

## OS CONCEITOS DE ‘PRÁTICA’ E ‘VIRTUDE’ EM MACINTYRE: UMA INTERPRETAÇÃO CRÍTICA A PARTIR DE SUA BASE ARISTOTÉLICA

THE CONCEPTS OF ‘PRACTICE’ AND ‘VIRTUE’ IN MACINTYRE: A CRITICAL INTERPRETATION FROM ITS ARISTOTELIAN BASIS

Lucas Ligocki Candemil<sup>1</sup>

**Resumo:** Alasdair MacIntyre apresentou em *After Virtue* (2007) uma possível reabilitação da ética baseada nas virtudes (*aretai*), tema que tem sido objeto de amplo debate por eticistas nos séculos XX e XXI tais como G.E.M. Anscombe, Peter Geach e Martha Nussbaum. No entanto, a proposta inovadora de MacIntyre tomou por base a aplicação dos conceitos de ‘prática’ — atividade humana cooperada, socialmente estabelecida, que promove a realização de bens internos com vistas ao alcance dos padrões de excelência estabelecidos e que resulta na própria excelência humana — e de ‘virtude’ — a qual, quando associada ao conceito anterior, é parcialmente definida como a qualidade necessária ao alcance dos bens internos das práticas. Argumenta-se neste artigo que a associação dos conceitos ‘prática’ e ‘virtude’ proposta por MacIntyre leva a uma contradição entre sua filosofia moral e a base que a sustenta, isto é, a ética *aretáica* de Aristóteles. Esse argumento mostrou que (i) as virtudes e as práticas macintyreanas são produtoras de bens e males; e (ii) que a expressa concordância de MacIntyre com a ética prática aristotélica leva a uma contradição com o primeiro item. Por fim, após analisar duas objeções possíveis ao argumento, conclui-se que a reabilitação de uma moralidade baseada nas virtudes não pode ser defendida a partir dos dois conceitos supracitados.

**Palavras-chave:** virtudes, prática, MacIntyre, Aristóteles

**Abstract:** Alasdair MacIntyre presented in *After Virtue* (2007) a possible rehabilitation of ethics based on virtues (*aretai*), theme that has been object of wide debate by ethicists in the 20th and 21st centuries such as G.E.M. Anscombe, Peter Geach and Martha Nussbaum. However, MacIntyre's innovative proposal was based on the application of the concepts 'practice' — cooperative human activity, socially established, which promotes the realization of internal goods with a view to achieving established standards of excellence and which results in human excellence itself — and 'virtue' — which, when associated with the previous concept, is partially defined as the necessary quality to achieve the internal goods of practices. It is argued in this article that MacIntyre's proposed association of the concepts 'practice' and 'virtue' leads to a contradiction between his moral philosophy and the basis that sustains it, i.e. Aristotle's *aretaic* ethics. This argument showed that (i) macintyrean virtues and practices are producers of goods and evils; and (ii) that MacIntyre's express agreement with aristotelian practical ethics leads to a contradiction with the first item. Finally, after analyzing two possible objections to the argument, it is concluded that the rehabilitation of a morality based on virtues cannot be defended from the two aforementioned concepts.

**Keywords:** virtues, practices, MacIntyre, Aristotle

---

<sup>1</sup> Graduando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). O presente trabalho foi realizado a partir de projeto de pesquisa de Iniciação Científica apoiado pela mesma Universidade.

## Introdução

Uma possível reabilitação da ética baseada nas virtudes (*aretai*) é o que Alasdair MacIntyre propõe em seu livro *After Virtue*, publicado inicialmente em 1981, com subseqüentes edições em 1984 e 2007. O pensador escocês, entretanto, não foi o precursor de tal iniciativa: em um artigo denominado *Modern Moral Philosophy*, a filósofa G.E.M Anscombe (1951, p. 18) concluíra existir até então uma lacuna filosófica a ser preenchida por uma explicação da “natureza humana, das ações humanas, do tipo de característica que a virtude é, e acima de tudo do ‘florescimento’ humano”. Anos mais tarde, Peter Geach (1977) justificou em seu livro *The Virtues* a suposta necessidade, elaborada a partir de um esquema neoaristotélico, das quatro virtudes cardeais (justiça, prudência, coragem e temperança) na vida humana. Depois, Martha Nussbaum (1987) argumentou positivamente sobre a ética de virtudes aristotélica, defendendo-a como uma ética objetiva e oferecendo contrapontos aos que tomavam a ética do mestre do Liceu como relativista. Tem-se notado, portanto, que estas e outras posições vêm sendo retomadas e amplamente discutidas por eticistas no século XX e no século XXI.

A reabilitação almejada por MacIntyre não é mera repetição da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, mas sim uma proposta reformista do aristotelismo baseada em três estágios: (i) a aplicação dos conceitos ‘prática’ (*practice*) e ‘virtude’ (*virtue*); (ii) a tese teleológica sobre a unidade narrativa da vida humana; e (iii) a defesa das tradições morais e dos costumes vigentes da sociedade. Argumenta-se neste artigo que a associação proposta por MacIntyre dos conceitos ‘prática’ e ‘virtude’ no estágio (i) de sua teoria leva a uma contradição entre sua moralidade e a base que a sustenta, isto é, a ética *aretáica* de Aristóteles. Cumpre mencionar, conforme MacIntyre (2007, p. 187), que cada estágio argumentativo posterior pressupõe o anterior; logo, uma falha de raciocínio no primeiro estágio — como pretendo demonstrar — põe em xeque toda a teoria moral proposta no *After Virtue*.

