não aristotélico – uma vez que Aristóteles escreveu uma história da filosofia na qual o seu pensamento correspondia a uma teoria abrangente e verdadeira que corrigia os erros dos seus antecessores e ditava o tom da discussão em diante, não tendo a visão histórica da vida e de uma tradição de pesquisa que somente mais tarde vai ser concebida – ao considerá-lo como “representante de uma longa tradição, alguém que articula o que inúmeros antecessores e sucessores também articulam com graus variáveis de êxito.”<sup>54</sup>

Do pensamento de Aristóteles e sua concepção de virtudes, que tem na *Ética à Nicômaco* seu texto canônico, MacIntyre aponta alguns aspectos que devem ser avaliados e até descartados e outros aspectos essenciais que compõem a teoria aristotélica das virtudes e são imprescindíveis para a sua própria formulação sobre as virtudes e uma ética das virtudes. Dos elementos que aponta em AV como problemáticos na teoria de Aristóteles estão: 1) a pressuposição presente na teoria aristotélica da relação entre a teleologia e sua biologia metafísica; 2) a compreensão de Aristóteles – e que não é só dele, mas da cultura inteira na

---

<sup>54</sup> MacINTYRE, 2001, p. 249.

qual ele se insere – de que os não-gregos, os bárbaros, os escravos e as mulheres, por possuírem uma natureza diferente da natureza livre dos cidadãos gregos, não podem participar das relações políticas; 3) a visão a-histórica que Aristóteles tinha da *pólis* e sua compreensão de que esta é a estrutura necessária, sem a qual as virtudes não podem ser desenvolvidas; 4) a percepção aristotélica de que o conflito é um mal a ser banido na vida humana, tendo em vista a unidade da vida e das virtudes. Esses pontos devem ser questionados, segundo MacIntyre.

Sobre o segundo ponto ele afirma que pode ser simplesmente rejeitado sem maiores problemas, já os outros suscitam perguntas que devem ser seriamente respondidas a fim de não comprometer toda a estrutura da teoria aristotélica. Sobre o primeiro ponto, MacIntyre rejeita em AV a concepção de uma biologia metafísica como pressuposto da ética, mas afirma que este não pode ser simplesmente retirado da teoria aristotélica, pois qualquer explicação aristotélica que se pretenda ser adequada deve oferecer uma explicação sobre a teleologia. Contudo, como já vimos, em DRA MacIntyre revê esse questionamento e aponta que estava errado em rejeitar o elemento biológico como essencial ao esquema teleológico das virtudes.

Sobre os terceiro e quarto pontos de questionamentos MacIntyre afirma que Aristóteles tinha uma compreensão a-histórica da vida, da *pólis* e do desenvolvimento humano rumo ao seu *telos*, e isso é o problema que ele pretende superar em sua própria teoria das virtudes. E indica que, embora a *pólis*, tal qual concebida por Aristóteles, não exista mais, ele não desvincula o exercício das virtudes de uma estrutura social bem definida e aponta que outras formas de organização social podem servir de *locus* para uma ética das virtudes tal qual a *pólis* na Atenas Clássica; e que a contraposição de Aristóteles ao conflito é um erro de interpretação deste a respeito do drama trágico tal como foi exposto por Sófocles, e MacIntyre aponta que o conflito e a oposição são centrais na vida humana e são uma fonte de aprendizado e vivência das virtudes.

Por sua vez, os elementos centrais à teoria das virtudes de Aristóteles que MacIntyre assume em sua própria teoria são: a concepção teleológica do desenvolvimento humano e das virtudes, o vínculo entre o exercício das virtudes e a *pólis*, a centralidade das atividades práticas para o exercício das virtudes, a estrutura do raciocínio prático e sua ligação com as virtudes, e a superioridade das virtudes sobre as regras na vida moral.

A teoria aristotélica das virtudes é teleológica, implica a compreensão de que toda investigação ou atividade, assim como o desenvolvimento humano, aspiram ao bem, possuem um *telos*. 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 o 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. Esse bem, que é o bem para o homem, Aristóteles chama de *eudaimonia* e “as virtudes são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas frustra seu progresso rumo ao esse *telos*.”<sup>55</sup> Mas essa definição não implica dizer que as virtudes são apenas o meio para alcançar o bem como fim, pois o bem para o homem é uma vida humana completa e o exercício das virtudes é parte fundamental de tal vida, um exercício que não diz respeito apenas à aplicação de determinadas regras, mas à compreensão sobre o que é bom para o homem e qual a melhor ação a ser realizada diante das atividades práticas que têm sentido no interior de um contexto maior em uma comunidade ou projeto que envolve todos os participante em torno de um bem comum.

A vida em comunidade impõe determinadas ações por parte dos indivíduos e o engajamento destes em determinadas atividades tendo em vista a consecução do bem comum, assim como impõe determinadas proibições. Mas nas duas situações – atividades exigidas e proibidas – a decisão e a ação estão regidas pelo exercício das virtudes *segundo a reta razão* (*kata ton orthon logon*), o que implica um julgamento que envolve um meio termo entre o excesso e a falta. O exercício das virtudes, neste sentido, está ligado à inteligência prática, que envolve a deliberação moral e o tipo de raciocínio prático que tem sempre como conclusão uma ação a ser realizada. São as virtudes que informam os juízos – que fornecem as premissas ao raciocínio prático – sobre o que é bom pra alguém fazer e ser, assim como compõem o caráter do indivíduo e o dispõe a agir.

Essas características importantes que tem a teoria das virtudes em Aristóteles alimentam a tarefa de MacIntyre na delimitação da natureza das virtudes, mas para tanto ele ainda relata a contribuição do mundo medieval para a tradição das virtudes. Segundo MacIntyre, o mundo medieval conheceu tardiamente Aristóteles e, diante de uma cultura marcada por uma série de elementos díspares e em conflito e de várias correntes diferentes e conflitantes, o principal problema a ser enfrentado era “como 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 ideais, de excessivos estilos de vida.”<sup>56</sup> As tensões entre os cristãos e os pagãos – a tábua heróica das virtudes e os valores cristãos – assim, como entre as virtudes clássicas e o caráter implacável da lei judaica; as relações entre vícios, pecados e virtudes; a tentativa de ligar as virtudes cardeais – justiça, prudência, temperança e coragem – às virtudes teologais – fé, esperança e caridade – inconcebíveis em Platão e Aristóteles, por exemplo,

---

<sup>55</sup> MacINTYRE, 2001, p. 253.

<sup>56</sup> MacINTYRE, 2001, p. 280.

deram o tom da tarefa que se impôs no mundo medieval para aqueles que tentaram pensar a moralidade e as virtudes.

Neste cenário de conflito, a principal contribuição do debate medieval sobre as virtudes que MacIntyre aponta em AV é a compreensão da vida humana como histórica, e que a narrativa histórica da vida humana é cheia de males e infortúnios que podem atrapalhar a jornada do homem em direção ao bem humano, mas que podem ser superados e a jornada pode ser concluída, e concluída por todos, independente de qualquer condição social, deficiência ou infortúnio. E nesta perspectiva, “as virtudes são as qualidades que capacitam o homem a sobreviver aos males em sua jornada histórica.”<sup>57</sup>

Diante do que foi descrito pelo próprio MacIntyre, os elementos essenciais sobre as concepções de virtude da “tradição clássica” que ele aponta como centrais para sua própria concepção de virtude são: a importância da estrutura social para a definição e exercício das virtudes, a compreensão da vida humana como narrativa dramática, a estrutura teleológica da vida humana e moral, a centralidade da *pólis* – ou uma estrutura social e comunitária semelhante – como o *locus* do desenvolvimento humano, a importância das atividades práticas para o exercício e definição das virtudes, e a visão histórica da vida humana.

Assim, cumprindo a tarefa que se propôs ao reescrever com brevidade uma história das virtudes, MacIntyre passa à tarefa subsequente que é identificar e caracterizar um conceito nuclear de virtude e delimitar uma fundamentação que o torne inteligível. Nesta tarefa, os conceitos centrais a serem discutidos são o conceito de prática, de narrativa e de tradição moral, tal como MacIntyre descreve como estágios a serem identificados e entendidos:

o primeiro estágio requer uma interpretação contextualizadora do que chamarei de prática, o segundo, uma explicação do que já caracterizei como ordem narrativa de uma vida humana singular e, o terceiro, uma explicação muito mais completa do que a que elaborei até agora do que constitui uma tradição moral. Cada estágio posterior pressupõe o anterior, mas não o contrário. Cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior, mas também oferece um constituinte essencial de cada estágio posterior.<sup>58</sup>

Segundo MacIntyre, o conceito de prática, que proporciona o campo para exercício das virtudes, donde estas receberão sua definição principal, embora incompleta, é essencial à identificação do conceito de virtude. De acordo com MacIntyre *prática é*

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a esta forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a

---

<sup>57</sup> MacINTYRE, 2001, p. 297.

<sup>58</sup> MacINTYRE, 2001, p. 314-315.

ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos.<sup>59</sup>

Segundo MacIntyre, existem dois tipos de bens inerentes a uma prática: os bens internos e os bens externos. Os bens externos são contingentes e se ligam às práticas por conta de circunstâncias sociais acidentais, e estes bens podem ser alcançados de outras formas que não somente no exercício de uma prática específica, sendo posse de alguém quando conquistados e, assim, objetos de concorrência. Os bens internos, por sua vez, não podem ser alcançados de nenhum outro modo que não seja pela experiência de participação da prática em questão, na busca por excelência, e estes são bons para toda a comunidade que participa de sua prática, não só para quem o conquista especificamente.

Vale ressaltar que o ingresso em uma prática exige a aceitação da autoridade dos padrões de excelência que a prática implica e a obediência a normas<sup>60</sup>, uma vez que os padrões e as normas serão o parâmetro para avaliação de adequação dos comportamentos dos sujeitos que participam das práticas, e estes ao participarem devem reconhecer e aceitar a autoridade desses padrões.

MacIntyre articula estes aspectos com o conceito de virtude afirmando que a posse e o exercício de uma virtude enquanto qualidade humana capacita o homem a alcançar os bens internos às práticas e sem elas estes bens são negados. É neste sentido que ele vai apontar uma primeira definição para virtude: “uma qualidade humana adquirida cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens que são internos às práticas e cuja ausência nos impede, efetivamente, de alcançá-los”<sup>61</sup>.

Os bens de uma prática só podem ser adquiridos por meio da própria prática que, para se efetivar, está subordinada ao relacionamento entre os participantes, que devem reconhecer as virtudes como qualidades importantes ao desenvolvimento de ações que possibilitem o alcance dos padrões de excelência ou dos bens humanos internos às práticas. Neste sentido, MacIntyre afirma que

toda prática requer um certo tipo de relacionamento entre os que dela participam. As virtudes são esses bens que servem de referência, gostemos ou não, para definir nosso relacionamento com aquelas pessoas com quem compartilhamos os propósitos e os padrões que configuram as práticas.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> MacINTYRE, 2001, p.316.

<sup>60</sup> A defesa de uma ética teleológica por MacIntyre não implica a rejeição às normas ou às regras morais, pelo contrário, estas são vistas como componentes importantes ao exercício das virtudes – embora o exercício das virtudes não possa se esgotar na obediência a regras – e isso não pressupõe a defesa de uma ética do dever.

<sup>61</sup> MacINTYRE, 2001, p. 321.

<sup>62</sup> MacINTYRE, 2001 p. 322.

As práticas só podem prosperar mediante o exercício das virtudes. E estas não podem ser confundidas com os conjuntos de conhecimentos técnicos e com as instituições, pois esses podem prosperar sem as virtudes. É importante salientar que toda prática requer um conjunto de conhecimentos e habilidades técnicas, contudo, não se esgotam nestes, uma vez que as capacitações técnicas, numa prática, estão a serviço dos bens e fins que definem a prática. Tanto as capacidades técnicas quanto as metas em uma prática não são fixas, mas podem se transformar e se enriquecer mediante a própria história de cada prática. Portanto, as práticas possuem uma dimensão histórica, e neste sentido, MacIntyre afirma que ingressar numa prática é ingressar numa relação com seus praticantes contemporâneos e com os que o precederam, estando assim diante da autoridade de uma tradição com a qual deve aprender, e para que este aprendizado se efetive o exercício das virtudes é pré-requisito.

Ainda, as práticas não podem ser equiparadas às instituições, uma vez que estas se ocupam, de modo característico e necessário, de bens externos, e assim o fazem para que possam se sustentar e sustentar as práticas às quais dão suporte, e como as práticas possuem uma relação íntima com as instituições, são vulneráveis aos vícios e à competitividade das instituições. Assim, a capacidade de cada prática se manter íntegra diante do poder corruptor e dos vícios de uma determinada instituição – que é o seu suporte social – depende do modo como as virtudes são exercidas em seu interior e a relação que estabelece com o próprio sustento das instituições.

MacIntyre afirma, ainda, que existem instituições que podem sustentar as virtudes e outras que podem ameaçá-las, uma vez que sem as virtudes as instituições só podem alcançar bens externos e não os bens internos que são inerentes às práticas. Sendo assim, há uma diferença da relação das virtudes com os bens externos e internos: “a posse das virtudes – e não somente de suas aparências ou simulacros – é necessária para se alcançar os bens internos; não obstante, a posse das virtudes pode perfeitamente nos impedir de alcançar os bens externos”<sup>63</sup>

Neste sentido, MacIntyre salienta que os bens externos são bens genuínos, inerentes também às práticas, contudo, não somente alcançados por meio delas, uma vez que são contingentes. Assim, se uma determinada sociedade ou instituição valorizar em demasia os bens externos em detrimento de bens internos as virtudes poderiam ser desvalorizadas ou até mesmo extintas<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> MacINTYRE, 2001, p. 329-330.

<sup>64</sup> Neste ponto, MacIntyre enfrenta um problema. O tipo de sociedade e de instituições que valorizam em demasia os bens externos em detrimento dos bens internos e, assim, das práticas no sentido posto por MacIntyre,

Esta explicação sobre práticas, que MacIntyre oferece como primeiro estágio para compreensão e inteligibilidade do conceito de virtude, é parcial e incompleta. Ele reconhece que o conceito de virtudes não pode ser definido tendo por base apenas o conceito de práticas, pois este apresenta dois problemas importantes a serem considerados. Primeiro, existem práticas que podem ser perversas, portanto, cabe questionarmos sobre se as qualidades que permitem alcançar bens internos a práticas perversas podem também ser chamadas de virtude. O segundo problema diz respeito ao fato de que as práticas podem ser contraditórias entre si e o sujeito pode ser envolvido constantemente em uma série de conflitos e arbitrariedades, condição comum ao mundo moderno e ao eu emotivista. Reconhecendo estas dificuldades, MacIntyre pergunta se “é preciso dizer mais a respeito do lugar das práticas num contexto social mais amplo?”<sup>65</sup>, uma vez que os conflitos e as arbitrariedades – embora não possam ser evitados – poderão predominar e subverter a vida moral “(...) se não houver um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas constituindo o bem de toda uma vida humana, o bem da vida humana concebida como uma unidade.”<sup>66</sup>

Neste ponto é que MacIntyre apresenta o segundo estágio essencial a um conceito central de virtude – a vida humana como uma unidade. A vida humana concebida como uma totalidade, constituída como narrativa, donde a integridade ou constância marcam a identidade e o exercício da moralidade pelos indivíduos. Para ele, a ética das virtudes requer um tipo de entendimento da vida social – a vida como narrativa histórica constituída enquanto unidade. A modernidade dividiu a vida humana em fragmentos. A filosofia e a sociologia modernas pensam a vida humana de maneira atomista – a vida como uma sequência de atos isolados – e separam o indivíduo dos papéis que ele interpreta. Esta visão moderna se apresenta como um obstáculo à tentativa de considerar a vida humana como um todo, como uma unidade que proporciona um *telos* às virtudes. Assumindo a vida como uma unidade, MacIntyre afirma que: “pode-se esperar que a pessoa que é genuína possuidora de uma virtude a manifeste em situações bem diferentes (...)”<sup>67</sup>, no interior de uma vida unitária que lhes confira inteligibilidade.

---

existe: a sociedade liberal moderna é um exemplo deste tipo. Esta é criticada e diagnosticada por MacIntyre como carente de virtudes – tal como entendidas na tradição clássica – e por valorizar em demasia os bens externos, assim como produzir simulacros de virtudes.

<sup>65</sup> MacINTYRE, 2001, p. 337.

<sup>66</sup> MacINTYRE, 2001, p. 340.

<sup>67</sup> MacINTYRE, 2001, p. 345.

A vida humana é vivida como uma narrativa que assume um tanto um caráter teleológico quanto de imprevisibilidade<sup>68</sup>, tendo em vista certas concepções de futuro compartilhado que se apresentam como *telos* ao qual os sujeitos se movem ou deixam de se mover, a partir do qual o presente é engendrado e projetado. É neste sentido que MacIntyre afirma que

não existe presente que não seja instruído pela imagem de algum futuro, e uma imagem do futuro que sempre se apresenta na forma de um *telos* – ou de uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover no presente. A imprevisibilidade e a teleologia, portanto, coexistem em nossas vidas; assim como personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que acontecerá a seguir, porém nossa vida tem uma forma que se projeta na direção do nosso futuro.<sup>69</sup>

Segundo MacIntyre, o homem é um *animal contador de histórias*, e se torna tal no decorrer de sua história. Afirma que todos fazem parte de uma história ou de histórias assumindo papéis que lhes são atribuídos, aprendendo o que são eles, vivenciando-os, e assim podendo compreender o que são os outros. A história é, segundo MacIntyre, uma narrativa dramática onde personagens são autores e atores ao mesmo tempo. Assim é que

a vida individual consiste na unidade de uma narrativa encarnada numa vida singular, que na forma de atos e palavras tenta responder sistematicamente às questões acerca do que é o bem para o homem. É o tecido histórico dos significados formado pelas respostas a essas duas questões que constitui a unidade da vida moral tanto para um indivíduo como para a comunidade.<sup>70</sup>

A identidade, vista como um conceito narrativo, implica a vivência de uma história que vai desde o nascimento à morte do sujeito, que tem uma história única, pois carrega seu próprio significado. E este é responsável pelas ações e experiências que compuserem sua narrativa de vida, assim como tem parcela de responsabilidade nas narrativas dos outros e estes na sua, pois a narrativa de qualquer sujeito está interligada a outras tantas narrativas.

Neste aspecto, é que o vínculo com a comunidade se estreita e se impõe como condição de realização e busca do sujeito no interior de uma vida como uma unidade de uma narrativa. Essa vida se traduz em busca que é sempre orientada por um *telos*, por uma concepção de bem que permite a ordenação de variados bens e fornece substrato às virtudes.

---

<sup>68</sup> Ao tempo que a nossa vida tem um caráter teleológico, porque nos movemos sempre na direção de um *telos*, de um futuro projetado que orienta nossas ações e desenvolvimento, esse *telos* não possui um caráter determinista, porque nossas decisões e ações são mutáveis, variando tanto de acordo com as situações sócio-culturais vividas, quanto com o desenvolvimento ou não das virtudes por cada um de nós. As virtudes são necessárias para identificarmos o nosso bem e assim nos orienta em sua busca, mas a falha no desenvolvimento delas e nossos erros e desvios morais podem nos afastar do nosso *telos*. Ainda, a multiplicidade de fatores externos à nossa vontade e que interferem diretamente na condução de nossas vidas – condições físico-ambientais e culturais, a interferência do poder e do dinheiro etc. – tornam o desenvolvimento das nossas vidas algo imprevisível.

<sup>69</sup> MacINTYRE, 2001, p. 361.

<sup>70</sup> CARVALHO, 1999. p.119.

A busca do bem e o exercício das virtudes somente são possíveis pelos sujeitos dentro de uma comunidade que lhes confere o ponto de partida moral, os dados de sua vida, que encontra unidade enquanto *narrativa*. A unidade do eu reside na unidade de uma narrativa que envolve nascimento, vida e morte, e que se enlaça com outras narrativas, as quais possibilitam a formação de histórias que dão inteligibilidade e justificam a identidade pessoal de um “eu” que pode ser tomado pelos outros como tal, fazendo também parte de suas histórias. A identidade social e histórica possibilita o estabelecimento da identidade moral como uma continuidade constitutiva dentro de uma tradição e de vida como narrativa que nesta se efetiva. Neste sentido, Carvalho afirma

(...) esse conceito de virtude que MacIntyre propõe exige um modelo de racionalidade da ação humana que concebe cada vida humana como tendo uma unidade, de tal forma que cada vida possa ser justificada como tendo a função de habilitar cada indivíduo a fazer de sua vida um tipo de unidade e não de outro.<sup>71</sup>

Neste ponto, MacIntyre chega a uma conclusão provisória sobre a vida boa e virtuosa para o homem, afirmando que: “a vida virtuosa para o homem é aquela vida passada na procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais e mais é a vida boa para o homem”.<sup>72</sup> A definição de vida boa para o homem – uma vida humana como um todo, orientada para um fim – exige a delimitação do terceiro estágio constitutivo do conceito de virtude – o de tradição.

A busca do bem e o exercício das virtudes não se efetivam pelos sujeitos como indivíduos isolados, uma vez que cada sujeito carrega uma identidade social e histórica – que são coincidentes –, estando a história da vida de cada um inserida na história da comunidade: “sou filho ou filha de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertenço a tal clã, tal tribo, tal nação.”<sup>73</sup>

O que cada sujeito herda é o seu ponto de partida moral, é o que garante sua particularidade, e a partir desta a busca pelo bem, pelo universal pode se iniciar. Assim, ao mesmo tempo em que a particularidade moral – vivenciada como herança histórica que define minha identidade particular – não deve impor limitações ao sujeito na busca do universal, também não pode ser esquecida, diz MacIntyre.

A definição do eu se dá pela herança de um passado que entrelaça presente e futuro, porque pertence a uma tradição. Tradição que implica “uma argumentação sobre os bens cuja procura dá a essa tradição seu próprio sentido e finalidade”<sup>74</sup>, e é uma história de conflitos,

<sup>71</sup> CARVALHO, 1999, p.117.

<sup>72</sup> MacINTYRE, 2001, p. 369.

<sup>73</sup> MacINTYRE, 2001, p. 371-372.

<sup>74</sup> MacINTYRE, 2001, p. 372-373.

uma arena de debates na qual a racionalidade tem lugar. São as tradições que fornecem às práticas e à vida humana como um todo o contexto histórico necessário à sua existência e desenvolvimento, assim como à sua inteligibilidade:

a história de uma prática na nossa época está, em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida; a história da vida de cada um de nós está inserida, geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições.<sup>75</sup>

O exercício das virtudes é que possibilita o desenvolvimento e o fortalecimento das tradições, assim como a ausência das virtudes podem possibilitar a desintegração e o desaparecimento das mesmas. Portanto, diz MacIntyre, o sentido e finalidade das virtudes estão no sustento das relações que possibilitam o alcance de bens internos às práticas, assim, tanto no sustento da procura do bem por um indivíduo durante uma vida inteira e como no sustento das tradições.

O reconhecimento disso, sugere MacIntyre, deve levar ao reconhecimento de uma virtude adicional, que é a virtude de conhecer adequadamente a tradição em que se está e as tradições com as quais se pode deparar. Essa noção se manifesta na compreensão de que as tradições vivas prosseguem enquanto narrativas que não foram concluídas, mas que se deparam com um futuro possível que provirá de algum passado, assim como um passado tornou presente as possibilidades antes futuras.

E MacIntyre alerta que a posse desta virtude não implica a posse de um conjunto de generalizações e máximas a serem aplicadas indiscriminadamente, mas esta implica uma capacidade de juízo desenvolvido pelo agente que se manifesta na aplicação de máximas apropriadas – escolhidas sabiamente – a situações particulares. O exercício das virtudes habilita seus possuidores a buscarem seu próprio bem e o bem da tradição a que pertencem, uma vez que neste contexto, a melhor realização de uma tarefa ou ação é fazê-lo do melhor modo tanto para o sujeito que a realiza enquanto indivíduo, pai, filho, cidadão, membro de uma comunidade ou profissão, como enquanto ser humano.

Esta compreensão da vida humana presente na tradição das virtudes é diferente do modo de vida e de compreensão dominantes no mundo moderno. Por conta disso, o próprio conceito de virtude sofreu alterações e até uma degeneração na cultura contemporânea, que é liberal e individualista em excelência. Desse modo, a proposta de MacIntyre é a volta das virtudes ao centro da moralidade, donde princípios e regras ganhem sentido num contexto social onde uma definição do bem seja compartilhada e a tradição reconhecida e vivenciada

---

<sup>75</sup> MacINTYRE, 2001, p. 374.

enquanto *locus* da identidade pessoal, da vida moral e da racionalidade prática. Mas a reconstrução de uma concepção de virtudes e de uma teoria das virtudes por parte de MacIntyre não pára nas discussões que ele realizou em AV, pelo contrário, em AV ele dá início a esse projeto, que ganha uma renovada discussão em DRA.

O próprio MacIntyre resume o tratamento dado por ele às virtudes em AV ao dizer que “em *Depois da Virtude* procurei oferecer uma explicação do lugar que ocupam as virtudes, entendidas no sentido aristotélico, situando-as no marco das práticas sociais, da vida dos indivíduos e da vida das comunidades”<sup>76</sup> Como em AV MacIntyre pensou as virtudes a partir da tradição clássica, como ele bem salienta, os aspectos considerados para a formulação de uma concepção de virtude foram aqueles que definem o homem enquanto um ser maduro, autônomo e racional, portanto, as virtudes foram pensadas como qualidades de um ser racional e independente.

Contudo, para além da discussão que MacIntyre realizou em AV sobre as virtudes, em DRA, como já foi apontado, ele fez a revisão de algumas formulações e conceitos, dentre eles a sua rejeição à relação entre a biologia metafísica e a teleologia na ética de Aristóteles, assim como a ausência de discussão na ética ocidental, e nas suas próprias formulações, sobre a temática da deficiência, vulnerabilidade e dependência, que passam a ser tratadas por ele não como situações adversas com as quais os indivíduos podem se deparar, mas como parte da condição humana, uma condição que é a condição de um animal, que é um corpo e que compartilha inúmeras características biológicas com os animais de outras espécies. Deste ponto, para além de pensar as virtudes como qualidades que capacitam o homem ao pleno desenvolvimento de sua racionalidade e independência, MacIntyre passa a pensar as virtudes como qualidades que possibilitam ao homem o reconhecimento de sua animalidade, vulnerabilidade e dependência, assim como da importância do desenvolvimento da reciprocidade.

Essa nova perspectiva – embora a perspectiva anterior não tenha sido descartada – se deve à proximidade de MacIntyre com o pensamento de Tomás de Aquino, a quem ele reconhece ser mais do que um intérprete, mas um adaptador de Aristóteles, com quem guarda semelhanças sim, mas também grandes diferenças. Uma dessas diferenças foi crucial para que MacIntyre desenvolvesse a antropologia discutida em DRA, a saber, o reconhecimento da dependência humana por parte de Aquino, que por meio de uma oração na qual “pede a Deus que lhe conceda a possibilidade de compartilhar o que tem, felizmente, com aqueles que

---

<sup>76</sup> MacINTYRE, 1999, p. x. Tradução nossa.

necessitam, e a possibilidade de pedir humildemente aquilo que necessita aos que possuem (...)”<sup>77</sup>, faz uma comparação com as atitudes do magnânimo de Aristóteles, que não se encontraria jamais na posição de alguém que reconhece sua dependência e vulnerabilidade.

Desse modo, sobre isso MacIntyre diz:

isso me fez pensar que a explicação das virtudes de Aquino não só complementa a de Aristóteles, mas também a corrige significativamente em maior medida do que eu havia me dado conta. Mas isso afetou bem mais do que minha leitura de partes da filosofia moral de Aquino.<sup>78</sup>

MacIntyre diz que foi a leitura de Aquino que lhe fez consciente da importância que tem a vida do ser humano diante dos perigos e danos físicos e mentais – e de como grande parte da filosofia moral não se ocupou disso. E a releitura de Aquino não só lhe mostrou esta importância, como orientou seu trabalho a partir do próprio Aquino para explicar as virtudes que se referem não somente à condição animal do ser humano, mas à necessidade de reconhecer a vulnerabilidade e dependência que resultam dela.

Neste sentido, MacIntyre vai construir uma narrativa do florescimento humano que envolve o reconhecimento da condição animal do homem e, assim, de sua condição de vulnerabilidade e dependência, e reposiciona o lugar das virtudes no interior da vida humana. Como apontamos anteriormente, a resposta à pergunta “por que os seres humanos precisam das virtudes?” é “porque o homem é um animal racional dependente”, e sendo assim precisa do desenvolvimento e do exercício de qualidades que o permitam: 1) reconhecer sua condição e, assim, suas potencialidades e limitações; 2) estabelecer redes de proteção e reciprocidade que garantam seu desenvolvimento nas etapas de maior vulnerabilidade e dependência, assim como o capacite a fornecer as condições de desenvolvimento aos outros nestas situações; 3) construir relações sociais e comunitárias fortes que permitam o desenvolvimento das virtudes e dessas redes de reciprocidade.

Essas afirmações enfatizam a importância moral do reconhecimento da vulnerabilidade e dependência do ser humano, de modo que, segundo MacIntyre, o florescimento humano, que implica o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos e sua capacidade para fazer escolhas independentes, só se efetiva se esse reconhecimento acontecer. Assim, argumenta que as virtudes da ação moral independente existem como uma face de um único conjunto de virtudes, do qual a outra face são as virtudes do reconhecimento da

<sup>77</sup> MacINTYRE, 1999, p. xi. Tradução nossa.

<sup>78</sup> MacINTYRE, 1999, p. xi. Tradução nossa.

dependência<sup>79</sup>. Essas virtudes, em conjunto, são “as virtudes peculiares aos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade têm de ser entendidas em relação umas com as outras.”<sup>80</sup>

As ações que as virtudes exigem são valiosas para serem realizadas por si mesmas, assim como, muitas vezes, são meios para fins maiores, por isso mesmo são partes constitutivas do florescimento humano. Segundo MacIntyre, “somente através da aquisição e do exercício das virtudes é que indivíduos e comunidades podem florescer de um modo especificamente humano”<sup>81</sup>. MacIntyre, neste ponto, vai defender uma tese central ao afirmar que o conjunto de virtudes necessário ao florescimento humano e, assim, ao desenvolvimento do ser humano como raciocinador prático independente, é o mesmo conjunto de virtudes necessário ao reconhecimento da vulnerabilidade e dependência do ser humano e ao desenvolvimento das relações de dar e receber. “Qualquer educação adequada baseada nas virtudes será aquela que nos habilite a reconhecer que há um conjunto de virtudes que são a necessária contraparte às virtudes da independência, as virtudes da dependência reconhecida.”<sup>82</sup>

O florescimento para os seres humanos implica o desenvolvimento das suas faculdades enquanto raciocinadores práticos independentes. Mas seguir o curso do desenvolvimento e se tornar um raciocinador prático independente implica, para o ser humano, aprender a reconhecer e lidar com uma série de males, perigos, impedimentos e limitações que dizem respeito ao tipo de ser que o homem é e ao modo de relacionar-se com o meio à sua volta, assim como a reconhecer e ordenar os bens individuais e comuns, escolher as melhores ações a serem realizadas, aprender a distanciar-se de seus desejos e projetar futuros possíveis.

Esta transição, que vai desde a primeira infância – quando os seres humanos são tão dependentes quanto os bebês de outras espécies, como os golfinhos e gorilas – até o momento em que o ser humano se transforma em um raciocinador prático independente, é sempre uma transição social. A história de transição de um indivíduo não é só a história deste indivíduo particular, mas é também a história de outros indivíduos que tem importância fundamental

---

<sup>79</sup> Sousa (2016) desenvolve uma tese na qual amplia a teoria das virtudes de MacIntyre acrescentando um terceiro conjunto de virtudes, aos dois conjuntos de virtudes propostos por MacIntyre, as virtudes da independência e as virtudes da dependência reconhecida. Esse conjunto de virtudes ele denomina de virtudes da responsabilidade compartilhada, de modo a “oferecer ferramentas conceituais capazes de nos ajudar a enfrentar as demandas do mundo contemporâneo, notadamente aquelas advindas da ampliação do poder de ação e intervenção humana na natureza”. Ver: SOUSA, 2016, p. 89.

<sup>80</sup> MacINTYRE, 1999, p.5. Tradução nossa.

<sup>81</sup> MacINTYRE, 1999, p. 112. Tradução nossa.

<sup>82</sup> MacINTYRE, 1999, p. 120. Tradução nossa.

para determinar que a transição ocorra com êxito, primeiro, fornecendo os recursos necessários para que a transição seja possível, cuidando, alimentando, vestindo, educando, protegendo e aconselhando; e, segundo, percebendo as particularidades dos indivíduos, oferecendo ajuda de acordo com as circunstâncias, as dificuldades e obstáculos que estes enfrentarem, uma vez que todo indivíduo em algum momento da vida vai precisar de alguém para evitar sofrer com alguma situação de incapacidade ou para conseguir lidar com situações temporárias ou duráveis de deficiência.

Neste sentido, MacIntyre nos lembra que há uma escala de deficiências na qual todos nós ocupamos um lugar, uma vez que

deficiência é uma questão de mais ou de menos, tanto a respeito do grau de deficiência como em relação aos períodos de tempo nos quais nós somos deficientes. E em diferentes períodos de nossas vidas nós nos encontramos, no mais das vezes de forma imprevisível, em pontos muito diferentes nessa escala. Quando passamos de um ponto desse ao outro necessitamos dos outros para reconhecerem que permanecemos os mesmos indivíduos que éramos antes de fazer essa ou aquela transição.<sup>83</sup>

Durante todo o desenvolvimento humano e do raciocínio prático independente, a dependência em relação aos outros está presente de modo que o ser humano se encontra durante toda a vida imbricado em uma rede de relações de reciprocidade, nas quais recebe dos outros aquilo de que necessita e é chamado a dar aos outros aquilo que eles necessitam. O desenvolvimento do ser humano em raciocinador prático independente e a formação da identidade de cada sujeito, suas virtudes e vícios, depende dessa rede de reciprocidade, diz MacIntyre.

Segundo ele, “as relações das quais o raciocinador prático independente emerge, e por meio das quais ele ou ela continua a ser sustentado, são tais que desde o início ele ou ela está em débito.”<sup>84</sup> E este débito nem sempre será pago de modo estritamente recíproco, pois muitas vezes aqueles a quem o sujeito é chamado a dar nem sempre são os mesmos indivíduos dos quais recebeu. Além disso, geralmente, os cuidados que recebemos dos nossos pais, durante a infância e por quase toda a vida, não serão os mesmos que dispensaremos a eles na velhice ou em uma possível enfermidade. Haverá sempre uma espécie de assimetria entre o que recebemos e o que damos, uma vez que não é possível definir *a priori* o que daremos e a quem deveremos atender. Neste sentido, MacIntyre afirma que

o tipo de cuidado que foi necessário para nos fazer o que de fato nos tornamos, raciocinadores práticos independentes, tinha de ser, para ser eficaz, um cuidado

<sup>83</sup> MacINTYRE, 1999, p.73-74. Tradução nossa.

<sup>84</sup> MacINTYRE, 1999, p. 99 -100. Tradução nossa.

incondicional pelo ser humano como tal, não importando o resultado. E este é o tipo de cuidado que nós, por sua vez, agora estamos ou estaremos devendo.<sup>85</sup>

As relações de reciprocidade não implicam uma proporção direta entre cuidado dispensado e o cuidado recebido. MacIntyre afirma que uma comunidade floresce quando os seus membros buscam o bem comum orientados por uma racionalidade prática comum, e o sinal desse florescimento é o florescimento individual dos idosos, crianças, doentes e deficientes, que têm suas necessidades como razões para a ações dos demais membros. Vale ressaltar que não há uma subordinação dos bens da comunidade em relação aos bens individuais e vice-versa. Os indivíduos reconhecem os bens da comunidade como seus próprios e constroem o seu bem tendo por base o bem comum da comunidade, embora não se reduza a este. MacIntyre diz que

existem bens comuns que não os bens da comunidade inteira: o bem das famílias e de outros grupos, os bens de uma variedade de práticas. Cada indivíduo, como um raciocinador prático independente, tem de responder à questão de qual é o melhor lugar que cada um desses bens deve ter em sua vida.<sup>86</sup>

As relações de reciprocidade implicam, portanto um acordo sobre bens, racionalidade prática e virtudes. Desse modo, ser um raciocinador prático independente supõe aprender a contribuir com a formação e manutenção das relações que tornam possíveis a realização dos bens comuns por parte de raciocinadores práticos independentes e ao modo como lidamos com as situações de dependência e vulnerabilidade. E, neste processo, o desenvolvimento e o exercício das virtudes são essenciais.

As virtudes são qualidades que se manifestam diante das situações diversas, exibidas no raciocínio prático do agente, que começa com premissas sobre o bem que está em jogo na situação concreta, assim como os riscos e ameaças que se apresentam. Identificar na prática os bens que estão em jogo nas diversas situações concretas e as ameaças que cercam esses bens e, a partir dessas premissas, efetivar o raciocínio prático, cuja conclusão é a realização de uma ação justa, supõe a manifestação de um tipo de atitude que caracteriza as virtudes. Assim, a criança precisa em princípio “aprender como reconhecer os caracteres peculiares de cada situação, quais são os bens relevantes, ameaças e perigos em cada situação, e o que as virtudes exigem por meio da resposta”.<sup>87</sup>

MacIntyre aponta algumas virtudes importantes neste processo: honestidade, amizade, companheirismo, responsabilidade, confiança, justa generosidade e misericórdia. Para que uma pessoa chegue a conhecer a si mesma de modo adequado e desenvolva a capacidade para

<sup>85</sup> MacINTYRE, 1999, p. 100. Tradução nossa.

<sup>86</sup> MacINTYRE, 1999, p. 109. Tradução nossa.

<sup>87</sup> MacINTYRE, 1999, p.93. Tradução nossa.

resistir às influências que podem levar ao autoengano serão indispensáveis as virtudes da honestidade e da sinceridade para consigo mesma e com os outros. A honestidade se exercita pela autoavaliação, e também frente aos outros, aos quais devemos ajudar a satisfazer suas necessidades, e reconhecendo diante deles nossas deficiências e fracassos. Deste modo, a honestidade é uma virtude necessária para que cheguemos a ser raciocinadores práticos independentes.

A honestidade é uma virtude que nos faz reconhecer que nos tornamos raciocinadores práticos independentes superando grande parte das nossas relações de dependência, mas não todas, pois durante toda a nossa vida precisamos dos demais para apoiar nosso raciocínio prático, uma vez que erros morais e intelectuais podem estar presentes em nós e nos outros, de tal forma que precisamos nos livrar deles e, para isso, as virtudes que podem nos ajudar são as virtudes da amizade e do companheirismo.<sup>88</sup>

Nas situações concretas do dia-a-dia as pessoas tem de se apoiar nos amigos e nos membros da família para corrigir seus erros e sua falta de habilidade e virtudes. Quando o indivíduo não confia nos companheiros, amigos e familiares é possível que a confiança em seus próprios juízos se transforme numa fonte de fantasia, pois ele não terá ninguém pra corrigi-los. Isso não quer dizer que, de vez em quando, devemos defender nossas conclusões apesar das discordâncias daqueles em quem confiamos, mas isso exige um conjunto de razões excepcionalmente boas, afirma MacIntyre.

Por sua vez, para estabelecermos relações de amizade e companheirismo precisamos compreender o outro como alguém em quem confiamos e de quem esperamos responsabilidade, de modo que MacIntyre apresenta as virtudes da responsabilidade e da confiança como aquelas que envolvem a compreensão do outro como alguém vinculado a certas regras, como cumprir as promessas, ser pontual, dizer a verdade, dentre outras. Ser responsável e digno de confiança, dentre outras coisas, implica aderir a determinadas regras que permitem agir mediante determinados valores. Lembrando que nenhum conjunto de regras esgota as virtudes e o que elas exigem para seu exercício e que nessas relações um aspecto central a ser compreendido é que elas devem ser regidas pela reciprocidade. Todos precisamos dar e receber durante toda a nossa vida em graus diferentes.

Uma virtude central nas relações de dar e receber, apontada por MacIntyre, é a virtude da justa generosidade, que implica uma generosidade devida aos outros, um doar não calculado e a sua falha implica uma falha tanto com a generosidade como com a justiça. Esta

---

<sup>88</sup> Ver: MacINTYRE, 1999, p. 96.

virtude exige de nós, diz ele, uma resposta às privações do outro, que vão desde as privações de caráter físico e intelectual às privações de caráter afetivo. Assim, “agir com o outro do modo como a virtude da generosidade justa exige é, portanto, agir a partir de um olhar afeiçoado e atento a esse outro”<sup>89</sup>.

E MacIntyre alerta que agir de acordo com a virtude da justa generosidade não se restringe somente aos outros da nossa comunidade, apontando que a hospitalidade também é uma virtude importante, pois o que determina o que será feito é o tipo e o tamanho da necessidade de alguém e não quem é esse alguém – embora MacIntyre ressalte que a virtude deva ser sempre informada pela racionalidade para não cair em sentimentalismo.

Uma virtude essencial ao próprio exercício da justa generosidade é a misericórdia, diz MacIntyre, que implica numa participação ou identificação com o sofrimento do outro. E, assim, o sofrimento ou a necessidade extrema do outro proporciona uma razão para atuar por ele, estendendo as relações de dar e receber para além de uma comunidade específica. Lembrando que a relação entre dar e receber muitas vezes não é proporcional, por isso mesmo que a justa generosidade não pressupõe uma ação calculada quanto ao que será dado ao outro, embora a temperança, como uma virtude que implica o cálculo prudencial para organização da vida material, seja uma virtude importante nas relações de dar e receber, assim como as virtudes da amizade e da sinceridade.

Segundo MacIntyre, a amizade é um componente essencial para que nas estruturas sociais as pessoas em situação de dependência ou incapacidade possam ser ouvidas e, assim, participar das deliberações, pois somente um amigo é capaz de se colocar no lugar do outro e falar por ele, assim como somente com veracidade pode aprender o valor de si mesmo e dos outros, reconhecer as relações de dependência que se tem com os demais e o papel fundamental das relações sociais para o desenvolvimento humano e das próprias virtudes.

Esses são exemplos de virtudes da dependência reconhecida e expressam as relações de reciprocidade nas quais todos os indivíduos devem se engajar para que possam se desenvolver da condição inicial de total dependência para a condição de racionalidade independente que, como vimos, não é a superação da condição inicial, mas o *telos* do processo do florescimento do tipo de *ser* que o homem é.

Diante do exposto, vimos que MacIntyre reconstrói o conceito de virtudes a partir de perspectivas que poderiam ser vistas como antagônicas, mas que ele reconhece como partes fundamentais da própria constituição do ser humano e, assim, como essenciais à delimitação

---

<sup>89</sup> MacINTYRE, 1999, p. 122. Tradução nossa.

das virtudes que o homem precisa desenvolver e exercer para perseguir e alcançar o seu *telos*. As duas perspectivas em questão dizem respeito à dimensão prático-social e à dimensão biológico-natural, que implicam nas virtudes da independência e a as virtudes da dependência reconhecida.

Ao discutir o conceito de virtudes e esses dois conjuntos inseparáveis, MacIntyre o faz no interior de uma tradição, a tradição aristotélico-tomista, utilizando os recursos desta tradição, e isso implica dizer que a filosofia de MacIntyre, sua ética das virtudes possui uma localização, um ponto de partida a partir do qual suas investigações começam e seus conceitos encontram lugar. Vejamos como MacIntyre se inseriu no debate entre tradições e como fez sua adesão a uma tradição específica que ele avalia com superior às suas rivais.

### 3 O DEBATE ENTRE AS TRADIÇÕES DE PESQUISA RACIONAL E A ADESÃO DE MACINTYRE AO TOMISMO

Realizado o diagnóstico sobre a moralidade contemporânea e sua situação de desacordo e ausência de padrões de racionalidade que garantam o debate racional, assim como tendo apontado que o retorno à tradição aristotélica e que o desenvolvimento de uma ética das virtudes seria a possibilidade de garantir racionalidade e inteligibilidade à moralidade e à ética, nos dois livros que se seguem a *After Virtue – Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* – MacIntyre discute de modo delimitado duas concepções centrais ao seu projeto filosófico – racionalidade e tradição – que se entrelaçam numa concepção de *racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva*.

Nestas duas obras MacIntyre estabelece sua teoria da racionalidade das tradições delimitando e exemplificando o seu método de pesquisa, assim como sua adesão a uma tradição de investigação moral. Como ressalta Linhares, “o problema que serve como pano de fundo para a teoria da racionalidade das tradições é o de *se podemos dispor de algum meio racional para resolver os atuais desacordos morais.*”<sup>90</sup> Com a discussão que MacIntyre realiza nas duas obras em questão ele responde que sim, que é possível resolver racionalmente os desacordos morais e que é possível apontar a superioridade de uma tradição frente às rivais e, assim, escapar do relativismo, mesmo assumindo que não há um ponto neutro a partir do qual esta tarefa possa ser realizada.

No prefácio de WJWR, MacIntyre diz: “prometi um livro no qual tentaria dizer o que faz com que seja racional agir de um modo e não de outro, e o que faz com que seja racional propor e defender uma concepção da racionalidade prática e não outra. Eis aqui o livro.”<sup>91</sup> Nesta obra, MacIntyre aprofunda o diagnóstico que realizara em AV, apontando a situação de desacordo moral em que nos encontramos e a ausência de um reconhecimento e compreensão da profundidade e importância do desacordo. Mas, para além do diagnóstico, MacIntyre, avaliando como a justiça e a racionalidade prática estão vinculadas e ganham sentido nas tradições – tendo, assim, diferentes sentidos em diferentes tradições –, afirma a tese de que a compreensão das tradições e suas concepções de racionalidade, justiça e verdade devem se dar a partir da compreensão da historicidade e dialeticidade de seus desenvolvimentos.

---

<sup>90</sup> LINHARES, 2014. p. 29.

<sup>91</sup> MacINTYRE, 2008, p. 7.

Em WJWR ele estrutura conceitualmente o que é a *tradição de pesquisa racional*, construindo uma narrativa sobre a constituição da racionalidade e da justiça em diferentes tradições, criticando, assim, a noção moderna de universalidade da razão e da justiça, e defende que a tradição iniciada por Aristóteles e continuada por Tomás de Aquino possui superioridade racional em relação às tradições rivais e que essa superioridade foi confirmada no encontro com outras tradições. Neste sentido, Lutz afirma que o livro em questão possui duas características ou objetivos centrais: “oferece uma crítica interna da modernidade, argumentando que ela é incoerente por seus próprios padrões, e oferece uma justificativa interna do tomismo, sustentando que o tomismo é racionalmente justificado, por Tomistas, pelos padrões tomistas.”<sup>92</sup>

Em TRV MacIntyre dá continuidade à discussão da teoria da racionalidade das tradições – essa publicação corresponde às *Conferências Gifford*, ministradas por ele em 1988. Sobre a discussão central do trabalho o próprio MacIntyre aponta:

nestas conferências trato de três concepções de investigação moral muito diferentes e mutuamente antagônicas; cada uma delas provém de um texto primordial da metade do século XIX: a nona edição da *Enciclopedia Britânica*, *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, e a carta encíclica do papa Leão XIII, *Aeterni Patris*.<sup>93</sup>

Neste texto MacIntyre discute como cada um desses três modos de investigação moral – lembrando que para MacIntyre investigação moral envolve questões históricas, literárias, antropológicas e sociológicas – compreende sua própria tarefa de investigação, seu lugar nos encontros com outras versões de investigação, sua relação com o mundo, sua concepção de verdade e como se compreende como teoria moral. Sobre essas versões de investigação moral e o modo como MacIntyre as compreende, Lutz resume:

A Nona Edição da Enciclopédia Britânica (1875-1889) representa a tradição moderna de tentar entender o mundo objetivamente, sem a influência da tradição. A *Genealogia da Moral* (1887), de Friedrich Nietzsche incorpora a tradição pós-moderna de interpretar todas as tradições como imposições arbitrárias do poder. A carta encíclica *Aeterni Patris* (1879), do Papa Leão XIII exemplifica a abordagem pela qual se reconhece os próprios predecessores dentro de sua própria tradição de investigação e de trabalho para avançar ou melhorar essa tradição na busca da verdade objetiva. Das três versões de investigação moral tratadas em *Three Rival Versions*, somente a tradição, exemplificado em *Three Rival Versions* pela, tradição aristotélico-tomista, entende-se como uma tradição que olha para trás para os antecessores, a fim de entender questões atuais e avançar. A Enciclopédia só se preocupa com fatos presentes, e deixa os problemas da história intelectual para os outros. A *Genealogia* defende uma interpretação historicista do passado para minar o que considera como sendo convicções morais irracionais no presente. MacIntyre argumenta que Enciclopedistas e Genealogistas se enganam em suas rejeições do método da tradição.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> LUTZ, 2015. p. 27. Tradução nossa.

<sup>93</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 2. Tradução nossa.

<sup>94</sup> LUTZ, 2015, p. 29. Tradução nossa.

Analisando essas três versões de investigação moral, Enciclopédia, Genealogia e Tradição – esta última exemplificada pelo Tomismo – MacIntyre fala como adepto do modo de investigação da Tradição, especificamente como um adepto do Tomismo, que ele passa a defender como a tradição que possui superioridade racional sobre as outras. Lembrando que, para ele, essa superioridade racional só pode ser afirmada a partir da avaliação do modo como essa tradição enfrentou no processo histórico as outras tradições e superou as limitações dessas e as suas próprias limitações e conflitos internos.

A seguir veremos como MacIntyre desenvolve sua teoria da racionalidade das tradições e como faz sua adesão ao Tomismo.

### 3.1 A racionalidade das tradições

De acordo com MacIntyre a moralidade contemporânea apresenta um cenário de disputas e conflitos radicais, donde concepções rivais competem por adesão e prolongam indefinidamente os debates acerca de questões teóricas e práticas, sem a garantia de um acordo racional. Nestes termos, ele afirma que

(...) aqueles que esperavam descobrir boas razões para fazer este ou aquele julgamento de algum tipo particular de problema (...) descobrirão que, uma vez mais, entraram num cenário de conflito radical. O que esse fato pode revelar para eles é não apenas que nossa sociedade não é uma sociedade de consenso, mas de divisão e conflito, pelo menos no que concerne à natureza da justiça; mas também que em certa medida, essa divisão e esse conflito estão dentro deles próprios. Pois muitos de nós são levados, através da educação, a adotar não um modo coerente de pensar e julgar, mas uma visão construída a partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições das quais nossa cultura originalmente proveio (puritana, católica, judaica), como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade (o Iluminismo francês, o Liberalismo político do século XX). Portanto, frequentemente, nos desacordos que emergem dentro de nós mesmos, assim como naqueles que são objeto de conflito entre nós e os outros, somos forçados a enfrentar a seguinte questão: como devemos escolher entre visões opostas e incompatíveis de justiça que porfiam por nossa adesão moral, social e política?<sup>95</sup>

O agravante dessa situação é o fato de que cada uma destas concepções rivais não são reconhecidas como discordantes, sendo camufladas por uma retórica de consenso, que abstrai as questões dos seus contextos de fundo – de crenças diferentes – e, assim, o debate não se estende aos princípios fundamentais que sustentam as crenças de fundo. Neste aspecto, MacIntyre nos diz que

habitamos uma cultura na qual a inabilidade de se chegar a conclusões comuns e racionalmente justificáveis sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização, por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de

---

<sup>95</sup> MacINTYRE, 2008. p. 12.

convicções rivais e conflitantes não-embasadas na justificação racional. (...) As questões disputadas concernentes à justiça e à racionalidade prática são, portanto, tratadas no domínio público, não como um assunto de pesquisa racional, mas como exigindo a afirmação e a contra-afirmação de conjuntos de premissas alternativas e incompatíveis.<sup>96</sup>

Neste cenário a maioria dos cidadãos só pode recorrer a seus próprios recursos no que tange à discussão ou resolução destas questões. Na busca por uma compreensão sistemática de tais questões, alguns recorrem às pesquisas e discussões acadêmicas da filosofia moderna ou às crenças comuns de comunidades organizadas, como igrejas e associações políticas. Contudo, esses recursos não têm sido capazes de prover os cidadãos comuns de um modo de unificar suas convicções pela justificação racional. Assim,

discordâncias fundamentais sobre o caráter da racionalidade são necessariamente difíceis de resolver. Pois já ao proceder inicialmente de uma maneira e não de outra, ao abordar uma questão em disputa, aqueles que assim o procedem terão suposto que estes procedimentos particulares são o que é racional seguir. É impossível eliminar um certo grau de circularidade. Assim, quando as discordâncias entre visões conflitantes são suficientemente fundamentais (...) tais discordâncias se estenderão mesmo às respostas à questão de como proceder para resolver essas mesmas discordâncias.<sup>97</sup>

De acordo com MacIntyre, esta inabilidade da cultura contemporânea em unir convicções e justificação racional advém do fracasso do projeto racional do Iluminismo e sua história subsequente. Como já vimos, a aspiração central do Iluminismo era que a razão tomasse o lugar da tradição e da autoridade provendo o debate moral e político de padrões e métodos de justificação racional que pudessem ser elegíveis por qualquer pessoa independente de qualquer particularidade social ou histórica. Contudo, o Iluminismo e seus sucessores não conseguiram atingir seu ideal de justificação racional, uma vez que não entraram em acordo sobre quais princípios deveriam ser elegíveis e irrecusáveis por todas as pessoas racionais, mas conseguiram excluir um tipo de compreensão que pode fornecer recursos teóricos capazes de unir convicções, pesquisa e justificação racionais, uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição.

A pesquisa racional como tradição é pensada sempre a partir de sistemas históricos, negando uma racionalidade a-histórica e um saber absoluto. O conceito utilizado por MacIntyre é o de *tradição de pesquisa racional*, que implica uma concepção de pesquisa que se constitui na tradição e é constitutiva desta, na qual a racionalidade é forjada correspondendo a estruturas sociais que carregam essa mesma racionalidade porque pertencentes à tradição. Uma compreensão de pesquisa como tradição implica

---

<sup>96</sup> MacINTYRE, 2008, p. 16.

<sup>97</sup> MacINTYRE, 2008, p. 14.

uma concepção de acordo com a qual os próprios padrões da justificação racional avultem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história dessa mesma tradição.<sup>98</sup>

Neste sentido, Stephen Lutz nos diz que “Alasdair MacIntyre afirmou que nós devemos olhar para o que emerge da história para encontrar uma base para nossos padrões morais”, sendo assim, “história e tradição são as chaves da descoberta das fundamentações da ética”<sup>99</sup>. Assim, esse retorno à história – ao que emerge dela, isto é, às práticas e narrativas – seria o que poderia devolver a inteligibilidade à ética.

Desenvolvendo o conceito de tradição de pesquisa racional, MacIntyre aponta que este exige a compreensão de quatro considerações: primeiro, devemos compreender que, numa pesquisa como tradição, a justificação racional é histórica – “justificar é narrar como o argumento chegou ao ponto em que está”.<sup>100</sup> Dentro deste tipo de tradição as teorias são construídas dando a certas teses o estatuto de primeiros princípios, que justificarão outras alegações dentro da teoria e estes mesmos princípios ganham justificação e superioridade racional dentro desta estrutura teórica, em comparação a outras tentativas anteriores de formulação de teorias e princípios.

Em segundo lugar, devemos conceber que a racionalidade é um conceito com história. Numa pesquisa como tradição “o que uma doutrina particular reivindica é sempre uma questão de com que precisão ela foi apresentada, das particularidades linguísticas de sua formulação, do que aquela época e lugar tinha de ser negado (...)”<sup>101</sup>. Assim, a racionalidade, teórica e prática, é uma racionalidade constituída pela tradição e constitutiva da tradição. As teorias e doutrinas não são julgadas a partir de critérios neutros, absolutos e atemporais, mas tendo em vista o desenvolvimento da tradição da qual fazem parte.

Em terceiro lugar, temos que levar em conta o fato de que as tradições não são fechadas em si mesmas – o reconhecimento da diversidade das tradições de pesquisa não implica a não solução racional das diferenças entre tradições rivais e incompatíveis, o problema da diversidade e o conflito são vistos como maneiras de viabilizar a solução. Os relatos dos desacordos entre tradições surgem das narrativas do modo de vida das próprias tradições, e o próprio resultado dos relatos e narrativas pode fornecer as bases para a compreensão da natureza de tais tradições e para a solução dos desacordos.

---

<sup>98</sup> MacINTYRE, 2008, p. 18.

<sup>99</sup> LUTZ, 2004. p. 39-40. Tradução nossa.

<sup>100</sup> MacINTYRE, 2008, p.19.

<sup>101</sup> MacINTYRE, 2008, p. 19 – 20.

E a quarta consideração exige a compreensão de que a elucidação do conceito de pesquisa racional constituída pela tradição e constitutiva da tradição depende de suas exemplificações. Na história podemos encontrar exemplos de tradições de pesquisa racional e MacIntyre apresenta quatro tradições que, segundo ele, fazem parte do substrato de nossa cultura; carregam visões distintas de racionalidade e justiça; cada uma estabeleceu relações de antagonismo, aliança ou síntese com pelo menos uma das outras; e, ao mesmo tempo, apresentam padrões diferentes de desenvolvimento.

Estas quatro tradições que MacIntyre apresenta em WJWR são: a tradição aristotélica; a tradição agostiniana; a tradição escocesa de Hume; e o liberalismo moderno. E assim, ele afirma que

a visão aristotélica da justiça e da racionalidade prática emerge dos conflitos da *pólis* antiga, mas é em seguida desenvolvida por Tomás de Aquino de um modo que escapa às limitações da *pólis*. Assim a versão agostiniana do cristianismo estabeleceu, no período medieval, complexas relações de antagonismo, posteriormente de síntese, e depois de continuado antagonismo, com o aristotelismo, agora numa versão da Renascença, entraram numa nova simbiose na Escócia do século XVII, gerando uma tradição que no ápice de sua realização foi subvertida a partir de dentro por Hume. Assim, finalmente, o liberalismo moderno, nascido do antagonismo com toda tradição, transformou-se gradualmente em algo que é agora claramente reconhecível, mesmo por alguns de seus adeptos, como mais uma tradição.<sup>102</sup>

E MacIntyre nos aponta que em cada uma destas tradições a pesquisa intelectual emerge de um modo de vida social e moral, incorporado às instituições sociais e políticas, sendo ela mesma parte integrante deste modo de vida. Desse modo, estas tradições diferem entre si sobre uma série de questões práticas e teóricas; diferem sobre suas conclusões sobre racionalidade prática e justiça; sobre os catálogos das virtudes; sobre as concepções do eu; acerca das cosmologias metafísicas; diferem no modo como cada uma delas chegou às concepções de racionalidade prática e justiça; e possuem histórias muito diferentes no que se refere às suas relações umas com as outras. Neste sentido, MacIntyre afirma que:

a história narrativa de cada uma dessas tradições implica uma narrativa da pesquisa e do debate dentro de uma tradição e também de uma narrativa do debate e da discordância entre uma tradição e suas adversárias, debates e discordâncias que definem pormenorizadamente os diversos tipos de relações antagônicas.<sup>103</sup>

Assim, ele conclui que não há outro modo de realizar uma formulação, elaboração, justificação racional e crítica das concepções de racionalidade prática e justiça, a não ser a partir de uma tradição particular, por meio do diálogo, cooperação e conflito entre os que habitam uma mesma tradição. Embora tradições diferentes possam partilhar de determinadas

---

<sup>102</sup> MacINTYRE, 2008, p. 21.

<sup>103</sup> MacINTYRE, 2008, p. 376.

crenças, imagens, textos, pode existir entre elas uma incomensurabilidade e incompatibilidade lógicas, uma vez que algumas teses de uma tradição implicam a falsidade de certas teses de outra tradição, cada uma assumindo padrões e critérios particulares, mas reconhecendo que a aplicação de determinados critérios e padrões de tradições adversárias exclui os seus próprios. Assim sendo, as considerações de uma determinada tradição só podem ser refutadas por alguém que participe da pesquisa e debate em outra tradição, utilizando de recursos internos à sua própria tradição e recorrendo aos padrões internos da tradição adversária. Nestes termos,

cada tradição pode, a cada estágio de seu desenvolvimento, fornecer justificação racional para suas teses fundamentais, em seus próprios termos, empregando os conceitos e padrões pelos quais se define, mas não há um conjunto de padrões independentes de justificação racional através do quais as questões entre tradições adversárias possam ser decididas.<sup>104</sup>

Cada tradição possui seus próprios padrões de raciocínio prático e seus conjuntos de crenças, e cada sujeito ao assumir determinado padrão para agir e ao recorrer a determinados conjuntos de crenças, o faz a partir do engajamento em alguma pesquisa e debate, tendo em vista os critérios e padrões de justificação de uma tradição. Para MacIntyre, não existe racionalidade fora das tradições. A racionalidade é constituída pela tradição e constitutiva da tradição, assim, não existe racionalidade, mas racionalidades. Neste sentido, Stephen Lutz nos diz que:

como a vida moral, a própria racionalidade é uma prática. Então, como a vida moral, há varias formas de racionalidade. A afirmação de que a racionalidade é uma prática tem duas implicações cruciais. Primeiro, um certo tipo de relativismo aparente é parte da condição humana. Segundo, na medida em que a racionalidade é uma prática, aperfeiçoamento real em racionalidade é possível, e algumas formas de racionalidade devem ser melhores do que outras avaliando a verdade e a falsidade de nossos julgamentos sobre o mundo.<sup>105</sup>

MacIntyre discute algumas implicações resultantes da sua concepção de racionalidade, uma vez que sua tese da racionalidade constituída pela tradição e constitutiva da tradição é alvo de determinadas críticas e recebe acusações de ser relativista ou perspectivista.

O relativista aponta que o debate racional, assim como a escolha racional entre tradições, não é possível, uma vez que toda tradição pode reivindicar a adesão de qualquer indivíduo do mesmo modo, tendo em vista não existir qualquer padrão de racionalidade que poderá implicar a escolha de uma tradição em detrimento de outra. Assim, para o relativista a racionalidade, assim como a verdade, não existe em si mesma, só existe nas particularidades das tradições. O perspectivista, por sua vez, defende que as tradições não sejam vistas como excludentes e incompatíveis, mas como modos alternativos de compreensão do mundo, como

---

<sup>104</sup> MacINTYRE, 2008, p. 377.

<sup>105</sup> LUTZ, 2004 p. 43. Tradução nossa.

perspectivas diferentes de abordar a realidade, assim, nenhuma tradição pode reivindicar a verdade para si ou oferecer razões para negar a legitimidade de outra tradição.

MacIntyre afirma que as objeções relativistas e perspectivistas são fundamentalmente mal concebidas e mal direcionadas. Aponta que o poder destas deriva da inversão que fazem de certas posições do Iluminismo referentes à verdade e à racionalidade. Pensadores do Iluminismo, como Kant e Bentham, delimitaram e defenderam a visão de que a verdade é garantida pelo método racional e por princípios comuns à qualquer pessoa reflexiva e racional. Os defensores do relativismo e do perspectivismo, protagonistas do pós-Iluminismo, alegam que as concepções Iluministas não podem ser sustentadas e, assim, defendem a negação da possibilidade de verdade e racionalidade nas tradições, invocando os ataques de Nietzsche contra o Iluminismo. O que nenhum deles era ou é capaz de reconhecer, diz MacIntyre, é o tipo de racionalidade constituída nas tradições, devido à oposição de todos – Iluministas e pós-Iluministas – à tradição, apontada como obscurantista.

Para enfrentar as objeções suscitadas pelo relativismo e pelo perspectivismo, MacIntyre fornece uma concepção da racionalidade pressuposta por e implícita na prática das tradições de pesquisa:

a racionalidade de uma pesquisa constituída pela tradição e constitutiva dela é, essencialmente, uma questão do tipo de progresso que ela faz, através de vários estágios bem definidos. Toda forma de pesquisa começa a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas de uma comunidade particular que constituem um dado. Em tal comunidade, a autoridade terá sido conferida a certos textos e vozes. (...) Todas essas comunidades estão sempre, em maior ou menor grau, em estado de mudança.<sup>106</sup>

MacIntyre apresenta três estágios que podem ser constatados no desenvolvimento inicial de uma tradição: num primeiro estágio, “as crenças, textos e autoridades relevantes ainda não foram questionados”<sup>107</sup>. Este primeiro estágio será abandonado mediante a contestação da autoridade de seu corpo de crenças e práticas tendo em vista vários tipos de acontecimentos: interpretações alternativas e incompatíveis com crenças atuais; incoerência no sistema de crenças estabelecidas; enfrentamentos de novas situações que exigem novos recursos e justificações; a fusão de duas comunidades.

Num segundo estágio, “vários tipos de inadequações foram identificados, mas não ainda solucionados”<sup>108</sup>, sendo que a reformulação de suas práticas e crenças dependerá das habilidades de raciocínio, razões e inventividade daqueles que habitam a comunidade.

<sup>106</sup> MacINTYRE, 2008, p. 380-381.

<sup>107</sup> MacINTYRE, 2008, p. 382.

<sup>108</sup> MacINTYRE, 2008, p. 382.

Um terceiro estágio implica o momento no qual “a reação a tais inadequações resultou numa série de reformulações, reavaliações, novas formulações e avaliações concebidas, a fim de solucionar as inadequações e superar as limitações”<sup>109</sup>. Ressaltando que as reformulações das crenças não devem ser pensadas apenas em termos intelectuais, pois as práticas sociais, os objetos naturais e as relações interpessoais são também reformuladas.

Quando o terceiro estágio de desenvolvimento é alcançado em uma tradição, seus membros aceitam as novas crenças e padrões de justificação e as contrastam com as antigas reconhecendo uma discrepância radical entre elas. O reconhecimento da discrepância entre crenças de um estágio anterior e as novas crenças – resultado de um processo de questionamento frente determinados problemas e suas reformulações – faz os membros desta tradição reconhecerem as crenças e padrões anteriores como falsos. Essa falsidade só pode ser reconhecida retrospectivamente, como inadequação passada. Aqueles em determinado estágio de desenvolvimento na tradição olham os estágios anteriores e comparam o conjunto de crenças com o que agora julgam corresponder ao mundo.

A verdade, assim concebida, se constitui como a correspondência entre o conjunto de crenças, princípios, juízos e a realidade. Lutz afirma que é a concepção de verdade como correspondência de MacIntyre que responde ao relativismo. Ele diz que

MacIntyre descobre que o mundo em si fornece o critério para o teste de racionalidades, e ele acha que não existe um critério, exceto o próprio mundo que pode ficar como a medida da verdade de qualquer teoria filosófica. Então MacIntyre equilibra a relatividade da racionalidade contra a objetividade do mundo que nós investigamos. (...)

A possibilidade de que a experiência possa falsear a teoria distingue a teoria de MacIntyre da racionalidade constituída pela tradição e dela constitutiva de formas de relativismo que compreendem a racionalidade como inteiramente dependente da tradição ou totalmente subjetiva.<sup>110</sup>

Mas, a verdade, assim como a racionalidade, começa na contingência e positividade. Todo o corpo teórico exigirá justificação, uma justificação que será histórica e dialética. Neste sentido, MacIntyre afirma que

o teste da verdade no presente, portanto, é sempre reunir tantas questões e tantas objeções fortes, quantas for possível; o que pode ser justificadamente considerado verdadeiro é aquilo que resiste suficientemente a tais questões e objeções dialeticamente postas. No que consiste tal suficiência? Isso também é uma questão para a qual se deve produzir respostas e para a qual respostas rivais e conflitantes podem muito bem aparecer. E essas competirão racionalmente entre si, apenas à medida que forem dialeticamente testadas, a fim de se descobrir qual é a melhor resposta a ser proposta até então.<sup>111</sup>

<sup>109</sup> MacINTYRE, 2008, p. 382.

<sup>110</sup> LUTZ, 2004, p. 39-40. Tradução nossa.

<sup>111</sup> MacINTYRE, 2008, p. 385.

Uma tradição que se desenvolveu como uma forma de pesquisa estará sempre envolvida em conflitos, conflitos internos à própria tradição, e que exigem constantemente novos questionamentos e a proposição de novas respostas; e conflitos externos, levando essa tradição a debater e a propor respostas e soluções às objeções de outras tradições. Neste processo de desenvolvimento, a tradição se manterá como uma forma bem-sucedida de pesquisa se conseguir desenvolver formas e padrões de argumentação e colocar como exigência o questionamento dialético, tornando suas reivindicações de verdade menos vulneráveis ao questionamento e à objeção dialéticos do que as reivindicações de tradições rivais ou predecessoras. Sobre os conflitos entre tradições e suas resoluções, Linhares resume o pensamento de MacIntyre afirmando que:

os conflitos entre tradições são resolvidos no enfrentamento dessas tradições rivais no processo histórico de adequação de suas teses, argumentos e teorias ao mundo e na sua capacidade de solucionar aporias e incoerências internas. Ou seja, para uma tradição ser considerada bem-sucedida ela deve passar no que pode ser chamado de *teste histórico-dialético*.<sup>112</sup>

Assim, a tradição pode ser entendida como

uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída. Tais debates internos podem ocasionalmente destruir o que tinha sido a base do acordo fundamental comum, de modo que ou uma tradição se divide em dois ou mais componentes em conflito, cujos adeptos são transformados em críticos externos de suas respectivas posições, ou a tradição perde toda a coerência e não sobrevive. Pode também acontecer que duas tradições, até então independentes e antagônicas, passem a reconhecer certas possibilidades de acordo fundamental e se reconstituam como um debate único e mais complexo.<sup>113</sup>

Assim sendo, um tipo particular de ocorrência na história das tradições é o que MacIntyre chama de crise epistemológica, que é marcada pela dissolução de certezas historicamente construídas. A crise epistemológica vai exigir da tradição que esta possa inventar novos conceitos, tendo em vista: solucionar de modo sistemático e coerente os novos problemas; fornecer uma explicação para o que estava até então incoerente ou tornando estéril; e realizar estas tarefas de modo que as novas crenças e conceitos apresentem continuidade junto ao corpo de crenças comuns da tradição.

Sobre crises epistemológicas Lutz afirma que

crises epistemológicas apenas emergem quando uma satisfação natural é quebrada por uma experiência real de desafio significativo para a tradição. (...) Racionalidade torna-se constitutiva da tradição quando descobre a narrativa mais adequada pela

<sup>112</sup> LINHARES, 2014, p. 51.

<sup>113</sup> MacINTYRE, 2008, p. 23.

qual a crise é diagnosticada e superada. Quando uma crise epistemológica surge, há apenas três possíveis cursos de ação. Primeiro, deve-se ignorar a questão e optar por uma adesão irracional para o relato tradicional; segundo, deve-se render-se à questão e permitir levá-la ao relativismo; ou terceiro deve-se encarar a questão.<sup>114</sup>

Ao passar de modo bem sucedido por uma crise epistemológica, uma tradição pode reescrever sua história identificando as continuidades e as estruturas de justificação de seu corpo de crenças, de suas reivindicações de verdade. Contudo, nem toda crise epistemológica é resolvida com sucesso. Os adeptos de uma tradição, ao lidarem com sua crise epistemológica, podem ser levados a reconhecer que uma outra tradição pode possibilitar a construção de teorias e conceitos que a sua própria tradição não poderia.

Neste sentido, as reivindicações de verdade de uma tradição particular podem, em algum momento do processo de desenvolvimento da tradição – no debate com seus críticos internos e externos – não mais se sustentar. As tradições podem ser derrotadas por suas rivais. É com relação à sua adequação ou inadequação, nas reações às crises epistemológicas, que as tradições são justificadas ou não.

Assim, para MacIntyre, as tradições não se constituem em saberes absolutos; não começam a partir de verdades inatacáveis; não possuem como objetivo um estado racional final. Nenhuma tradição, em nenhum estágio, pode excluir a possibilidade futura de que suas crenças e julgamentos presentes possam ser mostrados como sendo inadequados. As tradições começam a partir da positividade contingente, cada uma começando de um ponto diferente das outras. Estas são sempre marcadas por particularidades de linguagem e de ambientes naturais e sociais. Mesmo garantindo a racionalidade e se distanciando do relativismo, com sua teoria da racionalidade das tradições, MacIntyre garante o caráter aberto do seu argumento. Toda tradição está aberta a novas formulações e reformulações, críticas e adesões, porque é na positividade da história, das relações sociais, políticas e ideológicas que os argumentos dentro da tradição vão sendo construídos e consolidados.

Vejamos agora como no processo de pesquisa e delimitação da teoria da racionalidade das tradições MacIntyre faz sua adesão a uma tradição específica e a defende como racionalmente superior às suas rivais.

---

<sup>114</sup> LUTZ, 2004 p.59-60. Tradução nossa.

### 3.2 O retorno à tradição aristotélico-tomista

Em *AV* MacIntyre põe frente a frente Nietzsche e Aristóteles, apontando que estes pensadores são representantes de momentos históricos diferentes e assumem papéis antagônicos no interior da teoria moral ocidental. Nietzsche seria um pensador que conseguiu diagnosticar a crise moral da modernidade e a ausência de justificação racional da moralidade em detrimento da tentativa de filósofos morais modernos e iluministas, embora seja ele mesmo fruto dessa crise e desse fracasso.

MacIntyre afirma que Nietzsche teve a percepção da vulgarização do discurso moral na modernidade, e o aponta como uma das duas opções teóricas genuínas para a análise da situação moral na nossa cultura. Nietzsche foi o filósofo que identificou e entendeu claramente o problema da moralidade – o discurso moral se valia de expressões morais que se revestiam de uma falsa objetividade, sendo de fato expressões arbitrárias de vontades subjetivas. O erro de Nietzsche foi generalizar as condições de uma época para a moralidade como um todo.

MacIntyre aponta que Nietzsche constatou o fracasso do projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade e a desordem do discurso moral moderno, e argumentou que se a moralidade é o conjunto de expressões da vontade que seja, então, o que cada vontade subjetiva pode criar, afirmando que a vontade pode substituir a razão, devendo todo indivíduo se tornar sujeito moral autônomo, criando sua própria “tabela do que é bom”. O problema estaria, afirma MacIntyre, em definir para cada indivíduo uma tabela moral. Neste aspecto MacIntyre aponta que:

esse problema constituiria o núcleo de uma filosofia moral nietzscheana, porque é na sua incessante pesquisa do problema, e não em suas soluções frívolas, que está a grandeza de Nietzsche, a grandeza que faz dele o grande filósofo moral se as únicas alternativas à filosofia moral de Nietzsche forem aquelas formuladas pelos filósofos do Iluminismo e seus sucessores.<sup>115</sup>

MacIntyre, no entanto, vê em Nietzsche a expressão do individualismo, traduzido na figura do homem nietzschiano – o *além-do-homem*. Este homem que transcende qualquer condição e contexto social e histórico, que pode fundar uma moral autossuficiente é, para MacIntyre, uma ficção absurda e perigosa, mas que ocupa lugar central na argumentação de Nietzsche, na crítica que este faz à moralidade e à cultura européia, que, segundo ele, embora sob a pretensão de objetividade – que não se sustenta racionalmente – apenas mascara uma

---

<sup>115</sup> MacINTYRE, 2001, p. 197.

vontade de poder. E, segundo Nietzsche, a ética de Aristóteles é igual a todas as teorias que desempenham o papel de máscaras da vontade de poder.

MacIntyre afirma que, num sentido mais forte, as filosofias morais de Nietzsche e Aristóteles se contrapõem devido o papel histórico de cada um – a recusa à Aristóteles levou ao projeto iluminista de justificativa racional da moralidade e o fracasso deste possibilitou a elaboração da crítica de Nietzsche.

Foi devido ao fato de uma tradição moral, da qual o pensamento de Aristóteles foi o principal núcleo intelectual, ter sido repudiada durante as transições entre os séculos XV e XVII, que foi preciso empreender o projeto do Iluminismo de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade. E foi porque esse projeto falhou, porque as opiniões expressas por seus protagonistas de maior importância intelectual, e em especial Kant, não puderam ser sustentadas diante da crítica racional, que Nietzsche e todos os seus sucessores existencialistas e emotivistas conseguiram elaborar sua crítica claramente bem-sucedida de toda a moralidade anterior. Por conseguinte, a possibilidade de defesa da postura nietzscheana volta-se, *no fim*, para a resposta à pergunta: será que estava certo rejeitar Aristóteles? Se fosse possível sustentar a postura de Aristóteles na ética e na política – ou algo semelhante a ela – toda a empreitada de Nietzsche seria inútil.<sup>116</sup>

Se for possível sustentar a ética e a política aristotélica a proposta de Nietzsche em fundar uma vontade moral autônoma seria inútil e infecunda, uma vez que a tese de Nietzsche depende de uma verdade: a de que toda justificativa racional da moralidade fracassou. O que MacIntyre afirma é que Nietzsche está correto no que se refere ao Iluminismo, pois os filósofos iluministas não conseguiram fundamentar racionalmente a moralidade. Contudo, esse fracasso é uma continuação histórica, é fruto da rejeição à tradição aristotélica.

Em AV MacIntyre afirma que só existem duas possibilidades de lidarmos com a moralidade contemporânea: dar continuidade ao colapso gerado pelo fracasso Iluminista até que só reste o diagnóstico de Nietzsche e sua proposta, ou deve-se afirmar que o projeto Iluminista de justificação racional da moralidade nunca deveria ter sido iniciado.

MacIntyre delimita, portanto, como questão principal a possibilidade de defesa da ética de Aristóteles e argumenta que o aristotelismo é a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento moral. Aponta que é necessário entender Aristóteles dentro de uma tradição de pesquisa histórica que analisa o passado, o presente e que propõe algo. E assim, entre Nietzsche e Aristóteles, MacIntyre propõe retomar Aristóteles, não com uma transposição da ética aristotélica para contemplar a problemática contemporânea, mas como um retorno à tradição de pesquisa racional pela reapropriação da ética das virtudes como instrumental teórico e social que entrelaça história, filosofia e sociologia.

---

<sup>116</sup> MacINTYRE, 2001, p. 202-203.

Para MacIntyre, o pensamento de Aristóteles, além de ser o resultado de uma sequência de argumentações que começam com Homero, se estrutura como uma tradição de pesquisa que fornece um esquema através do qual os pensadores posteriores puderam se basear, continuando a pesquisa de maneira aristotélica e por vezes completamente inovadora.

Dois aspectos fundamentais na filosofia de Aristóteles foram importantes para fundar e solidificar uma tradição de pensamento e pesquisa, segundo MacIntyre. São eles: a estrutura dialética da argumentação<sup>117</sup>, através da qual os primeiros princípios de uma pesquisa são formulados, e uma estrutura explicativa hierárquica é construída; e a concepção particular da *pólis* que fornece o esquema no qual a compreensão aristotélica sobre justiça, raciocínio prático e a relação entre eles se desenvolve.

Na perspectiva dialética de Aristóteles, a estrutura de uma ciência é a de uma argumentação que vai das primeiras verdades fundamentais ao domínio dos fenômenos, tendo uma concepção de *telos* que é, desde o início, o horizonte da pesquisa. Se podemos pensar, nesta perspectiva, em ciência acabada, completa, e, assim, em uma conclusão que persiste em se sustentar é porque nenhuma nova experiência levou à revisão das crenças dessa ciência, ou

---

<sup>117</sup> Cabe ressaltar a caracterização que Aristóteles faz dos tipos de argumentação e métodos das ciências, donde podemos citar a **demonstração**, ou silogismo científico ou apodítico, que compreende um raciocínio no qual a dedução tem papel central, no qual uma conclusão verdadeira é derivada necessariamente de premissas verdadeiras, embora diferentes dela; a **dialética**, método de investigação pelo qual se parte de opiniões geralmente aceitas sobre o problema em questão, de modo a construir uma réplica à outras proposições, exaurindo a possibilidade de alternativas entre proposições contraditórias; o **procedimento diaporético**, pelo qual as aporias devem ser refutadas tendo em vista o confronto entre posições divergentes (as mais respeitadas e conhecidas), de modo que os fenômenos são postos à prova à luz dos *endoxa*; **raciocínio prático** ou silogismo prático, que é um tipo de raciocínio cuja conclusão é uma ação, tanto suas premissas quanto sua conclusão são concernentes a uma ação, diferente do raciocínio ou silogismo teórico que a conclusão é uma nova proposição – esse raciocínio é próprio da *phrónesis*, como a virtude que possibilita a aplicação da regra ao caso particular, possibilitando a escolha dos meios (premissa menor no silogismo prático) apropriados e necessários ao alcance de um fim (premissa maior no silogismo prático), de modo que uma ação será realizada para alcançá-lo (conclusão do silogismo); e a **retórica e a poética** como formas de racionalidades relacionadas à arte (*techné*), a primeira definida como a arte de produzir discursos – especialmente os discursos persuasivos –, argumentações explícitas e a segunda como a arte de produzir enredos ou narrativas. Sobre as ciências e seus métodos em Aristóteles, ver: *As razões de Aristóteles* (1998) de Enrico Berti.

Tendo em vista esses métodos e tipos de argumentação apontados por Aristóteles, há também a diferenciação entre as ciências e seus objetos e métodos de investigação e argumentação. As ciências foram organizadas por ele como ciências teóricas (metafísica, física, matemática), que buscam o saber por si mesmo, buscando verdades que independem do homem, sendo marcadas pela necessidade e universalidade e que possuem a demonstração como forma de argumentação; ciências práticas (filosofia política, ética), como um saber que visa a realização de algo, tendo como fim a própria ação humana, sendo ciências que tem tratam do domínio da contingência e possuem o raciocínio prático como forma de argumentação; e ciências poiéticas ou produtivas, que visam a produção de algo que é exterior ao homem, portanto, o fim não é a própria ação, mas aquilo que é produzido, sendo ciências que se referem ao domínio do contingente e que possuem como formas de racionalidade a retórica e a poética.

Quando MacIntyre afirma que é característica central da ciência em Aristóteles a argumentação dialética, ele quer enfatizar o caráter de desenvolvimento das ciências em geral – teóricas e práticas – rumo ao progresso enquanto ciência aperfeiçoada. A característica de estar em desenvolvimento e investigação sempre, mostra a abertura constante do saber ao debate dialético e à refutação, à necessidade de apresentação de justificativa racional de um saber diante de saberes ou argumentos contraditórios a si, de modo que a dialética é um método comum tanto às ciências teóricas como às práticas.

nenhuma argumentação alternativa proposta foi capaz de resistir melhor a determinadas objeções do que a conclusão em questão. Ainda assim, mesmo com a aceitação de determinadas conclusões fruto de argumentação dialética, a possibilidade de desenvolvimento dialético fica sempre em aberto. Neste sentido, MacIntyre nos diz que

é de crucial importância o fato de Aristóteles nos apresentar descrições de ciências que ainda estão em processo de construção, a hierarquia explicativa e dedutiva ideal fornecendo uma concepção do *telos* em direção ao qual a pesquisa científica move-se, mas também que os procedimentos dialéticos através dos quais essas tarefas de construção são levadas a cabo nunca nos apresentem uma conclusão que não esteja aberta a revisão, elaboração, reparos ou refutação futuros. A dialética é essencialmente inacabada em qualquer ponto de seu desenvolvimento.<sup>118</sup>

O universo aristotélico, diz MacIntyre, é um universo estruturado de modo hierárquico, assim, as ciências devem ter uma estrutura também hierárquica a fim de fornecer uma compreensão realista do universo. O universo perfeito de Aristóteles se efetiva em experiências perfeitas, tal como a *pólis*: “(...) Aristóteles compreendeu o movimento da potencialidade humana para sua atualização dentro da *pólis* como exemplo do caráter metafísico e teológico de um universo perfectível.”<sup>119</sup>

MacIntyre argumenta que não é meramente a *pólis*, mas o *kósmos*, o universo, e assim, a ordem das coisas que fornece em Aristóteles o contexto no qual a justiça e a racionalidade prática estão relacionadas. E sobre essa relação MacIntyre defende a tese de que o pensamento de Aristóteles sobre justiça e racionalidade prática só é inteligível em relação um com outro e ambos em relação ao seu pensamento sobre a *pólis*. Portanto, alguém só pode ser justo sendo racional de modo prático e vice-versa, e a efetividade da justiça e do raciocínio prático só é possível na *pólis*.

Essa possibilidade é a possibilidade mesma de humanização do homem, da realização de sua natureza. MacIntyre nos diz que Aristóteles compreende a *pólis* como

a comunidade humana aperfeiçoada e concluída através da realização de seu *télos*, e a natureza essencial de cada coisa é o que é quando atinge o seu *télos*. Portanto, é nas formas da *pólis* que a natureza humana como tal se expressa, e a natureza humana é o mais elevado tipo de natureza animal. (...) a *pólis* é necessária para que haja *areté*, *phrónesis* e *dikaiosyne*. Separado da *pólis*, o que poderia ser um ser humano torna-se um animal selvagem.<sup>120</sup>

Mas, se assim for, a proposta macintyreana de retomada da ética aristotélica das virtudes como possibilidade de reconstrução da racionalidade ética e moral contemporânea vai esbarrar em um obstáculo importante: o fato de que no mundo ocidental moderno e

<sup>118</sup> MacINTYRE, 2008, p. 114.

<sup>119</sup> MacINTYRE, 2008, p. 114.

<sup>120</sup> MacINTYRE, 2008, p. 110-111.

contemporâneo a *pólis* não é mais uma modalidade de ordem social que se efetive e que pareça ser inteligível aos olhos do estado liberal.

Contra essa objeção, MacIntyre vai argumentar que as características da *pólis*, tal como concebida por Aristóteles, que são necessárias ao exercício da justiça e da racionalidade prática e, assim, também as virtudes, podem ser encontradas em formas de organização social diferentes da *pólis* propriamente dita, uma vez que a *pólis* grega é uma estrutura social que traduz o seu tempo e não pode ser reproduzida ou transportada para o mundo contemporâneo. Neste sentido, ele afirma que o tipo de racionalidade prática e as virtudes pressupostas na teoria aristotélica são uma resposta interpretativa do próprio Aristóteles ao seu tempo, direcionada aos gregos educados da Atenas clássica, e reconhece: “o que eu estou levando adiante é uma interpretação da interpretação”.<sup>121</sup> Os atenienses da Atenas de Péricles, ou os espartanos entendiam sua *pólis* como a expressão da melhor forma de vida que fornecem o meio para seus cidadãos serem o melhor tipo de ser humano possível. O que Aristóteles faz – assim como o próprio MacIntyre – é uma análise de uma estrutura social real, mediante sua interpretação, e propõe um modelo de comunidade que seja a expressão de uma estrutura moral e política adequada ao tipo de homem pressuposto pela tradição a que pertence.

Assim sendo, MacIntyre afirma

Aristóteles é capaz de comparar uma variedade de tipos reais de constituição de uma *pólis* com sua concepção do melhor tipo de *pólis* de uma forma que garante a conclusão de que as cidades podem ser ordenadas em função do grau e tipo de bens que são disponibilizados aos seus cidadãos de forma a proporcionar a suas vidas um objetivo e propósito e argumentos práticos (...).<sup>122</sup>

Esse é um argumento demasiado importante, uma vez que aponta a possibilidade de construção e desenvolvimento de contextos e ordens sociais no mundo contemporâneo que podem reproduzir características fundamentais da *pólis* e, assim, fornecer o contexto prático necessário ao desenvolvimento das virtudes, da justiça e da racionalidade prática, sem, no entanto cairmos no reducionismo ingênuo de podermos pressupor a reconstrução de uma ordem social de um contexto diferente do nosso.

Estes aspectos da filosofia aristotélica, que lhe garantiu sustentar uma pesquisa dialética e instituir uma tradição, irão ser atualizados e ampliados numa tradição de pesquisa posterior por Tomás de Aquino. MacIntyre vai caracterizar e apontar essa tradição como um exemplo paradigmático de pesquisa racional. Aqui temos que levar em consideração duas coisas: uma, é que MacIntyre está defendendo um modo de pesquisa e de compreensão da

<sup>121</sup> MacINTYRE, 1998b, p. 124. Tradução nossa.

<sup>122</sup> MacINTYRE, 1998b, p. 124. Tradução nossa.

realidade, que é o modo da *tradição*; a outra coisa diz respeito à interpretação de MacIntyre de que a filosofia de Aristóteles, estruturada como uma pesquisa dialética, é interpretada e ampliada por Tomás de Aquino, se tornando uma tradição de pesquisa racional, que MacIntyre aponta como sendo a tradição de pesquisa que é racionalmente superior a outras tradições e da qual ele se torna adepto.

Especialmente nas obras *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), posteriores a *After virtue* (1981), MacIntyre se aproxima do pensamento de Tomás de Aquino, apontando-o como adaptador do pensamento aristotélico, por meio da reformulação e ampliação deste através do estabelecimento de uma pesquisa dialética que possibilitou o diálogo entre a tradição aristotélica e a agostiniana – tradições originariamente rivais – construindo sistematicamente um complexo esquema de pensamento e solidificando uma nova tradição de pesquisa.

Vejamos como MacIntyre explica o processo pelo qual Aquino estabelece o diálogo entre essas duas tradições rivais, delimita um método de pesquisa aberto a reformulações e constroi uma nova tradição.

Em WJWR MacIntyre apresenta quatro características da *Suma Teológica* que afirma serem centrais para compreendermos o pensamento e método de Tomás de Aquino:

- 1) A obra ainda não estava concluída no momento da morte de Tomás de Aquino, e, no mais, a argumentação de cada questão como discutida nos seus artigos, da maneira como eles eram intencionalmente elaborados, estava em aberto, de modo a ser ulteriormente desenvolvida;
- 2) O trabalho filosófico e teológico de Aquino é sistemático, portanto, mesmo quando discutimos alguma questão específica de seu pensamento não podemos perder de vista que as questões não podem ser abstraídas ou isoladas do contexto geral;
- 3) Tomás de Aquino escreve a partir de duas tradições – a aristotélica e a agostiniana –, empreendendo a tarefa de integrá-las em um único modo sistemático de pensamento;
- 4) O pensamento de Tomás de Aquino deve ser lido como perseguindo um mesmo objetivo, pois é sustentado por uma unidade de propósito que se expressa sua compreensão da unidade última do bem.<sup>123</sup>

Essas características da *Suma Teológica* e do pensamento de Aquino são muito importantes, segundo MacIntyre, para compreendermos: 1) a tarefa teórica que Aquino realiza, ao integrar duas tradições consideradas até então antagônicas e irreconciliáveis, 2) sua

---

<sup>123</sup> MacINTYRE, 2008, p.181-182.

metodologia, que é dialética e aberta à reformulação diante de novos argumentos – e que expressa o próprio modo de ser das coisas humanas assim como da sua teoria, sempre aberta à reconstrução e 3) que a unidade e o modo sistemático de seu pensamento expressa a unidade e o modo sistemático do mundo, que possui um *telos* final.

MacIntyre afirma que no séc. XIII Tomás de Aquino enfrentava as exigências conflitantes de duas tradições de pesquisa distintas e opostas, a aristotélica e a agostiniana:

a teologia dogmática do cristianismo latino estava informada de teorias e conclusões filosóficas que carregava dentro de si sua própria compreensão agostiniana da verdade e da racionalidade aparentemente irreconciliável com a compreensão de Aristóteles, tal como apresentavam os melhores comentadores e as melhores interpretações realizadas até aquele momento. Uma filosofia de um tipo se encontrou, desta forma, com uma filosofia de outro tipo totalmente distinto, cada uma com seus próprios padrões para avaliar a verdade e a racionalidade das pretensões filosóficas e esses dois tipos de padrões, ao que parece, eram incomensuráveis e incompatíveis.<sup>124</sup>

Os filósofos aristotélicos e os teólogos agostinianos apelavam a critérios rivais e incompatíveis tanto para avaliar como para explicar questões centrais em seu tempo, tais como: doutrinas cristãs centrais – origem e temporalidade do mundo, relação entre corpo e alma –, a relação da teologia com outras disciplinas, a compreensão da verdade e a natureza do defeito e do erro. E para cada parte rival parecia não ser possível julgar suas diferenças a partir de seus critérios, assim como não existia nenhum critério neutro que servisse de apelo.

Ao invés de escolher uma tradição em detrimento da outra, como foi educado em ambas, Aquino empreendeu a si mesmo a tarefa de combiná-las num único esquema complexo de pensamento, escrevendo a partir de duas tradições, ampliando-as e integrando-as em um pensamento surpreendentemente sistemático. Segundo MacIntyre, Tomás de Aquino conseguiu realizar a tarefa de superação de conflitos entre estas duas tradições opostas e construir um novo e único sistema de pensamento enfrentando as asserções das duas tradições compreendendo cada uma a partir de dentro, compreendendo suas crenças, argumentos e teses nos seus próprios termos – não nos termos de sua rival – de modo que para reconhecer e caracterizar uma incomensurabilidade autêntica é preciso que alguém possa falar de dentro das tradições rivais, alguém que viva e fale a partir dos dois esquemas conceituais alternativos, alguém que, segundo MacIntyre,

conheça e seja capaz de falar a linguagem de cada um a partir de seu interior, que seja, por assim dizer, um falante nativo com duas línguas primeiras, cada uma delas com seus próprios modos conceituais característicos. Esta pessoa não necessita levar realizar a tarefa de tradução para entender. Antes, sobre a base de sua própria compreensão de ambas as linguagens conceituais, pode reconhecer os pontos em que a intradutibilidade apresenta barreiras em torno das quais não se pode descobrir nenhum caminho. Tais pessoas são pouco numerosas. São os “habitantes” de

<sup>124</sup> MacINTYRE, 1990a, p.107. Tradução nossa.

situação de fronteira, que em geral sofrem a suspeita e a incompreensão dos membros de ambas as tradições opostas. Foi justamente essa suspeita e essa incompreensão que sofreu Tomás de Aquino tanto por parte de alguns agostinianos como por parte de alguns aristotélicos averroístas latinos, e isso se deu precisamente porque ele era uma dessas pessoas.<sup>125</sup>

E Aquino era uma dessas pessoas, afirma MacIntyre, porque foi discípulo de Alberto Magno, que encarou a tarefa de estudar e realizar a exposição e o comentário da obra aristotélica sem que se confundissem com seus próprios pareceres, de modo que apresentou aos seus discípulos o aristotelismo em seus próprios termos. Do mesmo modo, Alberto Magno ensinou o pensamento de Agostinho a partir de dentro, apresentando o que lhe era platônico e assimilando de Aristóteles aquilo que a teologia agostiniana permitia, de modo que seus discípulos também puderem conhecer o agostinianismo de dentro. Para MacIntyre, Tomás de Aquino foi o mais notável discípulo, tendo submergido tanto no agostinianismo, como no aristotelismo, a ponto de conhecer ambas as tradições como um nativo e dedicar a sua vida à tarefa de considerar o que é verdade em cada uma delas e como poderia reconciliar um ponto de vista com o outro<sup>126</sup>.

De acordo com MacIntyre, nesta tarefa Tomás de Aquino não só complementa Aristóteles, mas o corrige, ao superar e preencher as limitações de Aristóteles recorrendo à compreensão agostiniana, do mesmo modo que corrige determinadas generalizações de Agostinho com o pensamento aristotélico. Assim, segundo MacIntyre, o pensamento de Tomás de Aquino só é inteligível se o compreendermos tendo em vista sua emergência a partir de uma tradição de pesquisa, de argumentação e conflitos, que vai além de Aristóteles e Agostinho. O projeto de Tomás de Aquino é caracterizado por MacIntyre tendo como objetivo

desenvolver o trabalho da construção dialética sistematicamente, de modo a integrar toda a história anterior da pesquisa, à medida que a conhecia, na sua própria. Sua contraposição de autoridades foi concebida para mostrar o que, em cada uma delas, resistia ao teste dialético de todos os pontos de vista até então desenvolvidos, com o objetivo de identificar as limitações de cada ponto de vista e o que, em cada um deles, não podia ser impugnado nem mesmo pelo mais rigoroso dos testes. Donde a reivindicação, implicitamente feita por Sto. Tomás, contra qualquer rival do passado, de que a parcialidade, a unilateralidade e as incoerências do ponto de vista desse rival já terão sido superadas no sistema não apresentado na *Summa*, enquanto seus pontos fortes e aquisições terão sido incorporados e, talvez, reforçados. Contra qualquer rival do futuro, a reivindicação correspondente seria que ele também poderia entrar na confrontação dialética em qualquer momento relevante e que o teste, do ponto de vista de Sto. Tomás, estaria na sua habilidade de identificar as limitações e de integrar as forças e as aquisições de cada rival na sua estrutura geral.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 114-115. Tradução nossa.

<sup>126</sup> Ver: MacINTYRE, 1990a, p. 152-153.

<sup>127</sup> MacINTYRE, 2008, p. 225-226.

As duas tradições que Aquino confronta e com as quais estabelece um diálogo o levam a construir de modo sistemático um pensamento no qual as verdades de cada uma são relacionadas, assim como as questões problemáticas de ambas são levantadas e discutidas a partir dos melhores argumentos produzidos até agora por essas tradições e pelos melhores pensadores que o antecederam. Sobre a estrutura do questionamento e da investigação empreendida por Aquino, MacIntyre afirma:

a resposta que Tomás de Aquino dá como conclusão a cada questão não é mais, dado o método de Aquino, e não pode ser mais do que a melhor resposta alcançada até o momento. Disso deriva o caráter essencialmente incompleto. Pois, o que Tomás de Aquino faz é resumir sobre cada questão os argumentos mais fortes a favor e contra cada resposta particular formulada até o momento, extraindo todos os textos e todos os desdobramentos do argumento desenvolvido nas tradições das quais ele é herdeiro (...). Mas, quando Tomás de Aquino chega a uma conclusão sua, o método sempre deixa aberta a possibilidade de se voltar a essa discussão com algum novo argumento.<sup>128</sup>

Ainda, sobre o papel de Aquino como exemplo do modo tradicional de investigação Lutz afirma que

MacIntyre usa Tomás de Aquino para ilustrar o potencial revolucionário da investigação tradicional. Tomás foi educado em teologia agostiniana e filosofia aristotélica, e através desta educação que ele começou a ver não só as contradições entre as duas tradições, mas também os pontos fortes e fracos que cada tradição revelava da outra. Sua educação também o ajudou a descobrir uma série de questões e problemas que tinham de ser respondidas e resolvidas. Muitas das respostas de Tomás de Aquino a estas preocupações tomou a forma de questões controversas. (...) Tomás de Aquino, visto como praticando o modo tradicional de investigação, é um praticante influente dentro de uma tradição e seus escritos são contribuições para essa tradição, ao invés de coleções de conclusões finais inatacáveis.<sup>129</sup>

O que Tomás de Aquino faz é ilustrar o modo tradicional de investigação, compreendendo que a racionalidade de uma tradição é justificada pela sua história até agora, de modo que justificar é contar como a tradição se desenvolveu e compreende seus próprios argumentos – e primeiros princípios e fins últimos – até agora. Por esse prisma a investigação é vista como um processo sempre em aberto, pronto a ser aperfeiçoado.

Segundo MacIntyre, Tomás de Aquino reconstrói as posições de Aristóteles e de Agostinho “dentro de um esquema de uma teologia metafísica unificada”.<sup>130</sup> A estrutura do pensamento aristotélico e a tradição de pesquisa, da qual Aristóteles é o representante clássico paradigmático, ganham no mundo medieval uma continuidade e uma ampliação surpreendente, constituindo um pensamento teológico e metafísico que Tomás de Aquino estrutura de modo racional e inteligível, afirma MacIntyre. Assim, em Tomás de Aquino a

<sup>128</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 124-125. Tradução nossa.

<sup>129</sup> LUTZ, 2015, p.31 Tradução nossa.

<sup>130</sup> MacINTYRE, 2008, p. 188.

filosofia de Aristóteles – e assim sua biologia metafísica – e a teologia metafísica cristã se fundem, gerando um complexo sistema de pensamento e uma tradição de pesquisa racional, a tradição aristotélico-tomista.<sup>131</sup>

Ao defender o modo tradicional de investigação, MacIntyre afirma que somente falamos como adeptos de um ponto de vista, de uma tradição e que ele mesmo fala a partir de uma tradição, o Tomismo. Este, tal como pensado por MacIntyre, é o melhor exemplo do modo tradicional de investigação, do qual MacIntyre se declara adepto e defende como racionalmente superior a outros modos. Mas vale ressaltar que o Tomismo não é visto por MacIntyre como *a* tradição ou ele identifica Tradição com Tomismo, o que ele enfatiza é que o tomismo utiliza o modo tradicional de investigação de um modo consciente.

Em TRV, MacIntyre compara a *Tradição* com outros dois modos de investigação, a *Enciclopédia* e a *Genealogia*, e ao longo do texto vai apresentando cada umas dessas versões de investigação moral, evidenciando os textos que as exemplificam – a nona edição da *Enciclopedia Britânica*, que representa a tradição moderna ou iluminista que tem como projeto central a compreensão objetiva e neutra do mundo sem influênica das tradições; a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, que exemplifica a tradição pós-moderna que compreende qualquer tradição como máscara de poder; e a carta encíclica do papa Leão XIII, *Aeterni Patris*, que exemplifica o modo de investigação da tradição, compreendido como um processo histórico e dinâmico que ocorre no interior das tradições que estão sempre em relação com suas antecessoras.

MacIntyre aponta que algo importante – dentre outras características e questões - que distingue e separa esses modos rivais de investigação moral é a compreensão que cada um possui da história da filosofia, de Sócrates até o século XIX. Segundo ele,

Para o enciclopedista, esta história é a do progresso da razão, na qual as limitadas concepções de raciocínio e de práticas da investigação racional geradas por Sócrates, Platão e Aristóteles, foram ampliadas por seus sucessores, embora com novas limitações, e logo receberam forma definitiva e indefinidamente melhor por obra de Descartes. (...) Assim, desde Sócrates, de Descartes a Kant e pós-kantianos tanto a linha do progresso moral quanto da investigação racional exibiram em seus resultados a unidade de sua história.

Para o genealogista, esta história tem um caráter muito diferente. É uma história em que a razão, desde a dialética de Sócrates até os pós-kantianos, tanto serve como disfarça os interesses da vontade de poder devido às suas pretensões injustificadas. Onde o enciclopedista vê uma história unificada de progresso, o genealogista vê

---

<sup>131</sup> Ao assumir elementos da filosofia de Tomás de Aquino MacIntyre sofre algumas críticas, tendo em vista a aproximação com uma teoria que pressupõe um fundamento metafísico e teológico para ética. Embora não discuta de modo específico e sistemático os elementos metafísicos e teológicos do seu tomismo, cada vez mais vemos presentes em seus escritos esses elementos. Contudo, MacIntyre enfatiza o caráter histórico e pragmático de sua proposta, delimitado de modo marcante na obra *After virtue* (1981), central no seu projeto.

uma história de deformidade e repressão. Entretanto, ambos concordam, ao menos, em supor uma história unificada.<sup>132</sup>

Embora enciclopedistas e genealogistas possuam concepções distintas e excludentes da história da filosofia, assim como da razão, de acordo com MacIntyre, eles concordam que essa história é unificada, contínua. É essa visão da história filosófica a qual MacIntyre vai se contrapor, ao afirmar que existiram dois momentos na história da filosofia, um que vai de Sócrates a Tomás de Aquino e o que se segue pós Aquino, como uma ruptura.

Para os iluministas, a história da filosofia é a história de um progresso contínuo, construído pela superação de dificuldades, superstições, particularismos e crenças irracionais. Essa história é contada como a vitória da razão sobre o obscurantismo, uma razão celebrada como universal, neutra, impessoal e desinteressada. MacIntyre afirma que para os enciclopedistas Descartes simbolizou a independência da razão, e dos indivíduos, dos vínculos particulares de toda comunidade moral e religiosa.

Os genealogistas, por sua vez, compreendem a história da filosofia como uma história de fracasso e degeneração, uma história que teve a partir de Sócrates e o advento da Filosofia ocidental um declínio dos valores superiores que norteavam a conduta do homem heróico. Nietzsche e os genealogistas a partir dele criticam o projeto da cultura ocidental, e, assim, criticam de modo central o projeto dos iluministas, que concebem a autonomia e a autoridade de uma racionalidade neutra. As concepções de racionalidade e verdade defendidas e compartilhadas pela cultura no século XIX – assim como qualquer concepção - não passam de máscaras para ocultar vontades arbitrárias e projetos de poder. O projeto de Nietzsche foi desmascarar a falsa neutralidade e os usos enganadores dos conceitos de razão e verdade.

Desse modo, MacIntyre aponta que os enciclopedistas e os genealogistas consideram serem concepções excludentes e únicas sobre a racionalidade: 1) a razão é universal, neutra e impessoal, ou 2) a razão representa interesses particulares e mascara impulsos de poder sobre a falsa declaração de impessoalidade e neutralidade. MacIntyre afirma que ambos ignoram uma terceira concepção de razão:

a possibilidade de que a razão só pode ser autenticamente universal e impessoal na medida em que não é neutra nem desinteressada; que ser membro de um tipo particular de comunidade moral, de uma comunidade na qual a dissidência fundamental deve ser excluída, é uma condição para a investigação autenticamente racional e, de maneira mais especial, para a investigação moral<sup>133</sup>

Segundo MacIntyre, o que está ausente tanto na Enciclopédia quanto na Genealogia é uma compreensão da filosofia e da investigação moral como *arte* ou *techne* – concepção

<sup>132</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 58-59. Tradução nossa.

<sup>133</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 59-60. Tradução nossa.

presente em Platão e Aristóteles. Isso implica compreender a filosofia e a investigação moral como uma atividade que possui um *telos* e virtudes que, quando aprendidas e exercidas, levam o praticante a alcançá-lo. Uma arte produz em seus praticantes a capacidade particular de obter os bens finais da arte em virtude do raciocínio verdadeiro e de virtudes intelectuais e morais. Aprendizes de qualquer arte se encontraram em um contexto de aprendizagem com seus mestres e a comunidade em geral no qual aprendem a reconhecer e corrigir seus erros, assim como a desenvolver as excelências que arte exige e a distinguir bens particulares de um bem maior. E essas características são essenciais para compreendermos como Tomás de Aquino – a partir de Aristóteles e dos que o antecederam – compreendem a natureza da investigação filosófica e, mais especificamente, a natureza da investigação moral. Desse modo, MacIntyre afirma que:

A investigação moral, tal como a entenderam Sócrates, Tomás de Aquino e aqueles que tiveram situados naquele movimento que começa com Sócrates e chega a Aquino, aspira, pois, a responder tanto teórica como praticamente a pergunta: ‘o que é o bem e o melhor, tanto para os seres humanos em geral quanto para esta classe específica de ser humano nestas circunstâncias particulares aqui e agora?’. Esta pergunta não pode ser respondida sem aprender a catalogar e a caracterizar as excelências humanas, as virtudes morais e intelectuais. Deste modo, a investigação moral se move a obter conclusões teóricas e práticas sobre tais virtudes. Mas, como já temos observado, alguém não pode aprender como chegar a tais conclusões sem ter adquirido ao menos algumas destas mesmas virtudes que está investigando (...). Deste modo, temos um aparente paradoxo na compreensão da investigação moral como um tipo de *arte*: somente à medida que estamos chegando a certas conclusões seremos o tipo de pessoa capaz de dedicar-se a tal investigação de um modo a obter conclusões firmes. Como escapar desse aparente paradoxo? (...) Aqui surge a concepção da autoridade docente racional que é interna à prática da arte da investigação moral, tal qual à prática de artes como a fabricação de móveis e a pesca, e define de forma parcial a relação do mestre artesão com o aprendiz.<sup>134</sup>

Estas concepções estão em desacordo com o *ethos* da Enciclopédia e da Genealogia, afirma MacIntyre, uma vez que os enciclopedistas aprenderam que ser racional é pensar por si mesmo, emancipar-se da tutela da autoridade e da tradição; e os genealogistas, por sua vez, os pensam na autoridade como um poder arbitrário ao qual se deve resistir.<sup>135</sup>

O modo de investigação da Tradição, que o Tomismo exemplifica, é contrário a ambas perspectivas, e implica justamente a compreensão da investigação como um processo que é uma *arte* – ou uma prática, usando um conceito do próprio MacIntyre – que possui uma tradição que envolve uma história na qual passado e presente se retroalimentam e se direcionam para o futuro tendo em vista o *telos* final da investigação, uma investigação realizada pelos seus participantes no interior de uma comunidade na qual bens e virtudes ganham sentido. Os argumentos que sustentam as conclusões da investigação são vistos como

<sup>134</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 63. Tradução nossa.

<sup>135</sup> Ver: MacINTYRE, 1990a, p. 64.

os melhores produzidos até o momento e, assim, como sujeitos a novas e constantes avaliações que serão levadas a cabo a partir de algum novo fato ou questionamento interno à própria tradição ou de uma tradição externa ou rival. Uma investigação desse tipo é histórica e dialética, e se justifica por meio de uma narrativa que relata a história da própria investigação ou arte evidenciando seus erros e acertos, assim como seus argumentos, conflitos e práticas.

Neste sentido, MacIntyre afirma que a referência temporal que a investigação tradicional possui de raciocinar de modo consciente do seu lugar, do tempo e das circunstâncias históricas está em desacordo com a referência temporal tanto do enciclopedista, que acredita em conclusões atemporais, universais e objetivas, quanto do genealogista, que compreende a referência à tradição ou autoridade como subjugação do presente a poderes de vontades arbitrárias. Assim, MacIntyre afirma que

a narrativa tomista, diferentemente destas duas, não trata o passado nem como um mero prólogo nem como algo contra o qual temos que lutar, mas como aquilo com que temos que aprender, se é que temos de identificar e de mover-nos até nosso *telos* mais adequadamente, e como aquilo que teremos que questionar, se é que temos que conhecer que questões teremos que debater de imediato e tentar responder, tanto de maneira teórica como prática.<sup>136</sup>

O Tomismo pensado por MacIntyre como uma tradição filosófica que encarna o *modo tradicional* de investigação moral – histórico, dialético, aberto a reformulações e orientado por virtudes intelectuais e morais – é a tradição a que ele faz sua adesão e da qual ele passa a falar e dialogar com outras tradições e a discutir os problemas morais que ele aponta ao longo de suas pesquisas e escritos filosóficos. O retorno a essa tradição de pesquisa e a proposta de uma ética das virtudes é a resposta que MacIntyre dá ao diagnóstico que ele mesmo realiza frente à moralidade e à filosofia moral moderna e contemporânea. Somente retomando uma tradição de pesquisa que forneça racionalidade e garanta padrões de justificação para ação moral e estruturando uma ética das virtudes a crise na ética pode ser superada e a inteligibilidade e racionalidade devolvidas à moralidade contemporânea.

Vale ressaltar que MacIntyre não incorpora simplesmente a tradição aristotélico-tomista, mas se vincula a ela como um adepto que faz uma leitura dos problemas morais do seu tempo dialogando com os conceitos da tradição na qual se insere, tanto utilizando-os para explicar questões que a própria tradição suscita quanto para ir além desta, delimitando novos conceitos e ampliando as questões. Sobre o Tomismo de MacIntyre e a apropriação de elementos conceituais dessa tradição à sua filosofia moral discutiremos a seguir.

---

<sup>136</sup> MacINTYRE, 1990a, p. 79. Tradução nossa.

### 3.3 Tradição, Tomismo e Teísmo em MacIntyre

Vimos que nas obras *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* MacIntyre desenvolve seu conceito de tradição e explicita sua adesão ao Tomismo como a tradição que defende ser racionalmente superior às demais. Na sua obra seguinte, *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*, e em vários artigos, organizados em coletâneas ou publicados em variadas revistas, ele passa a discutir o pensamento de Tomás de Aquino e a construir uma narrativa na qual o seu projeto de devolução da inteligibilidade e racionalidade à ética diante dos fatos do desacordo moral na moralidade contemporânea passa a ser compreendido a partir da tradição aristotélico-tomista que tem como principal voz a de Aquino como um filósofo que construiu uma tradição que uniu a filosofia de Aristóteles à de Agostinho e colocou teologia e filosofia lado a lado nas discussões sobre a vida prática do ser humano e o fim último que ele persegue.

Ao se localizar no interior da tradição tomista MacIntyre também se impõe a tarefa de explicitar como sua teoria da racionalidade das tradições dialogará com os pressupostos metafísicos do pensamento de Aquino e com os pressupostos teológicos e o teísmo da filosofia cristã, que ele assume como adepto e que chama a se reinventar no interior do debate da filosofia moral contemporânea. Essa adesão de MacIntyre ao Tomismo o colocou no centro de uma discussão que envolve tanto tomistas quanto aristotélicos e filósofos modernos que não viram com bons olhos a assunção de pressupostos metafísicos e teológicos em sua filosofia, que em *After Virtue* prometia ser um pensamento secular ancorado no pragmatismo e objetividade da história e da sociologia.

Apresentaremos alguns aspectos dessa discussão e a objeção de alguns autores ao Tomismo de MacIntyre: John Haldane, Janet Coleman, Martha Nussbaum, Thomas Nagel, que apontam a incompatibilidade da teoria da racionalidade das tradições com a metafísica de Aquino e reduzem a adesão de MacIntyre ao Tomismo a uma questão de ordem ideológica orientada pela fé. Ao discutirmos as objeções desses autores utilizaremos a discussão realizada por Stephen Lutz na obra "*Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy*"(2004), na qual apresenta o Tomismo de MacIntyre e responde as objeções que estes autores fazem a ele.

### 3.3.1 Racionalidade, Tradição e o Tomismo na Filosofia de MacIntyre

A adesão de MacIntyre ao Tomismo suscitou uma série de críticas apontando a incompatibilidade da filosofia tomista com a sua teoria da racionalidade das tradições e o caráter histórico da ética das virtudes, tal como pensada e proposta em AV. Na obra “*Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy*”(2004), Stephen Lutz afirma que:

Quando Alasdair MacIntyre publicou *After Virtue* em 1980, seu livro foi recebido como um tratado sobre ética secular a ser estudado e criticado em termos de sua coerência lógica e correspondência com a evidência histórica e científica. Com a publicação de *Whose Justice? Which Rationality?*, no entanto, MacIntyre identificou-se como um filósofo tomista, e em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* ele começou a defender o que ele toma para ser o projeto autêntico do *Aeterni Patris*, carta encíclica do Papa Leão XIII sobre a renovação da filosofia cristã. Ao anunciar sua adesão à tradição tomista, MacIntyre submeteu seu trabalho para um novo tipo de escrutínio em termos da sua fidelidade para com a obra de Santo Tomás de Aquino.<sup>137</sup>

Esse escrutínio, a que Lutz se refere, tem acontecido desde a aproximação de MacIntyre com a teoria moral de Tomás de Aquino – o que não quer dizer que somente o seu tomismo seja alvo de críticas, uma vez que sua reapropriação da ética das virtudes de Aristóteles e seu conceito de racionalidade das tradições também sofreram objeções. A alguns críticos MacIntyre oferece respostas e sobre a rejeição de algumas de suas teses ele afirma:

(...) vale a pena notar que, se as teses centrais em favor das quais tenho argumentado há quase vinte anos são verdadeiras, então devemos esperar que sejam rejeitadas pelos representantes mais articulados e capazes da cultura dominante da modernidade. Se minhas opiniões são verdadeiras, elas vão parecer altamente questionáveis para muitos, algo que torna mais e não menos necessário tratar até mesmo os meus mais ultrajados críticos com grande seriedade.<sup>138</sup>

Dentre esses críticos vamos discutir John Haldane e Janet Coleman e suas objeções endereçadas ao Tomismo de MacIntyre, as respostas que o próprio MacIntyre apresenta a elas e a avaliação de Stephen Lutz sobre o alcance das mesmas, de modo a nos auxiliar a compreender se o Tomismo de MacIntyre é coerente com o desenvolvimento de seu projeto filosófico como um todo.