A estrutura deste artigo é composta da seguinte forma: primeiro, será feita uma breve reconstituição dos dois conceitos essenciais (‘prática’ e ‘virtude’) da teoria proposta por MacIntyre, evidenciando que as virtudes podem levar as pessoas a cometerem ações más<sup>2</sup>, sendo, portanto, contrárias à promoção do bem na humanidade — esta será a primeira parte do argumento. Na seção subseqüente, será apresentada a segunda parte do argumento, na qual se mostrará que, embora o raciocínio prático (*practical reasoning*) aristotélico seja assumido como premissa na argumentação

---

<sup>2</sup> Utiliza-se aqui a expressão “ações más” para designar atividades que causam danos físicos, psicológicos ou contra a honra, de forma direta ou indireta, a outras pessoas da sociedade.

geral de MacIntyre, esse conceito não admite que as virtudes levam ao mal, o que gera uma contradição com a explicação da seção anterior. Depois, haverá uma seção para analisar duas objeções possíveis à minha tese. Por fim, expõe-se uma conclusão sumarizando todos os pontos apreendidos deste artigo.

### **Dois conceitos essenciais em MacIntyre**

Começa-se o argumento com a reconstrução de um pedaço da teoria moral proposta pelo autor de *After Virtue* a partir dos conceitos de ‘prática’ e ‘virtude’. De modo a não correr o risco de omitir a essência desses dois conceitos-chave, veja-se as palavras exatas de MacIntyre:

Por ‘prática’ eu vou querer dizer qualquer coerente e complexa forma de atividade humana cooperada socialmente estabelecida em que bens internos àquela forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados, e parcialmente definitivos, daquela forma de atividade, com o resultado de que os poderes humanos alcançam excelência, e as concepções humanas dos fins e dos bens envolvidos, são sistematicamente estendidos. (MacIntyre, 2007, p. 187, [tradução nossa<sup>3</sup>]).

Esta definição pode ser dividida em cinco elementos essenciais:

- (a) A prática é uma atividade humana cooperada;
- (b) ela é socialmente estabelecida;
- (c) ela promove a realização de determinados bens internos;
- (d) ela tem em vista o alcance dos padrões de excelência estabelecidos; e
- (e) ela tem como resultado a excelência das habilidades humanas.

Os dois primeiros elementos são autoexplicativos; passa-se então a um breve comentário dos três últimos, começando pelo item (c). Em uma prática, os bens internos são aqueles os quais alcançamos exclusivamente ao executar essa determinada atividade com afínco ao longo de certa duração de tempo — por exemplo, ao pensar uma prática tal como o jogo de xadrez (que é um dos exemplos discutidos pelo autor), os seus bens internos poderiam ser a imaginação estratégica e a habilidade analítica (MacIntyre, 2007, p. 188). Ademais, o autor deixa claro em outro exemplo que “jogar bola com habilidade” não é uma prática, mas o jogo de futebol é; lembra-se, conforme o primeiro elemento, que a definição de prática requer necessariamente que seja uma atividade

---

<sup>3</sup> Todas as citações diretas dos livros *After Virtue* de MacIntyre serão dispostas vertidas do inglês ao português a partir de tradução própria. Dessa forma, para simplificar a legibilidade, a expressão “tradução nossa” será omitida das referidas citações no restante do artigo. Com relação às obras de Aristóteles, algumas citações diretas foram obtidas em português, com tradução oportunamente indicada, outras em inglês; para estas últimas, as citações vertidas do inglês ao português também serão de tradução própria.

humana cooperada, pois os padrões de excelência são estabelecidos dentro de uma comunidade de pessoas que realizam aquela prática. Nota-se, portanto, que existem práticas nas artes, nas ciências, na política e nos jogos esportivos.

Além disso, como se pode observar no quarto elemento da definição, quando as pessoas decidem executar determinada prática, elas assumem como premissa a aceitação desses referidos padrões de excelência de acordo com a tradição vigente, bem como também se aceitam os juízos das autoridades daquela prática. Isto é necessário, pois uma vez que os seres humanos nascem dentro de um contexto histórico-social específico, torna-se claro que já existem diversas práticas “em andamento” realizadas pelas demais pessoas da sociedade — destarte as próprias práticas já possuem estruturas de habilidades, comportamentos, resultados e excelências pré-estabelecidos até o momento quando iniciamos nossos primeiros passos naquela prática. É por esse motivo que os bens internos alcançados são julgados por quem tem mais experiência, pois os praticantes mais antigos já conhecem a tradição dessas excelências.

Por fim, o quinto elemento apenas denota que as pessoas que executam as práticas com vistas ao alcance dos padrões de excelência e que realizam os seus bens internos conseguem, ao longo do tempo, ter como resultado a sua própria excelência naquela prática.