John Haldane, no ensaio *MacIntyre's Thomist Revival: What Next?*<sup>139</sup>, aponta que nos livros da trilogia – *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* – MacIntyre não discute de modo

<sup>137</sup> LUTZ, 2004, p. 113. Tradução nossa.

<sup>138</sup> MacINTYRE, 1994a, p. 283. Tradução nossa.

<sup>139</sup> HALDANE, 1994, p. 91-107.

adequado a metafísica tomista, embora faça algumas considerações metafísicas durante as obras, e cobra um livro sobre suas pressuposições metafísicas. Ele afirma que como MacIntyre apresenta o Tomismo como uma via média à Enciclopédia e à Genealogia deve explicar de modo mais sistemático a sua própria interpretação do Tomismo. E uma vez que o apresenta como uma forma de realismo filosófico teísta – que considera, por um lado, os objetos da razão independentes da mente e, por outro, a razão como dependente da tradição – é preciso realizar uma discussão e apresentar uma teoria sobre a verdade no Tomismo.

Haldane questiona o fato de MacIntyre não esclarecer as questões metafísicas e epistemológicas relativas à verdade em qualquer um dos livros da trilogia e de falar da verdade, algumas vezes, em termos metafísicos imutáveis e, por vezes, de modo pragmático próximo a alguma versão do anti-realismo. Haldane questiona a compatibilidade da concepção macintyreana de racionalidade como constituída pela tradição e a epistemologia e metafísica de Aquino, assim como sobre a coerência entre uma concepção de verdade transcendente com a noção de tradição.

Sobre as críticas e objeções de Haldane, MacIntyre apresenta uma resposta curta – e em nossa avaliação sem dispensar a atenção merecida – no artigo “*A partial response to my critics*”<sup>140</sup>, no qual ele responde também a outros críticos. Ele discute apenas as questões que Haldane lança sobre o risco de interpretações relativísticas que o conceito de tradição pode suscitar, afirmando que toda a incomensurabilidade de normas e linguagem entre tradições rivais não precisa desembocar em uma compreensão relativista, uma vez que as tradições são processos de investigação que podem progredir ou fracassar, mas todas têm pretensão de verdade, e uma tradição pode reivindicar a superioridade racional de suas teses por seus próprios padrões e em sua própria língua, explicando melhor as reivindicações rivais que ela rejeita. A racionalidade das tradições não implica a ausência de verdade, mas a compreensão de que a verdade não é resultado da descoberta de um padrão neutro, e sim, que envolve investigação prática e teórica que ocorre somente no interior das tradições.

No que tange à questão da verdade no Tomismo e sua relação com o pensamento de MacIntyre, a interpretação de Lutz pode ser mais esclarecedora. Lutz afirma que as respostas às objeções de Haldane ficam mais claras quando compreendemos a explicação da metafísica tomista dada por MacIntyre, e parte importante desta pode ser encontrada nas obras WJWR, TRV e no artigo *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*<sup>141</sup>. Segundo ele, a defesa de MacIntyre de que o Tomismo é uma síntese de duas tradições, a

<sup>140</sup> MacINTYRE, 1994a, p. 283-304.

<sup>141</sup> MacINTYRE, 1990b.

aristotélica e a agostiniana, é a chave para compreendermos a concepção da verdade tomista. Para Lutz, “o Tomismo de MacIntyre tem uma noção da verdade como transcendente à tradição, porque MacIntyre aceita tanto os elementos agostinianos como os aristotélicos da metafísica tomista”<sup>142</sup>.

Em Aristóteles a verdade é definida e caracterizada nos termos da relação entre a mente e o objeto; para Agostinho a verdade é definida e caracterizada nos termos da relação entre os objetos e Deus, que é a fonte da verdade, *Veritas*. Para MacIntyre, o Tomismo reúne essas duas concepções formulando uma compreensão mais abrangente da verdade. Neste sentido:

A verdade é uma propriedade complexa. "Uma coisa natural, portanto, sendo constituída entre dois intelectos, é chamada verdadeira no que diz respeito à sua adequação a ambos, no que diz respeito à sua adequação ao intelecto divino é chamado verdadeiro na medida em que cumpre o que foi ordenado pelo Intelecto divino.", e Aquino cita Anselmo e Agostinho e Avicena. "Mas uma coisa é chamada verdadeira no que diz respeito à sua adequação ao intelecto humano, na medida em que a ele se gera uma estimativa verdadeira ...", e Aquino cita Aristóteles (*Quaestiones Disputatae De Veritate* I, 2). A complexidade do ponto de vista de Aquino é uma conseqüência de ter integrado em uma única explicação teses tanto de Aristóteles quanto comentários islâmicos sobre Aristóteles e teses de Agostinho e Anselmo. Mas a integração é o que é mais importante. Diferentes tipos de predicação da verdade receberam cada um seu devido lugar dentro de uma teoria da verdade verdadeiramente unificada, em que a relação analógica de diferentes tipos de predicação torna-se clara.<sup>143</sup>

De acordo com Lutz, a integração dos dois tipos de adequação que envolvem a concepção de verdade em Aquino é importante para a própria compreensão de MacIntyre sobre a verdade no Tomismo. De um lado, a adequação de uma coisa ao intelecto divino implica o que muitos autores chamam de verdade ontológica, que os seres humanos não têm acesso, mas visam em sua investigação. Do outro lado, temos a adequação do intelecto humano a uma coisa, definindo a verdade lógica, à qual os homens têm acesso. Essas duas adequações impõem a estrutura da verdade em sua totalidade e o caminho da busca da verdade pelo homem, busca limitada pela dimensão teológica ineliminável nesta concepção – em última instância, a verdade é Deus. Neste sentido, o intelecto humano busca o conhecimento das coisas como são, mas não pode conhecer a verdade em sua totalidade – ou a verdade ontológica –, pois esse conhecimento implicaria o conhecimento total e abrangente, que é Deus.

MacIntyre, segundo Lutz, reconhece a importância do intelecto divino na metafísica de Aquino e aceita sua concepção de verdade, tendo em vista a dupla relação de adequação.

<sup>142</sup> LUTZ, 2004, p.132. Tradução nossa.

<sup>143</sup> MACINTYRE, 1990b, p. 31-32. Tradução nossa.

Compreende que o homem busca a verdade em sua totalidade, definindo sua busca pela busca de Deus, mas essa busca ocorre na experiência humana coletiva – a tradição –, e é o exame da experiência humana de busca pela verdade que fornece os únicos critérios objetivos disponíveis para a avaliação da verdade ou falsidade dos juízos humanos. Partindo dessa compreensão Lutz afirma encontrar a resposta às objeções e perguntas de Haldane:

Não temos critérios para a avaliação da verdade dos nossos juízos sobre o mundo, exceto para os princípios que derivam da reflexão sobre a experiência humana. Esses princípios, no entanto, permanecem abertos à melhoria adicional à luz da experiência adicional. Assim, o mundo, que MacIntyre e Tomás de Aquino consideram ser uma participação da própria verdade, se destaca como um critério de verdade para a avaliação dos nossos mais ou menos perfeitos princípios filosóficos e científicos.<sup>144</sup>

A situação da investigação humana é a de investigadores que não conhecem a adequação das coisas ao intelecto divino, mas que conhecem a adequação do seu próprio intelecto à objetividade das coisas. E os critérios objetivos para julgar a verdade ou falsidade dos seus juízos – proposições e teorias – sobre as coisas se encontram na própria experiência e memória acumuladas nas comunidades humanas particulares. Desse modo, a tradição continua sendo um conceito central no Tomismo de MacIntyre, uma vez que ele compreende o próprio Tomismo como resultado de um debate entre tradições, da tarefa de Aquino em responder perguntas e organizar respostas desenvolvidas pelos homens do seu tempo. O que o investigador humano pode fazer e o quanto pode conhecer são sempre atividades desenvolvidas na positividade de suas experiências que são sempre realizadas na tradição, em comunidade.

Avaliamos que a interpretação de Lutz sobre a compatibilidade entre uma concepção de verdade transcendente e o conceito de tradição de MacIntyre é pertinente e dialoga com a discussão que MacIntyre tem feito em diversos trabalhos desde AV. MacIntyre tem mantido firme sua tese de que a racionalidade é constituída na tradição e constitutiva dela, e que a moralidade se desenvolve no interior de práticas comunitárias que refletem um modo tradicional de pensar o mundo e as ações humanas, de modo que não há uma moralidade e uma racionalidade fora das tradições. No âmbito da vida prática é que a investigação moral acontece e ela se desenvolve tendo em vista princípios e fins que transcendem a própria investigação – porque vinculados à realidade, à inteligibilidade do mundo, e à mente divina – mas que somente se confirmam na investigação. E nessa relação entre o homem – investigador – e os fins e princípios da investigação racional é que a verdade se estrutura.

---

<sup>144</sup> LUTZ, 2004, p. 132. Tradução nossa.

MacIntyre, mesmo reconhecendo, no Tomismo, o duplo caminho da verdade em termos de adequação, não precisa se deter na explicação sobre a adequação entre a mente de Deus e o objetos do mundo, mas se debruçar sobre o modo próprio de investigação humana, que se efetiva na relação entre o intelecto e as coisas. O horizonte de qualquer investigação e teoria é sempre a realidade e tem a verdade como fim. A verdade resulta da compreensão de que a realidade é objetiva e fornece os dados do conhecimento que somente será desenvolvido pela prática investigativa, e a prática, assim como a compreensão dela e a teoria resultante, ocorre em contextos sociais e históricos tradicionais, o conhecimento sobre a realidade se dá sempre na e como tradição. A verdade é transcendente e perene, mas o conhecimento verdadeiro sobre o mundo está sempre à prova, a investigação sempre pode produzir novos resultados, que devem ser comparados à realidade para serem considerados verdadeiros.

A verdade concebida nestes termos é compatível com o conceito de tradição de MacIntyre e não é alheia ao Tomismo. Contudo, concordamos com Haldane que MacIntyre precisa discutir de modo mais sistemático os conceitos metafísicos que passa a utilizar desde que assumiu sua adesão ao Tomismo como tradição. Algumas coisas são ditas e outras ficam pressupostas – como o conceito de natureza humana, que é umas das preocupações deste trabalho – e precisam de maiores explicações, de modo que trabalhos que discutissem de maneira mais específica seus pressupostos metafísicos e a relação deles com a sua teoria das virtudes e da racionalidade das tradições seriam basilares para a melhor compreensão do Tomismo que ele defende.

Seguindo, temos as críticas de Janet Coleman que, em seu artigo *MacIntyre and Aquinas*<sup>145</sup>, faz questionamentos importantes sobre a compatibilidade da teoria das virtudes e da teoria da racionalidade das tradições de MacIntyre com o Tomismo, e acusa-o duramente de não compreender bem nem Aristóteles, nem Tomás de Aquino: “afirmo que ele interpreta erroneamente como um aristotélico e um tomista compreendem a natureza das coisas absolutamente, de modo que sua discussão de práticas históricas e tradições não é nem aristotélica nem tomista”.<sup>146</sup>

Para Coleman, em Aristóteles e Aquino as virtudes são definidas de modo natural, universal e atemporal, enquanto para MacIntyre as virtudes são definidas em termos de práticas e tradições, portanto de modo convencional, o que as tornariam abordagens incompatíveis. De um lado, teríamos as práticas e as tradições – convencionais – e, do outro, a universalidade da natureza como garantidoras da teleologia da teoria da virtude. A rejeição da

---

<sup>145</sup> COLEMAN, 1994, p. 65-90.

<sup>146</sup> COLEMAN, 1994, p. 66. Tradução nossa.

biologia metafísica de Aristóteles – rejeição que não ocorre por parte de Aquino – por parte de MacIntyre implica para Coleman a rejeição total à metafísica de Aristóteles e, assim, à metafísica de Aquino, o que deixaria a ética sem base natural para discussões sobre um bem único para a pessoa humana. Neste sentido, Coleman afirma:

para mim, o problema com o relato imensamente estimulante de MacIntyre é o seu apoio às práticas humanas que são determinadas pelos padrões alcançados até agora por praticantes historicamente situados, uma compreensão da excelência humana que está aberta à mudança, mas que é determinada pelas autoridades em um determinado momento, ao invés de a excelência humana ser determinada por uma definição atemporal do que constitui a essência da natureza humana em sua existência.<sup>147</sup>

Em resposta à Coleman, MacIntyre afirma que ela não compreendeu bem as questões que ele discute na maior parte dos seus textos, que são questões sobre aprendizagem nas tradições e sobre a justificativa racional dos padrões de uma tradição no debate com tradições diferentes. De acordo com MacIntyre, Aristóteles e Aquino reconhecem a distinção entre 1) a verdade atemporal e os tipos naturais, propriedades essenciais e ordem teleológica das coisas e pessoas a partir das quais qualquer explicação ou compreensão devem ser justificadas se forem verdadeiras e 2) os processos de investigação marcados por tentativas de formulações adequadas das verdades que marcam a própria história da investigação e que formam uma tradição de investigação racional – na qual o próprio Aristóteles e Aquino fazem parte. Neste sentido, MacIntyre afirma:

É essa história contingente de formulações sucessivas e sucessivamente mais adequadas que precisa ser compreendida como a história de uma prática de investigação conduzida dentro de uma tradição. E essa, como todas aquelas outras histórias contingentes de outros projetos rivais de investigação que em vários pontos se desviaram e falharam em alcançar seu objetivo de compreensão, precisa ser entendida em termos de tipos naturais, propriedades essenciais e ordenação teleológica. É justamente porque e na medida em que o aristotelismo tomista nos permite alcançar uma adequada compreensão tanto da nossa própria história quanto da de outros, de modo a reivindicar sua afirmação de ter identificado os padrões por apelo aos quais todas as práticas e tradições devem ser avaliadas. Tanto Aristóteles como Tomás de Aquino reconhecem isso no que dizem sobre a história da investigação. Assim, eles nos ensinam, a partir da interrogação dialética de nossos predecessores em disputa, da identificação da verdade que cada um deles tinha discernido e em que erros cada um tinha sido conduzido pelas limitações de seus diferentes pontos de vista, essa investigação começa a mover-se em direção ao *telos* da compreensão, caracterizada como é caracterizada por Coleman. Ela reconhece o *telos*, mas ignora a história que leva em direção a ele. É talvez porque ela ignora isso que ela vê mais desacordo entre nós do que realmente existe.<sup>148</sup>

Segundo MacIntyre, temos de um lado a verdade universal e imutável expressa pela ordem teleológica das coisas e do outro lado a investigação humana que visa à verdade, essa

<sup>147</sup> COLEMAN, 1994, p. 66. Tradução nossa.

<sup>148</sup> MacIntyre, 1994a, p. 301. Tradução nossa.

investigação é mutável e se realiza nas práticas e na história das tradições. Toda tradição de investigação visa à verdade, tem como objetivo final um *telos* que orienta a própria investigação, mas que vai ficando mais claro e compreensivo à medida que a própria investigação avança em sua direção.

Respondendo as críticas de Coleman à MacIntyre, Lutz afirma que as questões que ficam sem resposta em *After Virtue*, dada a falta de discussão metafísica, dizem respeito à origem da inclinação do homem em buscar a vida boa – já que não há pressuposição do conceito de natureza –, sobre a constituição da vida boa e a direção em vista de que o homem conduz a sua busca. Contudo, Lutz afirma que essas discussões já foram consideradas em obras posteriores a AV nas quais o Tomismo passa a ser abordado por MacIntyre, como em WJWR e TRV, e temas metafísicos passaram a ser discutidos: “com o Tomismo, MacIntyre aceitou noções substantivas da essência humana, da natureza humana e das inclinações e lei natural decorrente dessa natureza como princípios normativos da boa vida para o homem.”<sup>149</sup>

E vale lembrarmos que na obra *Dependent rational animals*, de 1999, MacIntyre corrigiu, o que considerou ter sido um erro, sua rejeição à biologia metafísica de Aristóteles, afirmando que é impossível pensar uma ética sem levar em consideração a constituição biológica do homem e o lugar que ele ocupa na natureza. Nessa obra e em diversos textos anteriores e posteriores MacIntyre têm desenvolvido o seu Tomismo, assumindo cada vez mais elementos metafísicos e considerando o conceito de natureza como algo central para a compreensão do *telos* humano e das normas que regulam a vida moral. À medida que as considerações metafísicas de MacIntyre avançam, as críticas aqui mencionadas perdem força – em parte porque o próprio MacIntyre tem dialogado com esses críticos e revisado seu pensamento a partir dos problemas apontados por eles.

Diante das questões e respostas apresentadas podemos verificar que as objeções desses dois críticos do Tomismo de MacIntyre – embora apontem temáticas específicas – levantam um mesmo problema sobre o trabalho de MacIntyre a partir de sua adesão ao Tomismo, que é a conciliação entre sua teoria da racionalidade das tradições – marcada pela positividade histórica e particularidade das práticas e comunidades – e as pressuposições metafísicas e universais da filosofia de Tomás Aquino. Os argumentos apresentados tanto por MacIntyre como por Lutz caminharam na direção de mostrar que essa conciliação existe, e é a partir da tese de que os pressupostos tomistas da filosofia de MacIntyre não são incompatíveis com a sua ética das virtudes e a sua teoria da racionalidade das tradições, marcadas pelo caráter

---

<sup>149</sup> LUTZ, 2004, p. 136. Tradução nossa.

prático, histórico e social, que o nosso trabalho vai avançar. Mas não é somente sobre essa questão que o Tomismo de MacIntyre sofre objeções. A sua adesão ao Tomismo e o seu autoreconhecimento como um filósofo cristão, portanto, teísta, colocam MacIntyre no centro de outras críticas, as que apontam o seu Tomismo como resultado de seu fideísmo<sup>150</sup> e não como o resultado racional de suas investigações em filosofia moral. É sobre essas críticas e o teísmo tomista de MacIntyre que nos debruçaremos a seguir.

### 3.3.2 Tomismo e Teísmo na Filosofia de MacIntyre

As afirmações de MacIntyre sobre ele ser um filósofo cristão e o seu chamado da filosofia católica ao debate no interior da filosofia moral o tornaram alvo de críticas acerca das motivações de sua adesão ao Tomismo e suscitaram discussões e questionamentos entre seus críticos – e mesmo entre seus intérpretes e adeptos – uma vez que à primeira vista o teísmo do Tomismo contrasta com o caráter prático e secular presente no seu pensamento em *After Virtue*.

Nesta seção utilizaremos como interlocutores nesta discussão os autores Thomas Nagel e Martha Nussbaum e as críticas que direcionam ao Tomismo de MacIntyre, especialmente aos pressupostos teológicos tomistas, desenvolvidas nos textos *MacIntyre versus the Enlightenment*<sup>151</sup> e *Recoiling from reason*<sup>152</sup>, respectivamente, assim como Stephen Lutz e a interpretação que faz dessas críticas. De acordo com Lutz os comentários tanto de Nagel como de Nussbaum “afirmam que o Tomismo de MacIntyre não é filosófico por causa de seus pressupostos religiosos, e que MacIntyre trocou a razão filosófica por alguma forma de assentimento religioso irracional”.<sup>153</sup>

Segundo Lutz, embora as avaliações de ambos levantem questões importantes sobre a relação entre teologia<sup>154</sup> e investigação filosófica, os dois fazem afirmações não razoáveis e

---

<sup>150</sup> O termo fideísmo é usado por alguns autores para criticar a adesão de MacIntyre ao Tomismo, apontando que esta se deu em virtude da fé de MacIntyre e sua identidade enquanto cristão católico, e não como fruto do processo de investigação que conduziu a sua filosofia. Vale ressaltar que o termo em questão não possui, contudo, o peso de seu significado usual, que implica ser o fideísmo uma concepção ou teoria que afirma que determinadas verdades metafísicas, morais e religiosas são inalcançáveis pela razão, mas somente pela fé.

<sup>151</sup> NAGEL, 1995. p. 203-209.

<sup>152</sup> NUSSBAUM, 1989, p. 1-10.

<sup>153</sup> LUTZ, 2004, p. 161. Tradução nossa.

<sup>154</sup> Os críticos ao Tomismo de MacIntyre apontam que o seu pensamento tomista é fruto de sua fé e sua posição religiosa como um teórico católico. Assim, na maioria das vezes quando esses críticos utilizam o termo teologia ou pressupostos teológicos o fazem querendo dar ênfase a um conhecimento oriundo das religiões e que não possuem um compromisso necessário com a investigação racional, tentando enfatizar o caráter confessional do

injustificadas sobre o trabalho e as motivações de MacIntyre em dar sua adesão ao Tomismo, enquanto tradição, o que em última instância leva Lutz a rejeitar o núcleo das críticas de Nagel e Nussbaum. Contudo, ele aponta a importância das questões por eles lançadas, pois são questões importantes não só sobre a filosofia de MacIntyre, mas sobre qualquer filosofia cristã que têm de enfrentar a concepção moderna que reduz a teologia à ideologia e que decreta a filosofia livre de qualquer pressuposto teológico. Lutz as resume afirmando que: “Nagel quer saber como é que alguém pode estar confiante no cristianismo agostiniano como uma tradição historicamente contingente sem fé religiosa. Nussbaum pergunta se MacIntyre tem o direito de inserir pressupostos teológicos em sua argumentação filosófica”<sup>155</sup>.

Vejamos como as críticas de Nagel e Nussbaum ao Tomismo de MacIntyre, assim como a avaliação e a defesa de Lutz, se desenvolveram.

Nagel interpreta a defesa das tradições – com suas diferenças culturais e intelectuais – por MacIntyre e sua adesão ao Tomismo como a defesa do preconceito religioso e não compreende como pode ocorrer uma avaliação entre tradições sem a pressuposição da verdade de determinadas reivindicações – o que implicaria uma norma ou medida geral neutra, o que MacIntyre nega, pois os padrões de avaliação só podem surgir nas próprias tradições. Segundo Nagel, embora MacIntyre negue que existam razões universais, mas somente razões para este ou aquele grupo, ao afirmar que uma tradição faz reivindicações à verdade e pode ter que admitir a derrota diante do maior sucesso de uma tradição rival em lidar com os mesmos problemas, está afirmando a possibilidade de argumentos que qualquer indivíduo racional deve ser capaz de aceitar.

Contudo, a confiança dos adeptos de uma tradição e a segurança dos filósofos sobre o avanço de suas pesquisas em direção à verdade a partir dos próprios padrões da tradição é, para Nagel, como uma fé cega, de modo que ele afirma que aos cristãos é mais fácil a aceitação desta concepção tradicional de pesquisa e verdade do que aos não crentes:

eu vejo o apelo desta posição: por que não esquecer princípios universais e concentrar-se no desenvolvimento de uma determinada forma de vida coletiva por dentro? (...). Mas, falando de outro lado, eu acredito que é muito mais fácil para um cristão agostiniano oferecer este conselho do que para um não-crente aceitá-lo. Pois, por que devemos estar confiantes de que um caminho historicamente contingente com suas normas internas está nos levando para a verdade, a não ser que é porque Deus está guiando nossos pés?<sup>156</sup>

---

pensamento de MacIntyre. Por sua vez, o próprio MacIntyre, de acordo com nossa leitura e interpretação, para além de usar o termo teologia como referência a um conhecimento oriundo das confissões religiosas – em alguns momentos avaliamos que é essa a referência, principalmente quando ele discute especificamente a filosofia católica – o utiliza como referência à teologia filosófica, principalmente quando se refere à filosofia de Aristóteles, em um sentido de teologia que consideramos ser parte das chamadas “ontologias especiais”.

<sup>155</sup> LUTZ, 2004, p. 172. Tradução nossa.

<sup>156</sup> NAGEL, 1995, p. 206. Tradução nossa.

Segundo ele, o fundamento último de MacIntyre quando determina o conceito de tradição e a investigação racional nas tradições é a fé religiosa e não a razão, e aponta ter dúvidas sobre as motivações de MacIntyre em sua adesão ao Tomismo. Isso se evidencia quando ao iniciar o texto de sua crítica Nagel diz:

Não estou certo se MacIntyre está expressando crenças reais ou apenas sendo provocativo, mas a agressividade desta revisão é devida, em parte, a minha própria convicção de que ele tem a inteligência para ver o que está errado com seus próprios argumentos e que ele simplesmente não dá a si mesmo um tempo maior porque iria atrasá-lo.<sup>157</sup>

Lutz diz que a questão fundamental de Nagel para MacIntyre é: “como uma pessoa pode estar confiante na investigação moral cristã agostiniana sem fé religiosa? Como se pode ter certeza de qualquer forma de investigação moral, de acordo com os termos estabelecidos por MacIntyre, sem algum tipo de fé?”<sup>158</sup>. E enfatiza que são questões importantes para qualquer um que queira justificar a filosofia tomista diante dos pressupostos da filosofia moderna. Mas afirma que as críticas de Nagel vão além do conteúdo ou metodologia do livro de MacIntyre, dirigindo-se aos motivos e caráter de MacIntyre.

Para Lutz, a interpretação de Nagel é uma condenação da filosofia de MacIntyre, pois é o mesmo que considerar que MacIntyre é negligente com sua própria obra filosófica e que põe de lado a busca pela verdade em detrimento da defesa de sua religião. Nagel escreve: “Minha sensação é que a religião de MacIntyre está dirigindo sua filosofia. Ele quer produzir um argumento que não se baseia em premissas religiosas para mostrar que apenas algo como uma moral religiosa é possível. Isso não pode ser feito”<sup>159</sup>. E sobre esta afirmação Lutz diz que há um sentido em que isso é parcialmente verdadeiro e pode ser defendido por tomistas, mas não tem o peso e significado da interpretação de Nagel: “Tomistas acreditam que a fé aperfeiçoa a razão, mas Nagel, de acordo com os cânones do pensamento moderno, trata a fé como uma suspensão da razão. Como resultado, Nagel parece considerar *Whose Justice? Which Rationality?* como um trabalho de apologética religiosa”.<sup>160</sup>

Contrariando a avaliação de Nagel, Lutz afirma que embora MacIntyre defenda os pressupostos teológicos da filosofia tomista, não há fideísmo em seus argumentos. Na obra WJWR, a partir de sua teoria da racionalidade das tradições, MacIntyre já aponta o Tomismo como a melhor teoria até agora a oferecer respostas aos problemas que a filosofia moderna não consegue; a obra TRV, por sua vez, parece ter sido escrita para responder a pergunta

<sup>157</sup> NAGEL, 1995, p. 203. Tradução nossa.

<sup>158</sup> LUTZ, 2004, p. 164. Tradução nossa.

<sup>159</sup> NAGEL, 1995, p. 209. Tradução nossa.

<sup>160</sup> LUTZ, 2004, p.166. Tradução nossa.

sobre se MacIntyre “adotou o Tomismo a partir de algum senso de dever, porque ele se tornou um católico (não obstante o fato de que muitos pensadores católicos não são Tomistas), ou ele tem algum motivo mais racional?”.<sup>161</sup> A resposta a essa pergunta é que

MacIntyre julga o Tomismo como ‘a melhor teoria até agora’ para lidar com a vida humana e a ação humana. Na esteira do livro, MacIntyre mostra que há boas razões filosóficas para concluir que algo como a investigação moral cristã agostiniana – na forma do Tomismo – é necessária para dar sentido à experiência moral<sup>162</sup>.

Em TRV, MacIntyre rejeita a Enciclopédia e a Genealogia escolhendo a Tradição Tomista como aquela superior às suas rivais porque compreende e explica de modo mais adequado e racional as questões para as quais as respostas de suas rivais são insatisfatórias. Portanto, é no debate entre tradições que MacIntyre aponta que sua escolha é racional, amparada em argumentos e avaliação de questões relativas à realidade da vida moral. Ao longo de suas obras principais desde *After Virtue*, MacIntyre têm apontado que a filosofia moral moderna têm – sob a áurea de universalidade e moralidade neutra – mantido normas da moral cristã sem qualquer justificativa racional, uma vez que rejeita a autoridade cristã. E os filósofos modernos não compreendem esse fenômeno em sua própria moralidade.

Por outro lado, a Genealogia reconhece a moralidade moderna como uma ideologia e projeto de poder no qual a universalidade e neutralidade da razão não passa de vontade de poder. Contudo, o genealogista incumbe-se da tarefa de libertar-se da moral iluminista sem defender que a verdade seja o fim de qualquer investigação moral, pois toda e qualquer moralidade segundo a Genealogia é uma máscara de controle a serviço de algum poder, de modo que o genealogista rejeita tanto a moralidade e moderna como qualquer forma de investigação moral tradicional.

Por sua vez, é o Tomismo que possui a capacidade de explicar a moralidade moderna – e seu fracasso – ao tempo que não abre mão da verdade enquanto fim da investigação moral e racional, o que faz com que possa ser considerado superior aos seus rivais. Desse modo, Lutz afirma que

a questão de Nagel sobre porque qualquer filósofo deve colocar a sua confiança na tradição tomista, a menos que ele ou ela foi motivado a fazê-lo pela fé religiosa, tem como resposta de MacIntyre, elaborada a partir dos oitavo e nono capítulos de *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, é que o tomismo deve ser aceito porque é o melhor relato da ação humana até agora. O Tomismo deve ser aceito porque é capaz de levantar questões sobre problemas internos à investigação moral enciclopédica e genealógica que os adeptos dessas escolas de pensamento parecem incapazes de levantar, e porque é capaz de fornecer soluções para as questões que os adeptos dessas escolas de pensamento não têm os recursos para conceber.<sup>163</sup>

<sup>161</sup> LUTZ, 2004, p. 173. Tradução nossa.

<sup>162</sup> LUTZ, 2004, p. 173. Tradução nossa.

<sup>163</sup> LUTZ, 2004, p. 177-178. Tradução nossa.

Desse modo, Lutz avalia que a resposta à pergunta de Nagel é sim. É possível alguém ter confiança na investigação moral tomista sem fé religiosa, uma vez que seus argumentos e reflexões são disponíveis à razão humana. Contudo, o próprio Lutz alerta que pelo menos um componente importante na filosofia moral tomista é problemático, que é a concepção de que além de um fim natural como *telos* da investigação humana, há um fim último sobrenatural, que é Deus, e admite que acreditar que a vida é teleologicamente orientada para um fim sobrenatural determinado sobre o qual não podemos ter total conhecimento requer algum tipo de fé. E sobre a relação entre fé e razão, filosofia e teologia é que caminha a crítica de Martha Nussbaum a MacIntyre.

Nussbaum, ao avaliar o livro WJWR, afirma que este é inconsistente e isso se dá em virtude da adesão irracional de MacIntyre ao cristianismo, tratado por ela como uma ideologia religiosa amparada em conveniências políticas. Ela afirma que esta obra oferece respostas às perguntas de *After Virtue*, mas essas são indesejáveis, uma vez que orientadas essencialmente pelo desejo de ordem social e acordos morais que MacIntyre enxerga nas sociedades antigas e não os vê na sociedade moderna. Segundo ela, a adesão de MacIntyre ao Tomismo e sua afirmação de superioridade dessa tradição é uma imposição ideológica motivada por interesses pragmáticos.<sup>164</sup> Nussbaum afirma que MacIntyre:

(...) dá ao seu leitor, em termos inequívocos, respostas para as perguntas que ficaram abertas em *After Virtue*. O "novo São Bento" não é outro senão São Tomás de Aquino, que, de acordo com MacIntyre, justifica racionalmente o catolicismo agostiniano, incorporando dentro de si respostas aos desafios apresentados por concepções éticas de Aristóteles.

Para MacIntyre as normas do catolicismo tomista derivam o seu estado de sua capacidade de resistir a um exame dialético através dos tempos. A principal tarefa de seu livro é fornecer um relato de como uma tradição de pensamento desafia a outra, e como a superioridade racional de um ponto de vista concorrente em detrimento de outro pode ser estabelecida. Mas as normas católicas, como o relato de MacIntyre se desenrola, também derivam seu estatuto da autoridade política da Igreja, que impõe acordo sobre princípios básicos, subjugam a vontade humana desobediente.<sup>165</sup>

Ela aponta que a explicação de MacIntyre sobre a investigação racional tradicional – com respeito às normas locais – é incompatível com sua adesão à tradição cristã católica, e avalia que o livro WJWR é cheio de inconsistências que não permitem o entendimento e a definição clara de alguns conceitos centrais à discussão proposta, como “a natureza da

<sup>164</sup> Ver: LUTZ, 2004, p. 166-167.

<sup>165</sup> NUSSBAUM, 1989, p.2-3. Tradução nossa.

‘justificação racional’, a relação entre argumento e autoridade, e o valor de normas locais, ao invés de universais”<sup>166</sup>.

Segundo ela, umas das maiores inconsistências e contradições de MacIntyre reside no fato dele defender a autoridade das tradições locais e, ainda assim, se converter ao cristianismo que exterminou tantas tradições locais em nome da fé e da universalidade de suas normas. E enfatiza isso ao afirmar que nenhum sistema moral exterminou mais culturas locais do que o cristianismo em sua versão católico romana. A cegueira de MacIntyre diante desta realidade se deve ao fato de que, para Nussbaum, “MacIntyre foi superado por seu desejo de ordem e, portanto, rejeitou a investigação racional em favor da obediência a uma autoridade política arbitrária, ou seja, o Magistério da Igreja Católica”<sup>167</sup>.

A preocupação de MacIntyre com a segurança e a ordem o fez se atrair pela sociedade grega antiga que ele compreendeu como compartilhando acordos morais e políticos e a ordenação de bens. Para Nussbaum, esse desejo pela ordem e por acordos fixos se choca com a concepção que ele continua a defender – mesmo aderindo ao Tomismo – de que a superioridade de uma tradição sobre outra só se expressa no debate entre tradições, respeitando as normas em discussão, como a consistência lógica dos argumentos. Desse modo, uma pergunta central de Nussbaum é: “como, então, MacIntyre combina sua visão de que todo argumento tem lugar dentro de tradições com sua pretensão de ser capaz de justificar uma única tradição, a tradição católica, como racionalmente superior as outras?”<sup>168</sup>

O cerne da crítica de Nussbaum é a afirmação de que a adesão de MacIntyre ao Tomismo é ideológica e não racional, uma vez que o seu desejo pela ordem e seu fideísmo foram os responsáveis por esta. Além desses motivos, o caráter ideológico do Tomismo de MacIntyre decorre da origem teológica e história política de algumas doutrinas centrais – como a lei natural e o pecado original – que confirmam sua natureza ideológica.

Contudo, na avaliação de Lutz a crítica de Nussbaum tem pelo menos três falhas: 1) Nussbaum erra ao afirmar que MacIntyre defende de maneira simplista a autoridade das tradições locais – o que desembocaria em uma espécie de relativismo, que MacIntyre já negou. A teoria da racionalidade das tradições envolve o reconhecimento de que a racionalidade, assim como a justiça, se constituem no interior das tradições, se configurando de modo distinto em diversas tradições, mas o *telos* de qualquer investigação moral racional é a verdade, de modo que a busca pela verdade deve levar tradições rivais ao debate e no

<sup>166</sup> NUSSBAUM, 1989, p. 4-5. Tradução nossa.

<sup>167</sup> LUTZ, 2004, p. 167. Tradução nossa.

<sup>168</sup> NUSSBAUM, 1989, p. 5. Tradução nossa.

confronto entre si é que argumentos e respostas podem ser avaliadas como superiores a outros; 2) Nussbaum interpretou de modo equivocado a noção de superioridade racional, uma vez que ela entende que para o Tomismo ser considerado superior aos seus rivais os tomistas deveriam ser capazes de convencer os adeptos de outras tradições que o ponto de vista do tomismo é superior, usando de persuasão convincente. MacIntyre nunca afirmou isso, pois pensar o debate racional em termos de persuasão e argumentos convincentes a adeptos de diversos pontos de vista é o desejo dos filósofos modernos, que MacIntyre tanto critica. A verdade para MacIntyre tem relação direta com a realidade objetiva, mas ele reconhece que alguns conflitos entre tradições podem ser insolúveis diante da ausência de princípios comuns entre os rivais e ou por seus adeptos não reconhecerem crises epistemológicas de sua tradição. De todo modo, a superioridade racional só pode ser reconhecida no processo histórico-dialético, não sendo nunca uma questão de convencimento persuasivo; 3) Nussbaum aprecia de modo especulativo e preconceituoso os motivos que levaram MacIntyre a se tornar adepto da tradição Tomista. Ela aponta que doutrinas que possuem origem teológicas são ideológicas, portanto não podem apoiar nenhuma filosofia. Para Lutz, essa interpretação reflete o próprio preconceito e ideologia da modernidade que separou a filosofia da teologia, afirmando que toda filosofia para ser filosofia, para ser racional deveria prescindir da teologia e da metafísica. De acordo com ele, é a própria Nussbaum com sua concepção de filosofia secular e seu ateísmo que ideologicamente interpreta o Tomismo de MacIntyre como ideologia e não filosofia, porque considera que a inserção de pressupostos teológicos em uma teoria filosófica é ideologia.<sup>169</sup>

Ao apontar essas falhas, Stephen Lutz está convencido de que o Tomismo de MacIntyre é filosófico, contrariando as críticas de Thomas Nagel e de Martha Nussbaum, uma vez que a sua adesão à tradição tomista se dá por motivos racionais que foram explicitados ao longo de suas obras – especialmente WJWR e TRV – por considerar o Tomismo como uma tradição superior às suas rivais. MacIntyre reconhece e defende em uma série de escritos os fundamentos teológicos do Tomismo e não avalia que esses fundamentos descaracterizem a filosofia enquanto conhecimento racional e argumentativo que é, uma vez que a separação entre teologia e filosofia foi obra da modernidade e ele considera um erro.

Concordamos com a interpretação de Lutz sobre o caráter filosófico da adesão de MacIntyre ao Tomismo. Acompanhando o desenvolvimento do pensamento de MacIntyre desde AV até ECM – sua mais recente obra – verificamos que os pressupostos centrais do

---

<sup>169</sup> Ver: LUTZ, 2004, p. 169-172.

início do seu projeto não foram deixados de lado e que todo o percurso teórico e investigativo que ele tem feito ocorre em virtude da busca em explicar os fatos do desacordo moral contemporâneo e a possibilidade de racionalidade na ética. Por outro lado, avaliamos que MacIntyre tem deixado lacunas e perguntas sem as devidas respostas ou o devido tratamento no que tange às características tomistas do seu pensamento, uma vez que consideramos ser necessária uma discussão mais sistemática sobre os pressupostos metafísicos e teológicos do seu Tomismo.

Em textos como *How can we learn what Veritatis Splendor has to teach?*<sup>170</sup> e *Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio*<sup>171</sup> - ambos comentários sobre encíclicas papais -, assim como no livro *God, Philosophy and Universities: a selective history of the Catholic Philosophical Tradition*<sup>172</sup>, MacIntyre se assume como um filósofo cristão tomista e discute as tarefas de uma filosofia cristã diante das exigências da investigação moral contemporânea.

Ao discutir a encíclica *Veritatis Splendor*, escrita pelo papa João Paulo II em 1993, MacIntyre aponta dois modos pelos quais ela pode ser lida: 1) como um ensinamento cristão autoritário, dada a encíclica que é, sobre a vida moral e a teologia moral; e 2) como a contribuição do “filósofo fenomenológico e tomista polonês, Karol Wojtyła”<sup>173</sup>, à investigação filosófica e argumentação moral, desafiando explicações filosóficas rivais. Esses dois modos podem parecer contraditórios entre si, mas MacIntyre afirma que *Veritatis Splendor* cumpre essas duas funções, mas não perde de vista, mesmo em suas conclusões filosóficas argumentativas, a concepção de que o que a filosofia é e o que pode alcançar é compreendido sempre à luz do evangelho cristão. A investigação filosófica, tal como é apresentada pela encíclica, sempre irá para além da filosofia.

Mas, essa encíclica é filosófica por duas razões que são claras para MacIntyre. Primeiro, porque possui uma estrutura argumentativa importante, e argumentação é sempre matéria da filosofia, e segundo, porque para filósofos morais católicos – como ele próprio – é inevitável buscar a resposta para “a questão de como suas próprias conclusões filosóficas sobre a natureza do juízo e da vida moral estão relacionadas tanto com as teorias e práticas morais dominantes de sua própria cultura como com o ensino bíblico e cristão por meio do qual foram instruídos”<sup>174</sup>. Nestes termos, é importante frisar que MacIntyre define sua posição

<sup>170</sup> MacINTYRE, ,1994b. p.171-195.

<sup>171</sup> MacINTYRE, 2006a.

<sup>172</sup> MacINTYRE, 2009b.

<sup>173</sup> MacINTYRE, 1994b, p. 171. Tradução nossa.

<sup>174</sup> MacINTYRE, 1994, p. 172.

filosófica, cultural e religiosa, se dizendo um aristotélico-tomista e católico, e essa situação exige de si mesmo, enquanto filósofo, uma investigação que dê respostas aos problemas morais que investiga e avalie se suas conclusões, fruto de raciocínio e argumentação, se relacionam e confirmam sua aprendizagem cultural e suas crenças religiosas. E, segundo ele, sobre isso *Veritatis Splendor* tem muito a ensinar:

parte do que devemos aprender, ou melhor, rememorar, com *Veritatis Splendor* é que, pelo menos no que se refere aos preceitos centrais e fundamentais da lei moral, as verdades sobre esses preceitos que Deus nos declarou através de Moisés e dos profetas, na revelação da Nova lei por Jesus Cristo e no ensinamento da Igreja Católica, culminando nesta mesma encíclica, não são senão as verdades a que já assentamos como pessoas racionais, ou melhor, a que teríamos concordado, se não tivéssemos sido frustrados ao fazê-lo por nossos próprios erros e deformações culturais, intelectuais e morais. (...) a lei que Deus nos revela é a mesma lei que reconhecemos nas exigências morais impostas pelo nosso próprio entendimento e raciocínio prático humano quando estão em boa ordem<sup>175</sup>. (p. 174 e 175)

MacIntyre afirma que os tomistas, embora discutam e discordem sobre muitos temas, concordam com dois conjuntos de conclusões considerados cruciais na vida prática: 1) as regras práticas entendidas como motivos para ação – proibições ou permissões – são os preceitos da lei natural, e somente quando as pessoas agem de acordo com esses preceitos é que conseguem alcançar o bem último ao qual são destinadas por sua natureza; 2) os filósofos, mesmo os não tomistas ou antitomistas, perseguem a verdade como um bem final e ao fazê-lo seguem determinadas regras que permitem a continuidade da investigação e a possibilidade do debate racional. Essas regras são os preceitos primários da lei natural e são reconhecidas na prática por todos aqueles raciocinadores práticos bem ordenados, embora, em virtude de discordâncias teóricas, muitos filósofos rivais neguem a teoria da lei natural tomista.<sup>176</sup>

MacIntyre, como um tomista que assume ser, afirma a universalidade dos preceitos da lei natural e a possibilidade de apreensão destes por qualquer pessoa racional em qualquer tempo. Essa apreensão ocorre via os recursos da própria cultura a que os seres humanos têm acesso e pelos quais aprende sobre a estrutura da própria natureza humana, que transcende qualquer cultura porque relacionada com a lei natural e em conformidade com seus preceitos, que antecedem qualquer julgamento ou vontade.

Sobre essa realidade que transcende as culturas, ao discutir a encíclica papal *Fides et Ratio*, escrita pelo papa João Paulo II em 1998, MacIntyre afirma que, de acordo com Tomás de Aquino, quando conseguimos compreender adequadamente o mundo e a nós mesmos descobrimos uma ordem inteligível das coisas, cuja ordenação é independente de nossos

<sup>175</sup> MacINTYRE, 1994, p. 174-175.

<sup>176</sup> Ver: MacINTYRE, 1994, p. 173-175.

desejos, vontades, escolhas, e projetos, mas é em relação a essa ordem que conseguimos atribuir significado ao que somos e ao mundo. A compreensão em jogo aqui é a de que existe uma realidade objetiva, independente de nós ou de nossos conceitos e que a verdade é compreendida como uma relação de correspondência ou adequação entre o intelecto e a realidade. Neste sentido, MacIntyre afirma que

o realismo tomista nos ensina a compreender todas as culturas como incorporando complexas tentativas de apreender e representar a ordem das coisas, de se envolver com as coisas como elas são e não como elas simplesmente parecem ser, tentativas que tiveram diferentes graus e tipos de sucesso ou fracasso.<sup>177</sup>

As culturas, nesta perspectiva são projetos marcados pela tentativa comum – apesar de todas as diferenças que podem distanciar uma cultura da outra – de tornar o mundo inteligível e, assim, habitável; e essas tentativas são marcadas por um conjunto de normas pelas quais as crenças são julgadas mais ou menos adequadas. E todo esse processo se efetiva no cotidiano prático de todos os que habitam uma cultura, de modo que todas as pessoas, quando estão funcionando racionalmente e em boa ordem, reconhecem certos preceitos que lhe asseguram a confiança em suas investigações e respostas sobre o mundo e sobre si mesmos e o lugar que ocupam na ordem das coisas. Essa compreensão que a encíclica *Fides et Ratio* traz, segundo MacIntyre, aponta a compreensão de que o homem possui uma dada natureza e por essa natureza ocupa um lugar na ordem das coisas, mas o reconhecimento dessa natureza comum não desqualifica a pluralidade de culturas e, sim, indica que uma única natureza pode se expressar em diferentes formas culturais e ainda se reconhecer em padrões que transcendem essas formas e perseguir o seu *telos*, dada sua natureza essencial, em direção ao lugar dentro dessa ordem.<sup>178</sup>

Em última instância o *telos* final dessa ordem e para o qual todas as coisas tendem e no qual ganham significado é, para o Tomismo – e avaliamos que para MacIntyre também – Deus. A inteligibilidade do mundo e todas as coisas é entendida apenas na sua relação com Deus. Mas MacIntyre enfatiza em *God, philosophy, universities* que “o teísmo não é apenas um conjunto de doutrinas sobre Deus. Trata-se da natureza do universo natural e social, criado e sustentado por Deus, como incorporando seus propósitos.”<sup>179</sup> No Tomismo o teísmo não diz respeito somente à discussão sobre a existência ou não de Deus, mas é uma discussão sobre inteligibilidade das coisas. Compreender porque as coisas são como são diante do grande e indefinido conjunto de possibilidades de serem diferentes é uma pergunta central para o teísmo e os caminhos investigativos de Tomás de Aquino sobre essa inteligibilidade e

<sup>177</sup> MacINTYRE, 2006a, p. 193.

<sup>178</sup> Ver: MacINTYRE, 2006a, p. 193-194.

<sup>179</sup> MacINTYRE, 2009b, p. 15. Tradução nossa.

fundamento último das coisas o levaram à afirmação de Deus, um ser cuja existência e essência não são distintas.

Para MacIntyre, a teologia de Aquino possibilitou que sua filosofia transcendesse as limitações do modo de pensar aristotélico reconhecendo possibilidades conceituais desconhecidas aos filósofos antigos, de modo que Aquino partiu dos recursos de Aristóteles e seus comentadores islâmicos e avançou para além de Aristóteles. Neste sentido, MacIntyre afirma que “ser tomista, portanto, é sempre ser um aristotélico, mas também ir além de Aristóteles, assim como Tomás de Aquino”<sup>180</sup>.

Neste sentido, MacIntyre reconhece os fundamentos teológicos do pensamento de Tomás de Aquino como o diferencial que fez tão grande a sua filosofia e o fez um pensador que conseguiu construir uma tradição de pesquisa racional a partir do diálogo entre duas tradições rivais que pareciam tão antagônicas. De modo que o teísmo do Tomismo e o seu próprio teísmo não é considerado por MacIntyre como algo não filosófico ou ideológico – como alguns críticos afirmaram – mas, pelo contrário, MacIntyre compreende a teologia e a filosofia como investigações complementares as quais os erros de uma ou de outra podem comprometer o conhecimento adequado de ambas acerca do mundo e seus objetos.

Diante do caminho trilhado por MacIntyre desde seu diagnóstico da moralidade moderna em *After Virtue* até sua adesão ao Tomismo, por reconhecer ser uma tradição superior às suas rivais, chegamos a compreensão de que dois conceitos se tornaram centrais em seu pensamento – embora nem sempre tratados com a sistematicidade que exigem –, os conceitos de lei natural e natureza humana.

Segundo MacIntyre, a visão teísta da natureza das coisas, para além de tornar o mundo como inteligível a partir de sua relação com Deus, concebe o ser humano como ocupando um lugar único na ordem das coisas, como um ser que é dirigido por sua natureza a um fim além da natureza e que desenvolve dois tipos de pensamentos teóricos e práticos que visam a compreensão e a verdade, e com isso uma compreensão sobre Deus e o amor aperfeiçoado de Deus. Para alcançar a verdade, a compreensão e o amor de Deus é preciso ter as excelências de caráter – as virtudes – que permitam alcançar esse amor, alcance que somente se efetiva pela aprendizagem e habituação que só temos por meio de nossos professores – pais e outros – e da lei. São os preceitos da lei que governam os seres humanos, enquanto animais com razão, portanto, com apelo aos poderes de raciocínio que possuem.<sup>181</sup> A lei a que MacIntyre se refere é a lei natural, e esta é concebida como um preceito da razão, sendo universal e

<sup>180</sup> MacINTYRE, 2009b, p. 86. Tradução nossa.

<sup>181</sup> Ver: MacINTYRE, 2009b, p. 87-88.

acessível a todas as pessoas que por sua natureza estão direcionadas a um fim específico e na sua busca por esse fim, como seres inquisidores que são, se envolvem em debates práticos e investigações teóricas que obedecem regras que expressam os preceitos da lei natural.

O Tomismo de MacIntyre e sua investigação sobre desacordos morais e a incomensurabilidade entre tradições o levaram às discussões sobre lei natural. A teoria da lei natural de Aquino é, segundo a avaliação de MacIntyre, a que melhor explica os fatos do desacordo moral, sendo superior às suas rivais. E dada a interpretação feita por MacIntyre da lei natural tomista avaliamos que esta está ancorada na natureza humana – concepção que carece de explicações e de uma fundamentação mais adequada por parte de MacIntyre – que ocupa um lugar próprio na ordem das coisas, uma vez que consideramos, a partir da interpretação dos seus textos, que MacIntyre assume não apenas uma teleologia da ação humana – como fazia crer em AV – mas uma teleologia do mundo, o que aponta o caráter naturalista e realista de sua filosofia. Sobre esse caráter de seu pensamento e sobre os dois conceitos, lei natural e natureza humana, que consideramos centrais no pensamento tomista de MacIntyre, nos debruçaremos nos próximos capítulos do nosso trabalho.

#### 4 A FILOSOFIA MORAL DE MACINTYRE EXIGE OS CONCEITOS DE LEI NATURAL E NATUREZA HUMANA?

Até esse momento, no nosso trabalho, tentamos traçar o percurso feito por MacIntyre desde sua reabilitação da ética das virtudes, em *After Virtue*, até sua adesão ao Tomismo, assumido como a tradição da qual sua filosofia ecoa e considerado por ele como uma tradição que conseguiu, a partir do seu movimento histórico e dialético de investigação, responder melhor às perguntas e objeções de seus rivais.

Vimos que desde o seu *Projeto After Virtue*, MacIntyre, no processo que é próprio da investigação filosófica, revisou vários conceitos e posturas diante de uma série de problemas e teorias, e, embora nunca tenha abandonado uma concepção histórica, sociológica e prática do que seja tradição moral, virtudes e raciocínio prático, passou a considerar a necessidade de compreender que tipo de ser *é* o homem *enquanto tal* e o tipo de ordem a que pertence, de modo que uma discussão em que o naturalismo e realismo se evidenciam foi aparecendo em seus textos. Neste processo investigativo, MacIntyre se aproximou da teoria da lei natural de Aquino e vem afirmando com maior ênfase que esta é a teoria que melhor explica os fatos do desacordo moral e os processos de deliberação compartilhada.

Neste capítulo tentamos explicar como, no interior do seu pensamento e construção teórica desde AV, uma teoria da lei natural foi se tornando importante e alcançando um lugar privilegiado em sua filosofia moral de modo a ser considerada como a que melhor explica os fatos do desacordo moral – problema com que MacIntyre tem se preocupado desde longa data –, os processos de raciocínio prático, a deliberação compartilhada, a compreensão do bem comum por parte das pessoas simples e a ocorrência do erro moral.

Da mesma forma, buscamos explicar como, ao desenvolver e construir uma discussão sobre lei natural, a partir do Tomismo, a filosofia moral de MacIntyre abriu um espaço necessário para discussão sobre a natureza humana, entendida como o que caracteriza de modo essencial *o ser humano enquanto tal*. Essa discussão, de acordo com nossa interpretação, começa a se desenvolver a partir de vários artigos em que MacIntyre discute a filosofia moral tomista e em especial a teoria da lei natural de Aquino, mas aparece de modo mais detalhado a partir da obra *Dependent Rational Animals* (1999), na qual MacIntyre aponta a condição humana como a de um animal racional dependente, assumindo a importância da biologia para a compreensão do tipo de ser que o homem é. Nossa tese central é que a compreensão do homem como um animal racional dependente pode ser considerada

como a concepção substantiva do que seja a natureza humana em MacIntyre, natureza que implica a consideração ao processo de florescimento humano em direção ao bem final.

Essa discussão sobre lei natural e natureza humana coloca a filosofia moral de MacIntyre no centro de uma discussão sobre a possibilidade dos juízos morais fazerem, ou não, referência à realidade e à natureza, de modo a serem julgados como verdadeiros ou falsos. A posição de MacIntyre é a de defensor do cognitivismo moral, ao compreender que existe objetividade e valor de verdade nos juízos morais, pois estes guardam correspondência com a realidade objetiva, o que o leva a assumir um realismo moral. E como em sua discussão sobre a natureza do homem assumiu a necessidade de compreendermos biologicamente o tipo de ser que o homem é e sua relação com outros animais não humanos, MacIntyre assume também uma espécie de naturalismo moral, de modo que consideramos ser necessário delimitarmos como essas duas concepções se encontram presentes no conjunto do seu pensamento e que importância possuem.

#### **4.1. O lugar de uma teoria da lei natural e do conceito de natureza humana na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre**

O percurso investigativo de MacIntyre e suas adesões filosóficas passaram por algumas revisões e mudanças, de modo que a construção de seu pensamento foi se estruturando de tal forma a exigir dos interlocutores e pesquisadores a compreensão de sua filosofia como uma narrativa, que, mesmo com revisões, retomadas e mudanças, estabelece uma unidade e permite a identificação de um fio condutor da sua pesquisa em filosofia moral. Para além das mudanças, problemas centrais – como a explicação para os fatos do desacordo moral, o enfretamento do relativismo e Emotivismo, a necessidade de justificação racional para a moralidade contemporânea – e teses centrais – como a defesa de uma ética teleológica, a centralidade do exercício das virtudes para o raciocínio prático e a compreensão do bem –, se mantiveram desde o início do Projeto *After Virtue* até o momento.

Como já salientado anteriormente, o chamado “Projeto *After Virtue*” diz respeito às obras de MacIntyre desde AV, incluindo um número enorme de artigos, que apresentam o desenvolvimento da sua ética das virtudes. Podemos afirmar hoje que para a compreensão do pensamento maduro de MacIntyre e da proposta de uma ética das virtudes se faz necessário o acompanhamento do seu percurso em todos estes livros e artigos – incluindo sua obra mais recente *Ethics in the conflicts of modernity* – uma vez que o que veremos é mais do que uma

teoria moral, mas um modo de fazer filosofia, um modo de fazer pesquisa em filosofia moral, uma pesquisa que alia filosofia, história e sociologia, não desvincula os problemas teóricos dos problemas práticos – embora saiba diferenciá-los – e se reconhece sempre como inacabada, pronta a ser revisada, a enfrentar objeções e conflitos, e pronta ao debate com outros modos de investigação.

O que pretendemos apresentar nesta seção é esse percurso de MacIntyre desde o início de seu projeto até hoje, descrevendo o caminho que fez por meio de suas obras desde AV, tendo em vista compreender a sua adesão ao Tomismo e sua discussão sobre a Teoria da lei natural de Aquino para identificar o lugar dessa teoria em sua ética das virtudes e como o conceito de natureza se torna fundamental e exige discussão.

Em *After Virtue* (1981) MacIntyre estabelece uma problemática central – que é também um diagnóstico sobre a moralidade contemporânea – que norteará os rumos de sua investigação a partir de então. Esta se refere ao desacordo moral contemporâneo e a ausência de justificação racional da moralidade. Estes dois problemas se desdobram em outros enfrentados pelo nosso autor, como a presença cada vez mais dominante do Emotivismo no cenário prático da moralidade e o caráter interminável dos debates morais. Problemas que MacIntyre aponta serem fruto do próprio modo de fazer filosofia na modernidade, ao fato de que os filósofos modernos e iluministas abandonaram as éticas teleológicas – e com elas as noções de bem e de *telos* – em favor das éticas deontológicas, centradas na noção de dever e de indivíduo – deslocado da vida em comunidade e focado em atender suas necessidade privadas em detrimento de um bem comum –, e empreenderam a tarefa de justificar racionalmente a moralidade, tendo como base a autonomia racional do indivíduo, tarefa que MacIntyre aponta ter fracassado, uma vez que ao invés de justificativa racional para a moralidade o que temos no mundo contemporâneo é o crescimento de teorias e práticas que afirmam ser a moralidade desprovida de valor de verdade e racionalidade, uma vez que se refere a expressões e emoções dos indivíduos em suas preferências.