Em complemento à definição, Macintyre (2007, p. 188) ainda considera que a execução das práticas pode alcançar não apenas bens internos, mas também bens externos, os quais são contingentes; por exemplo, fama, dinheiro e honra. Ao comparar os bens internos com os bens externos, percebe-se que estes são objeto de grandes disputas e permitem haver dicotomias tais como “vencedores versus perdedores”, enquanto aqueles fazem parte da evolução contínua de cada pessoa na condição de membro da atividade social cooperada — ou seja, apesar de cada indivíduo possuir um grau de alcance diferente dos bens internos da prática, esse conjunto de bens e o relacionamento entre os praticantes é o que faz a própria comunidade crescer e aumentar seus padrões de excelência. Os bens internos formam estímulos intrínsecos àquela comunidade e não são alvos de disputas vis, tais como podem acontecer pelos bens externos. Ademais, MacIntyre (2007, p. 194) previne contra a confusão que pode advir do conceito das práticas em si com as instituições que as promovem: o xadrez é a prática, ou seja, a atividade humana cooperada socialmente estabelecida que se encaixa na definição vista, ao passo que o clube de xadrez é a instituição que promove essa prática. Nesse sentido, as instituições são geralmente concentradas em torno do alcance dos seus bens externos.

Uma vez esmiuçado o conceito de ‘prática’, o filósofo escocês o utiliza para fornecer a sua definição preliminar de virtude: “Uma virtude é uma qualidade humana adquirida em que a posse e

exercício tende a nos permitir alcançar aqueles bens que são internos às práticas e em que a falta efetivamente nos previne de alcançar quaisquer desses bens” (MacIntyre, 2007, p. 191). A partir dessa definição, é possível observar que MacIntyre realiza uma conexão direta entre as virtudes e as práticas — na medida em que as práticas são, em suma, atividades humanas cooperadas socialmente estabelecidas, as virtudes são as qualidades que permitem harmonizar nossa relação com os demais praticantes com vistas ao alcance dos bens internos das práticas. Inclusive, de acordo com MacIntyre (2007, p. 192), independente da sociedade em que vivemos, as virtudes chamadas honestidade, justiça e coragem são “excelências genuínas” no que diz respeito à execução das práticas. Cabe ressaltar que a definição de ‘virtude’ acima é complementada a partir da sua tese sobre a unidade narrativa da vida humana, mas por ora deixa-se isto de lado.

Dada a reconstrução acima do conceito de ‘prática’ e de sua associação com o conceito parcial de ‘virtude’ macintyreano, pode-se refletir sobre uma primeira objeção feita pelo próprio autor: “Mas como uma disposição pode ser uma virtude, se é o tipo de disposição que sustenta práticas e algumas práticas produzem o mal?” (MacIntyre, 2007, p. 200). De fato, na definição de ‘prática’ posta pelo filósofo não há nenhuma restrição que denota que as práticas não possam conter ações consideradas más, ou seja, percebe-se que o filósofo estabeleceu o conceito de prática como uma classe ampla de atividades (sejam estas boas ou más). Inclusive, MacIntyre (2007, p. 200) admite que algumas práticas podem ser más, pois suas execuções podem estar associadas a maldades cometidas – o autor cita como exemplo que o desejo demasiado de vitória em determinada prática pode levar a ações corruptas do executor. Outros exemplos contidos no *After Virtue*, como a tortura e a atividade sexual sadomasoquista, também poderiam ser considerados práticas (embora, pela descrição de MacIntyre, ele não esteja convencido de que seja o caso). Mas é possível imaginar outros cenários: uma comunidade de *crackers*<sup>4</sup>; uma sociedade de assassinos; ou até mesmo grupos não ordinariamente relacionados a crimes, por exemplo, uma associação de adúlteros. Todas estas atividades humanas cooperadas socialmente estabelecidas podem ser defendidas como práticas, uma vez que satisfazem os elementos essenciais da definição acima. Além disso, é razoável afirmar que todas essas atividades são produtoras de males. Então, no balanço geral, tem-se as práticas como atividades que podem ser produtoras tanto do bem quanto do mal.

Isto posto, também é essencial recordar que as virtudes são parcialmente definidas como as qualidades cujo exercício nos fazem alcançar os bens internos das práticas. Ora, se as práticas

---

<sup>4</sup> Entende-se aqui o termo ‘cracker’ como aquele indivíduo que modifica softwares ou hardwares com vistas a descobrir potenciais erros de segurança que o auxiliie a obter vantagens indevidas.

podem produzir bens ou males, segue-se como corolário que as virtudes – as quais são condição *sine qua non* para a materialização de um dos elementos essenciais das práticas (o item (c) da definição vista) – podem produzir bens ou males (em particular estes últimos). De fato, ao se pensar na virtude da coragem, é admissível dizer que alguém corajoso poderia utilizar uma boa dose de sua virtude para manter em cativeiro um inocente e torturá-lo; da mesma forma poder-se-ia dizer que pessoas corajosas utilizariam da prática *cracker* para fraudar sistemas críticos (tais como os sistemas informáticos da polícia) para obter dados de investigações sigilosas.

Mesmo que essa noção seja, à primeira vista, surpreendente, o autor de *After Virtue* não vê problemas nessa hipótese: “Que as virtudes tenham inicialmente que ser definidas e explicadas com referência à noção de prática de forma alguma implica aprovação de todas as práticas em todas as circunstâncias” (MacIntyre, 2007, p. 200). Isto é curioso, pois as virtudes, nesse sentido exposto, são entendidas como excelências de práticas – realizar bem uma prática e alcançar os seus bens internos é fazê-la virtuosamente. Ou seja, embora as virtudes possam ser qualidades utilizadas para a realização de práticas que são más, MacIntyre deixa claro que podemos reprovar essas práticas e as circunstâncias que as envolvem. Isto é problemático quando se analisa o projeto moral de MacIntyre como um todo, tal qual será mostrado a seguir.

### **A contrapartida aristotélica**

Neste início da segunda parte do argumento, ressalta-se primeiramente que o autor de *After Virtue* fez uma longa exposição da história da moral que culminou com a rejeição de todos os projetos morais modernos e contemporâneos, desde o utilitarismo, passando pelo kantismo e indo até o emotivismo. Para o filósofo escocês, não há como fugir da dicotomia Nietzsche versus Aristóteles se quisermos resolver o problema do interminável debate moral contemporâneo sobre a justificação de ações morais que possuem premissas incomensuráveis. A resolução dessa dicotomia tem, por fim, a escolha de uma moral aristotélica, uma vez que MacIntyre (2007, p. 259) considera a visão de Nietzsche reduzida a do liberal individualista.

Todavia, mesmo que MacIntyre considere que o aristotelismo possui objeções razoáveis e que por isso tenha que ser reformado, tenha-se em conta que o autor adota como grande premissa, mesmo assim, o tratamento aristotélico da moral e das virtudes. Existem várias evidências que corroboram a sustentação da teoria macintyreana através do aristotelismo. Uma delas é a crítica de MacIntyre às morais modernas que não possuem elementos teleológicos (tais como o fim ou a essência das ações humanas): “Mas uma vez que a noção de propósitos ou funções essenciais

humanas desaparece da moralidade, começa a parecer implausível tratar julgamentos morais como proposições factuais.” (MacIntyre, 2007, p. 59). O filósofo acredita que o *telos* aristotélico, apesar de equivocado em seu conteúdo, trazia a forma correta de justificação que a moralidade deveria ter. É por essa razão que a teoria moral defendida por MacIntyre também é teleológica: enquanto Aristóteles (EN 1097<sup>b</sup>24–1098<sup>a</sup>18) defendeu, na sua *Ética a Nicômaco*, que o *telos* do homem bom é a execução de suas atividades racionais (*ergon* do homem) de acordo com as virtudes, MacIntyre (2007, p. 205–219) defendeu no segundo estágio de seu argumento que o *telos* da vida humana é a eterna busca pelo bem que irá tornar nossa vida uma unidade narrativa completa. Outras evidências da base de Aristóteles em sua teoria são trazidas pelo próprio MacIntyre (2007, p. 197-199) no capítulo 14 (*The Nature of the Virtues*): a necessidade de conceitos aristotélicos tais como voluntariedade, virtudes intelectuais e virtudes do caráter; a aderência da visão aristotélica sobre os prazeres; e a congruência entre as explicações dos fatos (por exemplo, as ações humanas) e as avaliações morais dos fatos, diferente da visão separatista predominante na modernidade.

Não obstante, um dos assentamentos aristotélicos mais importantes da teoria de MacIntyre é a expressa concordância sobre o tratamento das questões práticas feito pelo Estagirita, quando aquele diz que [A] “a explicação de Aristóteles do raciocínio prático [*practical reasoning*] está em essência seguramente correta.” (MacIntyre, 2007, p. 161). Ao denotar positivamente sua posição sobre o *practical reasoning*, MacIntyre (2007, p. 161) endossa logo na sequência o silogismo prático de Aristóteles, que em sua visão [B] “pode ser interpretado como fornecendo uma declaração das condições necessárias para a ação humana inteligível [...]”. A partir disso, podemos nos interrogar sobre duas questões: (1) o que seria esse silogismo prático aristotélico? E (2) por que ele é tão relevante para a teoria moral de MacIntyre?

Começa-se pela primeira questão. A teoria silogística de Aristóteles está disposta principalmente na sua obra chamada *Primeiros Analíticos*. De maneira resumida, um silogismo<sup>5</sup> é um argumento composto por três proposições categóricas<sup>6</sup>: uma premissa “maior” – por exemplo, “todos os homens são mortais”; uma premissa “menor” – pode-se dizer “todos os brasileiros são homens”; e por fim uma conclusão derivada das premissas – neste caso, “todos os brasileiros são

---

<sup>5</sup> Existem algumas interpretações possíveis sobre quais seriam as formas da argumentação silogística aceitas por Aristóteles – compare os exemplos fornecidos em Russell, 1972 e Łukasiewicz, 1957. Opta-se neste artigo pela explicação mais tradicional da forma silogística, como se pode ver na sequência.