O seu diagnóstico o direciona para uma crítica da filosofia moral e da moralidade modernas, o que o fez construir uma narrativa que explique o porquê desse fracasso. Ao atribuir o fracasso do Iluminismo em justificar racionalmente a moralidade à rejeição da tradição clássica, da ética aristotélica especificamente, e do modelo teleológico, MacIntyre apresenta como possibilidade à moralidade contemporânea a retomada e construção de uma ética das virtudes a partir da reapropriação da ética aristotélica.

Essa reapropriação de Aristóteles por MacIntyre em AV ocorre a partir da compreensão de que Aristóteles é o representante de uma tradição filosófica na qual a ética

das virtudes se desenvolveu e tinha sentido. Assim, mais do que retomar um modelo de ética, ele quer retomar uma tradição, um modo de fazer pesquisa moral, na qual princípios primeiros e fins últimos se encontram intrinsecamente relacionados de modo a orientar a investigação. A abordagem de MacIntyre desse processo é enfaticamente histórica. Mesmo assumindo uma ética que possui como conceitos centrais as noções de *telos*, de bem comum e de verdade por correspondência, MacIntyre em AV não discute a ontologia por trás destes conceitos, afirma até que a metafísica de Aristóteles pode ser dispensada na sua reconstrução da ética das virtudes, dando atenção ao caráter prático do desenvolvimento e exercício das virtudes, assim como, do desenvolvimento humano e da consecução da vida boa.

Os livros que se seguem a AV são *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* (1988) e *Três Versões Rivais* (1990), nos quais MacIntyre passa a desenvolver sua teoria da racionalidade das tradições e sua metodologia exemplificada pela tradição de pesquisa racional e pelo debate entre as tradições. No primeiro, discute o conceito de tradição e explica como é possível ser racional de modo prático, e o faz construindo uma narrativa sobre as principais tradições do Ocidente – embora reconheça que deixou muita coisa de fora – e como essas compreendem os conceitos de racionalidade prática e de justiça, uma vez que, como já apontamos reiteradamente, MacIntyre afirma que a racionalidade, assim como a justiça e a compreensão de todas as outras virtudes, só se desenvolve e só pode ser compreendida a partir de uma tradição.

No segundo, MacIntyre apresenta as diferenças entre três tradições rivais, três modos diferentes de investigação filosófica e de compreensão da moralidade e da filosofia moral – a Enciclopédia, a Genealogia e a Tradição. Nesse livro ele mostra como é possível o debate entre tradições e afirma a superioridade da tradição aristotélico-tomista em relação às suas rivais, declarando sua adesão a esta. A partir desta adesão vemos MacIntyre discutindo o conteúdo desta tradição, se apresentando como um filósofo tomista e construindo uma teoria moral que tem a filosofia moral de Tomás de Aquino como base.

Com a publicação dessas duas obras e sua adesão ao Tomismo, MacIntyre sofre uma série de críticas – já discutidas no capítulo anterior – que questionam o caráter filosófico do seu trabalho frente a sua identidade católica. Rejeitando parte dessas críticas, consideramos que MacIntyre foi coerente com seu projeto ao fazer adesão a uma tradição de pesquisa racional, uma vez que uma tese central por ele defendida é a afirmação de que somente falamos – como agentes racionais e como pesquisadores – a partir de uma tradição, nos envolvendo nos debates e nos contextos de investigação e deliberação compartilhada desta tradição, a partir da qual tentaremos responder a objeções externas e conflitos internos, de

modo a reconstruirmos retrospectivamente a história desta tradição e a darmos continuidade a ela. Avaliamos que o que MacIntyre faz nestas obras e nas que se seguem foi escrever a história desta tradição, de suas teses centrais, discutindo-as e dando continuidade à pesquisa de forma a construir sua própria posição dentro da tradição, mesmo que ainda existam lacunas e questões a serem respondidas por ele.

Seguindo seu percurso, a partir de 1990, com a publicação de TRV e sua adesão ao Tomismo, MacIntyre publicou uma série de artigos sobre sua interpretação e reapropriação da filosofia moral de Aquino nos quais discute a lei natural tomista e a importância desta para a compreensão do problema que enfrenta desde AV, os fatos do desacordo moral. Apresentaremos aqui os principais destes artigos sobre a lei natural tomista, os quais serão a base para a nossa discussão no último capítulo deste trabalho. São eles: *Natural Law as subversive: the case of Aquinas* (1994), *Natural law reconsidered* (1997), *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity* (2000), *Aquinas and the extent of moral disagreement* (2006) e *Intractable moral disagreements* (2009).

Nestes textos MacIntyre passa a assumir teses de Tomás de Aquino que tem fundamentação claramente metafísica, marcando uma diferença com suas obras anteriores – o que já acontece a partir de WJWR e mais especificamente TRV, quando ele se declara adepto da tradição tomista afirmando a superioridade racional desta – marcadas por um pensamento que podemos chamar de histórico-pragmático. Ao discutir a teoria da lei natural de Aquino, afirmar sua superioridade racional e que ela é a que melhor explica problemas como o desacordo moral, MacIntyre assume compromissos metafísicos, mesmo que não os explicita.

No artigo *Natural Law as subversive: the case of Aquinas*, publicado pela primeira vez em 1994 em *Laws, goods and virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts* que reúne três conferências, depois em 1996 no *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, e por último no livro *Ethics e politics: selected essays*, em 2006, MacIntyre apresenta o pensamento de Tomás de Aquino tendo em vista o marco social e político em que este pensador viveu, afirmando que sua teoria da lei natural é uma resposta aos problemas legais e morais de sua época, de modo que a considera como subversiva, uma vez que rompe com paradigmas vigentes indo de encontro a determinações oficiais de importantes reis de sua época, que apelaram à fé para elaboração e promulgação de leis, diferentes de Aquino, que apelou à razão natural, segundo MacIntyre.

MacIntyre afirma que em Aquino a autoridade da lei se encontra em todas as pessoas comuns, que podem igualmente ter acesso aos primeiros princípios da lei natural, uma vez que estes estão ancorados na razão natural, na natureza humana. De modo que os costumes

locais devem ser considerados como oferecendo autoridade, uma vez que estiverem refletindo os princípios da lei natural compreendidos por todos aqueles que os compartilham. Segundo Aquino, a lei positiva só pode ser considerada lei se estiver de acordo com a lei natural, ao contrário seria corrupção da lei, e nesse caso deveria ser desobedecida. É neste sentido que MacIntyre aponta o caráter subversivo da teoria da lei natural de Aquino.

No texto *Natural law reconsidered*, publicado na revista *International Philosophical Quarterly*, em 1997, MacIntyre apresenta um comentário sobre a obra *Aquinas's Theory of Natural Law: an analytic reconstruction* (1996) de Anthony Lisska, na qual ele apresenta sua interpretação da teoria da lei natural de Aquino. No seu comentário MacIntyre aponta os méritos da reconstrução de Lisska assim como os pontos em que está em desacordo com o seu projeto. Ao discutir a tese de Lisska sobre os pressupostos metafísicos da teoria da lei natural de Aquino e a derivação dos princípios da lei natural das inclinações da natureza humana, MacIntyre afirma que a explicação de Lisska é incompleta e exige maiores esclarecimentos e detalhes do que ele oferece, mas ele não se mostra contrário a essa tese. As duas principais críticas que ele faz às posições de Lisska dizem respeito à exigência de uma melhor explicação sobre "fins" e "bens"; e à ausência de uma explicação do tipo de conhecimento dos preceitos da lei natural possuído por pessoas comuns.

O texto *Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity*, publicado como capítulo de livro na obra *Common Truths: new perspectives on law natural*, editada por Edward B. Maclean em 2000, traz mais uma vez MacIntyre reiterando a tese tomista de que a lei natural e seus preceitos são acessíveis a todas as pessoas comuns, e embora isso possa parecer paradoxal com o desacordo que existe no mundo moderno, ele afirma que a teoria da lei natural de Aquino é a melhor diante de suas rivais modernas. Afirma que qualquer teoria da lei natural para ser defensável deve explicar os fatos do desacordo moral e como seus preceitos são acessíveis a todas as pessoas comuns mesmo sendo desrespeitados ou ignorados por alguns e que a teoria da lei natural tomista atende estas duas exigências. Neste texto, MacIntyre assume também a tese de que a lei natural se fundamenta na natureza humana. Os preceitos da lei natural são regras da razão que o ser humano obedece quando está funcionando normalmente, pois o nosso funcionamento normal nos inclina a certas direções e certos fins, e em última instância para o bem comum, uma vez que por natureza somos seres sociáveis.

Em 2006 MacIntyre publicou o texto *Aquinas and the extent of moral disagreement*, publicado no livro *Ethics and politics: selected essays*, e em 2009 o publicou novamente, revisado e ampliado, com o título *Intractable moral disagreements* no livro *Intractable*

*disputes about the natural law: Alasdair MacIntyre and critics*, editada por L.S. Cunningham. Ambos os textos trazem a temática recorrente de MacIntyre ao discutir a lei natural tomista: os fatos do desacordo moral. Ele reafirma sua tese de que a teoria da lei natural tomista é superior em relação a teorias rivais e isso se deve ao fato de que é a teoria que melhor explica os fatos do desacordo moral e do erro moral. Neles afirma e defende teses centrais de Aquino: pela razão natural é que os homens têm acesso aos preceitos da lei natural; as falhas na racionalidade prática levam ao não reconhecimento e compreensão dos preceitos da lei natural por parte de algumas pessoas; os homens conhecem os preceitos da lei natural nas situações práticas de investigação; os preceitos da lei natural estão pressupostos em nossas relações, como regras universais e invioláveis; existem preceitos primários, que são universais, e preceitos secundários, que podem variar de acordo com a sociedade e a cultura; os fatos do desacordo moral são estabelecidos e podem ser resolvidos nos contextos práticos.

Em todos esses textos MacIntyre têm sustentado afirmações recorrentes, assumindo as principais teses da teoria da lei natural de Aquino, e defendendo que essa é superior às suas rivais. Avaliamos, portanto, que, no interior de sua investigação, sua preocupação central com o problema do desacordo moral contemporâneo e a necessidade de justificação racional para a moralidade – tendo em vista responder e escapar do relativismo e do Emotivismo – o levou a buscar dentro da tradição a que está vinculado uma base teórica e prática que possibilite a afirmação de algo comum entre todas as tradições, algo que defina o homem enquanto homem e seja o balizador de qualquer investigação racional honesta que tenha a verdade como fim. Interpretamos que MacIntyre encontrou essa base na teoria da lei natural de Aquino.

A teoria da lei natural de Aquino pressupõe que os preceitos primários da lei natural são comuns e acessíveis a todas as pessoas, tendo em vista sua relação com a razão natural, uma vez que a lei natural está baseada nas inclinações da natureza humana. Essa teoria afirma a existência de uma natureza humana comum, que incorpora em uma unidade as dimensões físico-biológicas e racionais, uma natureza da qual se desdobram preceitos que fundamentam e direcionam seu funcionamento normal – o funcionamento e desenvolvimento da própria natureza –, esses preceitos se configuram em forma de lei, a lei natural. MacIntyre endossa essas teses centrais, e o faz, de acordo com nossa interpretação, porque essa teoria é coerente com todo o sistema de pensamento de Tomás de Aquino, que é o representante principal da tradição a qual MacIntyre se tornou adepto e a partir da qual orienta suas investigações. Isso não quer dizer que a reapropriação e interpretação da teoria da lei natural de Aquino por parte de MacIntyre ocorra por uma adesão cega, mas porque nela ele encontrou respostas coerentes

aos problemas que têm enfrentado desde o início de sua investigação em filosofia moral, respostas que surgiram como fruto do seu trabalho investigativo.

Desse modo, a teoria da lei natural na Filosofia Moral de MacIntyre assume lugar e função importantes, tendo em vista possibilitar uma explicação sobre os preceitos e normas comuns que podem regular o desenvolvimento humano de modo universal, embora permita também no seu interior uma explicação para diversidade e particularidades dos contextos históricos e sociais, uma vez que mesmo afirmando que existe uma natureza humana e que a partir dela, via razão natural, podemos reconhecer os preceitos universais e imutáveis da lei natural, esses preceitos se desdobram em normas que regulam a vida prática e os contextos de deliberação compartilhada de variadas formas diante das especificidades locais de cada cultura. O ser humano tem uma natureza única, mas o desenvolvimento desta natureza ocorre necessariamente no interior de uma tradição, mediante aprendizagem que só ocorre na vida em comunidade, nas relações com os outros.

De acordo com nossa leitura e interpretação, no livro *Dependent Rational Animals* (1999) MacIntyre discute com maior detalhamento em que consiste essa natureza humana e como ocorre seu desenvolvimento mediante a aprendizagem social e o exercício das virtudes. Em nossa tese é central a afirmação de que a natureza humana, conceito central na teoria da lei natural que MacIntyre assume, corresponde substantivamente à condição do homem enquanto *animal racional dependente*, concepção que MacIntyre desenvolve nesta obra.

Em DRA, como já apontamos, MacIntyre faz algumas correções em relação ao que afirmara em obras anteriores, especialmente em AV, afirmando que se equivocou em rejeitar a biologia metafísica de Aristóteles e que a filosofia tomista não só amplia o pensamento aristotélico, mas o interpreta e reformula de modo decisivo. Consideramos que esta obra é central para a compreensão do pensamento tomista de MacIntyre, uma vez que ela traz elementos novos à discussão sobre a ética das virtudes e, principalmente sobre a racionalidade prática e sobre o tipo de ser que o homem é.

O tratamento dado por MacIntyre às virtudes, além da abordagem prática e social em AV, é agora voltado à compreensão das virtudes a partir de uma perspectiva biológica, naturalista, embora não perca de vista o caráter social do desenvolvimento e aprendizagem das virtudes, assim como do homem em direção ao seu *telos*. Mas, aqui o *telos* em questão não diz respeito somente ao *telos* da ação humana prática, como podia fazer crer em obras anteriores, mas ao *telos* do homem enquanto tal, do homem que realiza sua natureza enquanto o animal que é, um animal racional dependente.

O homem floresce quando realiza sua natureza guiada pelos preceitos da lei natural. Realizar sua natureza implica se desenvolver enquanto *raciocinador prático independente* – ser um raciocinador prático independente implica saber ordenar os variados tipos de bens em sua vida; se distanciar de seus desejos a fim de realizar a melhor ação possível; imaginar futuros possíveis; contribuir para a formação e manutenção das relações que tornam possível a realização do bem comum<sup>182</sup> – e para tanto as virtudes da independência e da dependência reconhecida e a reciprocidade possuem um papel central, possibilitando a compreensão e concretização dos preceitos da lei natural em regras e ações particulares em contextos sociais específicos.

A partir destas asserções podemos levantar as afirmações centrais da nossa tese: MacIntyre assume a teoria da lei natural tomista como desdobramento racional de suas pesquisas, uma vez que avalia que esta seja a melhor teoria para explicar e solucionar os problemas que enfrenta desde o início do *Projeto After Virtue*. Ao assumir essa teoria a partir do Tomismo assume uma tese central deste, que afirma que a lei natural está ancorada nas inclinações da natureza humana. Ao assumir essa tese – que nem todos os tomistas que discutem lei natural assumem – MacIntyre precisa discutir o conceito de natureza humana, embora não o faça de modo sistemático. Em nossa interpretação a obra DRA nos fornece – juntamente com os textos sobre lei natural – material suficiente para defendermos que substantivamente a natureza humana corresponde à condição do homem enquanto animal racional dependente. Todos os homens fazem parte de uma mesma espécie animal, um tipo de animal que possui capacidade de desenvolvimento racional e este só ocorre a partir da aprendizagem social, uma vez que somos vulneráveis e dependentes dos demais.

Nos livros que se seguem a DRA - *God, Philosophy and Universities* (2009) e *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016), MacIntyre não modifica suas teses referentes à lei natural e ao florescimento humano, embora esses não sejam os temas centrais de sua discussão. Em *God, Philosophy and Universities: a selective history of the Catholic Philosophical Tradition* (2009) MacIntyre realiza uma apresentação e discussão da tradição filosófica católica, afirmando que três convicções guiaram a elaboração desta obra: 1) que todos os católicos precisam compreender, mais do que fazem agora, o pensamento filosófico católico; 2) a filosofia católica é melhor compreendida historicamente como um diálogo através dos séculos entre teóricos diversos e muitas vezes entre teses conflitantes; 3) a filosofia não é apenas um conjunto de teses e argumentos desenvolvidos, avançados ou

---

<sup>182</sup> Ver: MacINTYRE, 1999, p. 70-75.

criticados, mas é a história de filósofos em situações sociais e culturais específicas e em disputa argumentativa.<sup>183</sup>

No centro desta história, da tradição filosófica católica, MacIntyre coloca Tomás de Aquino, como aquele que integrou o agostinianismo e aristotelismo numa síntese que melhor apresentou e discutiu temas caros ao catolicismo, como a explicação sobre o ser humano, a natureza e Deus. Na obra, MacIntyre explora a gênese da tradição católica discutindo o pensamento dos antecessores de Aquino e suas contribuições ao seu pensamento, assim como apresenta o pensamento de seus sucessores e suas diferenças entre si e sobre a interpretação que fizeram e fazem dos textos de Aquino, mas afirma que não podemos identificar a filosofia católica com a filosofia de Aquino, embora ele seja central nessa tradição. Muitos filósofos católicos importantes não são tomistas, mesmo tendo estudado e até colaborado para interpretação de sua filosofia.

O que é muito importante para o nosso estudo em questão é como MacIntyre se mantém tomista e o que ele afirma sobre a lei natural nesta obra, sustentando as mesmas teses que apresentou em textos anteriores: a lei natural e seus princípios são preceitos da razão; existem preceitos primários e secundários da lei natural; os preceitos da lei natural são acessíveis a todos os homens; no contexto de deliberação prática compartilhada é que os preceitos da lei natural são evidenciados, tendo em vista que todos os que participam da deliberação seguem determinadas regras para que o debate racional ocorra, essas regras coincidem com os preceitos primários da lei natural de Aquino; agir de acordo com os preceitos da lei natural exige o exercício das virtudes, que permitiram a aplicação de regras gerais a casos particulares; o desacordo moral é fruto da violação dos preceitos da lei natural, que ocorre mediante falhas na deliberação racional, dado o obscurecimento do raciocínio normal em virtude da má educação moral e da falha no controle e distanciamento dos desejos – como componentes necessários à ação moral.

Em sua obra mais recente, *Ethics in the Conflicts of Modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative* de 2016, a problemática central discutida é a mesma enfrentada em AV e que dá início a todo o seu projeto filosófico maduro – o desacordo moral contemporâneo e os conflitos entre tradições rivais. Nesta obra ele enfrenta o Expressivismo – que considera ser uma versão mais sofisticada do que o Emotivismo – e o confronta com sua própria tradição de investigação moral que ele agora nomeia de Neoaristotélica. O mérito

---

<sup>183</sup> MacINTYRE, 2009, p. 1. Tradução nossa.

dessa obra é o fato de MacIntyre discutir com mais atenção o tema do desejo e sua relação com a racionalidade prática.

MacIntyre reafirma sua adesão ao Tomismo e o aponta como superior às tradições rivais. Afirma que Aquino forneceu uma reformulação radical do aristotelismo, apresentando aos seus contemporâneos do século XIII o Aristóteles original de uma nova maneira, de modo que a tradição que se estabeleceu tem por base reivindicações aristotélico-tomistas, julgadas pelos melhores critérios de verdade e justificação racional que emergiram, uma vez que seus protagonistas têm sido capazes de replicar adequadamente as principais acusações direcionadas contra elas, justificando racionalmente suas teses por meio de uma narrativa que envolve uma dimensão teórica e prática em uma história de etapas críticas e desenvolvimento dos argumentos teóricos, assim como na forma de uma história particular de um agente e o desenvolvimento de seus poderes racionais, na história de como esse agente aprendeu a ordenar os bens em sua vida. Dessa forma, para MacIntyre o Tomismo permanece um conjunto contínuo de investigações e debates, na metafísica teísta, na psicologia filosófica, na política e na ética, e na filosofia das ciências.<sup>184</sup>

O itinerário de MacIntyre que tentamos percorrer desde AV até seu último livro, ECM, teve como objetivo mostrar que sua filosofia moral, condensada em suas obras, é mais do que uma teoria moral, expressa um programa de pesquisa. Uma pesquisa que o levou a reformular algumas de suas teses iniciais, assim como a sustentar outras e a se estabelecer como um filósofo que fala a partir de uma tradição, a tradição aristotélico-tomista. Essa filiação e o seu percurso até fazer sua adesão e escrever a partir dela, dialogando com as teses centrais de seus principais representantes – Aristóteles e, especialmente, Tomás de Aquino – apresenta uma tensão e uma série de interpretações divergentes sobre seu pensamento.

Em AV o pensamento de MacIntyre tinha um caráter fortemente histórico, centrado nos conceitos de prática, narrativa e tradição, de modo que ele chegou a excluir algum tipo de fundamentação metafísica para a ética, mesmo se declarando aristotélico. Contudo, como vimos, já nas obras seguintes, ao discutir com maior detalhamento sua teoria da racionalidade das tradições, fazer sua adesão ao Tomismo e discutir a condição e florescimento humanos, MacIntyre corrige o que ele mesmo afirma ter sido um erro, que foi pensar a ética isenta de pressupostos biológicos e metafísicos. Com a discussão e interpretação da teoria da lei natural de Aquino fica mais evidente o que nós podemos chamar de “virada metafísica” em seu pensamento. Contudo, essas mudanças e a tensão que paira neste percurso e no seu

---

<sup>184</sup> Ver: MacINTYRE, 2016, p. 206-214.

pensamento levam à questão sobre se é possível a conciliação entre o caráter histórico-pragmático da sua teoria da racionalidade das tradições e o caráter metafísico do conteúdo da sua ética, expresso em sua discussão sobre lei natural, condição humana e florescimento.

Nossa interpretação desse percurso filosófico de MacIntyre é de que essa conciliação é possível, que a própria teoria da lei natural de Aquino e a compreensão de MacIntyre de que o homem é um animal racional dependente, fornecem elementos teóricos para essa conciliação: 1) a lei natural se expressa em preceitos primários, que são universais e imutáveis, portanto, os mesmos para todos os homens, e em preceitos secundários, que se expressam de variadas formas de acordo com distintos contextos sociais e históricos. Ainda, esses preceitos são conhecidos pelos homens nas situações práticas da vida cotidiana, nos contextos de investigação e deliberação compartilhada; 2) todos os homens compartilham uma mesma natureza, a natureza de um animal racional dependente, um ser que floresce quando realiza essa natureza, se desenvolve em termos físico-biológicos e racionais, e esse desenvolvimento, dada a sua própria natureza, só ocorre em contato com os outros, nas situações de aprendizagem social, que varia de acordo com os contextos históricos e sociais. Diante desses elementos, podemos afirmar que o conceito de tradição e sua historicidade estão preservados na narrativa do florescimento humano no pensamento de MacIntyre.<sup>185</sup>

Contudo, não são todos os comentadores de MacIntyre que avaliaram como coerente sua adesão ao Tomismo e o caráter metafísico de seu pensamento a partir de então. Além das críticas ao conteúdo tomista de seu pensamento – discutidas no capítulo anterior –, muitos comentadores minimizam o conteúdo e a própria adesão de MacIntyre ao Tomismo, enfatizando o seu caráter histórico-pragmático.

O pioneiro e principal comentador de MacIntyre no Brasil, Helder Buenos Aires de Carvalho, em suas principais obras sobre o pensamento de MacIntyre, *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre* (1999) e *Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre* (2013), enfatiza o caráter histórico-pragmático deste e afirma que “há uma ‘pequena hermenêutica’<sup>186</sup> operando no interior da concepção macintyriana de pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva.”<sup>187</sup> Com esse termo, “pequena hermenêutica”, Carvalho quer ressaltar que MacIntyre tanto se apropriou de elementos da

<sup>185</sup> Essas afirmações e seus desdobramentos serão discutidos com maior detalhamento nos capítulos seguintes.

<sup>186</sup> O autor em questão afirma que o termo “pequena hermenêutica” é usado para evitar que MacIntyre seja compreendido como um simples seguidor da hermenêutica ou estaria desenvolvendo uma abordagem nova em hermenêutica.

<sup>187</sup> CARVALHO, 2013, p. 215.

hermenêutica de Gadamer, quanto realizou um procedimento – em seu modo de realizar a pesquisa filosófica – que é hermenêutico. A tese em questão é de que

MacIntyre através da categoria central de *tradição de pesquisa moral* ou pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva, incorpora à pesquisa ética a dimensão narrativo-interpretativa inerente às tradições, e com ela todo o peso hermenêutico que a historicidade tem na compreensão e definição da racionalidade que lhes é imanente (...)<sup>188</sup>

Segundo Carvalho, afirmar que as tradições morais de pesquisa racional possuem uma estrutura hermenêutica significa afirmar que possuem uma estrutura essencialmente dialogal e histórica, com uma racionalidade que é dinâmica, sujeita aos debates e conflitos que a levam sempre a se refazer no seu percurso histórico. A ênfase que o autor atribui ao pensamento de MacIntyre é a essa estrutura hermenêutico-pragmática exemplarmente explicada em sua teoria da racionalidade das tradições. Não discordamos de sua interpretação, uma vez que esse caráter histórico-pragmático e dialogal está presente em todo o pensamento moral maduro de MacIntyre. Contudo, diante do seu percurso investigativo e de sua adesão à tradição Tomista, como aquela que lhe fornece, além de um modo de compreender e realizar a pesquisa filosófica, subsídios conceituais que o levam a desenvolver e elaborar substantivamente sua teoria moral, é preciso discutir o conteúdo dessa tradição com todo o seu peso metafísico e universal para explicar como ambos, o caráter histórico-pragmático e o caráter metafísico-universal, podem ser conciliados no interior dessa filosofia moral, de modo a garantir-lhe uma narrativa inteligível e uma justificação racional.

Outros comentadores brasileiros, como Sousa (2015 e 2017) e Linhares (2014) realizam uma interpretação do Tomismo de MacIntyre da qual discordamos, uma vez que a fazem tentando esvaziá-lo de conteúdo metafísico, afirmando que se trata de uma espécie de “tomismo metodológico”<sup>189</sup>, pois avaliam que MacIntyre se apropria do método de Tomás de Aquino e não do conteúdo de sua filosofia moral. Discordamos desta interpretação, uma vez que os textos de MacIntyre dizem o contrário, tendo em vista o próprio MacIntyre afirmar que Tomás de Aquino não é apenas o representante do modo tradicional de pesquisa, intérprete e adaptador de Aristóteles, mas que ele constrói um novo sistema de pensamento – que integra aristotelismo, mas também outras filosofias que contribuíram para o debate em sua época e com as quais Aquino dialogou e das quais assimilou e reformulou variados elementos

---

<sup>188</sup> CARVALHO, 2013, p. 294.

<sup>189</sup> Afirma Sousa: “mais que uma filosofia substantiva, o tomismo tal como MacIntyre o descreve em *Three Rival Versions of Moral Inquiry* apresenta uma feição metodológica (...)” (2015, p. 23)

conceituais – do qual a filosofia moral é integrante, e essa filosofia moral é considerada por MacIntyre importante e central para discutir os problemas da moralidade contemporânea.

Avaliamos que, especialmente com os artigos sobre lei natural tomista e com DRA, MacIntyre assume o Tomismo em todo o seu conteúdo, e isso traz conseqüências sobre como o seu próprio pensamento deve ser interpretado e sobre o que se espera de sua investigação e produção a partir de então. A filosofia tomista envolve uma série de discussões metafísicas e teológicas – uma ontologia na qual Deus possui um lugar central – que MacIntyre não pode se eximir de abordar, embora ele não o tenha feito. Ele não tem realizado uma discussão sistemática e desenvolvido uma interpretação e/ou reconstrução sobre a metafísica subjacente à ética de Tomás de Aquino, assim como sobre a metafísica subjacente à ética de Aristóteles, mas passa a usar conceitos que fazem parte dessas teorias metafísicas. Dessa forma, avaliamos a necessidade de MacIntyre realizar essa tarefa, sob pena de que sua obra deixe uma lacuna substancial, que impediria uma compreensão mais qualificada da sua ética.

Reconhecemos que essa não é uma tarefa fácil, uma vez que desde o início da modernidade no interior da filosofia se estabeleceu um debate sobre o papel e os limites do conhecimento filosófico, de modo que foi desenvolvida uma série de críticas sobre qualquer espécie de fundamento metafísico ou de filosofia primeira, tendo em vista o questionamento do projeto da tradição filosófica clássica, que pensava a filosofia como um conhecimento universal, conhecimento da totalidade do real.

Segundo Manfredo Oliveira, em sua obra *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo* (2014), o que foi denominado metafísica – e que ganhou diferentes sentidos ao longo da tradição ocidental – surgiu como uma forma de conhecimento e investigação teórica inaugurada com a pergunta socrática “pelo princípio de inteligibilidade da totalidade do real”<sup>190</sup>, portanto, um saber de abrangência universal. Aristóteles em sua obra *Metafísica* tematizou um saber fundamental que estabelece a tarefa de pesquisar a estrutura de tudo, se perguntando sobre o ente enquanto ente.<sup>191</sup> De acordo com Oliveira,

o que está em jogo não é a aspiração inatingível, para um espírito finito, de um saber de todas as coisas, mas os princípios de compreensão de tudo o que de alguma forma pode ser conhecido. Trata-se, assim, de uma “ciência dos princípios” que são comuns a todos os entes e necessários para a compreensão (Met. IV 3,1005 b 10), portanto, do que hoje chamamos de “ontologia geral”, uma vez que trata unicamente do ente enquanto tal. Como ciência primeira, constitui-se na tradição do pensamento ocidental como o núcleo, a disciplina de base de toda a filosofia.<sup>192</sup>

<sup>190</sup> OLIVEIRA, 2014, p. 11.

<sup>191</sup> Ver: OLIVEIRA, 2014, p. 11-12.

<sup>192</sup> OLIVEIRA, 2014, p. 12.

O papel central da metafísica na filosofia persistiu durante a Idade Média e, mesmo com o racionalismo moderno, os sistemas filosóficos anteriores a Kant preservaram o pressuposto da tradição clássica de que o real é estruturado e inteligível e o pensamento humano pode expressá-lo em sua totalidade – a razão se torna o princípio do mundo, o meio pelo qual a realidade pode ser apreendida e expressa. Contudo, a partir de Kant a pretensão metafísica de ser um saber sobre a totalidade do real passa a ser considerada ilusória:

essa pretensão da metafísica, tanto clássica como moderna, foi de diferentes formas considerada ilusória e inalcançável, o que provocou, frente a seu projeto teórico, uma profunda suspeita ainda hegemônica no pensamento contemporâneo. Pode-se dizer que a assim chamada “destruição e desconstrução dessa forma de metafísica” encontrou uma primeira elaboração na modernidade no pensamento de Kant, no horizonte aberto pelos empiristas modernos que, por sua vez, levaram às últimas consequências teses básicas da virada escolástica tardo-medieval para a experiência como fundamento de todo conhecimento.<sup>193</sup>

O problema central do pensamento moderno deixa de ser, especialmente a partir dos empiristas – que apontam como fontes seguras do conhecimento apenas a observação e a experiência –, a preocupação com a verdade do conhecimento do ente enquanto tal e passa a ser o problema sobre a certeza e a possibilidade do conhecimento mesmo. A reflexão filosófica se desloca da ontologia para a epistemologia.

Kant assume essa problemática, instituindo o que ficou conhecida como Filosofia transcendental. Na metafísica clássica a pergunta primeira era “o que é o ente enquanto ente”, na filosofia transcendental a pergunta não é sobre o ente, mas pela validade e possibilidade do conhecimento. Essa mudança, e consequente rejeição da metafísica clássica e suas pretensões, tem repercussões no pensamento filosófico contemporâneo. Passando pela reviravolta linguística<sup>194</sup> – incluindo a filosofia analítica, a reviravolta pragmática e a hermenêutica–, pela

<sup>193</sup> OLIVEIRA, 2014, p. 14.

<sup>194</sup> A filosofia da consciência ou da subjetividade – como instituída na filosofia transcendental de Kant – domina a filosofia moderna até o século XX, quando a filosofia passa por uma virada que implicou uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e a forma de seu procedimento. Esta nova filosofia tem como principal característica a centralidade da linguagem e a idéia geral de que os problemas filosóficos eram problemas que poderiam ser resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem tal qual era utilizada até então pela filosofia. Este evento que marcou profundamente a filosofia contemporânea é conhecido como “virada lingüística”, um novo modo pelo qual a filosofia se articula, no qual a linguagem não se torna objeto da filosofia, mas o meio essencial pelo qual a filosofia opera e trabalha os problemas. Neste paradigma a pergunta pela validade dos juízos válidos é precedida pela pergunta pelo sentido linguisticamente articulado, o que significa dizer que é impossível tratar qualquer questão filosófica sem esclarecer previamente a questão da linguagem. Numa palavra, não existe mundo totalmente independente da linguagem, ou seja, não existe mundo que não seja exprimível na linguagem. A linguagem é o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade. Podemos delimitar a virada lingüística em dois momentos: a virada lingüística, na qual a semântica continua a ser a dimensão central da linguagem; e a virada pragmática, na qual a dimensão central da linguagem passa a ser a pragmática. Para melhores e detalhados esclarecimentos sobre a virada linguístico-pragmática na filosofia contemporânea recomendamos a obra *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea* (2006) de Manfredo Oliveira.

fenomenologia e filosofias da diferença, o pensamento metafísico clássico cedeu lugar ao que, segundo Oliveira, Habermas chama de pensamento pós-metafísico, marcado pela “racionalidade procedimental, a historificação da razão e, sobretudo a reviravolta lingüística”.<sup>195</sup>

Contudo, a partir da segunda metade do século XX uma espécie de recuperação da metafísica vem acontecendo no interior da filosofia. Oliveira afirma que inicialmente a retomada das questões ontológicas se deu no interior da filosofia analítica – que hoje trabalha variados temas, inclusive os temas da tradição – que, embora não constitua uma ontologia geral, pois não se pergunta pelo ente enquanto tal, tem se debruçado sobre questões das chamadas metafísicas especiais, articulando teorias sobre os entes: entidades, propriedades, particulares e universais, liberdade, vontade etc. Por outro lado, alguns autores<sup>196</sup> têm levado a cabo a tarefa de discutir e reconstruir a metafísica enquanto uma ontologia geral, e esses entram em discordância sobre uma série de questões – como sobre os objetos dos mundos, suas propriedades, relações, eventos etc.<sup>197</sup>

O mais importante nesse cenário filosófico é que é possível falar em uma “virada ontológica”, tendo em vista a retomada dos grandes temas metafísicos. E esse é um cenário de debates e teorias diferentes. Na obra acima mencionada, Oliveira apresenta três importantes ontologias hoje que divergem entre si – a teoria da substância, teoria dos tropos e a teoria dos processos/acontecimentos – e a proposta de Puntel, da filosofia sistemático-estrutural.

A ontologia da substância articula uma “concepção de mundo pensando-o constituído como um conjunto de entidades que se configuram como casos de propriedades e relações de entidades subjacentes”<sup>198</sup>. Aqui são consideradas centrais as categorias de substância e atributos (propriedades e relações). Nesta ontologia o mundo é composto de substâncias e seus atributos, sendo que a substância pode ser compreendida como substrato – concepção predominante na teoria aristotélica –, particular concreto e entidade ontologicamente independente. A substância entendida como substrato é uma concepção presente na tradição metafísica oriunda de Aristóteles e persistente na escolástica medieval. O mundo é compreendido em sua totalidade como composto de substâncias e seus atributos (propriedades e relações), sendo a substância aquilo que subjaz às predicções de todos os atributos, aquilo que não pode ser predicado a um sujeito porque é o próprio sujeito, é a entidade que permanece e proporciona a base para os acidentes.

<sup>195</sup> OLIVEIRA, 2014, p. 25.

<sup>196</sup> De acordo com Oliveira, M. Loux, Peter van Inwagen, D. Armstrong. Ver: OLIVEIRA, 2014, p. 38-41.

<sup>197</sup> Ver: OLIVEIRA, 2014, p. 38-41.

<sup>198</sup> OLIVEIRA, 2014, p. 6.

Muitas objeções e problemas<sup>199</sup> foram levantados sobre a concepção de substância como substrato e seus variados sentidos<sup>200</sup>, e diante destas outras teorias ontológicas se desenvolveram na filosofia contemporânea, de modo a oferecer uma alternativa à ontologia substancialista, como a ontologia dos tropos, a ontologia dos acontecimentos/processos e a filosofia sistemático-estrutural de Puntel – que se apresenta como crítica e alternativa tanto à ontologia da substância como às ontologias dos tropos e dos processos.<sup>201</sup>

As discussões que Puntel e outros filósofos que se propõem a fazer metafísica realizam na filosofia contemporânea expressam uma série de questões e considerações complexas que longe de serem homogêneas são diversas e rivais entre si, de modo que o cenário de debate e pesquisa ontológica hoje exige um grande esforço investigativo e um mergulho profundo na história da filosofia e seus grandes sistemas e suas grandes mudanças e disputas.

Diante das afirmações que fizemos sobre a filosofia de MacIntyre e a necessidade que ele discuta os pressupostos metafísicos de sua ética – tendo em vista ter assumido elementos metafísicos das filosofias de Aristóteles e Tomás de Aquino – reconhecemos a grandeza da tarefa e as dificuldades em realizá-la, mas consideramos ainda essa necessidade. A necessidade que MacIntyre justifique tanto a importância de uma teoria metafísica na filosofia contemporânea e, em especial, para a filosofia moral, quanto justifique a teoria metafísica ou ontologia a que está intelectualmente filiado. A ontologia que Aristóteles e Aquino discutem e que é pressuposto de toda a sua filosofia é a ontologia substancialista, e essa, ainda que persista hoje, reformulada e com filósofos que a sustentem, sofreu uma série de críticas e objeções, como apontamos. Se MacIntyre pretender sustentar essa ontologia terá que oferecer respostas a essas críticas e objeções, embora reconheçamos que talvez ele não o faça.

---

<sup>199</sup> Os problemas e objeções que Oliveira levantou a partir de diferentes autores são: o substrato enquanto princípio de individuação é uma noção logicamente inadequada; entidades não podem ser postuladas se não forem objeto de experiência direta (empirismo) – se atributos podem ser objetos de conhecimento empírico o seu substrato também deve ser –; a teoria dos substratos é contraditória porque pressupõem que aquilo que possui atributos é puro, não possui atributos. Ver: OLIVEIRA, 2014, p. 51-58.

<sup>200</sup> De acordo com Castro (2008), “o maior problema da análise da substância do *Categorias* é, na verdade, o problema do substrato vazio. Se a substância individual deve sua supremacia ao fato de ser independente de suas propriedades, essenciais ou não, e por isso ser ontologicamente anterior a estas (sem substrato não há propriedades), a pergunta que se faz, então, é: como podemos apreender uma substância individual quando esta é desprovida de suas propriedades?” (CASTRO, 2008, p. 20-21). Para a autora a solução encontrada por Aristóteles foi a análise mais profunda do sujeito, afirmando que este não é uma unidade absoluta, mas um composto de forma e matéria. O hilemorfismo seria a solução encontrada por Aristóteles para o problema do substrato vazio.

<sup>201</sup> Para maiores esclarecimentos e discussão detalhada sobre essas ontologias, ver: Oliveira (2014), Castro (2008) e Imaguire (2007).

## 4.2 Naturalismo e realismo na Filosofia Moral de MacIntyre

Apresentamos na seção anterior o itinerário de pesquisa e pensamento de MacIntyre desde *After Virtue* até seus escritos atuais, localizando sua discussão sobre lei natural e o papel dessa teoria em seu pensamento, assim como o lugar do conceito de natureza humana e sua relação com a teoria da lei natural e com a própria trajetória de MacIntyre. Defendemos a tese de que seu pensamento tomista assume elementos metafísicos e que a discussão de uma teoria da lei natural se desenvolveu como resultado de sua investigação sobre os fatos do desacordo moral e da tentativa de explicação de elementos que fornecessem uma base para o debate entre tradições e fossem comuns a todos os homens, o que se desdobra na afirmação de uma natureza humana da qual a própria lei natural deriva.

A afirmação de uma teoria da lei natural e da existência de uma natureza humana nos leva a pensar de que modo o pensamento de MacIntyre assume elementos naturalistas e realistas. É o que discutiremos a seguir.

### 4.2.1 Naturalismo moral

O naturalismo engloba uma multiplicidade de teorias e manifestações em filosofia que são muito distintas entre si, de modo a não ter um significado ou definição precisa. Mesmo assim, em linhas gerais podemos afirmar que o naturalismo implica a compreensão de que a realidade é natural e que pode ser investigada pelo método científico, típico das ciências naturais. Segundo David Papineau, “o naturalismo pode ser separado em um componente ontológico e um componente metodológico”<sup>202</sup>. O componente ontológico está preocupado com os conteúdos da realidade, afirmando que a realidade é formada de fatos naturais, não tendo espaço para “sobrenaturais” e o componente metodológico está preocupado com as formas de investigação da realidade, e reivindica autoridade para o método científico.

De modo semelhante, na entrada do Dicionário de Filosofia de Cambridge o naturalismo é explicado a partir de dois aspectos, um que diz respeito à afirmação de que “tudo é composto de entes naturais (...) cujas propriedades determinam as propriedades de todas as coisas, inclusive das pessoas”<sup>203</sup>, delimitando o aspecto ontológico ou metafísico, e outro que diz respeito a compreensão de que os “métodos aceitáveis de justificação e

<sup>202</sup> PAPINEAU, 2015, p.1. Tradução nossa.

<sup>203</sup> DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE, 2011, p. 652.

explicação estão, em certo sentido, em continuidade com os das ciências”<sup>204</sup>, delimitando o aspecto metodológico ou epistemológico.

O naturalismo moral, por sua vez, afirma que fatos morais são fatos naturais, sendo assim, objetivos, podendo ser compreendidos pelo crivo da ciência, de modo que podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos – o que vincula o naturalismo moral a uma concepção realista da moralidade. Do mesmo modo que o naturalismo, o naturalismo moral sustenta uma posição ontológica, afirmando a existência de fatos morais como fatos naturais, e uma posição epistemológica mediante afirmação de que os fatos morais podem ser conhecidos tais como outros fatos naturais.<sup>205</sup>

Vale ressaltar que a definição de naturalismo moral e os conjuntos de afirmações e teorias morais dos autores que defendem essa posição não podem ser explicados de modo simplista e nem reunidos homogeneamente, uma vez que distintos pontos de vista, de alguma forma, se reconhecem como “naturalismo moral”. Na obra *Moral virtue and nature* (2008), Stephen Brown afirma que o naturalismo ético corresponde a “teorias éticas cognitivistas em que importantes normas e avaliações éticas são fundamentadas em fatos naturais”<sup>206</sup>, de modo que as principais ideias nesta definição são a ética se fundamentar na natureza – a natureza é entendida por Brown de modo teleológico – e o cognitivismo ético – existem verdades éticas e essas são acessíveis aos seres humanos.<sup>207</sup>

Levando em consideração essas duas ideias centrais do naturalismo ético, podemos defender que MacIntyre assume em seu pensamento moral uma concepção naturalista, tendo em vista que ele discute a superação da dicotomia fato-valor, afirmando que os fatos morais são objetivos e podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos, e que o homem caminha em

<sup>204</sup> DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE, 2011, p. 652.

<sup>205</sup> Vale ressaltar que algumas objeções importantes, e que marcam o debate em ética, foram formuladas contra o naturalismo moral, entre elas, as mais destacadas são a *Lei de Hume* e a *falácia naturalista* de Moore (sobre as quais voltaremos a falar no capítulo seguinte quando discutiremos a teoria da lei natural de Aquino). Para Hume o valor está relacionado à apreciação do agente e não a um fato do mundo, de modo que qualquer passagem da descrição para a prescrição, ou do ser para o dever, será ilegítima. Os valores morais, segundo Hume, não pertencem nem equivalem a fatos do mundo ou da natureza, mas dizem respeito à apreciação ou juízo dos agentes. Por sua vez, seguindo a mesma direção de Hume, G. E. Moore defende a “tese de que o bem não pode ser definido por nenhuma propriedade em geral e, especificamente, por qualquer propriedade natural (...)” (BRITO, 2014, p. 349. Tradução nossa.) A postura de Moore é antinaturalista, tendo em vista que o bem não pode ser definido por nenhuma propriedade natural, sendo apreendido apenas por intuição, de modo que tentar definir ou identificar o bem com qualquer propriedade natural será incorrer no que Moore denomina de “falácia naturalista”.

<sup>206</sup> BROWN, 2008, p. 2. Tradução nossa.

<sup>207</sup> Não realizaremos uma discussão alongada sobre as características centrais do naturalismo e do naturalismo moral – seus principais autores e as críticas e objeções que já enfrentaram ao longo da história da filosofia. O que faremos nesta seção é discutir de que modo podemos afirmar que MacIntyre assume uma espécie de naturalismo moral em seu pensamento, principalmente a partir de sua obra *Dependent rational animals*.

direção à verdade quando, ao investigar, se aproxima da realidade, assim como compreende que a natureza fundamenta a ética, tanto no sentido de que o ser humano não pode ser compreendido como um ser que não é natural, como no sentido de afirmar que os princípios da lei natural se fundamentam nas inclinações da natureza humana.

A afirmação do caráter naturalista da ética de MacIntyre não implica que ele tenha rejeitado ou retirado as críticas que ele mesmo teceu ao naturalismo como uma teoria que se sobressaiu no mundo moderno compreendendo que as ciências naturais – e o método científico de cunho positivista – eram a única modalidade de saber válido, que conseguiria apreender a objetividade da realidade excluindo qualquer explicação que levasse em conta os aspectos históricos, criativos e valorativos da ação humana. As críticas de MacIntyre ao reducionismo, mecanicismo e determinismo do naturalismo na compreensão do ser humano permanecem durante todo o seu pensamento. Contudo, essas críticas não nos impede de afirmarmos que ele assumiu como parte de sua explicação sobre o tipo de ser que o homem é e a moralidade relacionada a esse ser uma concepção naturalista, um naturalismo moral que podemos chamar de “naturalismo fraco”, uma vez que não é fiscalista e nem cientificista.

Na obra *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the demise of naturalism* (2016) Jason Blakely vai enfatizar as críticas de MacIntyre ao naturalismo, apontado por Blakely como uma “tentativa de substituir a teleologia clássica e medieval (fundada na noção de Aristóteles de propósitos individuais como fontes da ação do homem) com uma ciência social de causas subjacentes e mecanicistas”<sup>208</sup>, de modo que, ao invés de explicar o comportamento humano ao se referir às crenças, intenções e propósitos das pessoas, os primeiros pensadores naturalistas preferiram cada vez mais as formas mecanicistas e impessoais de explicação inspiradas na nova física newtoniana. A avaliação que Blakely faz sobre a posição de MacIntyre frente o naturalismo enfatiza o seu pensamento até a década de 1970, especialmente, a partir do Marxismo – também criticado por ter se tornado uma concepção mecanicista e naturalista que compreende a história e as ações humanas a partir de uma visão determinista, na qual não há espaço para o comportamento humano propriamente dito, para crenças e propósitos humanos como motivadores da ação humana – e da filosofia analítica, e posteriormente – no início da década de 1980 – com a recuperação da filosofia de Aristóteles.

Segundo Blakely, as críticas e a tentativa de MacIntyre de construir uma alternativa ao naturalismo se iniciam na década de 1950, a partir de seu envolvimento com um grupo de estudiosos e ativistas conhecido como a "Primeira Nova Esquerda Britânica", que buscando

---

<sup>208</sup> BLAKELY, 2016, p. 7-8. Tradução nossa.

recuperar o caráter humanista do Marxismo realizava uma “crítica tanto às democracias liberais ocidentais quanto aos regimes comunistas soviéticos como sendo implicados em cosmovisões mecanicistas e naturalistas”<sup>209</sup>. O autor defende que foi na Nova Esquerda que os compromissos humanistas de MacIntyre se tornaram parte de uma filosofia política explícita e sofisticada. Contudo, mesmo esse movimento tendo avançado críticas e algumas alternativas às ciências sociais e políticas e a filosofia, de modo a superar o caráter predominantemente naturalista destas, não se mostrou como alternativa suficiente, uma vez que não conseguia superar certos problemas do Marxismo.

Como foi também educado na tradição da filosofia analítica, segundo Blakely, MacIntyre utilizou o rigor da análise conceitual da linguagem para realizar críticas a programas e abordagens de pesquisas naturalistas nas ciências humanas – a exemplo do behaviorismo na psicologia e nas ciências políticas –, mesmo o próprio MacIntyre tendo se tornado um crítico da filosofia analítica<sup>210</sup>. Para o autor, MacIntyre, através da “análise conceitual da ação humana revelou não apenas que as ciências sociais eram interpretativas (isto é, preocupadas principalmente em decifrar e trazer coerência a significados e crenças), mas também que eram contextuais e históricas”<sup>211</sup>.

Para além do marxismo e da filosofia analítica – avaliados e criticados por MacIntyre como limitados em sua interpretação da agência humana e do escopo e alcance das ciências humanas e da filosofia – MacIntyre se reapropria da ética aristotélica das virtudes. Para Blakely “a mudança de MacIntyre de abordagens analíticas fragmentárias às tradições lhe permitiu rearticular seu antinaturalismo em termos de uma teoria aristotélica da agência humana e da ética”<sup>212</sup>, de modo que a partir da publicação de *After Virtue*, o aristotelismo se torna nas obras de MacIntyre a melhor referência teórica para explicar a ação humana em termos teleológicos – situando crenças e ações no contexto das narrativas e não de modo atomístico e desconectado – e criticar o modelo mecanicista e preditivo adotado pelas ciências sociais naturalistas.

A discussão que Blakely realiza sobre as críticas de MacIntyre ao naturalismo – e até sua postura antinaturalista – ao apontar o caráter mecanicista, reducionista e determinista deste em relação à ação humana, ignorando o caráter criativo e imprevisível do

<sup>209</sup> BLAKELY, 2016, p. 24. Tradução nossa.

<sup>210</sup> É comum no itinerário filosófico de MacIntyre ele aderir a um determinado programa de pesquisa ou teoria filosófica e com o desenvolvimento de sua investigação e amadurecimento de seu pensamento se tornar crítico desses mesmos programas ou teorias e ainda assim utilizar-se de algum instrumental ou arcabouço que considera racionalmente justificável, o que aconteceu com o Marxismo, o Cristianismo – embora a partir de WJWR ele tenha retomado sua adesão à Filosofia Católica, especialmente ao Tomismo – e com a Filosofia Analítica.

<sup>211</sup> BLAKELY, 2016, p. 47-48. Tradução nossa.

<sup>212</sup> BLAKELY, 2016, p. 64. Tradução nossa.

comportamento humano e da história, assim como das ciências sociais e políticas, é uma discussão demarcada entre a década de 1950 até *After Virtue*. Interpretamos que a avaliação feita pelo autor em questão sobre o pensamento de MacIntyre neste período e sua relação com o naturalismo está correta, e que as críticas que ele tece ao naturalismo persistem até hoje. Contudo, ainda contra qualquer tipo de reducionismo, mecanicismo ou determinismo para explicar as ações e o desenvolvimento humano, a relação de MacIntyre com o naturalismo mudou desde *After Virtue*, tanto no sentido de reconhecer que existe uma dimensão biológico-natural que é inerente ao tipo de ser que o homem é, como no sentido de afirmar que os fatos morais ou valores possuem objetividade e, portanto, podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos – mesmo reconhecendo suas especificidades e diferenças em relação aos objetos investigados pelas ciências naturais.

Consideramos que especialmente a obra *Dependent Rational Animals* – assim como os artigos em que discute lei natural – é um marco para o que podemos chamar de pensamento naturalista de MacIntyre. Em DRA, como já apontado neste texto, MacIntyre afirma não ser possível pensar a ética sem discutir o caráter biológico do ser humano<sup>213</sup> e suas semelhanças com outros animais, de modo a reconhecer que o homem é um animal e que compreender o tipo de animal que ele é é imprescindível para compreendermos o que é florescer para o ser humano e quais virtudes são necessárias para que esse florescimento ocorra<sup>214</sup>. Desse modo, a ética está inegavelmente ligada e interconectada à biologia ou ao caráter natural do ser humano. Sobre esta relação e sobre a obra DRA, Barceló afirma que

MacIntyre mostra nesta obra que a biologia pode ter um sentido moral, algo que o ajuda a reformular e a resolver a questão *ser-dever* e as razões para atuar. Tratando-se da realidade biológica e tendencial do ser humano, mostra uma inclinação a fazer algo, o que permite a derivação de um dado fático (biológico), outro de caráter valorativo.<sup>215</sup>

A afirmação de Barceló chama a atenção para o modo como a questão ser-dever ou a distinção fato-valor são encaradas no pensamento de MacIntyre. Considerando que é constitutiva do ser humano uma dimensão biológica e que esta tem uma relação com a ética, de modo a possuir um caráter prescritivo sobre o desenvolvimento humano – no sentido de

<sup>213</sup> Essa relação entre ética e biologia afirmada por MacIntyre está fundada na filosofia de Aristóteles, que, numa perspectiva teleológica, pensava a ética a partir de um fundamento biológico-metafísico do ser humano, que fazia parte da ordem da natureza como um todo. MacIntyre afirma essa relação em DRA, corrigindo afirmações anteriores. Essa recuperação do naturalismo moral de cunho aristotélico na filosofia contemporânea não ocorre apenas com MacIntyre, mas com outros filósofos neoaristotélicos como G. E. M. Anscombe, P. Geach, Philippa Foot, Rosalind Hursthouse e Martha Nussbaum, dentre outros. Ver: LENMAN, 2006, p. 1-24.

<sup>214</sup> Sobre o homem ser um *animal racional dependente* e seu florescimento trataremos com maior detalhamento no capítulo V, no qual defenderemos o núcleo da nossa tese: que o tipo de ser que o homem é, um animal racional dependente, é o que podemos compreender como natureza humana.

<sup>215</sup> BARCELÓ, 2012, p. 246. Tradução nossa.

que a constituição biológica do ser humano tem de ser levada em conta quando pensarmos no curso de seu desenvolvimento, no seu fim, nos seus limites e nas virtudes necessárias ao seu florescer – MacIntyre rompe com a compreensão do caráter irreconciliável entre ser-dever – sedimentado na filosofia moderna a partir da Lei de Hume e da formulação da falácia naturalista de Moore – apontando que fatos e valores não são dicotômicos e que ambos se referem a aspectos da realidade, sendo, portanto objetivos<sup>216</sup>. A dimensão biológica do ser humano é uma realidade, um fato objetivo, e com a afirmação de MacIntyre de que o homem é um animal racional dependente e que essa condição deve ser considerada como o que *é o homem enquanto tal* e não como algo a ser superado, a compreensão do desenvolvimento moral do ser humano e das relações que deve estabelecer em comunidade para se desenvolver exige a superação das visões predominantes na ética ocidental, que compreendem o homem como um ser autossuficiente, dotado de uma racionalidade que está além de qualquer limite corporal. Neste sentido, Barceló afirma que “para MacIntyre, tanto Tomás de Aquino como Aristóteles explicam melhor o ser humano porque partem da pessoa de carne e osso, porque estudam suas características e põem em relevo também os seus limites”<sup>217</sup>. Essa compreensão nos permite afirmar que MacIntyre assume uma espécie de naturalismo moral e isso se evidencia também em suas discussões sobre lei natural.

Em suas discussões sobre a teoria da lei natural em Tomás de Aquino, MacIntyre fundamenta a lei natural a partir das inclinações da natureza humana – que pressupõe a uma natureza racional, própria do homem, e uma natureza biofísica, que o homem compartilha com os demais animais – de modo que podemos interpretar que esta possui um caráter normativo. Das inclinações naturais podemos derivar princípios que regulem o desenvolvimento humano e as relações em comunidade.

Assim, ao compreender, seguindo Aquino, que a lei natural se fundamenta na natureza humana, MacIntyre está se comprometendo – assim como faz em DRA – com uma concepção naturalista de ser humano, que também implica um cognitivismo ético, uma vez que compreendendo os fatos morais como fatos que dizem respeito e estão inegavelmente vinculados à natureza humana, MacIntyre afirma que estes podem ser compreendidos objetivamente e avaliados como verdadeiros ou falsos, o que indica também uma concepção

---

<sup>216</sup> MacIntyre discute em AV o que ele chama de conceito funcional para explicar que nas éticas teleológicas, tendo em vista o desenvolvimento do ser humano em direção a um fim, a dicotomia fato-valor se mostra como uma falsa dicotomia. Apresentaremos essa discussão no capítulo seguinte.

<sup>217</sup> BARCELÓ, 2012, p. 298. Tradução nossa.

realista sobre a moral. Sobre o tipo de realismo moral presente no pensamento de MacIntyre discutiremos na seção seguinte.

#### 4.2.2 *Realismo moral*

De acordo com Geoff Sayre-McCord, os realistas morais são aqueles que defendem que afirmações morais pretendem relatar fatos e são verdadeiras se dizem respeito a fatos corretos, de modo que temos duas teses importantes aqui: 1) as afirmações ou valores morais correspondem a fatos que podem ser considerados verdadeiros ou falsos, e 2) alguns fatos morais são verdadeiros. Essa é a definição comum do realismo moral, embora outras discussões e compromissos adicionais envolvam os teóricos do realismo moral – discussões e desacordos por exemplo sobre a independência dos fatos morais em relação ao pensamento e a prática humanos, ou sobre se os fatos são objetivos – que discordam entre si tanto sobre quais afirmações sejam verdadeiras quanto sobre o que há no mundo que faz com que essas afirmações são verdadeiras.<sup>218</sup> Diante das duas principais afirmações do realismo moral aqueles que o rejeitam podem ser divididos, segundo Sayre-McCord

“entre (i) aqueles que pensam que as reivindicações morais não pretendem relatar fatos à luz dos quais são verdadeiras ou falsas (não cognitivistas) e (ii) aqueles que pensam que as reivindicações morais possuem esse significado, mas negam que quaisquer alegações morais sejam realmente verdadeiras (teóricos do erro)”<sup>219</sup>.

De acordo com as duas características centrais da definição comum de realismo moral apontada por Sayre-McCord, é possível afirmar que MacIntyre é um realista moral, uma vez que defende que as afirmações e/ou valores morais podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos e também que existem verdades morais, de modo que ele é tanto um cognitivista quanto rejeita os teóricos do erro, duas características comuns aos realistas morais como um todo.<sup>220</sup>

<sup>218</sup> Ver: SAYRE-McCord, 2015, p. 1.

<sup>219</sup> SAYRE-McCord, 2015, p. 1. Tradução nossa.

<sup>220</sup> Vale ressaltar que muitas divergências existem entre os teóricos considerados realistas morais, principalmente no que tange a discussões substantivas, sobre concepções de verdade e sobre concepções sobre o que é o mundo e como os fatos morais se relacionam com ele, além das muitas objeções que os antirealistas apresentam ao realismo moral. Peter Railton, na obra *Facts and values* (2003), aponta as principais dimensões sobre as quais incidem reclamações e/ou acusações contra o realismo moral. São elas: “(1) Cognitivism - os julgamentos morais são capazes de verdade e falsidade? (2) Teorias da verdade - se os julgamentos morais têm valores verdadeiros, em que sentido? (3) Objetividade - de que maneiras, se houver, a existência de propriedades morais depende dos estados de mente atuais ou possíveis dos seres inteligentes? (4) Redução - as propriedades morais são redutíveis, em algum sentido mais fraco, às propriedades não morais? (5) Naturalismo - as propriedades morais são propriedades naturais? (6) Empirismo - conhecemos os fatos morais da mesma maneira que conhecemos os fatos da ciência empírica, ou são revelados por alguma razão ou modo especial de apreensão? (7) Bivalência - o princípio do terceiro excluído se aplica aos julgamentos morais? (8) Determinação

MacIntyre se coloca contra a dicotomia ser/dever ou fato/valor que se solidificou em boa parte da filosofia moderna, afirmando que é possível a derivação de conclusões normativas de premissas factuais e que aos fatos morais é possível a atribuição de verdade.

No texto *Hume on "Is" and "Ought"* (1959), MacIntyre apresenta objeções à afirmação de Hume de que não podemos derivar de afirmações factuais outras valorativas, a conhecida dicotomia ser/dever ou fato/valor – já mencionada neste trabalho e ainda discutida em capítulos seguintes. MacIntyre apresenta três argumentos segundo os quais apontam que Hume ou não formula adequadamente seu princípio ou se contradiz em seu uso ou é mal interpretado: 1) o tratamento apresentado por Hume à indução e à dedução é incompleto e mal realizado, uma vez que ele mesmo por vezes não utiliza os procedimentos lógicos que anuncia; 2) ao discutir e explicar o conceito de justiça e o seu valor moral, Hume faz justamente a passagem do ser para o dever que ele condenou, e diversas vezes ao discutir e caracterizar questões morais recorre a exemplos factuais extraídos da sociologia e da antropologia; 3) e que Hume, na verdade, foi mal interpretado, uma vez que ele estava fazendo um alerta sobre como muitas passagens ilegítimas do “é” para o “deve” são feitas, e segundo, MacIntyre ele se referia mais especificamente à moral religiosa.<sup>221</sup>

Por sua vez, ao discutir o caráter teleológico da ética e a noção de conceito funcional em *After Virtue*, MacIntyre apresenta seu argumento mais substancial na defesa da superação da dicotomia ser/dever ou fato/valor. De acordo com MacIntyre na tradição clássica, de Aristóteles à filosofia medieval, a ética era concebida de modo teleológico. O esquema moral possuía uma estrutura com três elementos – como já vimos no capítulo I – interdependentes: uma concepção de natureza sem instrução, a concepção do homem tal como se realizasse seu *telos* e a ética ou preceitos morais que capacitam o homem a realizar o seu *telos*. Com o abandono da teleologia como componente fundamental da ética pelos filósofos modernos o esquema moral passa a funcionar de modo obscuro com apenas dois elementos, de modo que

---

- dado os procedimentos que temos para avaliar julgamentos morais, quanto da moral é suscetível de ser determinável? (9) Categoricalidade - todos os agentes racionais têm necessariamente algum motivo para obedecer aos imperativos morais? (10) Universalidade - são imperativos morais aplicáveis a todos os agentes racionais, mesmo (devendo existir) aqueles que não têm razão para cumpri-los? (11) Avaliação de moralidades existentes - as crenças morais atuais são aproximadamente verdadeiras, ou as intuições morais prevaletentes, em algum outro sentido, constituem dados privilegiados? (12) Relativismo - verdade ou o mandado de julgamentos morais depende diretamente de normas ou práticas adotadas individual ou socialmente? (13) Pluralismo - existe uma forma de vida excepcionalmente boa ou um código moral excepcionalmente correto, ou diferentes formas de vida ou códigos morais podem ser apropriados em diferentes circunstâncias?” (RAILTON, 2003, p.4-5). Não realizaremos uma discussão sobre essas dimensões e as objeções contra o realismo, tendo em vista ser o objetivo central dessa seção apenas apontar algumas características no pensamento moral de MacIntyre que permitem caracterizá-lo como realismo moral. Embora, reconhecemos que essa afirmação e as características realistas do pensamento de MacIntyre suscita discussões e objeções que são importantes e merecem atenção.

<sup>221</sup> Ver: MacINTYRE, 1959, p. 451-468.

o homem, considerado sem essência ou fim determinado, seria educado por preceitos morais privados de sua finalidade. Essa compreensão da moralidade, e a tentativa de justificação racional para a mesma, isenta de qualquer referência a teleologia resultou em uma moralidade na qual não existe ligação entre preceitos morais e fatos da natureza humana, de modo que o princípio que afirma não poder nenhuma conclusão normativa ser derivada de premissas factuais passa a vigorar na discussão de muitos filósofos, tornando-se célebre com o princípio que ficou conhecido como “Lei de Hume”.

MacIntyre afirma que essa dicotomia fato/valor é uma falsa dicotomia, gerada pelo abandono da noção de *telos* na ética e pela compreensão inadequadamente positivista da noção de “fato”<sup>222</sup> pela filosofia e ciência modernas. Para ele um conceito central da tradição aristotélica é o *conceito funcional*, que implica a afirmação de que a definição de “x” como bom ou ruim se dá em virtude da finalidade ou função que se espera de “x”. Como exemplo, MacIntyre aponta a definição de um bom relógio de pulso, que é realizada tendo em vista a finalidade que possui o relógio, e esta é determinada por elementos factuais, como marcar a hora corretamente e não ser desconfortável para seu usuário, ou a definição de um bom agropecuarista, que se dá pela determinação do cumprimento de suas funções e finalidade, como ter uma produção grande e de qualidade assim como um bom aproveitamento e renovação da terra.<sup>223</sup> Neste sentido, MacIntyre afirma que

dentro da tradição aristotélica, dizer que “x” é bom (donde “x” pode ser, entre outras coisas, uma pessoa ou um animal, ou uma política ou circunstância) é dizer que é o tipo de “x” que alguém escolheria se quisesse um “x” para a finalidade para a qual normalmente se quer “x”. Dizer que um relógio de pulso é bom é dizer que ele é o tipo de relógio de pulso que alguém escolheria se quisesse um relógio de pulso que desse as horas com precisão (em vez de, digamos, para jogar no gato). O pressuposto desse uso de “bom” é que todo tipo de objeto que seja apropriado para se dizer que é bom ou ruim – pessoas e atos, inclusive – tem, de fato, alguma finalidade ou função específica. Dizer que algo é bom, portanto, também é fazer uma declaração factual. Dizer que determinado ato é justo ou certo é dizer que ele é o que um homem bom faria em tal situação; por conseguinte, esse tipo de declaração também é factual. Dentro dessa tradição, pode-se dizer que as declarações morais e normativas são verdadeiras ou falsas exatamente como se pode dizer de todas as outras declarações factuais. Mas quando desaparece da moralidade a ideia de funções ou finalidades humanas essenciais, começa a aparecer implausível tratar os juízos morais como declarações factuais.<sup>224</sup>

<sup>222</sup> De acordo com MacIntyre, nos séculos XVII e XVIII, com o desenvolvimento do empirismo e ao mesmo tempo com o desenvolvimento das ciências naturais e o método científico pautado nos procedimentos de observação e experimentação, *fato* ganha o significado segundo o qual o distancia de qualquer noção compreensiva ou valorativa. Fato é aquilo que pode ser descrito objetivamente, tendo em vista a separação entre o que *parece* e o que *é*, de modo que mesmo os fatos acerca da atividade humana devem ser entendidos como destituídos de valor. Ver: MacINTYRE, 2001, p. 141-154.

<sup>223</sup> Ver: MacINTYRE, 2001, p. 108.

<sup>224</sup> MacINTYRE, 2001, p. 111.

Na tradição aristotélica clássica um conceito funcional central era o de homem<sup>225</sup>, entendido como um ser que tem uma natureza essencial e um *telos*, que implica finalidade funções essenciais. Com o abandono desta tradição e seu esquema moral teleológico é que a dicotomia ser/dever passou a prevalecer e o homem deixa de ser compreendido como um conceito funcional. Com a reapropriação da ética aristotélica e seu esquema moral teleológico, e assim do conceito funcional de homem, MacIntyre aponta a superação dessa dicotomia, uma vez que a definição de bem está relacionada com as finalidades e funções daquilo que se quer definir como bom ou ruim, de modo que, MacIntyre afirma que

qualquer argumento que passe de premissas que afirmam a satisfação dos devidos critérios a uma conclusão que afirme que "Isto é um bom x" em que "x" é um objeto especificado por um conceito funcional, será um argumento válido que passa de premissas factuais a uma conclusão normativa.<sup>226</sup>

Desse modo, MacIntyre considera ilegítima a afirmação que diz não ser possível derivar conclusões normativas de premissas factuais, assim como considera ilegítima a afirmação que diz que os juízos morais não são suscetíveis a serem avaliados como verdadeiros ou falsos. E nessa discussão sobre a validade dos juízos morais a discussão de MacIntyre sobre verdade é ampliada, uma vez que ele aborda o papel da verdade na investigação racional e na vida humana.

Seguindo Aristóteles, MacIntyre vai afirmar que a verdade é o *telos* de toda investigação, de modo que qualquer justificação racional e atividade investigativa serão incompletos até que a verdade seja alcançada, e isso só ocorre quando as coisas são compreendidas como elas são e não como podem parecer de algum ponto de vista particular para algum investigador ou observador limitado. E aqui aparece a noção de progresso na investigação, que implica a superação das limitações de pontos de vistas particulares em um movimento em direção à verdade. Nesta perspectiva, MacIntyre, afirma que

tomando a verdade para ser o *telos* da investigação racional, a investigação racional assim concebida deve envolver o progresso em direção ao *telos* através da substituição de formas menos adequadas por formas mais adequadas de justificação racional. Assim, o progresso na investigação racional a respeito da natureza e estatuto de bens humanos, deveres, virtudes e direitos teria de apresentar um movimento que vai de pontos de vista locais, parciais e unilaterais iniciais no sentido de um tipo de compreensão - e no caso de a vida moral de um tipo prática - para libertar-se de alguma maneira significativa das limitações de tal parcialidade e unilateralidade.<sup>227</sup>

<sup>225</sup> MacIntyre afirma que “o uso de ‘homem’ como conceito funcional é muito mais antigo do que Aristóteles (...). Teve origem nas formas de vida social às quais dão expressão os teóricos da tradição clássica. Segundo essa tradição, ser homem é desempenhar um conjunto de papéis, cada um dos quais tem seu propósito: membro de uma família, cidadão, soldado, filósofo, servo de Deus. É somente quando se vê o homem como indivíduo, antes e fora de todos os papéis, que o ‘homem’ deixa de ser um conceito funcional.” (MacINTYRE, 2001, p. 109-110)

<sup>226</sup> MacINTYRE, 2001, p. 109.

<sup>227</sup> MacINTYRE, 2006b, p. 68-69. Tradução nossa.

No que tange a vida moral, MacIntyre afirma que o progresso moral caminha no sentido de que o homem, enquanto sujeito moral e investigador, se mova de práticas menos adequadas a práticas mais adequadas, tanto em vista do seu desenvolvimento enquanto homem quanto em vista do fim último da investigação, que é a verdade. E MacIntyre aprende com Aquino que a verdade é um bem, um bem da mente humana, uma vez que é sempre um bem ter crenças e julgamentos verdadeiros e não falsos, e principalmente por ser a verdade o fim específico e último da mente, que consegue chegar ao seu bem ao alcançar o entendimento perfeito de como as coisas são.

Nesta concepção – que é a concepção de Aquino, assim como de Aristóteles - a verdade implica a adequação da mente aos objetos, e isso implica compreender que esses objetos são inteligíveis por si mesmos tendo em vista as características que lhe dão o seu lugar na ordem das coisas, de modo que “apreender a verdade sobre algum objeto é, assim, julgar realmente qual lugar os objetos e propriedades e relações que constituem aquele objeto têm na ordem das coisas”<sup>228</sup>. E MacIntyre afirma que

é uma pressuposição metafísica dessa visão da verdade que existe uma ordem de coisas e que essa ordem existe independentemente da mente humana, assim como acontece com os objetos e conjuntos de objetos que encontram o seu lugar dentro dela (da ordem). E para fazer juízos verdadeiros sobre a ordem das coisas é para a mente ser receptiva a essa ordem, de modo que seus julgamentos sobre essa ordem concordem com a forma como as coisas são justamente porque é como são as coisas em relação a essa ordem que determina como a mente pensa sobre ela e isso ocorre não acidentalmente. Mas ter reconhecido isto é também ter entendido de forma mais adequada por que a verdade é um bem.<sup>229</sup>

MacIntyre afirma que a explicação de Aquino da verdade é incorporada numa explicação teleológica da mente que está integrada em uma explicação teleológica maior do ser humano, compreendido como buscador da verdade – esse é o seu lugar na ordem das coisas e essa é a sua relação com a verdade – e ele compartilha com Aquino essa compreensão, o que poderia nos levar a afirmar que MacIntyre compartilha de um realismo metafísico em seu pensamento. Mas essa não é uma afirmação simples, uma vez que, tal como a ontologia substancial, uma concepção de verdade como correspondência e de um realismo metafísico exigem uma série de discussões e de justificativa frente as inúmeras objeções que a filosofia moderna e contemporânea apresentaram e apresentam a essas concepções considerando-as como inaceitáveis. De acordo com o Dicionário de Filosofia de Cambridge, o realismo metafísico é

<sup>228</sup> MacINTYRE, 2006c, p. 209. Tradução nossa.

<sup>229</sup> MacINTYRE, 2006c, p. 206. Tradução nossa.

“a concepção de que (a) existem objetos reais, que (b) esses existem independentemente da nossa experiência e do nosso conhecimento deles e (c) têm propriedades e entram em relação independentemente dos conceitos com os quais os entendemos ou da linguagem com a qual os descrevemos. Antirrealismo é toda posição que rejeita uma ou mais dessas três teses. (...) (...) A principal objeção a essa posição é que não podemos formar uma concepção de objetos reais, conforme por ela entendidos porque qualquer concepção desse tipo precisa basear-se nos conceitos que já temos e em nossa linguagem e experiência.”<sup>230</sup>

Uma concepção realista de mundo envolve considerações tanto ontológicas quanto epistemológicas, pois diz respeito à compreensão do que seja a realidade, quanto diz respeito ao modo como o ser humano conhece essa realidade. Na filosofia moderna e contemporânea muitas críticas foram tecidas a essa compreensão, principalmente pós “virada linguística” na filosofia, a partir da qual a maioria dos filósofos considera a impossibilidade de qualquer tipo de apreensão e compreensão da realidade que não seja pela via da linguagem.<sup>231</sup>

Diante da trajetória de MacIntyre e seu pensamento desde *After Virtue*, podemos afirmar que, embora ele assuma uma perspectiva realista, o caráter hermenêutico pragmático de seu pensamento não permite considerá-la de modo reducionista – assim como acontece com o naturalismo presente em seu pensamento. MacIntyre como filósofo que reconhece o papel da linguagem para o desenvolvimento da racionalidade humana e das tradições, não conceberia nenhuma teoria que abrisse mão desta para compreender o ser humano enquanto tal. O que nós podemos afirmar é que o realismo de MacIntyre seria uma espécie de “realismo fraco”, uma vez que ele concebe uma realidade que é independente de nós – e a verdade entendida como o *telos* da nossa vida e investigação racional seria nos aproximarmos dessa realidade como tal – contudo, reconhece que qualquer compreensão do homem sobre si mesmo e sobre a realidade somente se efetiva no interior das tradições, por intermédio da linguagem e das práticas e relações sociais como um todo, uma vez que a nossa racionalidade

<sup>230</sup> DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE, 2011, p.798

<sup>231</sup> Dentre os filósofos que apresentam objeções ao realismo metafísico está Hilary Putnam, que, assumindo a tese da virada linguística de que o acesso ao mundo não se efetiva independente da linguagem, dos nossos esquemas conceituais, afirma a insustentabilidade do realismo metafísico e propõe uma concepção denominada “realismo interno”, que se desdobra na afirmação de Putnam de que “há *factos externos* e que podemos dizer como são, porém, o papel de *instrumento organizador* da experiência é desempenhado pelo elemento de natureza intrinsecamente social, que é a linguagem, uma vez que os *factos* não são independentes de toda escolha conceitual” (JUNIOR, 2017, p.10.) Sobre a concepção de Putnam, Oliveira (2014) levanta uma questão problemática, que diz respeito ao fato de que esta concepção mantém a dicotomia, marcante da filosofia moderna, que separa ser e pensar, uma vez que concebe o homem como “a instância doadora de sentido para o mundo.” (OLIVEIRA, 2014, p. 23). Não vamos discutir o realismo interno de Putnam e sua crítica ao realismo metafísico, assim como as críticas de outros filósofos, mas consideramos importante tomarmos conhecimento dessas questões que envolvem realismo e realismo moral, uma vez que o pensamento a filosofia moral de MacIntyre, especialmente com sua adesão ao Tomismo, deixa margem para várias indagações e problemas ontológicos e epistemológicos que ainda alimentam os debates na filosofia moral contemporânea. Para maiores detalhes, ver: PUTNAM, 1992, 347 ps.

caminha do ponto de uma total dependência para uma independência - que para acontecer e se manter precisa de uma rede de reciprocidade.

Bem verdade é que o próprio MacIntyre, como já observamos antes, não realiza uma discussão sistemática sobre seus pressupostos ontológicos, assim como do naturalismo e realismo que apontamos como presentes em seu pensamento, o que cria uma dificuldade para designarmos alguma denominação mais precisa destas concepções em sua filosofia e também confrontá-las com outras concepções e objeções correntes na filosofia moderna. Mais uma vez, avaliamos que esta é uma lacuna no pensamento do nosso autor e que exige tanto dele como de seus intérpretes e comentadores um esforço de pesquisa para que uma investigação e discussão qualificada seja realizada sobre os pressupostos apontados. Não pretendemos aqui fazer essa investigação – dado o escopo e desdobramento do nosso trabalho e problemática específica –, mas apontamos a presença destes em seu pensamento e reconhecemos a necessidade de um maior aprofundamento e discussão.

Para a discussão da nossa tese central - que a teoria da lei natural que ele discute e desenvolve está inserida numa perspectiva metafísica mais ampla, e que essa teoria pressupõe uma concepção de natureza, que nós defendemos poder ser afirmada em sua concepção de que o homem é um animal racional dependente – a afirmação de que em seu pensamento há um tipo de naturalismo e realismo morais é de crucial importância, pois a argumentação de MacIntyre sobre lei natural, natureza humana e ordem universal na qual essa natureza encontra um lugar se desdobra numa discussão sobre a constituição físico-biológica do homem, fatos morais, verdade e sobre o caráter teleológico tanto da ação e investigação humanas, como da própria realidade, o que implica concepções e problemas que estão diretamente relacionados ao naturalismo e ao realismo morais.

A seguir nossa discussão se pautará nas concepções centrais do nosso trabalho, a teoria da lei natural que MacIntyre assume e a concepção de natureza humana que interpretamos estar presente em seu pensamento e em relação com sua concepção de lei natural.

## 5 LEI NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO E NO TOMISMO CONTEMPORÂNEO

As discussões sobre lei natural desde o século XIII até os dias de hoje encontraram eco nas considerações de Tomás de Aquino, que, segundo Honnefelder, foi quem primeiro desenvolveu “o que poderíamos chamar de uma teoria consistente da lei natural (*lex naturalis*)”<sup>232</sup>, influenciando muitos teóricos e instruindo tomistas contemporâneos que, diante de interpretações e reconstruções diversas, têm alimentado um renovado interesse nas teorias da lei natural na discussão moral e jurídica contemporâneas.

Na *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica* (ST I-II)<sup>233</sup> Aquino realiza uma reflexão sobre os princípios que conduzem os homens a agirem de acordo com as virtudes<sup>234</sup> – antecedendo a reflexão da *Segunda Parte da Segunda Parte da Suma Teológica* (ST II-II) sobre o modo de vida boa que o homem deve adotar para alcançar o seu fim último. Um desses princípios é a lei e, no chamado Tratado da Lei, que envolve as questões 90-108 da ST I-II, Aquino discute a lei em geral e os tipos de lei, que incluem: lei eterna, lei natural, lei humana e lei divina.

A lei natural é discutida por Tomás de Aquino especificamente na questão 94, mas como a lei é compreendida por Aquino sempre em referência a uma hierarquia, trataremos em linhas gerais da diversidade das leis para delimitarmos o tratamento dispensado por ele à lei natural. Em seguida, apresentaremos as discussões de John Finnis e Anthony Lisska sobre lei natural, uma vez que são autores contemporâneos que fazem leituras e apropriações diferentes da lei natural de Aquino e contribuem com vivacidade para o debate contemporâneo em torno dos desdobramentos da leitura tomista da lei natural, e por último, nesta seção apresentaremos os comentários de MacIntyre à teoria desses dois autores.

### 5.1 A lei como um princípio da ação moral e a diversidade das leis em Tomás de Aquino

Na questão 90 da *ST IaIIae*, já no primeiro artigo, Aquino discute e sustenta a racionalidade da lei, e aponta as características que definem a lei enquanto lei, delimitando a centralidade de determinados conceitos no que concerne às explicações de várias questões e

<sup>232</sup> HONNEFELDER, 2010, p. 325.

<sup>233</sup> A partir de agora usaremos a abreviação *ST IaIIae* para nos referirmos a *Primeira Parte da Segunda Parte da Suma Teológica*.

<sup>234</sup> Honnefelder chama essa reflexão contida na ST IaIIae de “teoria da ação” ou “metafísica da ação” (HONNEFELDER, 2010, p. 325.)

às respostas a várias objeções. Segundo Aquino, a lei é uma regra e medida dos atos humanos – ela proíbe e ordena – pela qual somos levados a agir. Como no homem a regra e medida dos atos é a razão, ele afirma que a lei é racional. Com essa afirmação Aquino estabelece a lei – e a razão – como um princípio da ação humana.

Sendo regra e medida, a lei pode ser aplicada de dois modos: 1) como aquilo que mede e regula, e assim ela só existe na razão, uma vez que é próprio da razão medir e regular; 2) como aquilo que é medido e regulado, assim tudo que dela tem alguma inclinação pode ser considerado lei – participativa e não essencialmente. Aquino afirma que podemos distinguir nos atos da razão o ato mesmo, que é inteligir e raciocinar; e algo que é constituído deste ato, que são as proposições universais da razão prática que, ordenadas para o ato, têm natureza de lei.

Desse modo, podemos definir a lei em Aquino como um princípio e um ato da razão, assim como aquilo que é derivado desse princípio e desse ato – as proposições – que ordenando e proibindo, orienta e justifica a ação do homem. Aquino segue na questão 90 (ST IaIIae) construindo a definição de lei e aponta características essenciais: a lei é racional, é finalística, se ordena ao bem comum, e exige promulgação.

Aquino afirma que a lei possui um primeiro princípio, que coincide com o primeiro princípio da razão, que é o fim último, que na vida humana é a felicidade ou beatitude. Como a felicidade humana é a felicidade comum, já que cada homem é parte de uma comunidade perfeita – a cidade – e cada parte ordena-se para o todo, a lei ordena-se para a felicidade comum. Neste sentido, ele diz: “(...) é necessário que, dado que a lei se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum.” (ST IaIIae 90-2)<sup>235</sup>. A lei ordena para o bem comum, mas é aplicável a fins particulares que dizem respeito às obras – que são particulares – que se referem ao bem comum. E aquele que legisla – seja todo o povo ou alguém agindo em nome do povo – o faz tendo em vista o bem comum.

Aquino diz que a lei é imposta aos sujeitos, como regra e medida, e para ter força de obrigação deve ser aplicada. A aplicação da lei se faz chegar ao conhecimento dos sujeitos por meio da promulgação. Logo, a promulgação é necessária para a lei ter força de lei. A partir disso Aquino diz sobre a lei que ela: “(...) não é outra coisa que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado com a comunidade”. (ST IaIIae 90-4)<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> AQUINO, 2005, p. 524-525.

<sup>236</sup> AQUINO, 2005, p. 527-528.

No que se segue, na questão 91 (*ST IaIIae*), Aquino apresenta a diversidade das leis, afirmando que existe a lei eterna, a lei natural, a lei humana e a lei divina. A partir da afirmação feita na questão anterior, de que a lei é um ditame da razão prática, promulgada pelo chefe que governa uma comunidade, Aquino define a lei eterna como o ditame da razão divina sobre todas as coisas do mundo, ordenando-as para os seus fins em direção ao fim último, que é Deus. Como a razão divina não é temporal, a lei que expressa o governo das coisas pela razão divina é chamada de lei eterna. Como a lei implica a ordem para um fim e o fim do governo de Deus é ele mesmo, a lei eterna se ordena para Deus, como fim. Podemos dizer, então, que a lei divina é a ordem do universo que preexiste em Deus.

Todas as coisas e seres estão sujeitos à lei eterna, as coisas e animais estão sujeitos de modo inconsciente, não podendo dela se afastar. Já os homens estão sujeitos à lei eterna participando dela intelectual e racionalmente. Essa participação da criatura racional na lei eterna é o que Aquino chama de lei natural. Neste sentido, ele afirma:

(...) como todas as coisas que estão sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna (...) é manifesto, que todas participam, de algum modo, da lei eterna, enquanto por impressão dessa têm inclinações para os próprios atos e fins. Entre as demais, a criatura racional está sujeita à Divina Providência de um modo mais excelente, enquanto a mesma se torna participante da providência, provendo a si mesma e aos outros. Portanto, nela mesma é participada a razão eterna, por meio da qual tem a inclinação natural para o devido ato e fim. E tal participação da lei eterna na criatura racional se chama lei natural. (*ST IaIIae 91-2*)<sup>237</sup>

A razão natural, pela qual discernimos o bem e o mal, pertence à lei natural e está gravada em nós pela luz divina. Aquino diz que

todo raciocínio deriva de princípios naturais conhecidos, e todo apetite daquelas coisas que pertencem ao fim, deriva do apetite natural do fim último. E assim também é necessário que a primeira direção dos nossos atos para o fim se faça pela lei natural. (*ST IaIIae 91-2*)<sup>238</sup>

Aquino afirmou que a lei é um ditame da razão prática, e esta procede tal qual a razão teórica, partindo de certos princípios para certas conclusões. Dos preceitos da lei natural a razão humana procede a certas disposições mais particulares, que são chamadas leis humanas. Sobre isso ele diz:

“(...) da parte da razão prática naturalmente o homem participa da lei eterna, segundo alguns princípios comuns, e não segundo direções particulares dos singulares, que, porém, se contêm na lei eterna. E assim, é necessário, ulteriormente, que a razão humana proceda a algumas sanções particulares das leis.” (*ST IaIIae 91-3*)<sup>239</sup>

<sup>237</sup> AQUINO, 2005, p. 530-531.

<sup>238</sup> AQUINO, 2005, p. 532.

<sup>239</sup> AQUINO, 2005, p. 534.

E Aquino alerta que as leis humanas não podem ter a infalibilidade das conclusões demonstrativas das ciências, mas que é certa e infalível quando lhe é possível. Considerando as limitações do homem e das leis derivadas de suas inclinações e deliberações, Aquino afirma que é necessária uma lei divina, além da lei natural e da lei humana, e aponta quatro razões para isso: 1) para o alcance do fim último do homem; 2) para o estabelecimento de uma lei que exceda e supere as divergências geradas pelo particular e contingente, não deixando dúvidas; 3) para que todos os atos, internos e externos, sejam objeto de legislação; 4) para que todos os pecados sejam proibidos, já que não cabe à lei humana punir ou proibir todos os vícios.

A lei humana ordena os atos humanos ao fim último, mas esse fim excede as capacidades e faculdades naturais do homem, por isso a lei humana e a lei natural são insuficientes para que o homem chegue ao seu fim último, que é a beatitude eterna, sendo necessária uma lei imposta por Deus. O juízo humano é incerto, principalmente no que tange às coisas particulares e contingentes que geram juízos diversos sobre atos diversos, podendo proceder leis diversas e contrárias, assim, é preciso uma lei que não gere dúvidas e não contenha erros para dizer ao homem o que deve e o que não deve fazer, essa lei é a lei estabelecida por Deus. O homem só pode legislar sobre o que pode julgar, e não pode julgar atos internos, mas somente os externos, e como ambos os atos devem ser julgados tendo em vista o agir reto, faz-se necessária uma lei que contemple todos os atos, e essa lei é a lei divina.

A lei humana não pode proibir todos os males e vícios, pois poderia impedir muitos bens, mas somente a lei divina pode proibir todos os pecados e garantir que nenhum mal fique impune. E Aquino acrescenta que o homem participa da lei eterna pela lei natural proporcionalmente à sua capacidade, portanto, para que alcance o fim último e sobrenatural é preciso uma lei dada por Deus, que participa da lei eterna de modo mais elevado.

Aquino afirma, ainda, que a lei divina é dupla: a lei antiga e lei nova. A lei antiga e a lei nova pertencem à mesma espécie – tal qual a criança e o homem – se distinguindo tal qual o perfeito do imperfeito. A perfeição e a imperfeição da lei se evidenciam tendo em vista suas três funções.

Primeiramente, sabemos que pertence à lei ordenar para o bem comum, para o fim, e este pode ser duplo, um sensível e terreno, ao qual ordenava a lei antiga; e o bem inteligível e celeste, ao qual ordenava a lei nova. As promessas das coisas temporárias estão contidas no Antigo Testamento, já a promessa da vida eterna está contida no Novo Testamento. Em

segundo lugar, é função da lei ordenar os atos humanos conforme à ordem da justiça. A lei nova extravasa a lei antiga nesta função, pois ordena os atos internos da alma. A lei antiga coíbe as mãos e a nova a alma. Em terceiro lugar, a lei tem como função levar os homens à observância dos mandamentos. A lei antiga já fazia isso, mas fazia pelo temor das penas, a lei nova, por sua vez o faz pelo amor da graça de Cristo.

Dada a diversidade e caracterizações das leis apontadas por Aquino, podemos ressaltar o caráter racionalista – e não voluntarista – da sua concepção de lei. A lei eterna, que é o ordenamento divino do mundo, é racional, é a expressão da razão divina e não de sua vontade arbitrária. Do mesmo modo, a lei natural, que rege diretamente a criatura racional, é participação da razão humana na lei eterna. A razão humana apreende, dentro dos seus limites naturais, os ditames da lei eterna que se expressam nos princípios primeiros que orientam o desejo dos meios tendo em vista o desejo natural pelo fim último.

Vejamos, então, como Aquino explicita a lei natural e quais desdobramentos sua concepção gera.

## **5.2 A lei natural em Tomás de Aquino**

No Tratado da lei, na *Summa Teológica*, a questão específica na qual Tomás de Aquino trata da lei natural é a 94, organizada em seis artigos, dos quais o segundo artigo é o mais importante e denso, pois é neste que Aquino discute os preceitos da lei natural, instituindo seu primeiro princípio, e diga-se, primeiro princípio da razão prática, o princípio condutor de todas as nossas ações e fundamento dos demais preceitos da lei natural.

Tomás de Aquino afirma que os preceitos da lei natural estão para as ações assim como os primeiros princípios estão para as demonstrações. Assim, do mesmo modo que os primeiros princípios indemonstráveis são vários, são também vários os preceitos da lei natural. Ambos são evidentes – e Aquino nos lembra que as coisas podem ser evidentes de duas maneiras, evidentes em si mesmas e evidentes para nós, de modo que uma proposição pode ser evidente em si mesma e não ser evidente para aqueles que não conhecem os seus termos.

Aquino faz um paralelo entre o primeiro princípio apreendido pela razão teórica e o primeiro princípio apreendido pela razão prática. Do mesmo modo que o ser é o que é apreendido em primeiro lugar pela razão teórica – e dessa apreensão se segue o primeiro princípio indemonstrável que é o princípio da não contradição – o bem é o que é primeiro apreendido pela razão prática, como ordenadora da ação, e uma vez que toda ação é

direcionada a um fim, que é um bem, o primeiro princípio da razão prática é fundado na noção de bem. Dito isso, formula Aquino: “bem é aquilo a que todas as coisas desejam. Este é, pois, o primeiro princípio da lei, que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado.” (ST I-II 94-2)<sup>240</sup>

Este preceito – que Honnefelder chama de a regra suprema da razão prática<sup>241</sup> – é, segundo Aquino, o fundamento de todos os outros preceitos da lei natural. Tudo que a razão prática apreende como bem humano deve ser feito, e pertence à lei natural. O bem exerce a função de fim, assim, tudo aquilo para o que o homem tem inclinação natural, como um fim, a razão apreende como um bem e, portanto, deve ser buscado, e o seu contrário deve ser evitado como mal. O reconhecimento dos bens pelo homem se dá tendo em vista a promoção do bem último, sendo que são boas todas as coisas que promovem o bem último<sup>242</sup>.

O bem último para os seres humanos, como já vimos, é a felicidade e a felicidade consiste na realização da sua natureza. Assim, para especificarmos as exigências do bem último para os seres humanos, é preciso considerar as exigências da natureza humana. Aquino afirma que a natureza humana é a que é própria ao homem – a alma racional – assim como a que é comum aos homens e aos animais – natureza biofísica (ST I-II 94-3)<sup>243</sup>.

Tendo em vista a natureza humana é que Aquino vai estabelecer os preceitos da lei natural, pois “(...) à lei da natureza pertence tudo aquilo a que o homem se inclina segundo sua natureza.” (ST I-II 94-3)<sup>244</sup> E, neste sentido, Aquino afirma que a ordem dos preceitos da lei natural existe em conformidade à ordem das inclinações naturais. E, segundo ele aponta, estas são de três tipos: a primeira inclinação natural do homem ele comunga com todos os outros seres, que é a inclinação para o bem, é o desejo de conservação do seu ser, da vida; em segundo, o homem possui inclinações naturais que compartilha com os animais irracionais, como a união dos sexos e educação dos filhos (preservação da espécie); em terceiro existe no homem uma inclinação que é própria de sua natureza racional, que lhe incita ao conhecimento da verdade de Deus e à vida em sociedade. (ST I-II 94-2)<sup>245</sup>

---

<sup>240</sup> AQUINO, 2005, p. 562.

<sup>241</sup> HONNEFELDER, 2010, p. 327.

<sup>242</sup> Irwin (2009, p. 300-301) aponta que Aquino mantém o eudaimonismo ético de Aristóteles aliado a uma filosofia moral do dever, afirmando que seguir a lei natural não nos afasta da perspectiva eudaimonista, uma vez que ela nos direciona para o fim último, que é a felicidade ou perfeição. E neste sentido, Pich (2011, p. 119) afirma que ambas as perspectivas – eudaimonismo e deontologismo – são complementares em Tomás de Aquino, estando na estrutura de toda ação moral a ordem ao fim último das inclinações naturais, os meios para realização do fim, e os princípios práticos da lei natural, nos quais o fim último está presente.

<sup>243</sup> AQUINO, 2005, p. 565.

<sup>244</sup> AQUINO, 2005, p. 565.

<sup>245</sup> AQUINO, 2005, p. 565-566.

Dada essa relação entre natureza humana e preceitos da lei natural<sup>246</sup> é que Irwin vai afirmar que “a busca pelo bem último não nos compromete apenas com uma estrutura formal desprovida de um conteúdo específico. A afirmação naturalista impõe um conteúdo específico ao bem humano e às virtudes.”<sup>247</sup> Por outro lado, considerando também a natureza humana, Honnefelder vai afirmar que o primeiro princípio da razão prática é formal, sendo considerado vazio no que diz respeito a bens concretos. Isso se dá em razão da própria natureza humana, pois, para ele, a natureza, segundo Aquino, é uma faculdade dinâmica, que se expressa de variadas maneiras e é ordenada para a realização como o seu fim. Diferentemente dos outros animais – que seguem os fins dos seus desejos – os seres humanos reconhecem um fim como um fim e tomam uma decisão sobre como agir para alcançá-lo, ordenando os fins diversos e avaliando e decidindo sobre os meios de atingi-los, e isso se dá porque o desejo natural e a vontade do homem estão voltados para o bem geral e não para os bens particulares, assim é preciso que os homens ordenem seus fins por meio de juízos práticos. E Honnefelder acrescenta:

Porque as inclinações naturais são apetites básicos, que podem entrar em conflito uns com os outros, elas, como o supremo princípio da razão, não geram imediatamente normas que guiam ações. Para fazer uso de um jargão moderno: elas tem um caráter metanormativo. Elas não geram normas concretas, mas erguem exigências que se tornam normas através da intervenção ordenadora da razão. Elas põem limites para a ação, embora elas não a determinem diretamente.<sup>248</sup>

Visando o que o próprio Aquino escreveu no artigo 4 da questão 94 (ST IaIIae 94-4) sobre “se a lei natural é a mesma para todos” – ele diz que a lei natural é a mesma para todos em seus princípios gerais, mas pode sofrer diferenciações em seus princípios secundários –, podemos encontrar uma intercessão nas afirmações de Irwin e Honnefelder. Não podemos afirmar, como faz Honnefelder, que o primeiro princípio da lei natural seja vazio, uma vez que a natureza humana – nas inclinações que Aquino aponta como presentes naturalmente no homem – já se apresenta como a base do conteúdo da lei, embora, contrariando Irwin, esse conteúdo seja geral e possa não se expressar sempre nas situações e conclusões específicas e concretas. De modo que compreendemos que a natureza humana é a base da lei natural e seus princípios, mas dada a própria dinamicidade da natureza humana o conteúdo geral dos princípios primários pode se desdobrar numa diversidade de preceitos secundários refletindo o próprio movimento da razão humana livre.

---

<sup>246</sup> Vale ressaltar que nem todos os autores que estudam sobre lei natural em Tomás de Aquino concordam que a lei natural e seus preceitos estejam fundamentados na natureza humana. Veremos a seguir que John Finnis é um deles.

<sup>247</sup> IRWIN, 2009. p. 305.

<sup>248</sup> HONNEFELDER, 2010, p. 329-330.

Aquino diz que a razão prática versa sobre o contingente – onde se incluem as coisas humanas – e, por isso, embora exista certa necessidade quando se refere ao geral, ao se tratar dos particulares as exceções serão encontradas. Enquanto na ordem especulativa a verdade é a mesma para todos tanto nos princípios como nas conclusões, ao contrário, na ordem prática, a verdade é mesma para todos quanto aos princípios gerais, mas pode não ser a mesma no que se refere às conclusões particulares. Assim, Aquino conclui que

a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento. Mas, quanto a alguns próprios, que são como conclusões dos princípios comuns, é a mesma em todos na maioria dos casos, tanto segundo a retidão como segundo o conhecimento, mas de modo que em poucos casos pode falhar também quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos particulares (como também as naturezas que podem gerar e se corromper falham em poucos casos, por causa dos impedimentos), como também quanto ao conhecimento, e isso porque alguns têm a razão depravada pela paixão, ou pelo mau costume, ou pela má disposição da natureza. (ST IaIIae 94-4)<sup>249</sup>

No mesmo sentido, Aquino afirma que a lei natural é imutável no que tange os seus princípios primeiros, mas mutável em seus preceitos secundários; e essa mudança se dá por acréscimo e por subtração, por meio das leis humanas e divinas, não alterando propriamente a estrutura essencial da lei natural. Do mesmo modo, ele afirma que, quanto aos princípios gerais, a lei não pode ser apagada do coração dos homens, embora no que diz respeito a ações particulares a razão pode ficar impedida em aplicar os princípios gerais por conta de alguma paixão. Assim, em relação aos princípios secundários a lei pode não ser apreendida pelo coração humano, por conta das paixões, más especulações ou maus hábitos.

Assim, compreendemos que a estrutura do primeiro princípio da lei natural em Aquino, embora formal, não é vazia, pois ele está vinculado substantivamente à natureza humana e suas inclinações, assim como ao fim último que encontra lugar dentro de um ordenamento racional. Dado o caráter contingente da natureza humana e a multiplicidade de bens a serem ordenados, existe uma multiplicidade de normas específicas – que podem muitas vezes entrar em conflito – e será o trabalho da razão, em ordená-las segundo suas exigências, que as farão princípio da ação moral. É por ser dinâmica a natureza humana que os juízos práticos encontram lugar importante na vida humana.

Mas, a relação entre a natureza humana e lei natural, assim como a relação entre o papel da razão e da providência divina geram questões problemáticas e críticas à teoria da lei natural de Tomás de Aquino. Vamos abordar, de modo sucinto, duas delas, tendo em vista serem questões importantes na discussão que faremos sobre a concepção de lei natural em MacIntyre. Primeiro, vamos considerar a questão que surge a partir da discussão da relação

---

<sup>249</sup> AQUINO, 2005, p. 568.

entre razão, providência divina e legislação na teoria da lei natural em Aquino. Segundo, vamos abordar a objeção antinaturalista que pode ser endereçada à teoria da lei natural de Aquino ou às teorias da lei natural dela derivadas, sob a acusação de incorrer na “falácia naturalista”

G. E. M. Anscombe, em seu artigo *Modern Moral Philosophy* (1958) faz uma crítica à filosofia moral moderna e às noções de dever e obrigação, afirmando que as éticas deontológicas que buscam fundar a moralidade nas noções de dever e obrigação moral, certo ou errado o fazem a partir de uma concepção que não sobrevive mais na modernidade, a concepção de um legislador divino. Ela afirma existir uma diferença fundamental entre as éticas pré-cristãs e as éticas cristãs, que é a inserção, pelas segundas, da noção de dever moral e a instituição de uma concepção legalista de moralidade, fundadas na noção de um legislador divino.

Segundo Anscombe, a noção de “dever moral” se equivale à noção de “ser obrigado a”, como algo “a ser exigido por lei”, e essas noções foram introduzidas pelo Cristianismo e sua concepção de lei, concepção que exige a presença de Deus como legislador. Contudo, as teorias morais modernas abandonaram a concepção de lei divina e, mesmo assim, continuaram fazendo uso de termos como “dever moral” ou “obrigação moral” com o mesmo sentido usado na ética cristã sem, no entanto, acreditar na presença de um legislador divino. Sendo assim, Anscombe indica que este uso deve ser abandonado e as éticas deontológicas deveriam fazer uma revisão de seus pressupostos, e que teóricos da ética deveriam fazer um retorno à Aristóteles e à sua concepção de ética que existia sem a noção de lei ou dever no sentido concebido pela ética cristã e assumido pela ética moderna.

Vemos que a avaliação de Anscombe e a sua crítica da ética cristã atinge a doutrina da lei natural de Tomás de Aquino, que seria para ela um exemplo de teoria moral cristã na qual a lei é a expressão da legislação divina. Contudo, segundo T. H. Irwin, a posição de Aquino sobre a lei natural não implica a exigência de uma legislação e de um legislador externo, como sugeriu Anscombe ao falar da ética cristã em seu artigo. Irwin afirma que para Aquino:

os traços relevantes da lei não envolvem essencialmente a legislação e o legislador. Eles podem ser entendidos em sua totalidade de modo não-legislativo. Tomás de Aquino acredita que a lei natural contém regras, ordens e exigências para guiar a ação, mas não defende que a lei consista essencialmente em ordens que sejam a expressão da vontade de um legislador. Para ele, a lei natural decorre do agir finalisticamente ordenado característico dos seres humanos. A lei natural está presente na criatura racional na medida em que ela participa da providência divina ao exercer a previsão para si e para os outros. As criaturas racionais participam da razão divina na medida em que a razão é naturalmente iluminada de forma a ser capaz de distinguir o bem do mal. Essa discriminação e previsão para si e para os outros constituem a lei natural. A lei natural inclui, portanto, ordens que não consistem na expressão da vontade de nenhum legislador externo. Nós a

encontramos nos princípios descobertos pela razão prática como resultado da deliberação acerca do bem final. Esses princípios são preceitos da lei natural, a qual impõe uma obrigação que não depende da vontade do legislador. Nós a descobrimos ao encontrar o que é exigido pelos princípios descobertos pela razão prática deliberativa.<sup>250</sup> (IRWIN, 2009, p. 300)

Neste sentido, segundo Irwin, Tomás de Aquino não difere de Aristóteles acerca do dever moral e a concepção de lei natural não altera a base eudaimonista de sua teoria moral. E nisto ele discorda de Anscombe que, por sua vez, afirma, como já vimos, que existe uma diferença fundamental entre a ética pré-cristã, representada especialmente por Aristóteles, e a ética cristã, que insere a concepção de vontade divina como legisladora e a lei natural como expressão da legislação divina. Irwin acusa Anscombe de interpretar erroneamente a teoria da lei natural de Tomás de Aquino como voluntarista, imprimindo uma noção legal de dever moral à ética cristã que ele aponta como não sendo a noção assumida por Tomás de Aquino.

Irwin afirma que a teoria da lei natural em Aquino é naturalista. A obrigatoriedade dos princípios da lei natural se dá em virtude da força mesma da razão e da natureza. Neste sentido, Irwin vai dizer que para Aquino “o aspecto legal da moralidade simplesmente consiste no fato de que os princípios morais são princípios racionais, do tipo descoberto pela deliberação aristotélica, que guiam a ação.”<sup>251</sup> E diz, ainda, que a concepção naturalista da lei natural de Tomás de Aquino expressa a compreensão de que as exigências morais que a razão apreende são fatos presentes na natureza humana: “(...) a lei natural, na medida em que expressa exigências morais, consiste em fatos sobre a natureza humana independentes da vontade legislativa de Deus.”<sup>252</sup>

Concordamos com Irwin que a teoria da lei natural de Aquino não é voluntarista, mas racional e naturalista, no sentido de que é a partir da própria natureza humana racional que o homem apreende os princípios da lei natural, que não são expressão das preferências ou vontade arbitrária do homem, ou de Deus. Por outro lado, não concordamos que a lei natural, tal como formulada por Tomás de Aquino, está totalmente isenta de uma ordem para além da natureza. Apesar de não ser fruto da vontade arbitrária de Deus, a lei natural é a participação da razão humana na lei eterna que é o ordenamento do mundo a partir da razão divina. Essa noção de participação implica uma relação inescapável entre os preceitos da lei natural e o ordenamento do mundo fruto da razão divina.

Avaliamos que, em última instância o que temos é a razão divina ordenando todas as coisas no mundo e se apresentando como o fim último de todas as coisas. Mesmo Tomás de

---

<sup>250</sup> IRWIN, 2009, p. 300

<sup>251</sup> IRWIN, 2009, p. 301.

<sup>252</sup> IRWIN, 2009, p. 301.

Aquino assumindo o caráter naturalista na explicação sobre a lei natural e impondo ao homem uma responsabilidade na apreensão dos princípios da lei natural, Deus está presente, mas não como um legislador externo que impõe regras arbitrárias e sim como a estrutura ontológica que sustenta a natureza humana e a lei natural<sup>253</sup>. E não devemos compreender essa afirmação como fatalista, mas como finalística. Deus empreende a todas as coisas, inclusive ao homem, um fim último, um lugar dentro da ordem das coisas no mundo e, dentre todas as coisas, dota o homem de racionalidade, repassando a este uma parcela da sua própria liberdade e da tarefa de buscar racionalmente o seu fim. Desse modo, consideramos que o mais importante e decisivo na compreensão lei natural e seus preceitos é a própria natureza humana, é a razão humana que no processo intelectual-volitivo apreende os princípios internos à própria natureza.

E justamente esta compreensão naturalista da doutrina da lei natural em Tomás de Aquino sofre uma contundente objeção. Considerada a relação da natureza com os princípios da lei natural, e o entendimento destes como princípios para o agir moral, as teorias da lei natural – que podemos estender à teoria de Aquino – sofreram a acusação de passar indevidamente do “é” para o “deve” (Lei de Hume) ou incorrer na chamada “falácia naturalista” (tal como formulada por Moore) ao derivar de fatos da natureza os fatos morais.

David Hume, no *Tratado da natureza humana* (1739/1740), anunciou o célebre princípio lógico, segundo o qual não é possível derivar conclusões valorativas de premissas não valorativas, ou seja, do “é” não se pode inferir o “deve”, estabelecendo assim uma dicotomia entre fato e valor que foi assumida por muitos teóricos que se seguiram e que serviu como objeção a muitas teorias morais. No livro 3 do *Tratado*, na Seção 1 da Parte 1, intitulada “As distinções morais não são derivadas da razão”, Hume diz:

Em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras

<sup>253</sup> A lei natural, segundo Moura, obedece a dois princípios: o divino, por ser participação da lei; e o humano, por sua vinculação necessária à criatura racional. Neste sentido, ele afirma que “ao conhecer espontaneamente o que deve fazer segundo a exigência de sua natureza, o homem, neste ato intuitivo, recebe a proclamação da lei natural. Assim sendo, ela lhe é proclamada indiretamente por Deus, que o dotou de tal capacidade” (MOURA, 2004, p.36) e afirma também que “é a nota ‘intelectiva’, ‘racional’, que caracteriza fundamentalmente no homem a lei natural e o conseqüente direito natural, visto ser o homem, antes de mais nada, um ser racional” (MOURA, 2004, p.35).

inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão.<sup>254</sup>

Como a citação apresenta, Hume identifica a passagem arbitrária do “é” para o “deve” em vários sistemas morais, e a aponta como inconcebível, pois afirma a impossibilidade de uma relação ser deduzida de outra completamente diferente. Contudo, a conclusão a que Hume chega vai além do estabelecimento do princípio lógico que afirma que uma conclusão normativa não pode ser derivada de premissas factuais. Ele afirma que a razão não pode perceber vícios e virtudes – que não estão fundados nos objetos – e, portanto, a razão não move a ação moral. De qualquer modo, embora suas conclusões tragam outros desdobramentos nas discussões sobre moral, o seu princípio lógico foi assumido e utilizado como objeção às chamadas teorias naturalistas, e especificamente, como objeção às teorias morais e do direito baseadas na doutrina da lei natural.

De modo similar, George Moore, na sua obra *Principia Ethica* (1903), estabelecendo uma crítica às éticas naturalistas, hedonistas e metafísicas, aponta que estas, embora se diferenciem quanto ao objeto em função do qual o bem é definido, cometem uma falácia, que ele denomina de “falácia naturalista”, ao definirem o bem em função de outro objeto. Ele diz:

E é um fato que a Ética tem por objetivo descobrir quais são essas outras propriedades que pertencem a todas as coisas que são boas. Mas a verdade é que um número excessivo de filósofos tem pensado que ao enumerar todas essas outras propriedades estava de fato a definir bom, que essas propriedades não eram “outras”, diferentes, mas se identificavam total e absolutamente com bondade. A esta posição que se dê o nome de “falácia naturalista” e passamos a demonstrar o que é.<sup>255</sup>

De acordo com Dall’agnol a falácia naturalística, tal qual Moore tentou explicar, equivale ao que ele chama de erro categorial, quando um predicado de um tipo diferente – de uma categoria diferente – é usado para explicar outro objeto, de modo que a falácia naturalística estará presente sempre que as expressões morais sejam explicadas em termos metafísicos ou naturais, uma vez que “valores morais e objetos naturais ou entidades metafísicas são categorialmente distintos, a aplicação de um ao outro leva a erros categoriais”<sup>256</sup>.

Moore afirma que o conjunto de propriedades de coisas consideradas boas não é suficiente para definir o “bom”. Segundo ele, o “bom” – e do mesmo modo os juízos morais –

<sup>254</sup> HUME, 2009. p. 509.

<sup>255</sup> MOORE, 1999. p. 92.

<sup>256</sup> DALL’AGNOL, 2005, p. 154.

não pode ser derivado de fatos, sejam metafísicos ou naturais, pois é irreduzível, indefinível e evidente por si mesmo. De modo que, para ele as proposições morais não podem ser derivadas de fatos, e assim, não podem ser objeto de verificação ou atribuição de verdade ou falsidade.

Assim, temos que a “lei de Hume” e a “falácia naturalista” de Moore são sempre objeções endereçadas às teorias naturalistas e, assim, às teorias morais que se baseiam na lei natural. Embora Aquino não tenha sido alvo direto dessas objeções, os autores que discutem a teoria da lei natural de Aquino, e a assumem a partir de uma leitura naturalista, tem, de algum modo, dado respostas a essas objeções antinaturalistas. Dentre esses teóricos, John Finnis e Anthony Lisska fazem uma interpretação da teoria da lei natural em Tomás de Aquino que respondem a essas objeções, embora o façam de modo distinto no que tange a relação entre natureza e lei natural e a relação entre metafísica e lei natural.

Veremos a seguir, em linhas gerais, a apresentação e discussão da lei natural por estes dois autores e os comentários que MacIntyre direciona a ambas.

### **5.3 As considerações de John Finnis e Anthony Lisska sobre lei natural a partir do Tomismo**

John Finnis e Anthony Lisska são dois grandes nomes que no cenário filosófico contemporâneo construíram teorias inspiradas na teoria da lei natural de Aquino dando, contudo, interpretações diferentes à mesma. Enquanto Finnis reconstrói e defende uma teoria da lei natural isenta de conteúdo metafísico e sem fundamentar a moralidade na natureza humana, Lisska reconsidera e reconstrói a teoria da lei natural tomista defendendo a impossibilidade de se compreender a teoria ética de Aquino sem o seu fundamento metafísico e defendendo que a moralidade está fundada na natureza humana. Dadas tão distintas interpretações, as respostas que ambos endereçam à objeção de que teorias da lei natural incorrem em falácia naturalista são também distintas.

A escolha sobre a apresentação da teoria da lei natural desses dois autores se dá em virtude que ambos foram alvo de leitura e comentários por parte de MacIntyre, assim como por considerarmos que suas teorias, embora com interpretações distintas e, em alguns pontos, conflitantes sobre a lei natural tomista, apresentam intersecções com a interpretação que MacIntyre dá à teoria da lei natural de Aquino. Vejamos o que cada um deles tem a dizer sobre lei natural e como interpretam o pensamento de Tomás de Aquino.

### 5.3.1 John Finnis: lei natural “sem natureza”

John Finnis é um autor de origem australiana que se doutorou em Oxford, Inglaterra, dentro de uma tradição analítica do direito sob orientação do renomado H. L. A. Hart, um expoente do juspositivismo contemporâneo. Imbuído da tarefa de escrever um livro sobre Lei Natural – o seu importante *Natural Law and Natural Rights* publicado em 1980, depois de treze anos de pesquisa –, a pedido do próprio Hart, Finnis, que se deparou por muito tempo com uma leitura – via positivismo jurídico – caricaturada e impregnada de concepções e objeções mal formuladas sobre lei natural, se aproximou da filosofia de Tomás de Aquino e da tradição aristotélica do direito natural e passou, juntamente com Germain Grisez, a conceber uma teoria da lei natural que, ao mesmo tempo que argumentava contra as objeções à lei natural amparadas na “Lei de Hume” e na “Falácia Naturalista”, se constituía em uma interpretação da lei natural de Aquino que se diferenciava de outros autores da lei natural ao questionar a relação entre ética e metafísica e entre a natureza humana e os preceitos da razão prática.<sup>257</sup>

Diferente de muitos autores jusnaturalistas Finnis não buscou demonstrar que o “dever ser” pode ser derivado do “ser”, pelo contrário, ele assumiu essa impossibilidade lógica e argumentou que a teoria da lei natural de Aquino não incorre neste erro lógico porque os princípios morais sugeridos por Aquino não são derivados dos fatos ou inclinações da natureza, mas são evidentes e objetivos em si mesmos. Cristóbal Orrego resume as principais questões que John Finnis discute em sua teoria:

As principais questões discutidas pela teoria ética e jurídica defendida por Finnis são: (i) a relação entre "ser" e "dever", entre metafísica e ética, entre natureza humana e razão prática; (ii) o caráter evidente dos bens humanos básicos e dos primeiros princípios da razão prática, e a não hierarquia objetiva entre eles – devido a sua incomensurabilidade – em respeito precisamente à sua bondade intrínseca como valores; (iii) a distinção, no âmbito da razão prática, entre o campo "pré-moral" dos bens básicos, e o campo "moral" da razoabilidade prática; (iv) a contraposição entre a teoria da Grisez, Finnis, e Boyle, com sua pluralidade de bens básicos pré-morais incomensuráveis, e as teorias morais do "fim dominante", entre as quais se encontram – segundo alguns autores, incluindo Grisez, mas não Finnis – a tese de Aristóteles – aceita por Tomás de Aquino – da existência de um "fim último" único (a contemplação da verdade, para os cristãos, a "glória de Deus"); (v) como compreender a relação entre a ordem moral e o conhecimento

<sup>257</sup> Para maiores informações sobre a biografia de Finnis e seu itinerário intelectual na construção de sua teoria da Lei natural, ver: OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis.** Porto Alegre: UFRGS, 2002. (Dissertação); FINNIS, John. **Direito natural em Tomás de Aquino: sua inserção no contexto do juspositivismo analítico.** Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed, 2007; e ORREGO, Cristóbal. John Finnis: controversias contemporâneas sobre la teoría de la ley natural. In: **ACTA PHILOSOPHICA.** vol. 10. fasc. 1. 2010. p. 73-92

humano do seu fundamento último transcendente (Deus), e, finalmente, (vi) a controvérsia com proporcionalismo ético e com moralistas da dissidência teológica, que condiciona em grande medida a linguagem e modos do raciocínio do autor quando se trata sobre os fundamentos da moral e da teologia da ação.<sup>258</sup>

Mesmo considerando que todas essas questões são importantes, não as apresentaremos aqui, nos detendo apenas à discussão sobre a relação entre ética e metafísica, entre natureza e razão prática e entre ser e dever, assim como à discussão sobre os preceitos da lei natural e os bens humanos básicos.