<sup>6</sup> Proposições categóricas são declarações reconhecidas como universais afirmativas, universais negativas, particulares afirmativas e particulares negativas tais como vistas na explicação de Aristóteles presente no capítulo 7 de seu livro *Da Interpretação*, que formam o que ficou conhecido como “quadrado da oposição”.

mortais”. As proposições categóricas do silogismo possuem três termos<sup>7</sup> que se relacionam entre si, as quais um deles não aparece na conclusão (no exemplo dado, os termos são ‘homens’, ‘mortais’ e ‘brasileiros’; perceba que o primeiro termo, chamado mediador, não aparece na conclusão).

Agora, para completar a explicação do que seria o silogismo prático, é imperativo passar à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Nesse livro, como bem conhecido, o filósofo tem pretensão de explicitar toda a sua teoria ética, que é baseada nas virtudes do caráter<sup>8</sup> (adquiridas por hábito e experiência) e nas virtudes do pensamento (vinculadas à faceta calculativa do ser humano, adquiridas pelo ensino). Um dos exemplos mais marcantes do silogismo prático aparece no Livro VII da referida obra, durante a explicação de Aristóteles sobre a incontinência, o qual se reconstrói<sup>9</sup> abaixo (EN 1147<sup>a</sup>29–32):

- i. Premissa maior: “Tudo que é doce deve ser provado.”
- ii. Premissa menor: “Isto é doce.”
- iii. Conclusão: prove este doce.

Percebe-se na argumentação acima que o silogismo prático aristotélico é um silogismo<sup>10</sup> aplicado às deliberações práticas sobre as ações, mas com a diferença de que não há como resultado uma proposição categórica, e sim uma ação<sup>11</sup> (a qual, no exemplo acima, é o ato de provar o doce).

Retornando à discussão no *After Virtue*, ao longo do parágrafo posterior à passagem [B] acima, MacIntyre (2007, p. 161–162) faz uma breve explanação dos elementos contidos no *practical reasoning*, dentre os quais se encontram: (i) os objetivos e desejos do agente, os quais são condições necessárias para a realização do silogismo prático; e os próprios elementos do silogismo prático, que são (ii) a premissa “maior”, contendo a deliberação sobre o que é bom, (iii) a premissa “menor”, contendo a percepção do caso particular dominado pela premissa “maior” e (iv) a própria ação em si. Tem-se nesse momento, portanto, além do esclarecimento do silogismo prático em Aristóteles, a sua recepção positiva por MacIntyre.

Ademais, deve-se examinar a questão (2) acima sobre o porquê essa concepção é tão importante para a teoria macintyreana. Veja-se que o *practical reasoning* aristotélico, quando

---

<sup>7</sup> Conforme 24<sup>b</sup>15–20 dos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles define ‘termo’ como as subdivisões que compõem as premissas, isto é, o predicado (aquilo que predica algo) e o sujeito (algo sobre o qual se predica).

<sup>8</sup> Utiliza-se aqui (e também na sequência) a tradução de Lucas Angioni (2011) para a distinção terminológica dos dois grupos de virtudes.

<sup>9</sup> Utilizou-se como base a tradução de David Ross (2009).

<sup>10</sup> O fato de uma ação figurar como uma conclusão dentro da estrutura argumentativa do silogismo pode ser problemático, mas não discutirei esse mérito no escopo deste artigo.

<sup>11</sup> Há uma controvérsia dos comentadores se a conclusão do silogismo é uma ação ou uma proposição ordenadora da ação. Opta-se neste artigo pela interpretação de R. A. Gauthier e J.Y. Jolif (1970, especialmente p. 610-611).



praticado com regularidade pelo agente moral, torna-o como detentor da virtude conhecida como sensatez<sup>12</sup> (*phronesis*); o próprio Aristóteles (EN 1140<sup>a</sup>25–1140<sup>b</sup>21) deixa claro no Livro VI da *Ética a Nicômaco* que a sensatez é a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom e também de agir com vistas ao deliberado, como aconteceria se exercitássemos o silogismo prático (que é parte do *practical reasoning*). Além disso, tenha-se em conta que a sensatez está diretamente relacionada com a virtude do caráter aristotélica, pois esta é “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativo a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (EN 1106<sup>b</sup>36–1107<sup>a</sup>2)<sup>13</sup>. Observa-se, assim, que não há como alguém ter virtudes do caráter sem ter sensatez (EN 1144<sup>b</sup>17–20); ao mesmo tempo, não é possível ser bom sem ter sensatez (EN 1144<sup>b</sup>30–32).

Destarte, quando MacIntyre concorda com o tratamento fornecido pelo *practical reasoning* de Aristóteles – e com sua consequente aceitação da sensatez – podemos supor que o filósofo concorda que a sensatez está intrinsecamente ligada com o que é bom, diante do que é razoável inferir que as virtudes levam ao bem. Entretanto, como visto acima, parece que na preliminar definição macintyreana de virtude não existe essa conotação de que as virtudes têm necessariamente o objetivo do bem. Pelo contrário, uma vez que as virtudes estão relacionadas ao alcance dos bens internos das práticas, e estas são produtoras de bens ou males, os próprios bens ou males (e em particular esses últimos) também serão consequências naturais dessas qualidades. Isto acontece porque não há mais a preocupação com a capacidade de bem deliberar sobre o que é bom para o ser humano, da maneira que havia em Aristóteles — conforme explicitado por D’Andrea (2006, p. 271), isto acontece porque o tratamento das virtudes macintyreano tem como prioridade um *locus social* que é diferente do *locus pessoal* que havia no tratamento aristotélico.