Buscando responder às objeções recorrentes direcionadas às teorias éticas naturalistas Finnis elabora, a partir da revisão de Tomás de Aquino, uma teoria da lei natural por meio de um “esvaziamento metafísico” e o desenvolvimento de um naturalismo “sem natureza”, resguardando o caráter objetivo da ética e assegurando que a lei natural, tal como pensada por Aquino, não recai em uma falácia naturalista ou deriva o “dever ser” do “ser”.

Finnis aponta que o esforço de Aristóteles em buscar a forma de vida humana verdadeira e boa, preferível e desejável é o esforço que deve marcar a Ética. Esse esforço pode se mostrar em diversas teses sobre o que é o bem, incluindo teses sobre o que está em sintonia ou o que atualiza as potencialidades da natureza humana. Contudo, as formulações sobre a natureza humana, diz ele, não precisam estar vinculadas ou expressar uma investigação dependente da física ou metafísica, mas antes devem expressar conclusões de uma investigação prática, avaliativa, ética. Neste sentido, ele diz:

Há uma legítima investigação teórica (não prática) e descritiva acerca da natureza humana e essa não poderá ser uma descrição satisfatória a não ser que ela incorpore os resultados que não podem ser obtidos senão por meio daquele procedimento prático que Aristóteles chamou de Ética.<sup>259</sup>

Ele afirma que a discussão sobre natureza humana se encontra em Aristóteles nos seus tratados sobre as questões humanas, nos seus livros de Ética e Política, e isso não é algo aleatório ou insignificante, e sim mostra como o próprio Aristóteles compreende o caminho tomado pelo entendimento explicativo, que vai dos objetos para os atos e dos atos para as potencialidades. No entendimento da vida humana devemos compreender primeiramente seus objetos, que são os objetos de interesse da ética, a saber, nosso pensamento sobre o que ser e o que fazer. É neste sentido que

Epistemologicamente, (o conhecimento) da natureza humana não é a “base da Ética”; na verdade, a Ética é uma preliminar indispensável para o pleno e bem fundado conhecimento da natureza humana, como resultado dos seus

<sup>258</sup> ORREGO, 2010, p. 78-79. Tradução nossa.

<sup>259</sup> FINNIS, 2012, p. 20.

questionamentos éticos, não mero argumento retórico adicional; ela encontra seu lugar na consideração sóbria e factual sobre o que é ser um ser humano.<sup>260</sup>

Com isso, Finnis pontua que não está querendo dizer que todo o nosso conhecimento sobre a natureza humana provém da Ética e nem dizer que o entendimento ético se dá independente do conhecimento teórico, uma vez que há uma interdependência entre a descrição das coisas humanas e a avaliação das coisas humanas tendo em vista à ação razoável. Embora descrições e avaliações não sejam deduzidas umas das outras elas são importantes entre si, de modo que, segundo Finnis, embora a Ética não seja deduzida ou inferida da metafísica ou da antropologia se estas últimas estiverem equivocadas prejudicarão a reflexão de alguém sobre sua participação nos bens humanos. O próprio Finnis resume sua tese:

A minha tese é a seguinte: o entendimento primário de alguém sobre o bem humano e sobre o que é valoroso para seres humanos almejam, fazerem, terem ou serem é alcançado quando se considera o que seria bom e valoroso fazer, pegar, ter e ser – i.e., por definição quando alguém está pensando praticamente. A minha tese não nega, em nenhum momento, que o entendimento assim obtido pode ser compatibilizado com o conhecimento geral da natureza humana, i.e. das potencialidades humanas e suas formas de realização. O que eu, de fato, afirmo é que o nosso contato primário com o que é bom para nós (ou, na verdade, as realizações de nossas potencialidades) é um contato prático<sup>261</sup>.

Finnis afirma que quando boa parte dos filósofos modernos, como Hobbes e Hume, falam em “natureza humana” se referem a um conjunto de desejos irrefreáveis que orientam as ações humanas que, por sua vez, expressam sentimentos e preferências subjetivas. Desse modo, as ações e os valores morais não possuem objetividade, não podem ser avaliados como corretos ou errados, verdadeiros ou falsos. Essa conclusão sobre o escopo da moral se daria em virtude da redução da Ética à natureza humana, segundo Finnis. E o que ele quer mostrar é justamente que a Ética não se sustenta em considerações sobre a natureza humana e tem pretensão de objetividade.

De acordo com ele, quando nós realizamos ações estas não são justificadas simplesmente por referência a um desejo ou preferência, pelo contrário, estes é que só podem ser identificados em referência a determinadas possibilidades práticas e essas possibilidades

<sup>260</sup> FINNIS, 2012, p. 21.

<sup>261</sup> FINNIS, 2012, p. 12. Neste aspecto, MacIntyre concordaria com John Finnis, uma vez que afirma que nosso conhecimento sobre o bem sempre se inicia nas nossas práticas cotidianas quando temos que organizar nossas vidas e os múltiplos bens, tendo de decidir sobre o que é melhor fazer aqui e agora. Só posteriormente, quando nossas crenças são postas à prova e desacordos com os outros passam a ser constantes e sem solução imediata é que passamos a nos engajar em uma investigação teórica sobre o bem e o fim último do ser humano. Contudo, no que tange as considerações sobre a natureza humana e a ética os dois guardam algumas diferenças, as quais tentaremos esclarecer mais adiante.

são identificadas como oportunidades de obtenção de um bem, e são essas possibilidades e oportunidades motivos para a ação. A pergunta sobre “o que é a ação realizada” é sempre uma pergunta sobre “para que se está agindo”. Neste sentido, ele afirma que a razão prática não se traduz na aplicação da inteligência para a realização de desejos, mas na operação da inteligência em identificar o que deve ser desejável. Vejamos:

O termo “raciocínio prático” significa todo o pensamento que você precisa realizar para fazer o que você está fazendo. A razão é prática, não por meramente conceber formas inteligentes de perseguir desejos que são simplesmente apresentados para a razão de alguém como sendo, por assim dizer, algo independente e anterior ao funcionamento da sua inteligência. Em vez disso, a razão é prática, em primeiro lugar, por *identificar o desejável* (tendo em vista, é claro, a sua realização a partir daquele momento e a sua realização de forma inteligente). O desejável se apresenta no meu pensamento prático, não como tudo aquilo em relação ao qual eu, por acaso, tenho um sentimento ou um “desejo independente”, mas como sendo aquilo que, *qua* ação possível ou objeto de ação, se apresenta a mim, sob uma luz favorável, i.e. como tendo um motivo, i.e., como sendo algum bem a ser obtido, feito, tido e realizado... Essa concepção de algo como desejável fornece, tipicamente, a motivação suficiente para agir.<sup>262</sup>

Assim, não é propriamente o que é desejado – de modo irrestrito e injustificado – que se configurará como motivo para agir, mas o que é desejável como aquilo que fornece um fim para a ação e se torna um motivo para se querer agir. E nem tudo que é querido é desejável, sendo que é no âmbito da razão prática que o estabelecimento do que é desejável, ou do que deve ser querido, ocorre, como já vimos. A visão de Finnis sobre a relação entre desejo e raciocínio prático – ou desejo e entendimento, como ele estabelece algumas vezes – se diferencia da visão de alguns autores que nomeiam o desejo pré-racional como o motivo de nossas ações e, por isso mesmo, qualificam a moral como uma esfera carente de objetividade.

Essas afirmações e conclusões de John Finnis se configuram, dentre outras coisas, num esforço em responder à acusação de que as teorias da lei natural incorrem na falácia naturalista ou extraem as noções sobre dever indevidamente de noções sobre o ser. Ele vai afirmar que a Teoria da lei natural de Aquino não está fundada na natureza ou têm seus princípios extraídos dos fatos da natureza ou inclinações naturais essenciais ao homem. O sentido, por ele pressuposto, é o inverso. Não é a natureza humana a base da ética e dos preceitos primários da razão prática, mas são os bens e os preceitos primários da razão prática a base da compreensão da natureza humana, que, por sua vez, não é o ponto de partida de uma investigação ética, mas a sua conclusão. Ele diz:

(...) para Tomás, o modo de se descobrir o que é moralmente certo (virtude) e errado (vício) é perguntar não o que está de acordo com a natureza humana, mas o

<sup>262</sup> FINNIS, 2012, p. 35.

que é razoável. E essa busca irá posteriormente nos levar de volta aos primeiros princípios da razoabilidade prática *que não são derivados*, princípios que não fazem absolutamente qualquer referência à natureza humana, mas apenas ao bem humano. De ponta a ponta de seus discursos éticos, as categorias primárias, para Tomás, são o “bem” e o “razoável”; o “natural” é, do ponto de vista de sua ética, um apêndice especulativo acrescentado à guisa de reflexão metafísica, *não* uma ficha com a qual se prosseguir para ou do *prima pincipia per se nota* prático.<sup>263</sup>

O conhecimento prático é prático desde o seu princípio, os preceitos da razão prática de Aquino não são deduzidos de inclinações da natureza humana, eles são auto-evidentes, não sendo concluídos de um processo de dedução, mas se mostram à razão nos bens concretos que o homem encontra em suas ações, embora não sejam derivados dos fatos. Nos contextos práticos o homem se pergunta sobre o que é razoável e não sobre o que é sua natureza. Sobre isso Orrego nos diz:

Uma conduta não é percebida pela razão como “natural” e por isso como razoável e boa, senão que, pelo contrário, a razão prática discerne que ações são conforme à razoabilidade prática, e por isso boas e “naturais”. Porque para o ser humano o “natural” em agir, ainda que guarde uma relação com todos os elementos que confirmam a natureza humana tal como é – incluindo os aspectos físicos e biológicos – consiste sobretudo em “agir conforme a razão”.<sup>264</sup>

Neste sentido, é que Finnis assume como método próprio da ciência social o ponto de vista interno e a razoabilidade prática. Ele diz que o objeto próprio da ciência social é constituído “por ações, práticas, hábitos, disposições e pelo discurso humano”<sup>265</sup>, estas são investigadas em suas causas “naturais” pelas ciências naturais, mas as ações, as práticas só podem ser compreendidas totalmente se os seus objetivos, valores, importância e realizações forem compreendidos e isso só se dará se ocorrer o entendimento de como as pessoas que realizam e se engajam nestas ações os concebem. O importante, no âmbito da prática, é “entender o que é realmente bom para as pessoas humanas e o que é realmente requerido pela razoabilidade prática”<sup>266</sup>. Finnis nos lembra que

razoabilidade prática é razoabilidade na decisão, na adoção de compromissos, na escolha e na execução de projetos e, em geral, na ação. A filosofia prática é uma reflexão disciplinada e crítica sobre os bens que podem ser realizados na ação humana e nos requisitos da razoabilidade prática.<sup>267</sup>

Neste sentido, no âmbito da filosofia prática tanto o objeto quanto o método são centralmente práticos, as descrições e avaliações sobre as ações humanas e os bens humanos perseguidos ou a serem perseguidos devem atender sempre ao que requer a razoabilidade prática. Na esfera da moral “o critério de se descobrir o que é moralmente certo ou errado é

<sup>263</sup> FINNIS, 2007a, p. 47.

<sup>264</sup> ORREGO, 2010, p. 81.

<sup>265</sup> FINNIS, 2007a, p. 15.

<sup>266</sup> FINNIS, 2007a, p. 15.

<sup>267</sup> FINNIS, 2007a, p. 25.

perguntar o que está de acordo com a razão”<sup>268</sup>, uma vez que a atividade central da razão prática é a deliberação. E essa pergunta e a busca pelo que é certo ou errado, sobre como devemos agir e qual a finalidade de nossas ações, nos levarão, segundo Finnis, aos primeiros princípios da razoabilidade prática e aos valores básicos – bens básicos humanos – que os primeiros princípios identificam.

De acordo com Finnis, os primeiros princípios práticos fornecem razões para a ação – por isso são princípios da razoabilidade prática – provendo o ponto de partida para o raciocínio prático, mas não são imperativos, apenas indicam uma direção. Finnis afirma que na compreensão de Aquino sobre a lei natural “(...) os primeiros princípios indemonstráveis em todo o campo do conhecimento humano são conhecidos apenas pelo *insight (intellectus)* dos dados da experiência (aqui, de causalidade e inclinação)”<sup>269</sup>, e que a auto-evidência dos primeiros princípios da razão prática é relativa, pois para aqueles que têm uma experiência mais ampla e uma maior compreensão de determinadas situações e questões certos princípios práticos serão mais auto-evidentes, sendo que o entendimento destes cresce à medida que cresce a nossa experiência acerca dos objetos a que eles se referem.

Neste sentido, é à luz da vida humana prática que os juízos morais são construídos – e a aprendizagem de como construí-los se dá – e aquilo que serve de substrato às boas razões para agir e descrevem a conduta humana Finnis chama de “valor básico”.<sup>270</sup> O termo valor é usado por ele em substituição ao termo bem, embora guarde o seu sentido, para delimitar o termo valor à noção de bem geral. Neste sentido, afirma que:

para marcar a distinção entre “bom” que se refere a um objetivo particular que a pessoa considera como desejável e “bom” que se refere a uma forma geral de bem da qual se pode participar ou a qual se pode realizar de infinitas maneiras em um número indefinido de ocasiões, será útil reservar a palavra “valor” tal que (para os propósitos deste livro) ela signifique apenas o segundo sentido de “bom”.<sup>271</sup>

Neste sentido, encontraremos as expressões “valor básico” e “bem (humano) básico” guardando o mesmo significado em Finnis. Mas, para compreendermos a expressão como um todo é preciso elucidar o sentido do termo “básico”. Este é usado como sinônimo do termo “primeiro”, no sentido de primário, fundamental, não derivado. Assim, os valores básicos se referem aqueles tipos de bens que são desejáveis por si mesmos e que são intrínsecos à realização do florescimento humano – correspondente a noção de *eudaimonia* em Aristóteles e *beatitudo* em Aquino –, sendo objetivos, auto-evidentes, incomensuráveis, e pré-morais.

<sup>268</sup> MALACARNE, 2012, p. 28.

<sup>269</sup> FINNIS, 2007b, p. 35.

<sup>270</sup> Ver: OLIVEIRA, 2012, p.59.

<sup>271</sup> FINNIS, 2006, p. 69.

Os valores básicos, segundo Finnis, são objetivos, pois não condicionados pelo desejo ou derivados de dados da natureza; estes não são deduzidos, mas auto-evidentes, conhecidos em si mesmos, apreendidos por *insight* no contexto de nossas experiências, e todos eles expressam aspectos do bem-estar da pessoa, não podendo ser hierarquizados, assim, não há um bem melhor que outro, são incomensuráveis, uma vez que não há um bem supremo que possa servir de medida para uma hierarquia. Ainda, esses valores básicos são pré-morais, não implicam em si mesmos a correção de nossas ações, na verdade, são bens humanos que podem ser objetos tanto de escolhas boas quanto más no âmbito da vida prática. Há que se distinguir a apreensão dos bens básicos e os primeiros princípios da razão prática da sua aplicação razoável às situações concretas da vida prática. O bem moral diz respeito, propriamente, ao bem da ação livre conforme exigências da razoabilidade prática. Neste sentido, os bens básicos de Finnis são pré-morais, pois anteriores à ação moral propriamente dita, embora esses bens básicos estejam relacionados à ação moral, uma vez que compõem os juízos de ação.

Considerando que os bens humanos básicos são aspectos da realização da pessoa humana – do seu florescimento – Finnis aponta que são vários bens que sustentam essa realização e lista, na sua principal obra – *Natural Law and natural rights* – sete bens humanos básicos: a vida, o conhecimento, o jogo, a experiência estética, a sociabilidade (amizade), a razoabilidade prática e a religião. Lembrando que não há hierarquia entre eles, sendo todos igualmente fundamentais. Finnis diz que esta lista é exaustiva, pois existem inúmeras formas de bem, contudo, avalia que todos os outros bens são modos ou combinações que buscam e realizam uma dessas formas de bens básicos ou combinações entre elas.<sup>272</sup> E Finnis afirma que esses bens básicos não estão subordinados à ideia de um fim último do homem, na verdade, ele diz que essa noção não é fundamental para pensar a ética em Tomás de Aquino, pois, para além da teologia do fim último da vida – *beatitude* alcançada divina e sobrenaturalmente, e sobre o que a filosofia não sabe nada – “o único fim último e *beatitude* (realização) para os seres humanos é viver em uma razoabilidade completa, de uma forma moralmente excelente (*virtuosus*)<sup>273</sup>. Com estas considerações, Finnis aponta que a filosofia prática de Aquino não está fundada em sua teologia ou metafísica. Ele diz que quando Aquino fala em felicidade completa ou beatitude no âmbito da vida prática está se referindo à realização plena do homem, do seu florescimento.

---

<sup>272</sup> Ver: FINNIS, 2007a, p. 91- 99.

<sup>273</sup> FINNIS, 2007b, p. 27.

### 5.3.2 Anthony J. Lisska: lei natural e natureza humana

Anthony Lisska, por sua vez, diferente de John Finnis, realiza uma análise e reconstrução da teoria da lei natural de Aquino na qual aponta como indispensável a compreensão da ontologia tomista como base para a ética como pensada por Aquino, além de afirmar e reiterar que a lei natural, tal como delimitada por Aquino, está ancorada na natureza humana. Lisska descreve o naturalismo ético de Aquino e o defende da acusação de incorrer em falácia naturalista.

A principal obra de Lisska, na qual uma reconsideração e reconstrução da teoria da lei natural de Aquino são realizadas mediante uma análise que investiga questões metafilosóficas, metaéticas e metafísicas<sup>274</sup>, é *Aquinas's Theory of Natural Law: an analytic reconstruction*<sup>275</sup>. Sobre o livro ele afirma: “o escopo, o propósito e o design deste livro é desnudar a metafilosofia e a metafísica necessárias para dar sentido à metaética aristotélica como vista através dos olhos de seu mais famoso comentarista medieval, Tomás de Aquino”<sup>276</sup>.

Neste trabalho, Lisska explica os contornos do renovado interesse na teoria da lei natural de Aquino, especialmente entre filósofos de língua inglesa, delimitando como alguns destes filósofos se apropriaram da teoria de Aquino e que interpretações lhe foram dadas. Ele afirma que o interesse contemporâneo na filosofia de Aquino deve, dentre outras razões, ao trabalho de Elizabeth Anscombe e sua reivindicação sobre a investigação da ética de Aristóteles e a exigência de uma psicologia filosófica, e mais tarde, ao trabalho de Alasdair MacIntyre, que propõe um retorno a Aristóteles e à “tradição das virtudes”, realizando uma revisão da ética iluminista e pós-iluminista e resgatando conceitos como virtude, razão prática e agência moral, levando muitos filósofos contemporâneos a considerarem o naturalismo ético – de um modo diferente do naturalismo clássico comum ao utilitarismo.

<sup>274</sup> Lançando luz a esses conceitos Lisska afirma: “é importante ser claro desde o início como esses conceitos são utilizados nesta análise. Metafilosofia é uma discussão sobre a atividade da própria filosofia. A maneira como Aristóteles se aproximou de problemas filosóficos fundamentais é diferente das abordagens cartesianas ou kantianas. Muitas vezes, as conclusões oferecidas em um argumento filosófico estão diretamente ligadas com os princípios metafilosóficos seguidos. A metafísica é uma investigação sobre a natureza e a estrutura dos princípios fundamentais concernentes a natureza da realidade. A metafísica tenta articular as categorias básicas da realidade. Metaética é uma investigação sobre a natureza da linguagem moral, o argumento moral, e as questões fundamentais (ou falta delas) determinando alegações de valor. A metaética difere da ética normativa, que é um conjunto de normas prescritivas a seguir e recomendações para virtudes a serem adquiridas.” (LISSKA, 2002, p. 5-6. Tradução nossa).

<sup>275</sup> LISSKA, 2002.

<sup>276</sup> LISSKA, 2002, p. 5. Tradução nossa.

Por sua vez, o renovado interesse contemporâneo sobre lei natural a partir do século XX – parte, em virtude da impossibilidade do positivismo jurídico dar respostas a questões importantes, por exemplo, aos considerados “crimes contra a humanidade” no pós guerra – encontrou em Aquino e sua teoria da lei natural o fundamento clássico para discussões sobre a natureza da lei na filosofia ocidental. Lisska cita e aborda rapidamente alguns autores deste contexto e explicita com mais detalhes os trabalhos de John Finnis e Henry Veatch – a cada um há no livro um capítulo dedicado –, este último com quem compartilha a compreensão de que a teoria da lei natural em Aquino está sustentada em uma “fundamentação ontológica”. Dentre dessas considerações, Lisska afirma ser devedor do trabalho de filósofos contemporâneos ao dizer, sobre seu próprio trabalho, que: “este estudo vai além, mas é dependente do trabalho cuidadoso e atencioso de Finnis, Veatch, MacIntyre, e McInerney sobre Aquino. Sem esses filósofos e seus trabalhos sustentados na teoria moral e legal de Aquino, este livro não poderia ter sido escrito”<sup>277</sup>.

A direção da análise que Lisska realiza na obra parte da compreensão de que Aquino se apropriou das categorias e conceitos importantes do sistema filosófico de Aristóteles, e que a teoria ética de Aquino é aristotélica e está condensada basicamente em seu *Comentário à Ética à Nicomaco* e na *Suma Teológica I-II 90-7*, este último considerado o texto cânone em lei natural. No centro da análise, discussão e reconstrução que Lisska realiza da teoria da lei natural de Aquino está o objetivo de “elucidar claramente a metafísica subjacente à teoria moral de Aquino”<sup>278</sup>, de modo que “o resultado vai indicar como o realismo moral de Aquino transcende o que MacIntyre chamou de o Projeto do Iluminismo na teoria moral”<sup>279</sup>.

Lisska afirma que, ao desenvolver sua explicação da lei natural, Aquino utiliza vários pressupostos ou princípios que são uma fonte – ideias ontológicas fundamentais – da qual tudo flui e a partir da qual tudo pode ser compreendido. E diz que “se a ética da lei natural faz sentido, seus pressupostos e compromissos ontológicos devem ser indicados de forma clara e articulados de forma concisa. Se não estiverem, será conceitualmente confusa desde o começo”<sup>280</sup>.

Podemos condensar as principais características da reconstrução de Lisska nas seguintes afirmações: 1) a ética de Aquino está sustentada em uma metafísica; 2) a metafísica defendida por Aquino é uma metafísica realista, que afirma a existência real dos indivíduos como “substâncias primárias”; 3) a antropologia que Aquino adota é baseada em uma teoria

<sup>277</sup> LISSKA, 2002, p. 12. Tradução nossa

<sup>278</sup> LISSKA, 2002, p. 82. Tradução nossa

<sup>279</sup> LISSKA, 2002, p. 83. Tradução nossa

<sup>280</sup> LISSKA, 2002, p. 83. Tradução nossa.

metafísica das essências, essências que são disposicionais em seu caráter; 4) o conceito de teleologia é central ao conceito de essência como um conjunto de propriedades disposicionais; 5) a natureza humana ou essência humana é um conjunto de propriedades disposicionais comuns ao ser humano enquanto o tipo natural que é; 6) o bem-estar da pessoa humana é determinado pela realização das propriedades disposicionais ou inclinações de sua essência ou natureza, e esse bem-estar é o fim ou bem; 7) a moralidade tem seu fundamento na natureza humana; 8) a ética e a teoria da lei natural de Aquino não incorrem em uma falácia naturalista porque o valor não é derivado do fato, mas inerente a ele como o ato à potência; 9) Deus não é o fundamento da moralidade na teoria ética de Aquino.

Vejamos de modo sucinto como Lisska explicita e sustenta essas afirmações.

Segundo ele, Aquino assume a metafísica aristotélica, uma metafísica realista, naturalista e finalística ou teleológica, adotando uma teoria de tipos naturais, uma metafísica das essências, enquanto um conjunto de propriedades disposicionais. Aquino, seguindo Aristóteles, afirma a existência real de indivíduos aos quais se refere como “substâncias primárias”, e somente nesses indivíduos concretos é que as essências existem determinando os “tipos naturais”. Sobre isso Lisska afirma que: “uma essência determina a natureza de um indivíduo em particular pertencente a um tipo natural. A essência determina o tipo natural das espécies, mas a espécie é uma coleção de substâncias primárias individuais reunidas por meio das propriedades do tipo natural”<sup>281</sup>.

O conceito de essência de Aquino, de acordo com Lisska, é dinâmico, tendo em vista ser central a ele os conceitos de disposição e desenvolvimento. Dizer que uma essência é um conjunto de propriedades disposicionais que determinam os indivíduos concretos é afirmar que existem potencialidades a serem atualizadas no processo de desenvolvimento do próprio indivíduo e que, portanto, há um caminho a seguir, e que há um ponto inicial e um ponto final nesse desenvolvimento que são inerentes à própria essência, que não é estática.

Lisska diz que “o modelo de desenvolvimento de um bulbo de tulipa durante a primavera está mais perto do conceito de essência de Aquino do que a definição de um triângulo”<sup>282</sup>. Mais uma vez, vale ressaltar a ênfase que Lisska aponta à centralidade da noção de disposição para a compreensão do conceito de essência. Ele defende que o termo “disposição” ou “desenvolvimento de disposição” traduz melhor o que Aquino quer dizer quando usa os termos latinos “inclinatio” ou “appetitus”, que descrevem com frequência as propriedades de uma essência, mas que podem gerar má interpretação como que significando

<sup>281</sup> LISSKA, 2002, p. 86. Tradução nossa

<sup>282</sup> LISSKA, 2002, p. 97. Tradução nossa

intencionalidade, consciência ou, até mesmo, ímpeto subjetivo. Sobre este ponto, Lisska afirma que “disposição” evita essa má interpretação, pois designa uma potencialidade inerente à natureza que não é consciente, mas implica um processo de desenvolvimento. Sobre isso ele esclarece:

uma disposição não é, por si só, uma unidade consciente ou o objeto da consciência. Ela pode se tornar o objeto de consciência quando a mente, refletindo sobre a experiência humana, decide sobre uma determinada construção como uma possível explicação do conceito de natureza humana. Mas uma disposição em si não é necessariamente uma unidade consciente.<sup>283</sup>

A compreensão da natureza como um conjunto de propriedades disposicionais, mesmo que não consciente, exige a consideração ao conceito de teleologia. Lisska diz que em Aquino teleologia significa que “a natureza age para um fim”. O processo de desenvolvimento na natureza caminha ou se direciona para um ponto final. As propriedades disposicionais de uma essência possuem tendências para se desenvolverem de um modo estruturado, tendendo sempre a um *telos* ou fim.

Neste termos, Lisska afirma que, em Aquino, a natureza humana é a essência ou um conjunto de propriedades disposicionais inerentes ao ser humano, enquanto um tipo natural. E diz que:

Na Suma Teológica, I-II q. 94, Aquino sugeriu que um ser humano é constituído, essencialmente, de um conjunto de propriedades disposicionais dividido em três conjuntos genéricos – a vida, o sensível e o racional. Esta explicação é baseada na antropologia filosófica de Aristóteles como desenvolvida no *De Anima*. Cada uma dessas propriedades nos três conjuntos se desenvolvem através de um processo para um fim específico ou ponto terminal. Seguindo Aristóteles, cada fim, por definição, é um bem. Conseqüentemente, há tantos bens quantos são os fins, e há tantos fins como existem propriedades disposicionais a serem desenvolvidas em uma essência. O conceito de bem é incomensurável na metaética de Tomás de Aquino. Não há nenhum conteúdo que cada instância de bem tem para além do seu estatuto ontológico como um fim.<sup>284</sup>

Lisska cita os três tipos de inclinações da natureza humana que Aquino apresenta na Suma<sup>285</sup>, indicando-as como as disposições ou propriedades disposicionais da natureza humana a partir das quais os muitos tipos de bens incomensuráveis se apresentam como fins. São elas: 1) disposições ou inclinações à vida; 2) disposições ou inclinações à apreensões sensoriais e 3) disposições ou inclinações à cognição racional.<sup>286</sup>

<sup>283</sup> LISSKA, 2002, p. 104. Tradução nossa.

<sup>284</sup> LISSKA, 2002, p. 100. Tradução nossa.

<sup>285</sup> Não nos deteremos nesse momento em explicar os tipos de inclinações da natureza humana tal qual Aquino determinou pois isso já foi feito anteriormente neste capítulo. E Lisska, por sua vez, não modifica esses tipos, apenas os designa como disposições.

<sup>286</sup> Ver: LISSKA, 2002, p. 101. Tradução nossa.

Todas essas disposições indicam fins a serem alcançados ou realizados, e assim bens incomensuráveis. Nestes termos, Lisska diz que a conclusão de um processo de desenvolvimento é um bem, ou seja, o seu ponto final natural. Os conceitos de fim e bem estão entrelaçados em Aquino, o que atende o critério para ser um fim o atende também para ser um bem e estes são inerentes ao processo de desenvolvimento natural das propriedades disposicionais. Sobre isso, Lisska afirma que

o fim – ou seja, o bem – está embutido no próprio processo de desenvolvimento. Usando a terminologia aristotélica, a causa final (fim) está relacionada com a causa formal (disposições ou estrutura). Esta é a explicação raiz da apropriação da eudaimonia da teoria moral aristotélica por Tomás de Aquino; Aquino chama este fim de beatitude. Funcionar bem significa alcançar o desenvolvimento potencial das propriedades essenciais de alguém.<sup>287</sup>

Neste termos, Lisska afirma que a partir da análise da natureza ou essência humana Aquino articula sua teoria do naturalismo ético e afirma que “o bem-estar da pessoa humana é determinado pela realização harmoniosa das propriedades disposicionais, que determinam o conteúdo de uma essência humana”<sup>288</sup>. O que Lisska chama de bem-estar humano corresponde à *beatitudo* em Aquino e à *eudaimonia* em Aristóteles, e ele diz que estes conceitos são coextensivos ao conceito de “florescimento humano”, que implica o processo de autorrealização ou o desenvolvimento das propriedades disposicionais da essência humana no indivíduo.

Neste sentido, Lisska vai afirmar que frustrar o processo de desenvolvimento das propriedades disposicionais da essência humana no indivíduo – ou frustrar sua autorrealização ou impedir o florescimento humano – implica impedir o processo natural que leva o ser humano ao bem-estar e isso se constituiria em um ato moralmente errado. O esquema do naturalismo ético e metaético de Aquino, segundo Lisska, implica a afirmação de que a moralidade tem seu fundamento na natureza humana. Uma ação é imoral quando bloqueia o processo natural de desenvolvimento das propriedades disposicionais comuns aos seres humanos. Sobre isso, Lisska diz:

quando a essência de uma pessoa humana é determinada, então isso se torna o fundamento normativo para o que os seres humanos estão a ser e tornar-se. É a base para a eudaimonia, que é o bom funcionamento das propriedades essenciais comuns para o indivíduo em uma espécie natural específica.<sup>289</sup>

Considerando que na teoria da lei natural de Aquino é a natureza humana o fundamento para a moralidade, Lisska vai defender que não é necessário o apelo à mente divina para fundamentar a moralidade. Ele diz que Aquino inclui Deus no seu esquema

<sup>287</sup> LISSKA, 2002, p. 102. Tradução nossa.

<sup>288</sup> LISSKA, 2002, p. 103. Tradução nossa.

<sup>289</sup> LISSKA, 2002, p. 105. Tradução nossa.

explicativo porque ele fornece a explicação final para a sua ontologia, mas a lei natural pode ser explicada sem que seja preciso recorrer à lei eterna<sup>290</sup>, uma vez que a lei natural faz sentido em termos da explicação da essência humana enquanto propriedades disposicionais. Lisska enfatiza que um ato é moralmente errado não porque Deus ordena, mas porque – como já foi dito antes – ele impede a conclusão do processo de desenvolvimento das propriedades disposicionais essenciais ao ser humano enquanto uma espécie natural.

Diante de todas essas considerações podemos afirmar que Lisska, reconsiderando a teoria da lei natural de Aquino, a reconstruiu afirmando seu naturalismo ético e tornando-a independente, enquanto teoria moral, da mente divina. Mas, podemos nos perguntar, “como ele responde à acusação de que todas as teorias naturalistas incorrem em falácia naturalista?”. Vimos que Finnis responde a essa objeção simplesmente retirando do esquema da lei natural a natureza, mas Lisska reitera e enfatiza que o fundamento da moralidade se encontra justamente na natureza humana. Usando sua própria explicação da essência enquanto um conjunto de propriedades disposicionais que possuem um fim natural é que Lisska responde a essa objeção. Ele afirma que

a natureza humana, em seu próprio ser, é composta por um conjunto de propriedades disposicionais metafisicamente voltadas para o desenvolvimento. Este é o centro da teleologia que Aquino desenvolve em seu relato sobre a natureza humana nas passagens da *Summa Theologiae* (...). O "valor" como fim não é adicionado à essência como a pintura a um banco. O valor, como fim, é a realização do processo disposicional. Fim é para a disposição como o ato é para a potência. O conceito de fim está embutido no próprio conceito da disposição. Este é o significado da passagem muitas vezes usada por Aquino de que "o bem é um fim". Se este fim é o que aperfeiçoa a essência e se a perfeição é o que se quer dizer com 'bem-estar' ou eudaimonia, então o que não conduz ao bem-estar impede o desenvolvimento das disposições naturais. O valor não é derivado do fato. O valor é inerente ao fato como atualização é inerente à potência.<sup>291</sup>

Lisska está afirmando que, embora a natureza seja o fundamento da moralidade, o valor não é derivado do fato, uma vez que o fim ou bem – o valor – é inerente à própria essência – o fato. O conceito de propriedades disposicionais guarda em si mesmo a exigência de sua realização, ele tende à realização, que é o seu bem. Dessa forma, Lisska afirma que a teoria da lei natural de Aquino não incorre em falácia naturalista, e ele utiliza a relação ato-potência da ontologia aristotélica para justificar a relação entre fato e valor ou entre essência e fim.

<sup>290</sup> Lisska considera que a lei eterna em Aquino é – seguindo a teoria das formas de Platão – “o conjunto de arquétipos divinos segundo o qual Deus criou o mundo. O arquétipo mais importante é a natureza humana. O arquétipo da natureza humana é exemplificado nos seres humanos existentes. Isso se torna importante em uma análise da lei natural. A lei eterna não é a lei natural, mas o arquétipo na mente divina a partir do qual os seres humanos foram criados. (LISSKA, 2002, p.95. Tradução nossa.)

<sup>291</sup> LISSKA, 2002, p. 108. Tradução nossa

### 5.3.3 O que MacIntyre nos diz sobre Finnis e Lisska?

Diante do que foi apresentado sobre as interpretações de Finnis e Lisska da lei natural de Aquino é importante apontarmos como MacIntyre avaliou essas reconstruções e que críticas aponta a elas.

MacIntyre afirma que John Finnis desenvolveu uma influente teoria da lei natural como interpretação do pensamento de Aquino, embora guarde tanto semelhanças quanto diferenças com o mesmo e faz algumas críticas à sua interpretação. Ele afirma que a teoria da lei natural de John Finnis não invoca uma concepção aristotélica da natureza humana, uma definição de bem em termos de florescimento de tal natureza, assim como não compreende os indivíduos como integrantes de uma totalidade constituída pela família, pela comunidade, sem as quais seu desenvolvimento seria incompleto. Por sua vez, Finnis define a realização do homem tendo em vista o respeito e a realização de bens básicos, que não são entendidos em termos de uma concepção anterior de bem. Bem é entendido como o conjunto dos bens básicos, bens humanos fundamentais. E esses bens são autoevidentes para todo ser humano inteligente, que compreende que estes devem ser valorizados por seus próprios fins, e são incomensuráveis, não podendo ser comparados entre si. A compreensão desses bens e a definição dos mesmos se dá pela reflexão e pela experiência dos mesmos, que indicam que esses bens não podem ser desprezados e negados em seus status de bens. De acordo com Macias, Finnis afirma que a apreensão dos bens básicos ocorre por cada indivíduo sozinho e a extensão dos seus relacionamentos e conhecimento de outras pessoas e culturas não são decisivos para o seu raciocínio prático, e nisto, ele difere centralmente de MacIntyre, que afirma ser nos contextos práticos de deliberação compartilhada que os preceitos primários da lei natural são apreendidos.<sup>292</sup>

Segundo Barceló, a discordância entre MacIntyre e Finnis pode ser resumida em três pontos: “ a) a crítica que MacIntyre faz aos direitos humanos frente o respaldo que Finnis atribui a estes, b) as dificuldades que tem as pessoas comuns em captar os bens básicos e c) a incapacidade que Finnis tem para resolver, com sua teoria deontológica dos bens básicos, os desacordos morais”<sup>293</sup>.

MacIntyre aponta que as considerações sobre a evidência e a incomensurabilidade dos bens básicos de Finnis não têm sido convincente para muitos críticos e afirma que o que falta na teoria de Finnis é uma concepção que muitos tomistas herdaram de Aquino, uma concepção

<sup>292</sup> Ver: MACIAS, 2016, p. 106.

<sup>293</sup> BARCELÓ, 2012, p. 289. Tradução nossa.

de natureza humana e de florescimento humano. E se essa concepção apresenta apenas uma fonte de desvantagem, que é sua rejeição na cultura moderna, contudo, apresenta uma explicação para o erro moral e legal, e, assim, uma explicação para sua própria rejeição e garantindo a possibilidade de que uma teoria verdadeira seja rejeitada pela maioria das pessoas.

Essa crítica de MacIntyre a Finnis já nos fornece uma chave de leitura sobre seu próprio pensamento e interpretação da teoria da lei natural de Aquino, tendo em vista assumir a centralidade da teoria metafísica fundamentando a teoria moral de Aquino e a relação entre uma concepção de natureza humana e lei natural, uma vez que ele aponta ser justamente a ausência destas concepções um problema na teoria de Finnis.

Por outro lado, MacIntyre contundentemente tem afirmado em seus textos sobre a lei natural que qualquer teoria adequada da lei natural tem de explicar os fatos do desacordo moral e como as pessoas simples têm conhecimento dos preceitos da lei natural – já que, segundo MacIntyre, esse é ponto central no pensamento de Aquino – e se todas têm acesso aos preceitos da lei natural e da razão porque a permanência quase insolúvel do desacordo moral. Ele afirma que Finnis fez uma contribuição importante sobre a apreensão dos preceitos da lei natural enfatizando os contextos práticos. Para Finnis, o conhecimento da lei natural é uma questão de compreensão dos bens básicos que, por sua vez, se dá por meio da reflexão sobre a prática. Nos contextos cotidianos quando as pessoas tem de lidar com questões práticas é que o conhecimento do bem comum é possível.

Sobre este aspecto, MacIntyre tem grande sintonia com o pensamento de Finnis, uma vez que para ele, como já apontamos, a investigação sobre bens, sobre como agir e sobre o bem comum e o bem final não se inicia de modo teórico, mas se efetiva enquanto uma investigação prática, nas quais todas as pessoas comuns se engajam dando sentido às suas vidas e às dos outros. Para MacIntyre é a esse nível que podemos encontrar nos dias de hoje algo perto do tipo de acordo que a teoria da lei natural de Aquino exige de nós. O caminho do acordo seria, então, nessa visão, o engajamento em um tipo de busca compartilhada pelo bem comum.<sup>294</sup> Contudo, MacIntyre afirma que Finnis não se detém a explicar os fatos do desacordo ou porque as pessoas comuns nem sempre, embora possam, apreendem os bens básicos.

Sobre a reconstrução da teoria da lei natural de Aquino realizada por Lisska, MacIntyre fez algumas considerações no texto *Natural Law Reconsidered (1997)*, no qual

---

<sup>294</sup> Ver: MacINTYRE, 1997, p. 99.

apresenta uma espécie de resenha crítica da obra de Lisska *Aquino's theory of natural law: an analytic reconstruction*. Neste texto MacIntyre afirma que está “profundamente em sintonia com o seu projeto”<sup>295</sup>, embora tenha pelo menos duas grandes dificuldades em relação ao que Lisska desenvolveu. Sobre elas ele diz:

a primeira é que a sua derivação da lei natural a partir de premissas metafísicas requer um relato mais adequado da relação entre "fins" e "bens" do que ele fornece. A segunda é que ele não tenha visto a necessidade de fornecer uma explicação do tipo de conhecimento dos preceitos da lei natural possuída por pessoas simples.<sup>296</sup>

A primeira dificuldade diz respeito às pressuposições metafísicas que Lisska atribuiu a Aquino e apresenta como fundamento à sua teoria moral. Segundo MacIntyre, a metafísica dos tipos naturais – que pressupõe o conceito de essência como um conjunto de propriedades naturais – exige maior detalhamento do que Lisska oferece no livro, embora o próprio Lisska tenha se proposto fornecer apenas um esboço. Contudo, MacIntyre diz que Lisska vai além de um esboço quando afirma que o conhecimento da lei natural não envolve ou requer um conhecimento de Deus. Segundo MacIntyre, “Lisska aqui se afasta de Aquino ainda mais do que ele reconhece”<sup>297</sup>. MacIntyre afirma que a pressuposição a Deus é algo central na explicação da lei natural de Aquino.

Mas, o foco da primeira dificuldade de MacIntyre está no fato de que Lisska afirma “bem” e “fim” como praticamente sinônimos, podendo cada um desses conceitos ser substituídos pelo outro sem prejuízo, no que MacIntyre discorda, pois interpreta que o que Aquino afirma não implica que os seres humanos primeiro definem os fins para, em seguida, inferirem o que seus bens devem ser. MacIntyre diz que a afirmação de Aquino sobre a relação entre fins e bens parte de bens para fins. Isso implica dizer que numa explicação sobre a lei natural é preciso que existam premissas sobre os bens humanos e sua relação com os fins, e essa explicação ainda precisaria ser melhor trabalhada por Lisska, segundo MacIntyre.

A outra dificuldade de MacIntyre em relação à reconstrução de Lisska diz respeito à ausência de explicação dele aos fatos do desacordo moral e ao modo de conhecimento da lei natural pelas pessoas comuns. MacIntyre aponta que Lisska falha ao não atentar que as teorias da lei natural não têm aceitação geral nos dias de hoje e que qualquer teoria adequada da lei natural tem de explicar a falta de consenso no contexto contemporâneo sobre as questões morais, uma vez que Aquino afirma que os preceitos da lei natural são conhecidos por todos. Ainda, uma teoria com pressuposições metafísicas precisa explicar como as pessoas comuns tem acesso aos preceitos da lei natural, uma vez que nos contextos das práticas cotidianas não

<sup>295</sup> MacINTYRE, 1997, p. 96. Tradução nossa.

<sup>296</sup> MacINTYRE, 1997, p. 99. Tradução nossa.

<sup>297</sup> MacINTYRE, 1997, p. 96. Tradução nossa.

é uma reflexão metafísica que responde às questões das pessoas comuns sobre o que se deve ou não fazer.

Contudo, apesar destas dificuldades apontadas, MacIntyre faz uma crítica positiva ao livro e à reconstrução da lei natural realizada por Lisska, apontando que nós estamos em dívida com ele, tanto pelas perguntas suscitadas quanto pelas partes de seu argumentação que foram convincentes e perspicazes.

Entretanto, consideramos que a avaliação de MacIntyre também deixou a desejar, uma vez que defendemos que a abordagem que ele tem feito da lei natural de Aquino tem muito a dever à reconstrução de Lisska. No mínimo, podemos afirmar que MacIntyre compartilha com Lisska a concepção de que a lei natural de Aquino está ancorada em uma teoria metafísica e que a natureza humana é o fundamento da lei natural e da moralidade. Infelizmente, na sua resenha sobre o trabalho de Lisska, MacIntyre não faz considerações detalhadas a respeito do que considera coerente na interpretação de Lisska e não aponta os pontos em comum com a sua abordagem, mas afirma, como já evidenciamos, que está em sintonia com o seu projeto. De acordo com Barceló, alguns pontos importantes estabelecem uma intersecção entre a abordagem de Lisska e MacIntyre sobre a lei natural:

Lisska privilegia a postura de MacIntyre, pois compartilha com ele ideias básicas: a consideração de que a falácia naturalista pode ser resolvida a partir do aristotelismo, uma teoria forte do direito natural, a unidade do ser humano (antropológica e metafísica), a oposição à fundamentação subjetivista do direito natural e, por tanto, a oposição à teoria moderna dos direitos humanos.<sup>298</sup>

Outro ponto importante que podemos ressaltar é como MacIntyre poderia responder à objeção de que as teorias da lei natural ou outras formas de naturalismo ético incorrem em uma falácia naturalista ou inferem indevidamente “dever” do “ser” (lei de Hume), já que essa questão foi central nas interpretações tanto de Lisska como de Finnis. O próprio MacIntyre nos seus escritos específicos sobre lei natural não tem se debruçado sobre essa questão, e isso se dá, talvez, porque em outros trabalhos, em especial em *After Virtue*, ele já tenha feito uma discussão sobre a dicotomia fato/valor de modo a desfazê-la, tendo em vista considerá-la uma falsa dicotomia, estabelecida em virtude do empobrecimento das teorias éticas que abandonaram a compreensão de que a moral pode ser justificada racionalmente.

MacIntyre vai utilizar o que ele denomina “conceito funcional” para esclarecer a falsa dicotomia fato/valor e afirmar que os juízos morais podem ser derivados de juízos de fato. Ele diz: “de premissas factuais como ‘Este relógio de pulso é grosseiro e não tem nenhuma precisão’ e ‘Este relógio de pulso é pesado demais e desconfortável’, a conclusão normativa

<sup>298</sup> BARCELÓ, 2012, p. 271. Tradução nossa.

válida é “Este relógio de pulso é ruim”<sup>299</sup>. Essa argumentação é válida, diz MacIntyre, em virtude do tipo de conceito que é o conceito de relógio, um conceito funcional, ou seja, um conceito que é definido em termos de sua função. Neste caso, o conceito de relógio não pode ser definido independente da definição do que seja um bom relógio e ambas as definições estão ligadas a fatos. Desse modo, sempre que houver conceitos funcionais em jogo a conclusão normativa derivada de premissas factuais será válida.

As éticas teleológicas clássicas envolvem centralmente um conceito funcional, que é o conceito de homem, de modo que a compreensão daquilo que o homem deve ser está diretamente relacionada com aquilo que o homem é, enquanto algo que possui um *telos*, um fim a ser realizado e este fim diz respeito à realização da sua natureza. A rejeição da modernidade à qualquer concepção de *telos* ou essência fez com que a maioria dos teóricos assumisse como uma verdade lógica irrefutável a ilícita passagem do “é” para o “deve”.

Consideramos que o modo como MacIntyre discute a superação da dicotomia fato/valor em *After Virtue*, nos diz muito sobre o tratamento que ele dá à teoria da lei natural de Aquino, a interpretando a partir do esquema de um naturalismo ético teleológico.

Diante do exposto passemos a explicação de como MacIntyre discute e interpreta a teoria da lei natural em Aquino e como interpretamos e defendemos a tese de que sua interpretação implica uma relação entre lei natural e natureza humana e que a compreensão substantiva da natureza humana em MacIntyre implica a compreensão do homem enquanto um animal racional dependente, de modo que, nestes termos, a natureza humana possui um caráter biológico forte.

---

<sup>299</sup> MacINTYRE, 2001, p.108.

## 6 LEI NATURAL E NATUREZA HUMANA EM MACINTYRE

### 6.1 Lei natural em MacIntyre e sua relação com o Tomismo

MacIntyre, desde que escreveu TRV, passou a publicar escritos que tratam sobre a lei natural em Aquino em diversos artigos para revistas e capítulos de livros que tratam da temática. Nestes textos, ele tem apresentado o início de uma interpretação a respeito da lei natural de Aquino e sua relação com as problemáticas que tem enfrentado em seus trabalhos a partir de *After Virtue*, como a questão do desacordo moral e fundamentação de uma ética das virtudes.

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

Sobre as afirmações que MacIntyre faz claramente em seus textos sobre lei natural podemos citar: 1) a teoria da lei natural de Aquino é superior às interpretações rivais; 2) os preceitos da lei natural são acessíveis a todas as pessoas comuns; 3) a teoria da lei natural de Aquino fornece uma explicação para os fatos do desacordo moral; 4) pela razão natural é que os homens têm acesso aos preceitos da lei natural; 5) as falhas na racionalidade prática levam ao não reconhecimento e compreensão dos preceitos da lei natural por parte de algumas pessoas; 6) os homens conhecem os preceitos da lei natural nas situações práticas de investigação sobre o bem ou bens, sendo o esquema da lei natural de Aquino teleológico; 7) os preceitos da lei natural não são conclusões, mas estão pressupostos em nossas relações, como regras universais e invioláveis que guiam nossa investigação compartilhada e nossos

debates com os outros; 8) existem na lei natural, além dos preceitos primários, que são universais, preceitos secundários, pelos quais os preceitos primários recebem expressão, são organizados de formas variadas de acordo com a sociedade e a cultura; 9) no contexto prático é que conhecemos o que é a lei natural, o bem e também aonde os fatos do desacordo moral são estabelecidos e podem ser resolvidos.

E sobre aquilo que está pressuposto na interpretação que MacIntyre faz da teoria da lei natural de Aquino, do modo como defendemos e interpretamos, se encontram as seguintes teses: 1) a teoria da lei natural de Aquino está fundamentada em uma teoria metafísica; 2) a lei natural está fundada na natureza humana, ou seja, os preceitos da lei natural em Aquino expressam inclinações da natureza; 3) a concepção de natureza humana é pensada por MacIntyre a partir de uma perspectiva naturalista e teleológica; 4) Deus é um elemento importante no esquema metafísico de Aquino e está diretamente relacionado à teoria da lei natural.

Vejamos como podemos compreender esses dois conjuntos de afirmações.

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

As teorias da lei natural dos tomistas contemporâneos, por sua vez, de modo central, afirmam que todas as pessoas comuns têm a capacidade para compreender e organizar os conteúdos da lei. Todas as pessoas – embora existam exceções – podem reconhecer seus preceitos e que eles são verdadeiros, e todos estão de acordo com os fundamentos das leis e da moral. Ora, o próprio MacIntyre afirma que talvez não exista algo mais notável no mundo contemporâneo do que o profundo desacordo sobre questões de lei e moral, e aponta esse desacordo como mais uma característica da modernidade avançada que expressa em teorias que guardam grande diferença com as teorias tomistas sobre lei e moral. Neste sentido, assumindo e defendendo uma concepção de lei natural tomista, ele diz que “a definição tomista de lei natural (...) é, ao contrário dos seus rivais modernos, por um lado verdadeira e por outro inaceitável pelos padrões dominantes na modernidade.”<sup>300</sup>

Mais do que afirmar que a teoria da lei natural de Aquino é verdadeira, MacIntyre afirma que todas as outras teorias que têm sido desenvolvidas na modernidade avançada,

---

<sup>300</sup> MACINTYRE, 2000, p. 94. Tradução nossa.

contrárias à definição de Aquino, falham. Ao fazer essa afirmação MacIntyre se incumbe da tarefa de mostrar porque a teoria da lei natural de Aquino é superior às outras teorias e a responder à algumas objeções. Ele diz que

cada definição da lei natural, não importa o quão mínima seja, faz pelo menos duas afirmações: primeiro, que a nossa natureza humana é tal que, como seres racionais, não podemos deixar de reconhecer que a obediência a um conjunto particular de preceitos é necessária, se quisermos alcançar o nosso bem ou bens, um reconhecimento que é expresso principalmente em nossa prática e apenas secundariamente na nossa formulação explícita de preceitos e, segundo, que é pelo menos uma função central de qualquer sistema de lei expressar esses preceitos e torná-los obrigatórios, prevendo a sua aplicação.<sup>301</sup>

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

Essas duas condições são, primeiro, que ela deve fornecer uma explicação adequada para o fracasso da lei natural em assegurar concordância generalizada em algumas culturas, especialmente nas culturas da modernidade avançada, como a nossa própria, e, segundo, que deve identificar os motivos para concordar com os preceitos da lei natural, que são de fato disponíveis a todas as pessoas racionais, mesmo em nossa própria cultura, mesmo que essas razões sejam, em grande parte, ou desrespeitadas ou ignoradas.<sup>302</sup>

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

<sup>301</sup> MacINTYRE, 2000, p. 94-95. Tradução nossa.

<sup>302</sup> MacINTYRE, 2000, p. 104-105. Tradução nossa.

existência de uma variedade de falhas<sup>303</sup> no que tange à nossa racionalidade prática, e são essas falhas que impedem o acordo sobre os preceitos, mas eles em si mesmos são passíveis de serem conhecidos por todas as pessoas comuns. Para MacIntyre, a teoria da lei natural de Aquino explica o erro moral que faz com que nem todas as pessoas conheçam os preceitos da lei natural, embora todas tenham a capacidade de conhecer, assim como explica os fatos do desacordo moral apontando que mesmo uma teoria não sendo aceita por suas rivais ela pode ser superior, tendo em vista apresentar respostas aos problemas que suas rivais não conseguiram, sem no entanto recorrer a padrões neutros e externos, mas se engajando no debate.<sup>304</sup> Vejamos como MacIntyre desenvolve sua tese.

Ele afirma que, ao nível tanto da investigação teórica quanto prática, Aquino define um conjunto de possibilidades legais, políticas e morais para estruturar a vida comunitária que é uma alternativa racional e moralmente superior ao que foi de fato realizado no e pelo Estado-nação emergente e seus herdeiros burocráticos posteriores. Assim como aponta que as afirmações de Aquino sobre lei são respostas a muitas questões práticas de seu tempo e que, dentre essas afirmações se encontram respostas a questões sobre a relação da lei com a educação moral; sobre a autoridade de governantes e seus agentes burocráticos e legais por um lado, e das pessoas racionais comuns por outro; e sobre o peso a ser atribuído ao costume local.<sup>305</sup>

As respostas de Aquino a essas questões serão: 1) a lei deve orientar os homens à virtude, mas não cabe à lei a proibição de todos os vícios; 2) a autoridade para elaboração e promulgação da lei humana pertence a todas as pessoas comuns, que com o funcionamento normal do raciocínio conhecerão a lei natural e desta derivarão a lei humana; e 3) os costumes, se baseados na lei natural, têm força de lei.

MacIntyre aponta que Aquino entende a relação entre lei e educação moral de modo diferente da incorporada por muitas autoridades e legisladores do seu tempo. Para Aquino não cabe à lei humana reprimir todos os vícios. No Tratado da lei, na questão 92 da Summa Teológica (ST IaIIae, 92), que trata sobre os efeitos da lei, Aquino vai afirmar que a

---

<sup>303</sup> Veremos adiante que MacIntyre aponta que podemos falhar em reconhecer os preceitos da lei natural e isso se deve ao fato de que a nossa racionalidade prática é falível em virtude da nossa própria natureza. Somos animais racionais dependentes, o desenvolvimento pleno de nossa racionalidade prática depende do desenvolvimento normal de certas condições biológicas e de uma rede de relações sociais e de aprendizagem. Ambas podem não propiciar o contexto adequado para o desenvolvimento da nossa racionalidade prática, assim como os desejos que informam nossas escolhas e motivam nossas ações podem ser irracionais e nos distanciarem do conhecimento e alcance dos nossos bens. Em todos esses casos nossa razão prática falhará em conhecer os preceitos da lei natural, mesmo estes sendo acessíveis a todos nós.

<sup>304</sup> Ver: MacIntyre, 2009a, p. 3.

<sup>305</sup> MacINTYRE, 2006d, p. 42. Tradução nossa.

finalidade da lei é fazer os homens bons, os habituando ao exercício das virtudes; ainda, na questão 95 (ST IaIIae, 95) essa afirmação é reiterada, quando Aquino afirma que a lei deve levar os homens à virtude. Já na questão 96 da Summa (ST IaIIae, 96), à pergunta sobre se “a lei humana deve reprimir todos os vícios?” Aquino responde que não, uma vez que a lei tem de ser adequada às condições, não podemos exigir dos homens não virtuosos o mesmo que exigimos dos homens virtuosos. E ele diz que existem mais homens não virtuosos do que virtuosos. Neste aspecto, Aquino enfatiza um problema que é pedagógico e não ontológico, uma vez que a lei poderia ordenar sobre qualquer coisa, contudo, ela só cumpriria seu papel pedagógico de levar os homens a aprenderem e exercerem as virtudes se respeitar a contingência da vida humana, as condições nas quais os homens comuns estão circunscritos.