Pode-se constatar a mesma conclusão por outro ângulo, a partir do silogismo prático aristotélico. Conforme visto na passagem [B], MacIntyre acredita que o silogismo prático é uma das condições necessárias para a ação humana inteligível; isto quer dizer que o conhecimento do bem em caráter universal (premissa “maior” do silogismo prático) é uma necessidade para a execução de ações práticas envolvendo casos particulares (no exemplo anterior, se devo ou não devo provar este doce) – estas ações práticas são as ações inteligíveis macintyreanas quando vistas a partir da unidade narrativa do ser humano. Ora, se há a necessidade de conhecer o bem para a aplicação do silogismo prático aristotélico e conseqüentemente para conceber ações humanas inteligíveis, como é

---

<sup>12</sup> Como posto em nota de rodapé anterior, esta tradução para *phronesis* também advém da proposta de Lucas Angioni. Outras opções seriam “sabedoria prática” ou “prudência”.

<sup>13</sup> Utilizou-se como base a tradução de Marco Zingano (2008).

possível, ao mesmo tempo, corroborar a aplicação ampla das práticas e virtudes, a ponto de as pessoas serem potencialmente induzidas a executar ações más, contrárias às ações conclusivas do silogismo prático (que são boas)?

Em resumo, ao manter o *practical reasoning* aristotélico visto na passagem [A], MacIntyre se compromete com o fato de que as virtudes levam ao bem; paralelamente, ao defender a concepção de prática como uma das bases da moralidade, mostrou-se na primeira parte desta argumentação que as virtudes também podem levar ao mal. Tem-se como desfecho uma contradição entre a concordância de MacIntyre com o *practical reasoning* e sua proposta reformista das virtudes e das práticas.

Essa contradição pode ser ilustrada a partir de um exemplo prático. Suponha que um indivíduo tenha a arte da política – entendida no sentido do Poder Legislativo, como sendo a discussão em assembleias, a redação e a votação de leis – como uma prática no sentido proposto por MacIntyre (note que ela satisfaz todos os cinco itens necessários da definição). Naturalmente, pode-se pensar em vários bens externos, tais como a “fama” e o “poder”, e em seus bens internos, como a “satisfação político-comunitária” – entendida como algo notoriamente vinculado ao político, por se tratar de certa comoção ou deslumbramento por fazer bem ao povo, ou de retribuir ao povo suas próprias conquistas laborais. Com efeito, se tal indivíduo redigir boas leis, articular pela aplicação do dinheiro público na comunidade e zelar pelos interesses do povo que o representa, é razoável supor que ele estará atingindo a excelência nessa prática. Ainda, sabe-se que na prática da arte política existem diversas autoridades que ora agem com honestidade, ora com desonestidade; simplesmente não há como saber o que acontece nas promessas e nos conluios dos bastidores da política, pois os interesses são múltiplos, o que torna a articulação política algo nebuloso e de difícil condução.

Apesar de MacIntyre (2007, p. 191) tomar a justiça, a coragem e a honestidade como virtudes “necessárias” a qualquer prática, ele o faz justificando que elas são necessárias para a observância dos padrões estabelecidos dessa tradição e do relacionamento com os outros praticantes – assim, neste exemplo, não há porque considerar a honestidade uma virtude “necessária”, pois ela não faz parte de um padrão de excelência estabelecido nessa prática. Nesse sentido, se o indivíduo do exemplo decidir agir com dissimulação ou desonestidade, ele poderá articular com diversos outros políticos promessas que não irá cumprir, ou até mesmo articular apenas a favor dos interesses de um grupo maior contra um grupo menor de maneira que apenas as vontades do grupo maior prevaleçam. Uma vez efetuadas essas ações, é possível ter como resultado a aplicação do maior volume de recursos em sua comunidade votante e o estabelecimento de políticas efetivas através do

esforço dele, incrementando o seu próprio bem interno de satisfação político-comunitária e aumentando a sua excelência na prática. Logo, a desonestidade (uma qualidade que produz males) pode se tornar uma virtude quando se considera a prática da arte política: isto é decorrente do fato que, no conceito de ‘prática’ para MacIntyre, a virtude não está mais relacionada sobre bem deliberar sobre o que é bom (sensatez), ela é apenas uma qualidade para angariar bens internos de determinada atividade cooperada.

## Objecções

Passa-se à análise de duas objeções possíveis. Primeiro, alguém poderia contra-argumentar dizendo que não há contradição entre aceitar o *practical reasoning* aristotélico e defender as virtudes e as práticas tal como foram definidas por MacIntyre, pois elas não têm por finalidade geral a execução de atividades más. Em outras palavras, as virtudes serão qualidades que alcançarão bens internos de práticas consideradas más apenas em determinadas circunstâncias históricas, sociais e locais; e que esses efeitos circunstanciais não invalidam a concepção das práticas quando vistas estando dentro de uma unidade narrativa do ser humano e de uma tradição moral. Ademais, seguiria o adversário, ao explicar a teoria moral aristotélica no capítulo 12, MacIntyre mostra que uma ética baseada em virtudes pode ser complementada por leis morais que definem, comunitariamente, os critérios gerais para aplicação do bem; logo, essas leis poderiam definir quais práticas devem ser consideradas más, de maneira a impedir a materialização das mesmas, cortando pela raiz a existência daqueles possíveis efeitos circunstanciais danosos.

Em resposta, compreende-se, de fato, que a teoria moral macintyreana pode ser complementada a partir de critérios gerais previstos na forma de leis morais, impedindo possivelmente que algumas práticas más se tornem cotidianas. Contudo, aprovar algumas práticas e reprovar outras não inibe que o conceito de ‘virtude’ se torne obsoleto quando se congrega as práticas e as leis morais. Ora, se as virtudes levam tanto ao bem quanto ao mal (como mostrado na primeira parte da argumentação) infere-se que há certa arbitrariedade quando se tenta colocá-las como uma das bases da moralidade: de fato, não há motivos para querer sustentar um conceito arbitrário como patamar moral. Pode-se mostrar que essa arbitrariedade não traz ganhos para a justificação da moral através de um exemplo análogo: suponha que os seres humanos tenham boas habilidades em luta física individual. Se este for o caso, é factível utilizá-la para defender outras pessoas das maldades do mundo (produzindo, conseqüentemente, o bem), mas também é possível que as pessoas a utilizem para cometer crimes tais como assassinato e lesão corporal (produzindo,

consequentemente, o mal). Logo, essa técnica tem o potencial de levar tanto ao bem quanto ao mal; e certamente não se deve basear a moralidade a partir de nossa habilidade de luta física individual em si, mas sim de outros fatores (e, de fato, não se vê ninguém defendendo a habilidade em luta individual como a solução moral do mundo). Da mesma forma este se torna o caso das virtudes, pois mostrou-se que elas levam tanto ao mal quanto ao bem, tornando necessário que se procure outros fatores (nesse caso, as leis morais da comunidade) para tentar sustentar essa teoria – as virtudes não irão cumprir esse papel, fazendo com que a congregação de virtude e prática perca o fôlego normativo defendido pelo filósofo escocês.

Uma segunda objeção que alguém poderia levantar é a seguinte: a definição de virtude do autor não está associada apenas ao conceito de ‘prática’; ela possui um papel maior na teoria moral macintyreana. Assim, ao levar em conta o quadro geral proposto no livro *After Virtue*, não haveria como defender que as virtudes são responsáveis pelo mal uma vez que elas também são as disposições que nos auxiliam na busca pelo bem dentro de nossa unidade narrativa. Logo, mesmo que existam maldades associadas a algumas práticas, cada pessoa entende que está inserida “dentro” de uma história (a história de sua vida) e que, para a busca pelo bem dentro da nossa história se concretizar, as virtudes não podem ser produtoras de males.

Essa objeção também não se sustenta. Primeiramente, é necessário lembrar que a associação das virtudes com a unidade narrativa da vida humana tem como premissa uma teleologia social equivocada. Para explicar esse ponto, veja-se a menção feita anteriormente quanto ao estágio (ii) do argumento de MacIntyre, que é a tese teleológica sobre a unidade narrativa da vida humana: para o filósofo escocês, a vida das pessoas é uma unidade que está diretamente ligada à unidade narrativa da vida de todos, em uma jornada que vai desde o nascimento até a morte. MacIntyre (2007, p. 206–218) relata pelo menos duas premissas a favor dessa tese, tais como a hipótese de que uma ação humana só é inteligível se podemos caracterizar a intenção, crença ou contexto social que motivou a execução daquela ação – e somente a partir de ações inteligíveis vistas dentro de uma unidade é que se pode responder a perguntas do tipo “o que o indivíduo Y está fazendo”. Outra premissa para esse argumento reside no fato que o ser humano é, em essência, um contador de histórias; aprendemos quem somos, nossos papéis e nossos deveres dentro de nossa comunidade através de histórias contadas; assim, segundo o autor, não há como compreender corretamente a sociedade sem as histórias (que são unidades narrativas).

Além disso, deve-se tomar ainda a definição completa de virtude para MacIntyre:

Note-se que MacIntyre tem em vista uma filosofia teleológica social quando apresenta a concepção de unidade narrativa da vida e sua relação com as virtudes: o ser humano tem como *telos*

a eterna busca pela vida boa que faz sentido à sua unidade narrativa, sendo as virtudes as disposições que irão compor a busca do bem que “completa” a sua vida (e conseqüentemente que “completa” essa unidade narrativa); mas o autor não deixa claro em seu livro se existem certas unidades narrativas que são “reprováveis” e outras que são “aprováveis”. Afinal, existe uma unidade narrativa correta?