306

Segundo ele, Aquino oferece duas razões para sua resposta. Primeiro, ele afirma que a lei é designada à instrução e correção daqueles que são ainda profundamente imperfeitos nas virtudes, e muitos deles não deveriam ser requeridos muito cedo. A educação moral será ineficaz se os padrões forem demasiado elevados. Assim, a legislação deve se preocupar com os vícios mais graves, especialmente aqueles que prejudicam os outros e prejudicam a vida social, como assassinato, roubo, e semelhantes. Segundo, Aquino afirma que tentativas para impor as exigências das virtudes de maneira irrestrita são autodestrutivas. Elas provocam em demasia justamente aqueles males para os quais elas foram designadas a prevenir.<sup>307</sup> Neste sentido, MacIntyre diz que

Aquino discorda, assim, tanto dos puritanos como dos liberais posteriores. Mas, como aqueles puritanos e ao contrário dos liberais, ele entende a lei como um instrumento para a nossa educação moral. Mas como os liberais e ao contrário dos puritanos, ele é contra a criação de lei como tentativa por si só de reprimir todos os vícios.<sup>308</sup>

Contudo, MacIntyre afirma que essa discordância de Aquino não é somente na conclusão mas na maneira de chegar a essa conclusão. A tese de Aquino, segundo ele, é que a autoridade da lei se encontra, em fundamento, nas pessoas comuns. Aquino apelou para a razão natural para explicar o propósito e a função da lei, afirmando que as promulgações legais positivas e medidas administrativas devem estar de acordo com a razão – se elas são uma legislação adequada ao invés de meramente uma expressão da vontade e interesse daqueles que promulgam e administram. Sendo assim, MacIntyre defende que, em Aquino,

<sup>306</sup> Ver: MacINTYRE, 2006d, p. 46-47. Tradução nossa.

<sup>307</sup> Ver: MacINTYRE, 2006d, p. 47. Tradução nossa.

<sup>308</sup> MacINTYRE, 2006d, p. 47. Tradução nossa.

para ser um governante legítimo não é preciso ser um cristão, e diz que considerar a lei humana como sendo da razão natural tem implicações radicais, e a mais importante delas é o fato de que a autoridade para elaborar e promulgar a lei humana<sup>309</sup> pertence a todo o povo ou alguém agindo em nome dele. Contudo, o que confere autoridade mesma de lei à lei humana ou positiva é ela ser derivada da lei natural, pois se essa derivação não existe não há lei, mas corrupção da lei. E o conhecimento sobre a lei natural é possuído por qualquer pessoa racional – em pleno funcionamento de seu raciocínio.

O que de mais importante deve ser ressaltado nesta questão é que as pessoas comuns são a fonte da autoridade de governantes em elaborar e promulgar leis. E MacIntyre diz que na concepção de lei de Aquino o que advogados, juristas, governantes e agentes burocráticos sabem sobre lei o sabem enquanto pessoas comuns. E se não reconhecerem os preceitos da lei natural não compreenderão o bem comum, que é o objetivo da lei<sup>310</sup>. Neste sentido ele diz:

Se, seja como governantes ou como advogados e conselheiros, eles colocarem a sua própria autoridade no lugar da autoridade da lei natural, eles exibirão tanto sua incapacidade de compreender o bem comum como sua falta da virtude da prudência política. Ao falharem em entender que eles são capazes de entendimento, mas apenas como pessoas racionais comuns, eles têm falhado tanto política como legalmente. É, portanto, uma das verdades centrais da política, se a explicação de Aquino da lei natural e do bem comum estiver correta, que aqueles que se arrogam uma autoridade profissionalizada exclusiva de um certo tipo, o ato mesmo de arrogar exclusividade desacreditará sua própria afirmação de autoridade legítima.<sup>311</sup>

MacIntyre afirma que as reflexões de Aquino sobre lei o levaram à direção oposta a que foi tomada pelos professores mais influentes de Direito nas universidades do seu tempo – por exemplo, a Universidade de Paris e a Universidade de Nápoles – e pelo poder real e eclesiástico que estendiam seus atos a todos tendo como justificativa não o costume local, mas alguma concepção elevada e exterior de lei, ignorada pelas pessoas comuns. No século XIII, o apelo aos costumes locais era feito sempre como forma de oposição à centralização da lei e do poder, seja real, baronil ou eclesiástico.

Neste sentido, MacIntyre afirma que, segundo Aquino, a lei humana procede da vontade humana, regulada pela razão. Assim, as leis podem ser modificadas por ações repetidas, algo pode ser estabelecido de tal modo que pela repetição ganhe força de lei. Desse modo, Aquino está afirmando que os costumes, quando basedos na lei natural, tem força de lei. Assim concebida a relação entre lei e o costume, mesmo quando um povo livre concede a algum governante autoridade para fazer leis, o costume que prevalece tem a força de lei, até

<sup>309</sup> A lei humana ou lei positiva é mutável, varia de acordo com as culturas e/ou civilizações e podem não ser compatíveis com a lei natural – o que para Aquino perde o seu valor de lei, sendo corrupção da lei.

<sup>310</sup> Por essa razão – a autoridade da lei se encontra nas pessoas comuns – MacIntyre aponta o caráter subversivo da teoria da lei natural de Aquino, que ia de encontro à compreensão da lei na sua época.

<sup>311</sup> MacINTYRE, 2006d, p. 50-51. Tradução nossa.

que ele seja alterado, mas, somente mediante motivos fortes e importantes é que se deve interferir nos costumes locais, pois é o costume que garante a obediência às leis.

MacIntyre aponta que, em Aquino, a lei humana deve encarnar e representar o consenso racional dos praticantes daquelas atividades, e não um conjunto de regras impostas pela autoridade externa. A autoridade externa tem tarefas legítimas para executar, mas elas são uma questão de assegurar que as condições nas quais um consenso racional dos praticantes possa emergir e tenha sua própria autoridade interna sejam garantidas. Ele afirma que todo ser humano, na medida que é racional, pode participar das decisões tendo em vista o juízo racional e a virtude da prudência política. Ambos podem ser desenvolvidos por todos os seres humanos, sendo assim, todo ser humano pode se tornar um governante à medida que todo ser humano tem a capacidade de ser bom, uma vez que a capacidade da prudência e conhecimento da lei natural se dão em virtude da natureza humana.

O conhecimento da lei natural que as pessoas comuns possuem lhes possibilita estabelecer debates entre si sobre o direito positivo, sendo capazes de julgar quando deveriam ou não deveriam obedecer as leis impostas pelos governantes, uma vez que, seguindo a lei natural, uma lei injusta não deve ser obedecida, pois é, na verdade, corrupção da lei. E uma lei é considerada injusta quando não é propícia ao bem comum, quando é imposta por alguém que não tem autoridade para tal, e quando impõe benefícios e cargas desproporcionais entre as pessoas.

MacIntyre afirma que é importante distinguir sistemas propriamente jurídicos, quando a legislação expressa o consenso de que existem boas razões para que algo seja realizado ou não, sendo a lei motivo adicional para aqueles com alguma deficiência de caráter, daqueles sistemas em que não há boas razões para as pessoas se submeterem a ele, exceto o poder coercitivo, sendo que os que exercem autoridade por meio da lei só o fazem pelo uso da força e do medo<sup>312</sup>.

Resumindo o que foi exposto até aqui, temos a formulação de uma característica central da compreensão da lei em Aquino, assim como MacIntyre concebe, que é o fato de que a lei natural pode ser conhecida por todas as pessoas comuns, uma vez que é pela razão natural que os homens têm acesso aos preceitos da lei natural, e a partir da razão é que também os homens, por meio de um consenso, devem elaborar e promulgar a lei positiva que encontrará autoridade nos costumes se eles expressarem o bem comum.

---

<sup>312</sup> Ver: MacINTYRE, 2000, p. 99.

Contudo, MacIntyre afirma que há uma objeção recorrente à essa tese de Aquino. Ele aponta que muitos críticos afirmam que as conclusões de Aquino na *Suma Teológica* se desenvolvem a partir de argumentos que são partes de uma complexa e sofisticada estrutura dedutiva, a estrutura de uma ciência aristotélica, e só podem ser avaliadas como tal. Por sua vez, a avaliação das conclusões de uma tal ciência exige o desenvolvimento de virtudes intelectuais, e estas não são possuídas por muitas pessoas comuns. Assim, se poderia concluir que a capacidade para avaliar se um dado preceito é ou não é um preceito da lei natural não pertence a pessoas comuns enquanto pessoas comuns, mas apenas a membros de alguma elite intelectual.

Segundo MacIntyre, Aquino não discute essa questão, mas ela é amplamente discutida por Suarez<sup>313</sup>, que considera que os preceitos da lei natural pertencem a três diferentes classes: 1) os princípios primários e gerais, como: que o bem é para ser feito e o mal evitado; que alguém não faça aos outros o que não gostaria que fosse feito para si mesmo, e assim por diante; 2) os preceitos mais concretos e específicos, que ordenam um vida que encarna a justiça, a adoração a Deus, a temperança, e o semelhante; 3) os preceitos que não são evidentes, sem uma certa quantidade de reflexão e inferência racional, e eles estão divididos entre a) aqueles que são mais facilmente reconhecidos e b) aqueles menos reconhecidos.<sup>314</sup>

De acordo com Suarez, existem preceitos reconhecidos pelo maior número de pessoas – inclui os preceitos que proíbem o adultério, roubo e atos semelhantes – e preceitos cuja apreensão não está facilmente dentro da capacidade de todos – a de que a prostituição é intrinsecamente má, que a usura é injusta, e que a mentira nunca pode ser justificada. Mas, segundo MacIntyre, Suarez não quer dizer que esses preceitos não estão dentro da capacidade de todos, mas apenas que eles não estão facilmente dentro da capacidade de todos. O que muitas pessoas precisam, a fim de que sua ignorância até então invencível seja superada, é apenas isso e não mais do que isso: um argumento sólido ou um conjunto de argumentos sólidos, cujas conclusões eles possam, então, ser capazes de dar um consentimento racional.<sup>315</sup>

Com essas considerações, Aquino, segundo MacIntyre, compreende a lei natural como sendo apreendida pela razão, por todos os que funcionam racionalmente. Em vários textos MacIntyre apresenta a discussão sobre a capacidade de todas as pessoas comuns terem acesso à lei natural por meio da razão, reforçando a leitura de que é pela razão natural que a lei

---

<sup>313</sup> SUÁREZ, 1967.

<sup>314</sup> Ver: MacINTYRE, 2006d, p. 58. Tradução nossa.

<sup>315</sup> Ver: MacINTYRE, 2006d, p. 58-59. Tradução nossa.

natural se apresenta aos homens, é pela razão que qualquer um de nós pode ter acesso aos preceitos da lei natural. Neste sentido, MacIntyre afirma que

dizer que estes são os preceitos da razão é dizer que violá-los com conhecimento de causa seria afirmar que "é bom e melhor para mim aqui e agora agir de tal e tal maneira; mas vou agir de outra forma". O que minhas ações expressam, se eu conscientemente violar os preceitos da lei natural, é uma incoerência que é paralela à incoerência de alguém que afirma que "é o caso de que esta é a forma como as coisas são; mas vou acreditar no contrário."<sup>316</sup>

Essa afirmação coloca os preceitos da lei natural como necessários ao desenvolvimento da vida humana racional. Eles são preceitos da razão, pois só a razão pode conhecê-los, mas ao mesmo tempo, são eles que possibilitam o funcionamento normal da razão humana. MacIntyre afirma que conhecemos os preceitos da lei natural na prática, como preceitos que possuem autoridade obrigatória pressuposta em todas as situações de aprendizagem e investigação entre indivíduos racionais sobre bens individuais e comuns. Quais os preceitos relevantes e as ameaças dependem do tipo de situação em questão, mas qualquer violação a qualquer preceito da lei natural se constituirá em ameaça à aprendizagem, à investigação e à consecução do bem comum. Sobre a importância e universalidade dos preceitos da lei natural, MacIntyre diz que

mesmo em situações que são graves, mesmo na investigação cética sobre os preceitos da lei natural, aqueles preceitos são uma pré condição da investigação racional e séria, verifica-se que não podemos deixar de pressupor fidelidade a eles em nossas atividades. Nós os sabemos, pelo menos principalmente, não como conclusões, mas como pressupostos das nossas atividades, na medida em que essas atividades são racionais ou aspiram à racionalidade.<sup>317</sup>

Segundo Aquino, MacIntyre afirma que os preceitos fundamentais da lei natural, os primeiros princípios, derivam do primeiro princípio da razão prática, que é o primeiro preceito da lei natural, que instrui que o bem deve ser buscado e o mal evitado, tendo em vista a relação da lei natural e da razão prática com o bem. Neste sentido, MacIntyre afirma que

nós descobrimos que somos direcionados para certos bens, como seres, como animais, e como animais racionais. Os preceitos da lei natural são aqueles que, na medida em que somos racionais, reconhecemos como indispensáveis em cada sociedade e em cada situação para a consecução dos nossos bens e do nosso bem final, porque eles nos direcionam para e parcialmente definem o nosso bem comum.<sup>318</sup>

MacIntyre afirma que cada preceito da razão nos dirige ao bem comum, nos impõe a realização de um ou mais bens humanos compartilhados e nos proíbe tudo aquilo que põe em

<sup>316</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 5. Tradução nossa.

<sup>317</sup> MacINTYRE, 2006d, p. 48. Tradução nossa.

<sup>318</sup> MacINTYRE, 2006d, p. 49. Tradução nossa.

risco a realização do bem comum. E para ele, afirmar que os preceitos da lei natural estão direcionados e nos direcionam ao bem comum é afirmar que:

os bens que eles ordenam são bens para cada um de nós, não enquanto indivíduo, mas enquanto membro desta família ou daquela casa, enquanto participante na vida deste local de trabalho ou de uma comunidade política. E eles são, portanto, os bens que podemos alcançar apenas na companhia de outras pessoas, incluindo não apenas os outros com quem partilhamos a vida na família, domicílio ou local de trabalho, ou comunidade política, mas também estranhos com quem interagimos de formas menos estruturadas.<sup>319</sup>

E MacIntyre acrescenta:

A vida que expressa a nossa natureza humana compartilhada é uma vida de investigação prática e raciocínio prático, e não podemos deixar de pressupor os preceitos da lei natural em perguntar e responder a estas questões fundamentais através de nossas atividades e práticas cotidianas. Geralmente e caracteristicamente, as relações sociais através das quais somos capazes de aprender a identificar os nossos bens individuais e comuns de forma correta e adequadamente são as relações reguladas e definidas por preceitos da lei natural.<sup>320</sup>

Ele nos diz que aprendemos sobre nossos bens individuais e sobre o bem comum com os outros, no interior das famílias e comunidades como seus membros. Mas que para que ocorram relacionamentos cooperativos de aprendizagem e investigação é preciso que se estabeleça uma relação de confiança entre as pessoas e isso só é possível, diz ele, porque as pessoas se reconhecem mutuamente como vinculadas por preceitos – que indicam, por exemplo que a vida inocente não deve ser tirada, que devemos evitar o roubo e a fraude, que devemos ser honestos nos processos de investigação, etc. A obediência a esses preceitos e o respeito à lei natural possibilita o funcionamento normal da natureza humana, que está sempre sujeita à riscos e males. Essa vulnerabilidade exige de nós o respeito aos preceitos da lei natural para que possamos confiar uns nos outros e nos engajarmos nos processos de investigação e aprendizagem compartilhados, sem os quais não conseguiremos alcançar o nosso bem, não conseguiremos florescer enquanto seres racionais.

Esses preceitos que todos acessamos quando funcionamos normalmente são os preceitos primários da lei natural – vinculados ao primeiro princípio da razão prática – sobre os quais MacIntyre aponta as características que encontra descritas em Aquino: que eles são os mesmos para todos; que são imutáveis; que são conhecidos por todos os seres humanos em virtude da sua racionalidade; e que o conhecimento deles não pode ser retirado dos homens.

Contudo, MacIntyre aponta que é preciso compreendermos que podem ocorrer falhas no conhecimento desses preceitos por parte dos homens, tanto no que diz respeito ao próprio

<sup>319</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 5. Tradução nossa.

<sup>320</sup> MacINTYRE, 2000, p. 109. Tradução nossa.

funcionamento da racionalidade, como dada a dificuldade de ocorrência de certas situações, e ainda devido a escolhas movidas pelo desejo e não pela razão.

MacIntyre cita que Aquino aponta que homens mentalmente deficientes – nos quais a razão não pôde ter seus potenciais atualizados em virtude de acidente ou má formação natural – embora devam ser reconhecidos como racionais e respeitados como tais, não terão acesso aos preceitos da lei natural como aqueles que funcionam normalmente. Estes homens não poderão ser culpados por essa falha.<sup>321</sup>

Uma outra situação na qual poderá ocorrer falha quanto à apreensão dos preceitos primários é aquela em que casos de rara ocorrência exigem a aplicação de preceitos primários que levantam questões difíceis que colocam em oposição leis e princípios considerados justos. MacIntyre diz que esses casos

exigem uma complexa decifração do preceito primário relevante através de uma série de preceitos secundários. E que essa tarefa de elucidação e suplementação variará de indivíduo para indivíduo, dependendo de como cada um é sensato na prática. Assim, a alegação de Aquino é que todas as pessoas racionais, de fato, sabem o que os preceitos primários da lei natural são e que eles devem ser obedecidos, mas não que todas saibam como aplicá-los em detalhes ou como traduzi-los em algum conjunto de preceitos secundários.<sup>322</sup>

MacIntyre afirma ainda, que, segundo Aquino, pode ocorrer uma outra falha na compreensão dos preceitos primários que diz respeito ao fato de que alguns desejos que concorrem com os bens que devemos alcançar podem não nos deixar enxergar as exigências dos preceitos primários. Essa falha pode ocorrer nas situações particulares das vidas dos indivíduos como também pode acometer uma cultura inteira, que por maus hábitos ou paixões podem difundir um modo incorreto de apreensão de um preceito. Mas MacIntyre afirma que para Aquino essas falhas fazem parte da vida humana, mas não como condições inerentes a ela, mas como situações temporárias e excepcionais.<sup>323</sup>

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

Ainda, MacIntyre afirma, seguindo Aquino, que além dos preceitos primários, existem preceitos secundários da lei natural, que são aqueles através dos quais os preceitos primários encontram expressão e se aplicam a situações particulares. Enquanto os preceitos primários

<sup>321</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 6.

<sup>322</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 6. Tradução nossa.

<sup>323</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 7-8.

são imutáveis os preceitos secundários variam de acordo com as circunstâncias. Neste sentido, MacIntyre diz que

a aplicação de um preceito primário se dará muitas vezes em e através de um conjunto de instituições legalmente, socialmente e culturalmente ordenados que implementam esse preceito primário através de liminares secundárias. Os preceitos primários permanecem os mesmos em cada sociedade e cultura, mas as formas socialmente e culturalmente incorporadas através do qual eles recebem expressão não.<sup>324</sup>

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

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

MacIntyre afirma que as teses de Aquino sobre lei natural são uma resposta à pergunta sobre quais os bens devem ser perseguidos e qual mal deve ser evitado. Mas essa pergunta exige

---

<sup>324</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 6. Tradução nossa.

uma outra, sobre como podemos reconhecer os bens que devem ser perseguidos. Para esta reflexão, MacIntyre retoma uma discussão que já realizara em outros textos, como em AV e DRA, sobre o engajamento dos seres humanos em práticas e sobre como os seres humanos fazem julgamentos sobre bens. MacIntyre afirma que os seres humanos iniciam seus julgamentos sobre bens na infância e, neste momento da vida, geralmente o que é apresentado como o bem para eles está em contraste com o que eles desejam em situações imediatas e esse mesmo contraste está presente quando os jovens se engajam em uma variedade de práticas como aprendizes.<sup>325</sup>

Segundo MacIntyre, quando as pessoas iniciam seu envolvimento em práticas imprimem a esses desejos antecedentes que geralmente estão ligados à busca por reconhecimento, aprovação de outras pessoas e prazer. Contudo, para que o bom desempenho e o sucesso em cada prática – como a agricultura, o jogo de xadrez ou de futebol ou o teatro etc – sejam alcançados é preciso o reconhecimento dos bens internos às práticas e dos padrões de excelência exigidos para que esses bens sejam alcançados. Assim, para que o alcance desses bens aconteça os desejos quase sempre terão de ser redirecionados, transformados, em suma, educados, uma vez que somente o desejo quase nunca é suficiente para justificar uma ação.

No decurso de nossas práticas e situações cotidianas temos sempre que nos perguntar pelo que é melhor a ser realizado aqui e agora, e se agir a partir de um desejo e não de outro é o melhor a ser feito. Ou seja, nossas decisões precisam ser justificadas, e isso exige a educação dos desejos e a aprendizagem sobre bens. MacIntyre afirma que “aprender a nos distanciar de nossos desejos imediatos, para assim sermos capazes de avaliá-los, é uma condição necessária para podermos raciocinar de maneira sólida sobre as razões para agir”<sup>326</sup>, de modo que ser um raciocinador prático independente implica aprender a nos distanciar dos nossos desejos, assim como implica o indivíduo ser capaz de justificar suas ações, e se suas razões para agir forem boas sempre farão referência a um bem ou a alguns bens a serem alcançados. E a distinção entre bens e desejos ocorre primeiramente em nossa prática cotidiana e só secundariamente em nossas reflexões teóricas, pois é em nossa prática cotidiana que temos que responder à questão sobre o lugar que os múltiplos bens terão em nossas vidas e como agiremos a fim de alcançá-los. A vida de cada indivíduo já expressa sempre alguma resposta a essas questões. Neste sentido, MacIntyre diz que

---

<sup>325</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 11-12.

<sup>326</sup> MacINTYRE, 1999, p. 72. Tradução nossa.

cada um de nós, vivendo como nós vivemos, dá expressão, geralmente implícita e irrefletidamente, a certa concepção de como, com as nossas características em nossas circunstâncias e sob nossas limitações, é melhor para nós vivermos. Ou seja, nós damos expressão a alguma concepção do que, para alguém com essas características, *nestas* circunstâncias, e sob *essas* restrições, o florescimento humano é, apenas pela maneira em que nós atribuímos a alguns bens um lugar maior em nossas vidas, para outros um lugar menor, e para alguns nenhum lugar. O que a racionalidade requer é que nós perguntemos que boas razões existem para tomar a concepção de florescimento humano que tenha sido incorporada em nossas ações e relações até agora como sendo a concepção mais adequada à nossa disposição e se a explicação da natureza humana pressuposta por essa concepção é verdadeira.<sup>327</sup>

O que MacIntyre afirma, e indica que Aquino também, é que o nosso fim último se apresenta a nós na prática pelo modo como organizamos os múltiplos bens que perseguimos, apontando o que é prioridade e o que pode ser sacrificado. Em nossas práticas pressupomos um único conceito de florescimento humano e um único conceito de bem final para o qual nossas práticas são direcionadas. Contudo, nossas crenças e os diversos modos de vida estão em desacordo sobre o que é o florescimento humano e o que é o bem final. Portanto, MacIntyre diz que, como seres racionais temos que perguntar se a nossa concepção de bem final e a nossa concepção de florescimento humano são racionalmente justificáveis e compará-las com concepções rivais, buscando o engajamento em um processo de investigação racional sistemática.

Contudo, ele alerta que não devemos esperar que essa investigação racional resolva de uma vez por todas o desacordo moral, pois o desacordo é próprio da filosofia. Mas, isso não deve levar à crença de que não há solução para o desacordo. Ele aponta que o desacordo entre teorias morais revela sempre desacordos práticos sobre qual concepção de natureza humana é reivindicada e sobre como devemos agir aqui e agora. Portanto, nos processos de deliberação sobre como questões práticas devem ser resolvidas é que nós entramos em desacordo, mas que também poderemos resolvê-lo juntamente com aqueles com os quais às vezes discordamos.<sup>328</sup>

E MacIntyre nos lembra, na esteira de Aristóteles e Aquino<sup>329</sup>, que a deliberação é uma atividade social e que as questões deliberativas envolvem, centralmente, perguntas sobre como nós devemos viver e como nós devemos agir, e que nossas ações, se nossas relações com os outros estão funcionando bem, expressam sempre um conjunto de deliberações compartilhadas e não uma escolha individualista e arbitrária – embora isso possa ocorrer. E essa deliberação compartilhada é fundamental para a distinção entre bens genuínos e desejos,

<sup>327</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 13. Tradução nossa.

<sup>328</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 13-15. Tradução nossa.

<sup>329</sup> Ver: MacIntyre, 2009a, p. 15-16.

pois essa distinção não é algo que aprendemos em definitivo em algum momento da vida, mas é algo ao qual somos chamados a definir e realizar o tempo todo, e os outros nos ajudam nesse processo. Neste sentido, ele diz que

na verdade, mesmo quando o bem que estamos buscando é um bem genuíno, podemos não ser capazes de reconhecer que estamos buscando não tanto porque ele é bom, mas porque a sua realização irá satisfazer o nosso desejo de, digamos, poder. Aqui é quando nós mais precisamos da correção implacável de nossos julgamentos por outras pessoas que podem ver o que não podemos ver em nós mesmos, e é por isso que a deliberação não realizada na companhia de outros é uma deliberação sobre a qual seria imprudente confiarmos. Devemos sempre, portanto, tratar a deliberação solitária como peculiarmente passível de erro<sup>330</sup>.

Mas ele não absolutiza a importância dos outros nas nossas deliberações, pois reconhece que às vezes os outros podem ser fonte de deliberação corrupta e não correta. Assim, aponta que as deliberações precisam ser sociais, mas não quer dizer que por serem sociais não irão falhar. Muitas vezes falharão, principalmente se faltar um compromisso com a objetividade, por meio da qual os indivíduos deverão evitar equívocos e controlar as fantasias uns dos outros.

Contudo, essa não é a única dificuldade no que tange à deliberação. MacIntyre afirma – o que faz em vários textos – que, seguindo Aristóteles, compreende que a deliberação é sobre meios e não sobre fins. Diz que podemos até deliberar sobre um fim específico quando ele é na verdade um outro meio para um fim maior, mas sobre o fim último não há deliberação, pois é ele que alimenta todo o raciocínio prático. Mas, como vimos, o próprio MacIntyre afirmou que o que está na base dos desacordos morais é um desacordo sobre o que é o fim último e sobre uma concepção de florescimento, assim como sobre a concepção de natureza humana pressuposta, e afirma que esse desacordo pode ser resolvido no interior das deliberações práticas cotidianas

Para superar essa dificuldade MacIntyre enfatiza que é preciso considerar o que é ter conhecimento prático do nosso fim último. Ele afirma que esse conhecimento não deriva inicialmente de uma investigação teórica, mas que no direcionamento de nossas vidas e nas deliberações em situações práticas cotidianas nos encontramos inclinados – primeiro por natureza, segundo por habituação e educação – a atingir determinados objetivos. Quando esses objetivos e os modos pelos quais buscamos alcançá-los entram em desacordo com os de outros é que passamos a nos questionar sobre nossas ações, meios e escolhas dentro de um conjunto de circunstâncias específicas. Desse modo, o desacordo tem uma função positiva em nossas vidas, que é nos fazer refletir sobre a fonte desses mesmos desacordos, e essa reflexão

---

<sup>330</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 16. Tradução nossa.

pode nos levar a compreender que alguns deles derivam de concepções rivais do bem humano último e do lugar que uma variedade bens deve ocupar em nossas vidas. De modo que

desacordos teóricos sobre a natureza do fim da vida humana emergem de desacordos práticos imediatos no contexto de deliberação compartilhada. Na verdade, é apenas à medida que surgem dessa forma que seu significado prático é claro. A necessidade prática para resolver nossos desacordos deliberativos nos compele a voltar-nos para as questões do tipo teórico, mas essas questões, embora teóricas, agora também tem importância prática. Enquanto as nossas deliberações compartilhadas avançarem para conclusões acordadas com desacordos apenas incidentais e resolúveis, por um longo tempo a prática pode permanecer isenta de teoria. Mas quando os desacordos passam a ser sistemáticos e insolúveis no contexto de deliberação imediata, então, a identificação de seu caráter, e qualquer tentativa de resolvê-los, tem de envolver um recurso à investigação teórica. A prática em si mesma agora nos obriga a nos engajarmos com a teoria.<sup>331</sup>

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

Neste ponto, ele vai defender que uma investigação sobre o bem humano tem que ter a verdade como um fim. E, neste sentido, a verdade é um bem constitutivo do bem humano. Assim, para que uma investigação compartilhada aconteça, os envolvidos, mesmo em desacordo, tem de ter acordo pelo menos sobre o bem da verdade como parte do bem humano e que é a verdade<sup>332</sup> o fim de toda investigação. E para que ocorra progresso em direção à verdade em uma investigação, MacIntyre aponta a necessidade da satisfação de três condições por parte dos investigadores: 1) que a verdade tenha um lugar como bem que não possa ser substituído por outros no interior da investigação; 2) que eles se comprometam em um acordo com os outros de quem são rivais sendo racionais e respeitando as regras e virtudes necessárias à investigação; 3) que sejam capazes de se distanciar das parcialidades, preconceitos e interesses materiais e psicológicos que possam desvirtuar a investigação.<sup>333</sup>

Para que estas condições sejam satisfeitas MacIntyre afirma que as pessoas envolvidas em uma investigação compartilhadas precisam ter seus relacionamentos e a própria investigação regidos por normas. Essas normas dizem respeito a preceitos que devem ser

<sup>331</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 19. Tradução nossa.

<sup>332</sup> A concepção de verdade que MacIntyre considera relevante é a da verdade como adequação, como uma relação entre um intelecto e um objeto, na qual a forma que o pensador concebe o objeto coincide como a forma como o objeto é.

<sup>333</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 20-22.

respeitados como uma pré-condição da racionalidade da investigação compartilhada. São exemplos deles: a proibição de pôr em risco a vida um do outro dentro da investigação; o compromisso com a verdade a ser dita no contexto da investigação; a assunção das promessas como obrigação, garantindo a confiança entre os envolvidos; a atribuição de autoridade a determinados indivíduos que possam fazer a segurança da comunidade, etc.<sup>334</sup>

Essas normas, de acordo com MacIntyre, correspondem aos preceitos da lei natural tal como concebida por Aquino. Dessa forma, ele diz que os preceitos aos quais todos são submetidos como uma pré-condição à racionalidade da investigação prática compartilhada são os mesmos preceitos da lei natural identificados por Aquino, tendo as mesmas características. São universais, necessários, os mesmos para todos, e não são fruto de inferência ou resultado de investigação, já que estão pressupostos em qualquer investigação racional. Desse modo, eles são os primeiros princípios do raciocínio prático, não podendo ser descartados ou afastados da investigação. São necessários, mas não podem ser comprovados por nenhum argumento teórico. O que faz MacIntyre ao argumentar a respeito é mostrar que esses preceitos são necessariamente pressupostos em qualquer deliberação prática ou investigação teórica e que aqueles que não o consideram falham racionalmente.<sup>335</sup> Assim, ele diz que os fatos do desacordo não são razão para rejeitar a autoridade desses preceitos e a concepção de Aquino da lei natural. O próprio MacIntyre resume as partes do seu argumento:

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

---

<sup>334</sup> Ver: MacINTYRE, 2009a, p. 22-23

<sup>335</sup> Sobre esta discussão cabe ressaltar a diferenciação que Aristóteles realiza – e Tomás de Aquino também concebe – entre demonstração e demonstração elêntica ou refutação. A demonstração se refere ao silogismo científico – próprio das ciências teóricas – por meio do qual as conclusões de um argumento são obtidas a partir da dedução – tendo que em vista princípios primeiros da demonstração obtidos por indução. Por sua vez, existem princípios que não podem ser demonstrados uma vez que a demonstração não pode ser feita *ad infinitum*, esses princípios são indemonstráveis, justamente porque é a partir deles que qualquer demonstração deve partir. Contudo, embora não possa ser feita a demonstração propriamente dita no campo das ciências práticas, Aristóteles afirma que é possível realizar a demonstração elêntica ou refutação, que consiste em reduzir a proposta de algum opositor (que negue um determinado princípio indemonstrável) ao absurdo, mostrando suas contradições, de modo a provar o princípio por ele negado. Dessa forma, a refutação ou demonstração elêntica possui caráter dialético. Para maiores esclarecimentos sobre essa diferença ver: a obra *As razões de Aristóteles* (1998), de Enrico Berti e o texto *A demonstração elêntica em Aristóteles* (2017), de Tiago Oliveira.

sociais das pessoas nela envolvidas devam ser estruturadas por certas normas, normas que encontram sua expressão nos preceitos primários da lei natural.<sup>336</sup>

E MacIntyre alerta que cada parte do seu argumento é um momento em que a razão pode falhar. Podemos falhar nas perguntas sobre nossos desacordos, não admitindo poder estarmos errados; podemos falhar em reconhecer a dimensão social de nossas deliberações e investigações; podemos falhar em nos distanciarmos de nossos desejos. Cada falha dessa pode, além de não levar desacordos iniciais à uma solução, criar novos desacordos. E se ao invés da razão as pessoas se deixarem reger pelo poder e tudo o que ele pode proporcionar, os desacordos podem se perpetuar por muito tempo e até criar a ilusão de acordos que de fato não existem.

Essa argumentação que MacIntyre desenvolve tem como objetivo mostrar que a explicação de Aquino sobre lei natural e seus preceitos não é incompatível com os fatos do desacordo moral, mas que, pelo contrário, é uma teoria que oferece a melhor explicação do desacordo. Contudo, MacIntyre reconhece que a tentativa de provar aos seus rivais nos fóruns de debates públicos que a teoria tomista é superior ou que as conclusões rivais são falsas estará fadada ao fracasso, dado que os adeptos de concepções rivais não reconhecerão as premissas e conclusões de seus argumentos. A melhor defesa da lei natural seria, segundo ele, discutir e criticar as premissas das teorias rivais, demonstrando suas falhas a partir de seus próprios pontos de vista – reconhecendo o risco que teríamos sempre de que argumentos céticos encontrassem espaço – lembrando que MacIntyre não abre mão de sua tese quando afirma que boa parte dos fatos do desacordo moral que se solidifica a partir da modernidade se dá em virtude do abandono da visão teleológica expressa pela tradição moral aristotélico-tomista, na qual as noções de fim e de bem dão sentido à vida humana e ao conceito de felicidade (*eudamonia* em Aristóteles e *beatitudo* em Aquino).

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

E em relação às asserções que estão pressupostas em sua interpretação da lei natural de Aquino, por meio dos apontamentos feitos ao longo de seus escritos sobre lei natural, mas sobre os quais MacIntyre não desenvolve argumentos robustos ou discute com clareza e

---

<sup>336</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 24-25. Tradução nossa.

detalhamento, apontamos anteriormente que essas afirmações envolvem a concepção de que há em Tomás de Aquino uma fundamentação metafísica da lei natural; que os preceitos da lei natural expressam inclinações da natureza humana; e que Deus é um conceito central em sua teoria moral. Como já evidenciamos, MacIntyre não se detém no esclarecimento detalhado dessas concepções, mas nós consideramos que essas teses completam e dão sentido à interpretação que MacIntyre realiza da lei natural de Aquino.

A nossa tese parte da compreensão de que MacIntyre assume a leitura metafísico-naturalista de Aquino sobre a realidade, ao afirmar a existência de uma ordem natural inteligível no interior da qual todas as coisas encontram um lugar e possuem uma função, sendo o fim de cada uma realizar-se de acordo com sua função e ocupar esse lugar. O ser humano não está fora dessa ordem, pelo contrário é uma das espécies naturais que fazem parte dessa ordem e, por isso, possui uma determinada natureza, natureza que o direciona para determinados fins e da qual determinadas normas são pressupostas, conduzindo seu processo de florescimento<sup>337</sup>. Esta concepção de MacIntyre se aproxima, em nossa compreensão, da interpretação que Lisska faz de Aquino ao afirmar que este assume e desenvolve uma metafísica dos tipos naturais que é também uma metafísica da finalidade e da essência, e que esta fundamentação metafísica garante sustentação à sua teoria da lei natural. Consideramos que o esquema explicativo de MacIntyre é similar ao de Lisska, com quem o próprio MacIntyre afirmou ter uma grande simpatia – o que já pontuamos acima – embora MacIntyre não tenha explicitado e explicado seus pressupostos metafísicos, mesmo estando presentes, principalmente quando ele fala em “ordem inteligível das coisas” e “natureza determinada a cada espécie”, por exemplo.

Outro ponto que consideramos presente no pensamento de MacIntyre é que há uma relação de fundamentação entre natureza humana e lei natural, no sentido de que é a partir da própria compreensão do tipo de ser que é o homem é que princípios universais, que podem orientar a formulação de normas que possam reger o desenvolvimento dos indivíduos em direção ao seu fim, podem ser estabelecidos. Vimos que, em MacIntyre, a vida moral e o florescimento humano começam e terminam nos processos práticos cotidianos pelos quais o homem investiga sobre os seus bens individuais e a partir da investigação prática sobre o bem é que a razão humana pode reconhecer os princípios que orientam a própria investigação e a deliberação compartilhada, princípios que estão relacionados à própria racionalidade humana e às demais características comuns a todos os indivíduos *enquanto* humanos. Esses princípios

---

<sup>337</sup> Ver MacINTYRE, 2006a, p. 194.

são os primeiros princípios da lei natural ou primeiros princípios da razão prática e permitem que o homem cumpra sua função na ordem das coisas, se direcione ao seu fim, que é o seu florescimento.

Em terceiro, consideramos que MacIntyre reconhece a importância que Deus tem no interior da teoria moral de Aquino, pois ele afirma que Deus é a primeira e última causa do movimento que todas as coisas realizam em busca do seu fim no interior da ordem das coisas, ordem que tem em Deus seu fundamento. Essa afirmação talvez seja a mais controversa de MacIntyre, pois, diferente de muitos autores tomistas que discutem a lei natural, ele, embora não realize e desenvolva essa discussão em detalhes, parece querer afirmar a função central de Deus como princípio primeiro e fim último de todas as coisas, assumindo de Aquino uma teoria moral que se sustenta num esquema teleológico e teológico. O naturalismo de Aquino, tal com MacIntyre concebe, está inescapavelmente fundamentado na sua teologia. É isso que MacIntyre sinaliza em alguns escritos, contudo, como acontece com outras teses metafísicas, ele não apresenta argumentos detalhados e explicativos a fim de compreendermos como sua interpretação de todos esses conceitos e concepções em Tomás de Aquino ocorre. E sobre como organizar esses conceitos e concepções em sua própria teoria ética é um trabalho de reconstrução e interpretação que temos que fazer garimpando os seus textos. Nas seções seguintes buscamos discutir melhor essas questões – principalmente as duas primeiras – ao tempo que apresentamos nossas interpretações.

## **6.2 A condição do homem enquanto animal racional dependente como sua natureza**

A tese central do nosso trabalho é que os conceitos de lei natural e natureza humana se tornaram – durante o caminho de investigação e construção de uma ética das virtudes – centrais ao pensamento de MacIntyre. Seguindo Aquino, MacIntyre assumiu a necessidade de explicar que tipo de ser o homem é para assim fundamentar a moralidade. Consideramos que ao discutir e explicar a condição humana, especialmente em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre assume explicitamente essa tarefa e passa a delimitar as características do que defendemos ser a sua conceituação substantiva da natureza humana<sup>338</sup>.

---

<sup>338</sup> Compreendemos que os conceitos “condição” e “natureza” guardam diferenças, mas nossa tese reside justamente na afirmação de que ao explicar o que seria a condição humana em DRA e como esta condição pressupõe um modo próprio de florescimento, referente ao tipo de ser que o homem é, assim como, explica a importância das virtudes para esse florescimento, MacIntyre nos fornece material teórico suficiente para afirmarmos que a condição do homem como um animal racional dependente corresponde à sua natureza substantiva, ocupando um papel central na teleologia do florescimento humano. No Dicionário de Filosofia de

Paulatinamente, nos vários artigos que já antecediam esta obra e em outros que se seguiram, MacIntyre discute a lei natural e seus preceitos, entrelaçando-os, segundo nossa interpretação, à estrutura de sua explicação sobre a condição humana, ao tempo que articulava uma narrativa sobre o florescimento humano que envolvia os conceitos de bem, práticas, virtudes, natureza humana e lei natural. Nossa tese é: ao explicar *o tipo de ser que homem é* de modo naturalista – um animal racional dependente – MacIntyre nos permite afirmar que essa conceitualização implica na determinação do que é a natureza humana substantivamente, uma vez que corresponde a fixação de um conjunto de características naturais à espécie humana que são determinantes ao florescimento humano e assim à realização de seu fim.

Nesta seção e na próxima trataremos da condição humana, como pensada por MacIntyre, e de como concebemos a relação entre esses conceitos acima citados para explicação do florescimento humano.

### **6.2.1 A condição humana: animalidade, vulnerabilidade, dependência e racionalidade**

Em *Dependent Rational Animals* MacIntyre produz uma explicação sobre a condição do ser humano, do seu desenvolvimento enquanto ser racional e o papel das virtudes para seu florescimento. Ele afirma a condição humana como condição animal, apontando que a identidade humana é uma identidade animal, corporal, e as relações entre os seres humanos, assim como suas limitações e a capacidade de superá-las, estão relacionadas a esta identidade. Ele afirma que:

a identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal; e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas. Entre os vários males que nos afligem estão aqueles que distorcem estas continuidades – perda ou dano à memória, por exemplo, ou desfiguração que impede que os outros possam nos reconhecer – assim como aquelas que nos incapacitam de outras formas.<sup>339</sup>

A racionalidade do ser humano depende de sua animalidade e, em consequência disso, MacIntyre diz que não podemos esquecer que somos o nosso corpo e que nossa maneira de

Cambridge (2011), “condição diz respeito a um estado de coisas ou ‘como as coisas são’, mais comumente referido como estando em relação com algo que implica ou é implicado por ele.” (p.169); e “natureza humana é a qualidade ou grupo de qualidades pertencentes a todos os homens e somente a eles, que explica a espécie de seres que somos. (...) A ideia de que há uma natureza humana faz parte da tese maior de que todas as espécies naturais têm essências.” (p.654) Essas definições nos permitem dizer que falar em condição humana implica afirmar que existem características que definem o ser humano como tal, de modo que se existem essas características que são comuns a todo ser humano elas possibilitam a definição de que tipo de ser ele é diferenciando-o dos demais seres, essa condição pode ser chamada de natureza humana.

<sup>339</sup> MacINTYRE, 1999, p.8. Tradução nossa.

pensar corresponde à maneira de pensar de uma espécie de animal, que o corpo humano é um corpo animal e que a identidade humana é corporal, e vai além, ao afirmar que o ser humano não tem apenas um corpo, mas é seu corpo. Assim, o desenvolvimento e o florescimento humano estão relacionados à espécie de animal que é o ser humano e não a uma superação desta condição.

Na esteira de Tomás de Aquino<sup>340</sup>, MacIntyre vai afirmar que o ser humano possui duas dimensões, uma físico-biológica e outra intelectual-moral, que não são antagônicas, mas entrelaçadas, complementares. O desenvolvimento intelectual e moral do homem corresponde ao desenvolvimento do tipo de animal que ele é, assim, o que está subjacente a esse desenvolvimento é o desenvolvimento físico, biológico. Desse modo, desprezar a realidade de que o homem é um animal é se negar a compreender o que significa o próprio modo de desenvolver-se do homem.

O reconhecimento do homem enquanto animal exige o reconhecimento da sua estrutura vulnerável e dependente. MacIntyre aponta que os seres humanos são vulneráveis a uma diversidade de aflições e enfermidades durante toda a vida, e essas aflições e enfermidades dizem respeito ao tipo de animal que o ser humano é. O corpo humano está vulnerável a uma série de agentes patológicos ou variáveis físicas que podem lhe causar danos físico-biológicos, assim como podem interferir ou impedir o funcionamento e o desenvolvimento adequado de sua capacidade de raciocínio. No início já da nossa vida precisamos de intervenções no meio ambiente que garantam nossa sobrevivência, intervenções que não podemos realizar. Assim, a vulnerabilidade de nossa condição está ligada a uma dependência diante dos outros. A vulnerabilidade e a dependência são partes fundamentais da condição humana.

O enfrentamento das condições de vulnerabilidade do ser humano depende somente em parte de cada um em si mesmo, uma vez que o indivíduo depende dos demais para sua sobrevivência e seu florescimento. Esta dependência em relação aos outros para receber proteção e sustento é mais evidente durante a infância e a velhice, mas entre estas duas etapas pode haver períodos, mais ou menos longos, em que o ser humano venha padecer de alguma enfermidade, lesão, ou incapacidade, chegando, em alguns casos, a adquirir uma incapacidade para o resto da vida. O padecimento de alguma enfermidade ou incapacidade e a respectiva dependência dos outros são situações nas quais nós já estivemos, estamos ou estaremos no futuro.

---

<sup>340</sup> Já vimos neste texto que Aquino afirma duas dimensões da natureza humana: a que é própria ao homem – a alma racional – assim como a que é comum aos homens e aos animais – natureza biofísica (ST I-II 94-3).

Para que o homem passe da sua condição inicial – de total dependência – para a condição de agente racional independente é preciso que ele reconheça esse processo como parte do desenvolvimento natural do tipo de ser que ele é. Esse desenvolvimento é o que MacIntyre chama de florescimento, que possui um fim, de modo que o homem só floresce quando atinge o fim que lhe é próprio. Se tornar um agente racional independente é florescer, é alcançar a maturidade que o tipo de ser que ele é permite, mas para isso ele tem de aprender a desenvolver suas potencialidades e a enfrentar os impedimentos – de natureza física e social – que lhe cercam. Esse aprendizado e esse enfrentamento não são feitos pelos indivíduos sozinhos, mas numa rede de relações sociais compartilhadas.

O reconhecimento da vulnerabilidade e dependência do ser humano implica o reconhecimento de que precisamos dos outros para florescer, para nos tornar o que devemos ser, agentes capazes de raciocínio independente, mas que só chegamos e nos mantemos nessa condição a partir de uma rede de apoio e proteção que nos fornece as condições para florescer. Assim, MacIntyre argumenta que as virtudes da ação moral independente só podem ser exercidas adequadamente se forem acompanhadas do que ele denomina de virtudes do reconhecimento da dependência, tendo em vista que se isso não for bem compreendido obscurecerá a ação racional. Esses dois conjuntos de virtudes são necessários ao desenvolvimento das potencialidades específicas do animal racional humano; e a identificação de como e porque precisamos dessas virtudes é um pré-requisito para a compreensão do lugar essencial do tipo de vida humana que permite o florescimento humano. Neste sentido, uma ideia central por ele defendida é que

as virtudes que nós precisamos, se vamos desenvolver de nossa condição animal inicial até aquela de agentes racionais independentes, e as virtudes que nós necessitamos, se vamos confrontar e responder à vulnerabilidade e deficiência, tanto em nós mesmos como nos outros, pertencem a um e mesmo conjunto de virtudes, as virtudes peculiares aos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade têm de ser entendidas em relação umas com as outras.<sup>341</sup>

Desse modo, diz MacIntyre, somente reconhecendo a condição de animalidade do homem e, assim, sua vulnerabilidade e dependência, poderemos compreender o florescimento humano e a própria racionalidade humana, uma vez que dizer que um indivíduo ou grupo floresce vai além de dizer que eles possuem determinadas características, mas que eles florescem em virtude de possuir um certo tipo de características, que demandam determinadas realizações que só podem ser conquistadas mediante o engajamento do indivíduo em atividades próprias ao tipo de ser que ele é.

---

<sup>341</sup> MacINTYRE, 1999, p.5. Tradução nossa.

Essas atividades – as práticas – resultam no alcance de bens concretos que promovem a satisfação e o desenvolvimento de quem as realiza. Para os seres humanos o florescimento implica o desenvolvimento das faculdades enquanto raciocinadores práticos independentes. Lembrando que o desenvolvimento do raciocínio prático independente não exclui a vulnerabilidade e a dependência que, como vimos, fazem parte da condição humana, mas implica o seu reconhecimento. Resumindo MacIntyre, Izquierdo afirma:

nosso autor sustenta que alguém floresce como ser humano quando alcança a independência no raciocínio prático, independência baseada em dois aspectos: (1) alcançar uma concepção adequada de bem, e (2) adquirir certo desenvolvimento em virtudes (que permite elaborar e aplicar essa concepção de bem).<sup>342</sup>

Para MacIntyre, seguir o curso do desenvolvimento – e florescer – tornando-se um raciocinador prático independente implica, para o ser humano, aprender a reconhecer uma ampla variedade de bens e de tipos de bens e a aprender a separar-se de seus desejos. Desse modo, o conceito de florescimento está ligado ao conceito de bem. Neste sentido, MacIntyre afirma:

Os seres humanos são animais racionais e as potências que eles precisam desenvolver e exercer, se eles estão a florescer, são tanto animais quanto racionais. Então eles têm que encontrar um lugar para uma variedade de bens em sua vida. O que faz cada um desses bens um bem é o fato de que a sua realização conduz ou, em parte, constitui o seu florescimento *enquanto* ser humano. O que faz alguém engajado em tal desenvolvimento do bem ter um bom desenvolvimento é ela ou ele ser direcionado para seu fim específico.<sup>343</sup>

Ele aponta – dentre outros tipos de atribuição<sup>344</sup> – que o bem exige o julgamento acerca da melhor maneira de ordenar os bens na vida de um indivíduo ou comunidade, uma vez que é necessário distinguir o que faz com que certos bens sejam bens e bens valiosos em si mesmos do que faz com que algo seja um bem para o indivíduo ou comunidade numa situação concreta, fazendo-o ser objeto de sua prática. Sobre este tipo de atribuição de bem, MacIntyre afirma que:

Nossos julgamentos sobre como é melhor para um indivíduo ou uma comunidade ordenar os bens em suas vidas exemplificam esse tipo de atribuição, por meio do qual julgamos incondicionalmente sobre o que é melhor para indivíduos ou grupos ser, fazer ou ter, não somente enquanto agentes engajados nesta ou naquela forma de atividade, neste ou naquele papel ou papéis, mas também enquanto seres humanos. São esses julgamentos que são julgamentos sobre o florescer humano.<sup>345</sup>

<sup>342</sup> IZQUIERDO, 2014, p. 4. Tradução nossa.

<sup>343</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 46. Tradução nossa.

<sup>344</sup> MacIntyre aponta outras duas formas de atribuição do conceito de bem: 1) o bem é atribuído pela avaliação de algo como meio que permite alcançar algo que é um bem em si mesmo; 2) a bondade é atribuída a alguém que no desempenho de um papel ou função alcança bens intrínsecos a essas práticas específicas, bens que são buscados em si mesmos.

<sup>345</sup> MacINTYRE, 1999, p.67. Tradução nossa.

Estes julgamentos variam de uma cultura a outra, ou de uma situação a outra dentro de uma mesma cultura, contudo, nas mais variadas circunstâncias é inevitável a formulação da pergunta “porque devo fazer isto e não aquilo?”, já que é característico do ser humano refletir sobre o raciocínio prático e pôr em dúvida a ação realizada e o raciocínio que a conduziu. Assim,

Os seres humanos precisam aprender a compreender a si mesmos como raciocinadores práticos sobre bens, sobre o que em situações particulares é o melhor a ser feito e sobre como é melhor para eles viverem a suas vidas. Sem aprender isto, seres humanos não podem florescer e, neste aspecto, obviamente, eles diferem dos golfinhos, de tal forma que sua vulnerabilidade é também de uma ordem diferente. Como os golfinhos, suas relações sociais são indispensáveis ao seu florescimento (...).

(...) Humanos por vezes não conseguem florescer sem arguir com outros e aprender deles sobre o florescer humano.<sup>346</sup>

MacIntyre aponta, com o desenvolver de sua argumentação, que o raciocínio prático independente se refere ao exercício das faculdades humanas de racionalidade em contextos de práticas diversos e em culturas diferentes, mas em todo contexto o raciocínio prático diz respeito a: “como alguém exercita de um modo relevante as capacidades de um raciocinador prático independente de modo que suas potencialidades para florescer de uma maneira especificamente humana são desenvolvidas”.<sup>347</sup>

Este processo pelo qual nos tornamos raciocinadores práticos independentes está vinculado àqueles com os quais aprendemos a fazer juízos sobre o bem e a justificar nossas ações para além dos nossos desejos. Assim, é um processo social que implica momentos de transição e que nunca se encerra, do qual nunca nos separamos, uma vez que, mesmo nos tornando raciocinadores práticos independentes, continuaremos dependentes dos outros em alguma escala.

Neste sentido, MacIntyre afirma o caráter teleológico da natureza e do agir humanos, uma vez que o florescimento humano diz respeito ao desenvolvimento do raciocínio prático independente e à realização da melhor ação a ser realizada. Esta só pode assim ser definida e efetivada por aquele que se tornou um raciocinador prático independente, aquele que no interior das práticas, pelo exercício das virtudes, consegue deliberar pela realização do melhor. E nesse processo as virtudes têm papel central, pois é por meio do desenvolvimento e exercício das virtudes que o indivíduo reconhecerá sua condição de vulnerabilidade e dependência, e conseguirá no interior de uma rede de relações compartilhadas alcançar uma

<sup>346</sup> MacINTYRE, 1999. p. 67-68. Tradução nossa.

<sup>347</sup> MacINTYRE, 1999, p. 77. Tradução nossa.

concepção adequada de bem e deliberar sobre as ações a serem realizadas tendo em vista esse bem.

Nestes termos, a condição humana expressa uma estrutura complexa que liga a natureza animal e racional do homem a um contexto social-comunitário e histórico que é condição *sine qua non* para o desenvolvimento de suas potencialidades naturais. Desse modo, em MacIntyre, conceitos como animalidade, florescimento, práticas, virtudes e bem são inseparáveis na explicação do tipo de ser que é o homem. E embora, MacIntyre não tenha explicitado em seus textos, consideramos que toda essa estrutura expressa o que podemos chamar de natureza humana.

Defendemos que em DRA MacIntyre desenvolve uma concepção de natureza humana e passa a integrá-la às discussões sobre lei natural - tendo a filosofia de Tomás de Aquino como base teórica. A condição animal do homem, afirmada por MacIntyre, corresponde substantivamente a uma concepção de natureza humana, e assim, que em MacIntyre, o que há em comum entre todos os homens enquanto uma natureza única e universal é a sua natureza animal racional dependente. E sustentamos que essa natureza comum a todos os homens pode, em MacIntyre, fundamentar uma ética das virtudes.

### ***6.2.2 Natureza humana: a condição do homem enquanto animal racional dependente***

Embora, como já afirmamos anteriormente, MacIntyre não tenha desenvolvido de modo sistemático o conceito de natureza humana em sua teoria moral, por inúmeras vezes esse conceito está presente nos textos e exige uma explicação, tanto uma explicação sobre o *locus* e papel deste conceito na sua teoria – o que foi discutido no capítulo anterior – como uma explicação sobre em que consiste substantivamente essa concepção. Defendemos que a condição do homem enquanto animal racional dependente se expressa como uma concepção substantiva de natureza humana. E essa concepção de natureza humana é um conceito imprescindível no Tomismo assumido por MacIntyre em sua Filosofia Moral.

MacIntyre compreende o homem como um ser que é essencialmente inquiridor, engajado na investigação prática e muitas vezes na investigação teórica também – essa é uma característica presente e observável nas pessoas comuns e não somente nos filósofos – que está sempre envolvido em um movimento de busca pela verdade e pelo bem, busca que reflete

o lugar que o homem ocupa na ordem das coisas<sup>348</sup>. Essa compreensão implica a assunção do realismo tomista<sup>349</sup> por parte de MacIntyre, e este implica a tese de que existe uma ordem inteligível das coisas e essa ordenação, que independe da nossa vontade e desejos, é teleológica. Cada indivíduo de cada espécie realiza sempre, por sua própria natureza, um movimento em direção ao fim que lhe está delimitado na ordem das coisas. Sobre esse movimento, MacIntyre vai afirmar:

cada indivíduo pertence a uma espécie e tem as propriedades essenciais de membros desse tipo, mas que, pelo menos até agora como plantas e animais, incluindo animais racionais, os indivíduos são, por sua natureza cada um dirigidos para a seu fim específico. Cada um tem sua própria linha natural de desenvolvimento, cada um é direcionado de acordo com essa linha em direção ao seu próprio modo específico de florescimento.<sup>350</sup>

Sendo o homem parte dessa ordenação teleológica, há um lugar a ser ocupado e uma função a ser realizada por ele e para os quais ele está desde o início da sua existência direcionado, tal qual acontece com cada espécie de coisa nessa ordem. Defendemos que fazer essa afirmação, assumir o realismo tomista e o caráter teleológico desse realismo, exige de MacIntyre o desenvolvimento de uma concepção de natureza humana, tendo em vista a existência de um fim último e de um lugar que o homem deve alcançar e ocupar *enquanto* homem no interior da ordem das coisas. O movimento em direção a esse fim e a realização do homem ao alcançá-lo é o que MacIntyre vai chamar de florescimento. Segundo Izquierdo, MacIntyre afirma que os preceitos da lei natural guiam o florescimento de todo ser humano, possibilitando o alcance do bem para o qual tende a natureza humana, presente em todos os homens, uma vez que a lei natural deriva das inclinações da natureza humana<sup>351</sup>.

Nestes termos, podemos afirmar que florescer para o homem é realizar a sua natureza, pois realizar a sua natureza é realizar aquilo a que a sua natureza está direcionada, que é ocupar o seu lugar na ordem das coisas. Sobre isso MacIntyre aponta que

entender os seres humanos como tendo o seu lugar dentro de uma ordem inteligível das coisas é compreendê-los como possuindo, como membros de outras espécies, uma determinada e dada natureza. Para que fins eles são dirigidos por esta natureza, que normas devem cumprir para que possam atingir esses fins, que relações entre eles são exigidas por essas normas, e que seu modo natural e a direção do desenvolvimento, de modo que eles podem passar desde a concepção e o nascimento através da educação para a realização de seu florescimento, são todos

<sup>348</sup> Ver: MacINTYRE, 2006a, p. 194.

<sup>349</sup> Vimos no capítulo anterior que MacIntyre assume o realismo tomista, que implica, dentre outras coisas, na concepção de que os objetos existem independentes da nossa apreensão deles, e que o nosso intelecto os apreende porque os próprios objetos possuem características essenciais que os tornam inteligíveis e captáveis por nós e estes nos impactam por meio de uma relação causal e dessa relação resulta a nossa compreensão dos objetos que, por sua vez, implica na compreensão do lugar que os objetos ocupam na ordem das coisas. Ver: MacINTYRE, 2006a. p. 184-196.

<sup>350</sup> MacINTYRE, 2006a. p. 191. Tradução nossa.

<sup>351</sup> IZQUIERDO, 2007. p. 126-130. Tradução nossa.

aspectos de uma determinada e dada a natureza. Em diferentes tipos de ordem social esses aspectos podem aparecer em diferentes formas culturais. Mas o reconhecimento de uma humanidade comum nos permite reconhecer a expressão em diferentes formas culturais de uma única natureza humana.<sup>352</sup>

Assumir a concepção de que existe uma ordem inteligível das coisas na qual tudo possui um lugar e um fim a ser alcançado em virtude da natureza de cada coisa – incluindo o ser humano – implica MacIntyre assumir a existência de *uma natureza humana única, universal* e que cada indivíduo floresce ao atingir o fim delimitado por sua natureza *enquanto* humano.

Essa é uma tese forte e que exige explicações, uma vez que no início do projeto *After Virtue*, MacIntyre fez afirmações contundentes acerca da historicidade do homem e da razão, apontando que a racionalidade, assim como o desenvolvimento das virtudes estavam diretamente relacionados ao desenvolvimento histórico das tradições, e que somente no interior das tradições - que estão em constante mudança – o bem, o fim de cada coisa pode ser definido, e que não existe algo fora das tradições que possa funcionar como medida de racionalidade ou de determinação do bem. Ao afirmar que existe uma ordem das coisas que está além de nossa vontade e criação, que existe uma natureza humana única direcionada à realização de seu fim dentro dessa ordem, não estaria MacIntyre afirmando que existe algo fora das tradições que delimita o bem? Não estaria MacIntyre, justamente, afirmando a existência de um padrão universal e neutro que serviria de parâmetro para julgamentos morais e decisões sobre tradições morais rivais?

Vejamos como podemos compreender e encontrar respostas para essas questões.

Como já afirmamos, consideramos que MacIntyre assume o naturalismo teleológico de Aquino e afirma a natureza animal do homem, ao tempo que aponta que este, diferente dos outros animais – embora compartilhe com estes muitas características – possui uma faculdade que o define, a razão. Nestes termos, é que MacIntyre afirma em *Dependent Rational Animals* que o homem é um animal racional dependente. Essa afirmação imprime complexos significados na definição do tipo de ser que o homem é.

Primeiro, MacIntyre afirma que a natureza humana é a de um animal, e sendo tal compartilha com outros animais uma série de habilidades e limitações e, como todos os outros, faz parte de um mundo natural no qual todos ocupam um lugar e possuem uma função. Segundo, ao reconhecer a animalidade do homem afirma que sua racionalidade não é uma superação dessa condição, mas está ligada a ela, e o desenvolvimento do seu raciocínio está atrelado ao seu desenvolvimento físico-biológico, que se não realizado adequadamente pode

---

<sup>352</sup> MacINTYRE, 2006a, p. 194. Tradução nossa.

fornecer impedimentos ao raciocínio adequado. Terceiro, o homem é um animal dependente e vulnerável, e sendo tal tem seu desenvolvimento condicionado aos outros, à vida em comunidade. Somente em comunidade é que o homem pode se desenvolver de sua condição inicial de total dependência e vulnerabilidade até se tornar um raciocinador prático independente – lembrando que mesmo atingindo seu fim enquanto um animal racional, o homem continua vulnerável e dependente. A vulnerabilidade e a dependência são condições permanentes do homem. Por isso, de modo permanente precisamos dos outros para nos desenvolver enquanto agentes racionais independentes, para agir em virtudes e para alcançar o bem.

Queremos sustentar que essa natureza única, comum a todos os homens, independente do local em que esteja e das atividades e relações a que esteja vinculado, em MacIntyre, é a sua natureza enquanto animal. Todos nós somos animais e seguimos um ciclo biológico inerente à nossa espécie e independente da nossa vontade<sup>353</sup>. E somos um tipo de animal que possui como faculdade essencial, que nos define e diferencia dos demais, a razão; razão essa que nos possibilita a intervenção no mundo, o autoconhecimento, a compreensão de nós mesmos como inseridos em um processo de investigação e de busca pelo bem, como a realização do nosso fim. Mas essa razão não é uma superação da nossa condição animal, é uma faceta da nossa animalidade e está a ela atrelada. E temos que compreender, talvez a face mais importante da nossa animalidade, a nossa dependência e vulnerabilidade.

Segundo MacIntyre, o tipo de animal que o homem é é tal que não consegue se desenvolver sem os outros. O homem é um animal vulnerável e dependente: tanto o seu desenvolvimento físico-biológico está condicionado ao cuidado que os outros lhe dispensam, quanto o seu desenvolvimento intelectual e moral está condicionado à aprendizagem e às práticas com as quais está envolvido durante toda a vida e que somente ocorrem na vida em comunidade. Neste sentido, MacIntyre afirma:

Eu tenho que aprender sobre o meu bem e sobre o bem comum da família e dos amigos, mas também de outras pessoas dentro da minha própria comunidade, a partir dos membros de outras comunidades e de estranhos, daqueles muito mais velhos do que eu e formar aqueles muito mais jovens. Mas como posso ter um relacionamento cooperativo de investigação adequada e aprendizagem, exceto com aqueles a quem eu possa confiar sem qualificação? E como eu posso confiar sem qualificação, a menos que eu me reconheça e aos outros como mutuamente vinculados por tais preceitos como aqueles que ordenam que nunca se deve fazer qualquer tipo de violência à vida humana inocente, que sempre se deve abster de

---

<sup>353</sup> Reconhecemos que a tecnologia desenvolvida – embora não seja acessível a todos os grupos – promove intervenções e modificações neste ciclo de vida do homem, mas essas modificações não alteram a natureza mesma da nossa animalidade e da nossa condição de seres mortais, assim como não exclui inclinações básicas como a necessidade de alimentação para sobrevivência ou a necessidade de procriação para garantir a preservação da espécie.

qualquer forma de roubo e fraude, que sempre dizer aos outros a verdade, e que nós sempre devemos defender a justiça em todos os nossos relacionamentos? Ao longo de uma vida gasta fazendo e tentando responder a perguntas sobre o nosso próprio bem, geralmente na prática, mas, às vezes, teoricamente, somos recorrentemente vulneráveis a uma variedade de males e perigos a partir de outros seres humanos, bem como dos caprichos do nosso ambiente natural. É essa vulnerabilidade que faz com que a obediência à lei natural seja necessária para o funcionamento normal e retidão da natureza humana.<sup>354</sup>

O homem *enquanto* humano ocupa um lugar na ordem natural das coisas, mas para alcançar o seu fim, o seu lugar nessa ordem, precisa necessariamente se engajar em atividades específicas ao tipo de ser que ele é, e essas atividades somente se realizam em comunidade, em parceria com os outros. E o sentido e a expressão da comunidade se efetiva no interior de uma tradição. É a tradição que imprime significado à comunidade e às atividades culturais, morais e intelectuais que esta realiza.

Nestes termos, o que temos é uma natureza humana única e universal que devido o seu próprio ser só se realiza e se desenvolve no interior de uma tradição, e sabemos que existem tradições diversas e até rivais, e que podem existir tradições mais ou menos adequadas quanto às atividades que direcionam o homem na busca pela verdade e o bem, mas o fato é que fora delas essa busca não seria possível e o homem não teria como florescer, dada sua própria natureza de animal racional dependente.

Vimos que, embora existam princípios primeiros e um fim último que orientarão o florescimento e sua vida de investigação, é o próprio engajamento do indivíduo humano numa atividade investigativa que o direcionará rumo ao seu fim. O fim do homem existe, mas não será dado a ele, senão pela própria investigação rumo à verdade e ao bem. Então, não existe nessa visão um fatalismo, mas o reconhecimento de que em todos os lugares somos um só tipo de ser, mas um ser que carrega em si mesmo a possibilidade da diversidade, pois o nosso florescimento só ocorre no interior das tradições, nos contextos práticos da vida em comunidade. A razão tem o trabalho de conduzir uma investigação que possa reconhecer os traços comuns da natureza humana e estabelecer padrões universais, mas o modo como esses padrões comuns se desdobram em normas que possam reger a vida prática – moral e política – das pessoas será sempre algo local, particular, situado nos contextos sociais específicos.

A partir da consideração da condição natural do homem, enquanto um animal racional dependente e vulnerável, a razão pode encontrar princípios gerais e universais e, a partir deles, a lei humana poderia ser pensada e promulgada, tendo em vista a promoção do desenvolvimento do homem até a condição de raciocinador prático independente – que seria o

---

<sup>354</sup> MACINTYRE, 2000, p. 109-110. Tradução nossa.

*fim* de seu florescimento. Mas consideramos que, mesmo existindo princípios gerais, as normas, os valores e as leis seriam configurados no interior das comunidades, da vida política de modos diversos. Assim, a tradição continuaria sendo o espaço próprio para o desenvolvimento do ser humano e de sua racionalidade e vida moral. Neste sentido, MacIntyre assume de Aquino a explicação sobre preceitos primários e secundários da lei natural que justifica a relação entre a universalidade e a diversidade:

Os preceitos primários da lei natural são de fato um e os mesmos para todos, mas também existem preceitos secundários que variam de acordo com as circunstâncias. (...)a aplicação de um preceito primário se dará muitas vezes em e através de um conjunto de instituições legalmente, socialmente e culturalmente ordenados que implementam esse preceito primário através de liminares secundárias. Os preceitos primários permanecem os mesmos em cada sociedade e cultura, mas as formas socialmente e culturalmente incorporadas através do qual eles recebem expressão não.<sup>355</sup>

A existência de preceitos primários e secundários, tal como Aquino pensou é incorporada à visão de MacIntyre e, em nossa compreensão, essa relação entre a universalidade dos preceitos primários imutáveis e a aplicação social e diversificada destes por meio de preceitos secundários mutáveis, garante no interior da filosofia moral de MacIntyre a centralidade do conceito de tradição, uma vez que somente no interior de algum modo tradicional de organização social é que o homem se desenvolve ao tempo que, por meio das práticas de investigação, deliberação e debates sobre o bem, pode conhecer os próprios preceitos da lei natural que tanto guiam as relações entre os homens como se expressam por meio dessas mesmas relações, que fazem parte das práticas cotidianas nas quais os indivíduos se engajam. Em suma, consideramos a existência de uma natureza humana e, a partir dela, suas inclinações ou potencialidades, se apresentam preceitos que regulam o seu próprio funcionamento correto, mas esses preceitos não são revelados ao homem, mas apreendidos pela razão que é parte dessa mesma natureza humana.

O que MacIntyre nos apresenta é uma complexa explicação sobre a existência humana, uma explicação que é teleológica e entrelaça os conceitos de racionalidade, bem, virtudes, práticas, lei natural e florescimento. Compreendemos que todos eles estão vinculados a um conceito de natureza humana, que embora MacIntyre não explicita em DRA ou em outros textos, acreditamos que seja central para compreendermos a narrativa do florescimento humano e a base de uma ética das virtudes, tal como proposta por ele. A seguir, veremos como estes conceitos estão relacionados.

---

<sup>355</sup> MacINTYRE, 2009a, p. 5-6. Tradução nossa.

### 6.3 Natureza humana e lei natural na narrativa do florescimento humano em MacIntyre

Vimos que MacIntyre concebe o homem como um ser racional que possui dois aspectos, um físico e biológico e um intelectual e moral, e que o seu desenvolvimento implica a consecução de fins que dizem respeito a esses dois aspectos inseparáveis, uma vez que a racionalidade humana é a racionalidade do tipo de ser que o homem é, que, como vimos, é um animal dependente e vulnerável que, para florescer e se desenvolver, precisa estar inserido em contexto de vida compartilhada. Na explicação desse processo de desenvolvimento humano um conceito-chave que MacIntyre utiliza e desenvolve é o conceito de florescimento, que Izquierdo chega a afirmar ser o conceito central de uma antropologia que ele denomina “antropologia do florescimento”, tendo em vista ser em torno do conceito de florescimento que outros conceitos importantes do pensamento de MacIntyre são articulados e explicados<sup>356</sup>.

Concordando com essa análise, consideramos que no pensamento de MacIntyre o conceito de florescimento – que MacIntyre passa a utilizar e desenvolver a partir de DRA – é um conceito central para explicar a natureza do ser humano e a estrutura teleológica do seu desenvolvimento, estando relacionado a outros conceitos importantes, como bem, virtudes, tradição, comunidade moral, natureza humana e lei natural.

A partir do que já foi discutido ao longo deste trabalho podemos fazer as seguintes afirmações sobre o pensamento de MacIntyre e o que envolve o significado do que é florescer para o ser humano: 1) a condição humana é a condição de um animal racional dependente, isso se expressa em duas vertentes relacionadas e inseparáveis: uma físico-biológica e outra racional; 2) o desenvolvimento humano é um processo dinâmico que implica o desenvolvimento destas duas vertentes; 3) esse conjunto que envolve a condição do homem e as potencialidades dessa condição em direção à sua realização é o que podemos considerar como a *natureza humana*; 4) esse processo de desenvolvimento do homem no ser que realiza seu fim, sua natureza, MacIntyre chama de florescimento; 5) esse processo em direção ao fim do homem não é uma busca solitária, somente se efetiva com os outros por meio das práticas e pelo exercício das virtudes; 6) práticas e virtudes só têm sentido no interior das comunidades dentro das quais cada indivíduo, junto com os outros, se engaja em processos de investigação e deliberação compartilhada sobre o que são os bens individuais e comuns e sobre o que é o seu fim *enquanto* homem; 7) nesses processos práticos de investigação é que o bem humano é conhecido, assim como os desacordos e acordos sobre ele podem ser

---

<sup>356</sup> IZQUIERDO, 2014. p. 3-4. Tradução nossa.

estabelecidos; 8) esses mesmos processos, que tem como fim a verdade, são regidos por normas, e essas normas MacIntyre aponta que são os preceitos primários da lei natural; 9) esses preceitos são universais e regulam os processos de investigação e busca pelo bem quando a razão está funcionando normalmente; 10) a lei natural e seus preceitos são universais, sendo os mesmos para todas as pessoas, mas o seu conhecimento, definição e aplicação só se dão na vida prática das comunidades, por isso as formas práticas nas quais eles se desdobram no interior das comunidades se efetivam de modo tradicional, ou seja, se efetivam sempre a partir de uma tradição.

Todas essas teses e conceitos ganham sentido uns pelos outros gerando uma narrativa que visa responder a pergunta sobre o que é o homem. Avaliamos que toda a trajetória de pensamento de MacIntyre a partir de *After Virtue* tem como finalidade última dar essa resposta a fim de garantir uma fundamentação racional para a moralidade, tendo em vista que a vida moral é a expressão da busca que todos os indivíduos realizam em todos os tempos e lugares por essa resposta, por encontrar um sentido para a vida, porque ao homem não basta viver, é preciso encontrar o melhor tipo de vida, mas o melhor tipo de vida para o tipo de ser que o homem é. Assim, a pergunta sobre o que é o homem é sempre central e em torno dela é que se constroem recursos práticos e teóricos que empreendemos tentando viver bem.

Vejamos os desdobramentos dessas teses.

Como vimos, em DRA MacIntyre apresenta a compreensão do homem como animal racional dependente, reconhecendo que não é possível pensar uma ética independente da biologia, uma vez que uma explicação sobre bens, normas e virtudes como definidoras da vida moral não poderá ser satisfatória sem uma explicação acerca do desenvolvimento humano e de como a vida moral é possível para um ser biologicamente constituído como o ser humano. Portanto, uma ética que deve ser pensada originariamente a partir da condição animal do homem. Esta deve contemplar os aspectos fundamentais do desenvolvimento humano, que implica o reconhecimento e a compreensão do grau de vulnerabilidade e dependência do ser humano. Compreender esses aspectos – a natureza animal do ser humano e a vulnerabilidade e dependência inerentes a essa natureza – implica reposicionar o papel que as virtudes desempenham na vida humana, e compreender que o florescimento diz respeito ao processo pelo qual o homem se desenvolve em um raciocinador prático independente, enquanto seu fim, enquanto aquilo que ele deve se tornar se consegue desenvolver suas potencialidades *enquanto* ser humano.

Florescer implica o homem desenvolver sua natureza, seu fim, se realizar. E considerando que florescer é um conceito biológico que é aplicável a todas as espécies e que

possui um caráter teleológico, no sentido que indica uma relação entre o que pode ser (ter potencialidades para) e o ser (ter desenvolvido as potencialidades em ato), mediados por um processo de transformação e desenvolvimento, é preciso que os indivíduos compreendam esta trílice estrutura do seu florescimento para que sua natureza seja realizada.

O florescimento de um indivíduo ou grupo vai além do desenvolvimento de determinadas características, mas implica dizer que a posse de certo tipo de características demandam determinadas realizações que só podem ser conquistadas mediante o engajamento do indivíduo em atividades próprias ao tipo de ser que ele é. E essas atividades resultam no alcance de bens concretos que promovem a satisfação e o desenvolvimento de quem as realiza. Compreendemos que o florescimento humano é um conceito que implica a consideração ao tipo de ser que o homem é, implica uma concepção de *natureza humana*, pois pressupõe sempre um horizonte de desenvolvimento humano, um tornar-se *o-ser-que-se-deve-ser*, tendo em vista sua condição e estrutura enquanto ser humano. E MacIntyre sustenta uma tese sobre o tipo de ser que o homem é. O homem é um animal racional dependente, essa é a sua natureza, uma natureza que tem relacionada em si mesma dois aspectos interdependentes: o físico e o racional. Nestes termos, é que Izquierdo afirma que “o florescimento consiste no desenvolvimento máximo do homem como ser humano, desenvolvimento que tem uma vertente física (biológica) e uma vertente intelectual e moral”<sup>357</sup>.

Como o indivíduo pode então desenvolver essas duas vertentes? O primeiro passo, em MacIntyre, seria o reconhecimento da própria natureza animal do homem e, assim, de sua condição de vulnerabilidade e dependência e, com esse reconhecimento, a compreensão de que a racionalidade humana não está para além desta condição, mas faz parte dela, se desenvolverá em sintonia com esse desenvolvimento físico. Mas como esse reconhecimento acontecerá? Esse reconhecimento não se dá inicialmente ao nível teórico, mas ao nível da prática. É na vida cotidiana, nos processos de trabalho de busca pela sobrevivência, assim como de busca por explicações sobre como viver melhor e sobre o bem, que os homens reconhecerão que precisam uns dos outros a fim de garantirem seu desenvolvimento.

Neste ponto, vale lembrar a importância do conceito de prática – já discutido neste trabalho – em MacIntyre, já que é no engajamento em práticas que o indivíduo pode descobrir sobre o seu bem e sobre o ser que ele é. Em AV MacIntyre afirma que prática é

qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a esta forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência

<sup>357</sup> IZQUIERDO, 2014. p. 4. Tradução nossa.

ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens desenvolvidos.<sup>358</sup>

As práticas fornecem aos indivíduos o tipo de engajamento que os permitem reconhecer e discutir os tipos de bens que envolvem as suas vidas e os permitem se desenvolver no exercício das virtudes, uma vez que à medida que aprendem uma prática aprendem seus padrões de excelência e reconhecem o fim da prática como um bem, um bem que é importante para eles como indivíduos e como membros de alguma comunidade, uma vez que o sentido de cada prática está ligado à estrutura social na qual ela foi estabelecida.

Nestes termos, as virtudes são essenciais uma vez que, com elas, o homem aprende a reconhecer e alcançar os bens internos às práticas e a aplicar as normas que permitem os indivíduos se relacionarem e realizarem as práticas. Essas normas que guiam o desenvolvimento dos indivíduos e guiam os processos de debates, deliberação, investigação e as práticas em geral correspondem, segundo MacIntyre, aos primeiros princípios da lei natural que, sustentados pela própria natureza humana e alcançados e compreendidos por meio da razão prática, garantem o desenvolvimento do processo de florescimento humano. E vale ressaltar a importância do contexto prático para o conhecimento dos preceitos da lei natural e para a consecução do florescimento humano como o seu fim. Todo esse processo, mesmo que em alguns momentos exija recursos teóricos, começa e termina de modo prático, só sendo possível por meio das virtudes que possibilitam a realização das normas, ou dos preceitos da lei natural.

Segundo MacIntyre, os bens de uma prática só podem ser adquiridos por meio da própria prática, que para se efetivar está subordinada ao relacionamento entre os participantes, que devem reconhecer as virtudes como a possibilidade de alcance dos padrões de excelência ou dos bens humanos internos às práticas. Neste sentido, ele afirma que

toda prática requer um certo tipo de relacionamento entre os que dela participam. As virtudes são esses bens que servem de referência, gostemos ou não, para definir nosso relacionamento com aquelas pessoas com quem compartilhamos os propósitos e os padrões que configuram as práticas.<sup>359</sup>

MacIntyre nos lembra que o raciocínio prático não se constitui individualmente, mas socialmente, pois pressupõe um acordo sobre bens, e sobre o bem, é, portanto, um raciocínio junto com os outros, no interior de relações sociais. Assim, para MacIntyre

o bem de cada um não pode ser perseguido sem também perseguir o bem de todos aqueles que participam nessas relações. Pois não podemos ter uma compreensão

---

<sup>358</sup> MacINTYRE, 2001, p.316.

<sup>359</sup> MACINTYRE, 2001 p. 322

prática adequada de nosso próprio bem, de nosso florescer, separada e independente do florescer desse conjunto inteiro de relações sociais no qual encontramos nosso lugar<sup>360</sup>.

Nesta perspectiva, só podemos florescer e alcançar nosso bem se esse bem se tornar o bem de outros – que nos ajudam durante os períodos de dependência ou incapacidade. Assim, nos tornamos o tipo de ser humano capaz de fazer o bem do outro seu próprio bem, exercitando as virtudes exigidas nas relações de reciprocidade, sem transformar as relações sociais em que se inserem em relações de troca de favores ou de barganha e intercâmbio calculado.

MacIntyre afirma que ingressar numa prática é ingressar numa relação com seus praticantes contemporâneos e com os que o precederam, estando assim diante da autoridade de uma tradição com a qual deve aprender, e para que este aprendizado se efetive o exercício das virtudes é pré-requisito. Realizar uma prática não é desenvolver um conjunto de habilidades técnicas, mas é estar em uma *tradição*. A busca do bem e o exercício das virtudes não se efetivam pelos sujeitos como indivíduos isolados, uma vez que cada sujeito carrega uma identidade social e histórica, estando a história da vida de cada um inserida na história da sua tradição, que, por sua vez, está inserida de modo irremediável em uma comunidade. A própria natureza humana faz com que os indivíduos não possam se desenvolver sem estarem inseridos e informados por uma tradição, tradição que garantirá o sentido das práticas, das virtudes e da busca pelo bem. Lembrando que a própria tradição, assim como o homem, não é estática, mas está em constante mudança e conflito alimentados pela própria ação do homem desenvolvida como parte intrínseca ao seu processo de florescimento.

Justamente por ser um ser que floresce é que o homem se mostra como um ser que possui potencialidades que o direcionam para um fim específico, mas que de modo dinâmico esse fim pode se desdobrar em múltiplas faces e ser alcançado por muitos caminhos, caminhos que se traduzem em múltiplas práticas que possuem múltiplos bens que, por sua vez, ambos, práticas e bens, só ganham sentido no interior das tradições nas quais os próprios indivíduos se engajam em processos de busca e investigação pelo próprio sentido do seu ser. Neste sentido, diante das considerações de MacIntyre, Izquierdo afirma que a racionalidade humana “se orienta por princípios universais, mas seus critérios e seus caminhos são tradicionais, particulares, e dependem dos recursos teóricos e práticos que essa tradição particular lhe proporciona”<sup>361</sup>.

<sup>360</sup> MacINTYRE, 1999, p. 107-108. Tradução nossa.

<sup>361</sup> IZQUIERDO, 2014, p. 12. Tradução nossa.

Com estas asserções, MacIntyre vai reafirmar o traço comunitário de sua ética e a necessidade das virtudes para que o ser humano possa se desenvolver como ser racional e independente. Ele afirma que o ser humano é um animal racional dependente, que precisa de outros seres humanos para sobreviver e, principalmente, para florescer como um ser autônomo e racional. Somente por meio da participação em um conjunto de relações sociais é que nos tornamos seres racionais práticos independentes, uma vez que as pessoas das redes de relações nas quais nos envolvemos no decorrer da vida podem nos dar o que precisamos para esse florescimento. Somente uma comunidade sustentada numa política do bem comum e no exercício das virtudes pode oferecer o *locus* próprio ao florescimento humano, uma vez que sem a prática das virtudes uma comunidade pensada nestes termos não se sustentaria.

Compreendendo a vida humana, marcada pela investigação prática e raciocínio prático, como social e sujeita a falhas, podemos afirmar que o florescimento humano é a história de uma busca, uma busca pelo bem que não está definida de uma vez por todas, mas que se constrói ao se realizar e está sempre a se definir, ao tempo que capacita o sujeito a compreender o que é a vida boa para o homem e o que é o bem e a felicidade. Florescer implica para o ser humano se desenvolver tornando-se raciocinador prático independente, alcançando os bens inerentes ao que é próprio da sua natureza, mediante o reconhecimento dos preceitos da lei natural e o reconhecimento de sua identidade animal e de sua situação de vulnerabilidade e dependência, lembrando que a animalidade, a dependência e a racionalidade estão relacionadas no ser humano. Esse reconhecimento faz MacIntyre reposicionar as virtudes e o papel destas no florescimento humano, uma vez que são qualidades que permitem o ser humano se desenvolver de sua condição animal inicial à condição de um raciocinador prático independente e permitem o ser humano lidar com a incapacidade e dependência em várias etapas da vida, seja de modo temporário ou permanente, assim como aponta as virtudes como qualidades que permitem a própria realização da natureza humana em acordo com a lei natural.

Mais uma vez MacIntyre ancora as virtudes e o desenvolvimento humano às estruturas sociais, uma vez que dada a própria natureza do homem, enquanto animal dependente, o desenvolvimento do sujeito em raciocinador prático independente e o pleno exercício das virtudes estão condicionados pelas relações sociais compartilhadas, por aquilo que a ordem social e política na qual nos situamos pode nos oferecer e pelo tipo de relações intersubjetivas que estabelecemos com os outros no interior das atividades e práticas sociais – família, estado, escola, trabalho, lazer, religião.

Com essa argumentação, MacIntyre chama atenção para aspectos poucas vezes levados em conta na reflexão filosófica sobre a moral. Aponta a responsabilidade social e individual dos grupos e de cada indivíduo com o desenvolvimento de todos, com a possibilidade mesma da moralidade existir e de cada sujeito poder se transformar em um agente moral e racional. Com o reconhecimento animalidade humana e, assim, de sua vulnerabilidade e dependência, é imputado ao homem uma responsabilidade maior por si mesmo, tanto em termos individuais quanto coletivos, uma vez que a imagem de ser autônomo, necessariamente racional, e autossuficiente que se solidificou na cultura e filosofia ocidental, é desfeita no interior da argumentação de MacIntyre. E assim, a exigência de desenvolvimento de mecanismos materiais, sociais e políticos que possibilitem o florescimento humano fica posta, e diante desta os teóricos da moral, sejam comunitaristas ou liberais, são chamados a discutirem e darem uma resposta viável do ponto de vista social à construção destes mecanismos, inclusive o próprio MacIntyre.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso trabalho esteve voltado para a compreensão de dois elementos conceituais que avaliamos terem se tornado centrais no pensamento e proposta ética de Alasdair MacIntyre: a concepção de lei natural e de natureza humana. A compreensão destes está necessariamente ligada à compreensão da narrativa do desenvolvimento da pesquisa filosófica de MacIntyre e de seu pensamento, assim como à compreensão de outros conceitos, também centrais, em sua filosofia, como os conceitos de tradição, racionalidade prática, virtudes, bem e florescimento humano. De longe não conseguimos exaurir as questões e problemas ligados a esses conceitos, como também não pretendíamos esgotar todas as teorias e discussões que MacIntyre aborda em sua própria narrativa sobre a história da filosofia, dada a vastidão do seu pensamento e a complexidade de alguns problemas filosóficos que se impõem no seu projeto – alguns somente tematizados aqui.

Nosso objetivo central foi avaliar o lugar e a função de uma teoria da lei natural e de uma concepção de natureza humana no projeto filosófico de MacIntyre a partir da obra *After Virtue*, de modo a compreender como essas duas concepções, que implicam pressupostos metafísicos, se conciliam com o caráter histórico-pragmático do seu projeto de reabilitação da Ética das Virtudes, como apresentado em AV, e delimitar substantivamente essas concepções em seu pensamento.

A filosofia moral de MacIntyre se apresenta como um projeto filosófico, uma investigação que se desenvolve no debate com outras tradições de pesquisa e está constantemente em revisão e correção. Este é um projeto de revisão das concepções filosóficas sobre a moralidade, ao tempo que exerce a tarefa de crítica dessas mesmas concepções e do *ethos* moderno, e apresenta uma proposta de reconstrução da ética das virtudes como solução para os problemas morais apontados no decorrer dessa revisão.

Neste trabalho o nosso ponto de partida foi o diagnóstico que MacIntyre realizou acerca da moralidade contemporânea e a crítica que endereçou à filosofia moral moderna e iluminista. Apontando o estado de desordem em que se encontra a moralidade contemporânea e a ausência de acordo racional entre as diversas concepções morais rivais, MacIntyre denuncia que esta realidade é fruto do fracasso da filosofia moral iluminista em justificar racionalmente a moralidade e do tratamento a-histórico que os filósofos morais modernos dão às questões morais, abandonando as éticas teleológicas, e assim uma concepção de bem comum compartilhado. Considerando o fracasso do Iluminismo em justificar

racionalmente a moralidade e o abandono de qualquer noção de teleologia, MacIntyre aponta que concepções morais relativistas e que consideram a discussão moral destituída de racionalidade, como o Emotivismo, prevalecem no cenário da moralidade ocidental contemporânea, e devem ser enfrentados, uma vez que os fatos do desacordo moral e a ausência de justificação racional para a moralidade são problemas centrais para a Filosofia Moral. E estes passam a ser problemas que ele discute durante todo o seu percurso investigativo desde *After Virtue* até as obras mais recentes.

Ao defender a tese de que a problemática central da moralidade contemporânea – desacordo moral e ausência de justificação racional da moralidade – é fruto da rejeição por parte da filosofia moderna das éticas teleológicas, em especial a ética aristotélica, MacIntyre assume a tarefa de reabilitação da ética das virtudes de Aristóteles, realizando em AV uma interpretação das virtudes a partir dos conceitos de prática, narrativa e tradição moral, resgatando o modelo teleológico e a concepção de bem comum, central à sua proposta. Como vimos antes, neste primeiro momento MacIntyre considera reabilitar a ética de Aristóteles abdicando de qualquer discussão metafísica, priorizando o aspecto histórico-pragmático de seu pensamento. Contudo, com o desenvolvimento da sua teoria da racionalidade das tradições, ao considerar a possibilidade de debate racional dentre tradições rivais e determinação de superioridade de uma tradição diante das outras, MacIntyre faz sua adesão ao Tomismo, apontando a tradição aristotélico-tomista como superior às suas rivais, tendo em vista responder melhor às objeções e problemas que estas apresentam.

Avaliamos que essa adesão de MacIntyre é coerente com sua tese de que não existe lugar neutro a partir do qual possamos discutir e pensar a moralidade, que toda pesquisa moral é tradicional, no sentido de que se realiza a partir de uma tradição, na qual a racionalidade é constituída e é constitutiva da própria tradição. Contudo, ao assumir o Tomismo, MacIntyre assume também teses e pressupostos que antes ou rejeitara ou não discutia, o que o faz continuar sua narrativa de pesquisa e pensamento de modo revisionista, e que exige dos seus intérpretes e comentadores um trabalho também de revisão e reconstrução, diante das novas discussões, críticas e problemas que a filosofia do nosso autor sofre. As críticas mais comuns ao pensamento tomista de MacIntyre são sobre a possível incompatibilidade entre o caráter histórico-pragmático de sua teoria da racionalidade das tradições e os pressupostos metafísico-universalistas da filosofia de Tomás de Aquino e sobre a presença do teísmo no seu pensamento.

Consideramos, de acordo com o que discutimos no segundo capítulo deste trabalho, que algumas críticas ou já foram respondidas por MacIntyre e/ou seus intérpretes, ou foram

mal formuladas, de modo que consideramos que o Tomismo de MacIntyre se sustenta no interior da narrativa de sua pesquisa e proposta ética. Contudo, isso não significa dizer que não existam problemas referentes a ele, nem que MacIntyre os tenha resolvido como deveria. MacIntyre não realiza uma discussão sistemática sobre os pressupostos metafísicos que assume – derivados da metafísica que fundamenta a ética tanto em Aristóteles como em Tomás de Aquino – o que se apresenta, segundo nossa avaliação, como uma lacuna em seu pensamento e que exige discussão e justificação, tendo em vista, como vimos, que a ontologia subjacente à tradição que ele adere é a ontologia substancialista que mesmo tendo sido retomada por alguns filósofos contemporâneos ainda sofre hoje diversas críticas e objeções que levam muitos filósofos a considerá-la insustentável. Esse é um problema que apenas abordamos em nosso trabalho e que, embora reconheçamos a necessidade de aprofundamento por parte de MacIntyre e de seus intérpretes também reconhecemos que seja uma discussão que MacIntyre talvez não realize sistematicamente, tendo em vista o modo como sua pesquisa tem avançado nos últimos anos – sua última obra, *Ethics in the conflicts of modernity*, por exemplo, que foi publicada em 2016, ao invés de sistematizar essa discussão, retoma os problemas sobre o relativismo moral – especialmente o confronto da tradição aristotélico-tomista ou neoaristotélica com o Expressivismo, chamada por ele de uma versão mais sofisticada do Emotivismo.

Reconhecer esse problema e lacuna no pensamento de MacIntyre não nos leva a condenar o seu tomismo, uma vez que interpretamos que o mesmo está justificado no interior do seu pensamento, tendo em vista ele reconhecer que teorias e discussões que Tomás de Aquino realiza em sua Filosofia Moral oferecem melhores respostas aos problemas que motivam sua própria pesquisa moral, e que o fizeram também compreender melhor a filosofia de Aristóteles. Ao assumir a filosofia de Tomás de Aquino, MacIntyre passa a discutir a teoria da lei natural tomista e a pensar o homem enquanto tal e o seu lugar na ordem das coisas. Ele assume de Tomás de Aquino que o homem possui uma natureza e esta possui um *telos*, tendo em vista o lugar que ocupa na ordem das coisas – o que implica uma concepção realista, e que, como a ontologia substancialista, exige uma discussão mais sistemática para o enfrentamento das críticas e objeções que as muitas versões do realismo sofrem na filosofia moderna e contemporânea – e que o florescimento humano implica a realização deste *telos* e o movimento em direção a ele somente se efetiva mediante a consideração aos princípios que devem guiar esse florescimento, e esses princípios são os primeiros princípios da lei natural, que em Aquino, e também em MacIntyre, estão fundados nas inclinações da natureza humana.

De acordo com nossa interpretação, a discussão substantiva realizada por MacIntyre sobre a natureza humana se encontra em sua obra *Dependent Rational Animals*, na qual ele assume tanto os pressupostos biológicos de Aristóteles pra explicar o homem, como assume a compreensão de Aquino sobre a pessoa humana, quando realiza a discussão sobre dependência, vulnerabilidade e reciprocidade como características inerentes ao tipo de ser que o homem é, e as virtudes cristãs como necessárias ao florescimento humano.

A nossa tese central parte da interpretação e afirmação de que a condição do homem como um animal racional dependente é sua natureza. A animalidade, vulnerabilidade, dependência e racionalidade são as características inerentes ao tipo de ser que o homem é, correspondem à natureza comum a todos os homens, independente do lugar ou tradição a que pertençam, de modo que florescer significa o mesmo para todos os homens, que é desenvolver sua natureza, embora os modos como isso acontecerá serão sempre tradicionais sociais, múltiplos. Os princípios que guiam o florescimento humano são universais, mas o modo como estes se desdobram em normas, leis e costumes são sempre locais, históricos e sociais, uma vez que a natureza humana exige a aprendizagem social, realizada em comunidade e pelas relações estabelecidas entre os seus pares, que ao se engajarem em situação de investigação e deliberação compartilhada poderão reconhecer aquilo que os unifica e os princípios que guiam seu desenvolvimento em direção ao bem comum e ao seu *telos*. Esses princípios que são reconhecidos nos contextos de práticas de investigação e deliberação compartilhada, segundo MacIntyre, são os preceitos primários da lei natural.

O processo de florescimento – que implica o homem se desenvolver de sua condição inicial até tornar-se um *raciocinador prático independente* – é guiado por normas que regulam as relações dos indivíduos nos contextos práticos da vida comum, de investigação sobre problemas que surgem no cotidiano e nas deliberações compartilhadas sobre o bem comum. Essas normas emergem e são reconhecidas nestes contextos por todos aqueles em que a razão funciona normalmente – a nossa racionalidade é passível de erro e falhas, tanto devido a causas naturais como devido à ausência das virtudes e priorização dos desejos frente à melhor ação a ser realizada – e correspondem aos primeiros princípios da lei natural, que, por estar ancorada na natureza humana e sendo apreendida pela razão, pode ser reconhecida por todos os homens. E como a razão humana somente se desenvolve e se expressa de modo tradicional, no interior das comunidades, práticas sociais e relações entre os indivíduos, a apreensão da lei natural e o desdobramento de seus princípios primários em princípios secundários e em normas e leis positivas também somente se efetivam no interior das comunidades, práticas sociais e relações, de modo que a teoria da lei natural assumida e

desenvolvida por MacIntyre, assim como sua concepção de natureza humana, concilia universalidade e multiplicidade e mutabilidade.

Diante desta perspectiva, nossa argumentação visou explicar que mesmo assumindo as concepções de lei natural e natureza humana advindas de Tomás de Aquino, com todo o seu conteúdo universalista e metafísico, MacIntyre garante a vivacidade do conceito de tradição em seu pensamento, explicando o que seria o fundamento comum de uma ética das virtudes, e do desenvolvimento humano, e explicando como esse mesmo desenvolvimento, seguindo preceitos universais, se expressa de modos diversos no interior das comunidades e culturas, que são o *locus* próprio e necessário para o florescimento humano. Desse modo, uma problemática central em nosso trabalho, que foi a possibilidade, ou não, de conciliação entre a perspectiva histórico-pragmática, presente de modo marcante no início do *Projeto After Virtue* e na teoria da racionalidade das tradições, e a perspectiva metafísico-universalista e naturalista presente no pensamento tomista de MacIntyre, especialmente em sua discussão sobre lei natural e sobre a natureza do homem – enquanto animal racional dependente – se mostra, de acordo com nossa interpretação, passível de ser resolvida pelo caminho da conciliação, no sentido de que MacIntyre consegue, em sua narrativa sobre o florescimento humano, unir elementos universais e históricos, ao compreender o homem como um ser complexo que envolve na realização de sua natureza aspectos sócio-históricos, físico-biológicos e racionais que ganham sentido no interior de uma visão teleológica do mundo e do agir humano; assim como, com sua interpretação da teoria da lei natural tomista ele reúne elementos que explicam tanto o caráter universal dos princípios que regulam a vida humana em direção ao seu *telos*, como o caráter histórico-social do seu desenvolvimento, tendo em vista o modo como os preceitos da lei natural são compreendidos por Aquino e assumidos por MacIntyre – existem preceitos primários que são universais e imutáveis acessíveis a todos os homens, que se desdobram e se expressam em preceitos secundários que podem se apresentar de modo plural de acordo com a cultura e comunidade.

Assim, partindo da tese de que MacIntyre assume e discute a teoria da lei natural tomista como desdobramento racional de sua investigação moral, tendo em vista avaliar e reconhecer que esta é a teoria que melhor explica problemas que direcionam sua pesquisa – os fatos do desacordo moral, relativismo e erro moral – nossa interpretação e explicação do problema que resolvermos investigar – “como as concepções de lei natural e natureza humana se encontram presentes na Filosofia Moral de MacIntyre e como, a partir dessas concepções, ele consegue conciliar aspectos histórico-pragmáticos e metafísico-universais em seu pensamento?” – estão reunidas nas seguintes afirmações:

- 1) MacIntyre assume a teoria da lei natural de Aquino porque avalia ser a que melhor explica os fatos do desacordo moral, os processos de deliberação compartilhada e o erro moral;
- 2) a lei natural e seus princípios são preceitos da razão, sendo, assim, acessíveis a todos os homens;
- 3) a lei natural possui preceitos primários, universais e imutáveis, e preceitos secundários, que se expressam de modo plural nas comunidades e tradições;
- 4) os princípios da lei natural são conhecidos pelos homens nos contextos práticos do cotidiano e de investigação e deliberação compartilhadas, uma vez que nesses contextos os homens seguem determinadas regras para que o debate racional ocorra e essas regras coincidem com os preceitos primários da lei natural;
- 5) agir de acordo com os preceitos da lei natural exige o exercício de virtudes, que permitem a aplicação de regras gerais a casos particulares;
- 6) o desacordo moral é fruto da violação dos preceitos da lei natural, que ocorre mediante falhas na deliberação racional, dado o obscurecimento do raciocínio normal em virtude da má educação moral e da falha no controle e distanciamento dos desejos;
- 7) a lei natural está ancorada na natureza humana, que possui uma dimensão físico-biológica e uma dimensão intelectual-racional;
- 8) a natureza humana, em MacIntyre, é a natureza de um animal racional dependente, o que corresponde dizer que todos os homens compartilham uma essência comum que os definem como ser humano enquanto tal;
- 9) o desenvolvimento dessa natureza, no movimento em direção a realização do seu *telos*, é o que MacIntyre chama de florescimento, que implica o homem se tornar um raciocinador prático independente – reconhecendo que a vulnerabilidade e dependência são partes inerentes à sua condição enquanto animal racional;
- 10) o florescimento humano, e assim, a realização de sua natureza, só ocorre por meio de aprendizagem social. Dada a condição de vulnerabilidade e dependência, o ser humano só se desenvolve a partir das relações sociais, no contato com os outros, o que ocorre no interior das comunidades e tradições, nos contextos histórico-culturais específicos;
- 11) assim, o florescimento humano envolve um complexo processo de desenvolvimento físico-biológico e racional que se realiza via a aprendizagem social e o exercício das virtudes, e que reúne aspectos universais e imutáveis, expressos pelos preceitos da lei natural e da natureza comum a todos os homens, e aspectos histórico-

sociais mutáveis, expressos pelos contextos práticos das comunidades e tradições, fora das quais ele não pode ocorrer.

Essas afirmações que, como apontamos, resumem nossa tese e respondem a nossa problemática principal nos apresentam uma teoria moral, segundo nossa avaliação, capaz de fornecer as bases para, ao mesmo tempo, uma ética que se pretende universal, pois explica a natureza comum de todos os homens e os princípios que regem o seu funcionamento, e que garante em seu escopo a explicação para pluralidade de visões e expressões da vida humana e seu desenvolvimento prático nos contextos da realidade cotidiana das diversas comunidades.

Essa avaliação, por sua vez, não ignora os problemas que a filosofia moral de MacIntyre apresenta e deixa em aberto, mas chama atenção para aspectos importantes que o nosso autor tem levantando ao longo de sua jornada de investigação sobre a vida moral e as teorias que a fundamentam. O enfrentamento de MacIntyre às formas de explicação relativistas sobre a moralidade e à defesa de alguns filósofos contemporâneos de ausência de racionalidade na moralidade, já é, em si, uma grande contribuição ao debate moral, pois retira da moralidade os ares de expressão puramente subjetiva e destituída de valor de verdade que a filosofia pós-moderna lhe relegou. E a sua explicação da natureza humana, com o reconhecimento da animalidade, vulnerabilidade e dependência humana, nos traz aspectos antes não discutidos pelos filósofos morais – que sempre pensaram o sujeito moral como autônomo e plenamente racional, ignorando o processo pelo qual a razão se desenvolve e a necessidade dos outros e dos contextos prático-sociais adequados para que esse desenvolvimento seja possível – assim como, enfatiza o reconhecimento da possibilidade permanente de falha no desenvolvimento humano racional, dada a própria fragilidade da natureza humana. Essa compreensão exige de cada ser humano um grau muito maior de responsabilidade pelo seu próprio desenvolvimento como pelo desenvolvimento de todos os outros seres humanos, uma vez que o florescimento pleno só é possível no interior de uma rede de reciprocidade, na qual todos se engajam e colaboram, exercendo as virtudes necessárias à sua realização.

Longe de esgotar todas as questões e problemáticas que o pensamento de MacIntyre apresenta, nosso trabalho pretendeu construir uma narrativa que reconstruísse o percurso investigativo de MacIntyre em filosofia moral desde AV, tendo em vista compreender elementos, conceitos e teorias importantes em sua proposta ética, de modo que, a partir das interpretações e tese que levantamos e defendemos, abrimos caminho para a continuidade da nossa própria investigação e para o debate com outros pesquisadores sobre a filosofia moral de Alasdair MacIntyre, reconhecendo que a pesquisa filosófica não cessa e que quando

algumas perguntas parecem ser respondidas outras questões são feitas e outros problemas se apresentam. Essa realidade é que move o espírito filosófico e esse espírito é representado de modo exemplar por Alasdair MacIntyre que nunca se inquietou com as respostas parciais encontradas e que sempre se dispôs a revisar e corrigir seus próprios conceitos e conclusões, de modo que, inspirado por esse espírito afirmamos que nosso trabalho se encerra sem ser concluído, no sentido de deixar questões e problemas futuros para novas pesquisas.

## REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G. E. Modern Moral Philosophy. In: **Philosophy**. 33 n° 124. January, 1958. p. 1-16.
- AQUINO, Tomás. **Suma de Teológica**. Vol. IV. Tradução de Alexandre Corrêa. 2.ed. Rio Grande do Sul: Grafosul,1980.
- AQUINO, Tomás. **Suma de Teológica**. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BARCELÓ, Rafael Ramis. **Derecho natural, hystoria e razones para actuar: la contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico**. Madri: Editorial Dykinson, 2012.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- BLAKELY, Jason. **Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, and the demise of naturalism: reunifying political theory and social science**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.
- BOISVERT, Daniel R. Charles Leslei Stevenson. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Abril, 2011, p.1-28 . <https://plato.stanford.edu/entries/stevenson/> Acesso em: 20/05/2017, 08:52..
- BRADLEY, Denis J. M. **Aquinas on the twofold human good: reason and human happiness in Aquinas's moral science**. Washington: The Catolic University of America Press, 1996.
- BRITO, Adriano Naves de. Naturalismo moral. In: TORRES, João Carlos Brum (org). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 342-364.
- BROWN, Stephen R. **Moral virtue and nature: a defense of ethical naturalism**. New York: Continuum Studies in Philosophy, 2008.
- CANTO-SPERBER, Monique. OGIEN, Ruwen. Tradução de Benno Dischinger. **O que devo fazer?: a filosofia moral**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- \_\_\_\_\_. Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (ORG). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

CASTRO, Suzana de. **Ontologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. (Coleção passo-a-passo)

COLEMAN, Janet. MacIntyre and Aquinas. N: HORTON, John & MENDUS, Susan. **After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

CUNNINGHAM, Lawrence S. **Intractable disputes about the natural law: Alasdair MacIntyre and critics**. Notre Dame, University of Notre Dame, 2009.

DA MOTA, Francisco Sasseti. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

DALL'AGNOL, Darlei. **Valor intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

**DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE**. Dirigido por Robert Audi. Tradução de João Paulo Netto, Edwino Aloysius Royer et al. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

DRIVER, Julia. The virtues and human nature. In: CRISP, Roger. **How Should One Live?: essays on the virtues**. Nova York: Oxford University Press, 1996.

FINNIS, John Mitchel. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford: Oxford University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. **Fundamental of ethics**. Georgetown: Georgetown University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **Lei natural e direitos naturais**. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

\_\_\_\_\_. **Direito natural em Tomás de Aquino: sua inserção no contexto do juspositivismo analítico**. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos de Ética**. Tradução de Arthur M. Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

GEORGE, Robert P. Moral Particularism, Thomism and Traditions. **Review of Metaphysics**. nº 42, p. 593-605, 1989.

HALDANE, John. MacIntyre's Thomist Revival: What Next? IN: HORTON, John & MENDUS, Susan. **After MacIntyre: critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

HOBUSS, João. Sobre ética e virtudes. In: HOBUSS, João. (ORG). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

HONNEFELDER, Ludger. Lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda Escolástica. Tradução de Roberto Homeister Pich. **Teocomunicação**. v. 40. n. 3. Porto Alegre: 2010. p. 324-337.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Deborah Danowski. 2.ed. rev e ampliada. São Paulo: editora UNESP, 2009

IMAGUIRE, Guido. ALMEIDA, Custódio Luís S. de. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Organizadores). **Metafísica Contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

IRWIN, J. R. Tomás de Aquino, lei e eudaimonismo aristotélico. IN: KRAUT, Richard et al. **Aristóteles: a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 297- 313.

IZQUIERDO, David Lorenzo. **Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre**. Pamplona: Editorial Aranzadi SA, 2007.

\_\_\_\_\_. El concepto de ‘florecimento’: una antropología desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre. **Pensando-Revista de Filosofia**. Vol. 5, Nº 9, 2014. p.2-16.

JÚNIOR, Léo Peruzzo. As muitas faces do realismo interno de Hilary Putnam: um tributo. In: **Trans/Form/Ação**. Marília, v. 40, n. 1, p. 9-24, Jan./Mar., 2017

LA TORRE DIAZ, Francisco Javier de. **Alasdair MacIntyre: Un crítico Del liberalismo? Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidad**. Madrid: DYKINSON, S.L., 2005.

LENMAN, James. Moral naturalism. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. August, 2006. p. 1-24. ISSN 1095-5054 <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/> Acesso em: 13/02/2017, 21:43.

LINHARES, João Caetano. **O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia moral de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2014.

LISSKA, Anthony J. **Aquina’s theory of natural law: an analitic reconstruction**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

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

\_\_\_\_\_. Alasdair Chalmers MacIntyre. In: **Internet Encyclopedia of Philosophy**. ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/> Acesso em: 22/05/2015.

MACIAS, John. John Finnis and Alasdair Macintyre on our knowledge of the precepts of Natural Law. In: **Res Philosophica**. vol. 93, no. 1, January 2016. pp. 103–123.

MACINTYRE, Alasdair. Hume on “Is” and “Ought.” **The Philosophical Review**, VOL LXVIII, n. 4. 1959. p. 451-468.

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

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

\_\_\_\_\_. **First principles, final ends and contemporary philosophical issues.** The Aquinas Lecture. Milwaukee, Marquette University Press, 1990b.

\_\_\_\_\_. A partial response to my critics. In: HORTON, John. MENDUS, Susan. **After MacIntyre.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994a.

\_\_\_\_\_. How can we learn what Veritatis Splendor has to teach? IN: **The Thomist: a Speculative Quarterly Review.** Vol 58. April. Washington: The Thomist Press, 1994b. p.171-195

\_\_\_\_\_. Laws, goods and virtues: Medieval resources for modern conflicts. In: **Agnes Cuning Lectures in Philosophy.** Dublin: University College, 1994c.

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

\_\_\_\_\_. Politics, philosophy and the common good. In: KNIGHT, Kelvin. (Ed) **The MacIntyre reader.** Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1998a. p. 120-135.

\_\_\_\_\_. Practical rationalities as social structures. In: KNIGHT, Kelvin. (Ed) **The MacIntyre reader.** Notre Dame: University of Notre Dame Press. 1998b. p.120-135.

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

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

\_\_\_\_\_. **Depois da virtude.** Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. Nietzsche ou Aristóteles? In: BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavel, MacIntyre e Kuhn.** Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of Fides et Ratio. In: MacINTYRE, Alasdair. **The tasks of philosophy: selected essays.** Vol I. New York: Cambridge University Press, 2006a. p. 179-196.

\_\_\_\_\_. Moral relativism, truth, and justification. In: MacINTYRE, Alasdair. **The tasks of philosophy: selected essays.** Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2006b. p. 52-73.

\_\_\_\_\_. Truth as a good: reflection on *Fides at Ratio*. In: MacINTYRE, Alasdair. **The tasks of philosophy: selected essays.** Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2006c. p.197-215.

\_\_\_\_\_. Natural Law as subversive: the case of Aquinas. In: MacINTYRE, Alasdair. **Ethics e politics**: selected essays. Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2006d. p. 41-63.

\_\_\_\_\_. **After virtue**: a study in moral theory. 3.ed. Notre Dame: University Notre Dame Press, 2007.

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

\_\_\_\_\_. Intractable moral disagreements. IN: CUNNINGHAM, L. S (Ed) **Intractable disputes about the natural law**: Alasdair MacIntyre and Critics. Notre Dame: Notre Dame Press, 2009a. p. 1-52.

\_\_\_\_\_. **God, Philosophy and Universities**: a selective history of the Catholic Philosophical Tradition. USA: Rowan & Littlefield Publishers Inc, 2009b.

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

MALACARNE, Luciana. **O primeiro preceito da lei natural em Tomás de Aquino**: uma inferência do “é” para o “deve”? Porto Alegre: UFRS, 2012. (Monografia)

McINERNEY, Ralph M. **Ethica Thomistica**: the moral philosophy of Thomas Aquinas. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

MCMYLOR, Peter. **Alasdair MacIntyre**: critic of modernity. Nova York: Routledge, 1994.

MOORE, George. **Principia Ethica**. Tradução de Maria Manuela Rocheta Santos e Isabel Pedro dos Santos. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MOURA, Dom Odilão. A doutrina do direito natural em Tomás de Aquino. **Jurispr.** a. 55, n° 168. abril/junho. Mineira, Belo Horizonte. ,p. 21-41.

MURPHY, Mark C. **Alasdair MacIntyre**: contemporary philosophy in focus. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NAGEL, Thomas. MacIntyre versus Enlightenment. In: NAGEL, Thomas. **Other minds**: essays critical. New York: Oxford University Press, 1995.

NUSSBAUM, Martha C. Recoiling from reason. **The New York Review of Books**. December, 1989. p. 1-10. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1989/dec/07/recoiling-from-reason/?pagination=false&printpage=true>. Acesso em: 03/09/15, 17:21.

OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Bem comum, razoabilidade prática e direito**: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis. Porto Alegre: UFRGS, 2002. (Dissertação)

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, Tiago Silva Freitas. A demonstração elêntica em Aristóteles. **Prometeus Filosofia**. vol.10, ano 10, n. 23, maio-agosto, 2017.

ORREGO, Cristóbal. John Finnis: controversias contemporâneas sobre la teoria de la ley natural. In: **ACTA PHILOSOPHICA**. vol. 10. fasc. 1. 2010. p. 73-92

PAULO II, João. **O esplendor da verdade**. 13.ed. 4. reimpressão. São Paulo: Paulinas, 2014a.

PAULO II, João. **Fides et Ratio**. 13.ed. 4. reimpressão. São Paulo: Paulinas, 2014b.

PAPINEAU, David. Naturalism. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Setember, 2015. p. 1-22. ISSN 1095-5054 <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> Acesso em: 13/02/2017, 21:42.

PEQUENO, Marconi. O Emotivismo e a Filosofia Analítica da Linguagem: limites e repercussões da meta-ética. In: **Problemata**. v.1. n. 2. João Pessoa, 1998. p. 95-109.

PICH, Roberto Hofmeister. Tomás de Aquino: ética e virtude. In: HOBBUS, João (org). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. p. 109-156.

PUTNAM, Hilary. **Realismo with a human face**. Edited by James Conant. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1992.

RAILTON, Peter. **Facts and values: essays toward a morality of consequence**. New York: Cambridge University Press, 2003.

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

SANTOS, Bento Silva. Virtude e Dever nas Teorias Éticas Modernas: Naufrágio e Sobrevivência de uma Novidade Antiga. **Síntese. Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 28, n.92, p. 327-357, 2001.

SAYFE-McCORD, Geoff. Moral realism. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. February, 2015. p. 1-12. ISSN 1095-5054 <https://plato.stanford.edu/entries/moral-realism> Acesso em: 13/02/2017, 21:45.

SOUSA, José Elielton de. **As alternativas à condição moral moderna segundo Nietzsche e MacIntyre: um confronto entre *Genealogia da Moral* e *Depois da Virtude***. Teresina: UFPI, 2010. (Dissertação de Mestrado)

\_\_\_\_\_. Alasdair MacIntyre e o tomismo: notas sobre *Three rival versions of moral inquiry*. **Pensando – Revista de Filosofia**. Teresina, v. 6, nº11, p. 101-126, 2015.

\_\_\_\_\_. **As virtudes da responsabilidade compartilhada**: uma ampliação da Teoria das Virtudes de Alasdair MacIntyre. Curitiba: Editora CRV, 2017.

SUÁREZ, Francisco. **Tratado de las leyes y de Dios legislador**. Tradução de José Ramón Eguillor Muniozguren e introdução de Luis Vela Sanchez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.