Apesar de MacIntyre (2007, p. 196 e 219–220) recusar a metafísica biológica aristotélica e postular que a vida boa é a eterna busca pelo bem na unidade narrativa da nossa vida, o autor não provê maiores detalhes sobre como construir essa unidade narrativa que dá sentido à nossa vida. Com efeito, se uma pessoa vislumbrar a unidade da vida como o tornar-se o ser humano mais poderoso da Terra, e esta é a vida boa para ela, estará então autorizada a utilizar certas disposições – por exemplo, a desonestidade ou a injustiça – a seu bel-prazer para enfrentar os obstáculos que estão no caminho e buscar esse bem? Note-se que essas disposições (a desonestidade e a injustiça) também cumprirão com a definição completa de virtude do filósofo. Outro exemplo: se a unidade que dá sentido à existência de um agente está contida no mantra “vivo para que minha família esteja segura, confortável e feliz”, ele pensará que é necessário agir virtuosamente – por exemplo, com agradabilidade, com coragem e com temperança – perante sua família; todavia, isto torna necessário que ele aja virtuosamente para com os terceiros? Ou apenas contingentemente, de acordo com suas preferências? Além disso, nessa busca pelo bem de sua família, estará autorizado a usar quaisquer meios para alcançar essa unidade? São perguntas que permanecem sem resposta. Até para Aristóteles, cuja teoria normativa também é teleológica, tem-se mais conhecimento de como agir nessas determinadas situações: como os indivíduos visam cumprir sua função como ser humano pela procura da felicidade, e esta é uma atividade que depende intrinsecamente da consecução das virtudes, eles sabem da necessidade de agir com sensatez – e alguém que possui sensatez não usaria da força contra todos, nem cometeria injustiças contra terceiros. Agora, qual é a regra ou a disposição que se usa para escolher entre uma unidade narrativa e outra, e quais são os limites da busca pelo bem? Estes são problemas que não são resolvidos sob o guarda-chuva de *After Virtue*. Uma crítica parecida é realizada por Boyle (1987), quando ele descreve a possibilidade de discordância entre grupos ou agentes morais sobre as práticas que deveriam ser realizadas com vistas a determinado bem.<sup>14</sup>

Desse modo, não parece certo assumir uma teleologia baseada na busca da vida boa para o ser humano dentro de uma unidade narrativa; e, por consequência, tomar o segundo aspecto da

---

<sup>14</sup> Autores têm criticado a ética macintyreana por esta possivelmente indicar um relativismo moral. Para uma discussão interessante sobre o problema do relativismo em MacIntyre, veja-se o capítulo 9 em D’Andrea, 2006 (p. 403-409).

definição completa de ‘virtude’ não traz prejuízos à argumentação defendida sobre sua relação com as práticas.

As virtudes devem ser compreendidas como aquelas disposições que vão não somente sustentar práticas e nos capacitar a alcançar os bens internos às práticas, mas que também vão nos sustentar no tipo relevante de busca pelo bem, capacitando-nos na superação dos males, perigos, tentações e distrações que encontramos, e que vão nos fornecer um crescente autoconhecimento e um crescente conhecimento do bem. [...] Nós chegamos então a uma conclusão provisória sobre a vida boa para o homem: a vida boa para o homem é a vida despendida na busca da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para essa busca são aquelas que vão nos permitir entender o que mais é a vida boa para o homem (MacIntyre, 2007, p. 219).

### O horizonte das virtudes

A proposta de MacIntyre por uma reabilitação de um tipo de moralidade aristotélica baseada nas virtudes passa, na sua primeira fase, por uma caracterização e aplicação dos conceitos de ‘prática’ e ‘virtude’. Ao longo deste artigo mostrou-se que, em essência, esses conceitos arbitram a execução de ações que ora são boas, ora são más; e que a aceitação desse estágio em seu projeto moral implica necessariamente uma contradição com a ética prática aristotélica baseada no *practical reasoning*, em particular do silogismo prático, que também é defendida pelo autor escocês. Viu-se também que objeções baseadas na complementaridade da teoria de MacIntyre com outras fundamentações morais e na ampliação do conceito de ‘virtude’ para abarcar seu papel na unidade narrativa da vida humana são equivocadas.

Conclui-se este texto com dois entendimentos: primeiro, que *After Virtue* oferece diversos elementos históricos pertinentes à análise da moralidade, além de o autor elucidar diversos aspectos factuais relevantes da modernidade e da contemporaneidade em sua investigação filosófico-sociológica; segundo, que os conceitos de ‘prática’ e ‘virtude’ tal como aplicados na teoria proposta não são suficientes para caracterizar e normatizar uma moralidade baseada nas virtudes. É preciso se debruçar mais uma vez nos textos canônicos do Estagirita e de outros eticistas se for o caso de traçar uma reabilitação mais apurada da ética *aretáica*.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Tratado da Virtude Moral**: Ethica Nicomachea I 13:III 18. Tradução, notas e comentários por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco: Livro VI. Tradução por Lucas Angioni. **Dissertatio**, v. 34, p. 285-300, 2011.

- \_\_\_\_\_. Categorias: Da Interpretação. Introdução, tradução e notas por Ricardo Santos. In: \_\_\_\_\_ . **Oeuvres complètes**, v. I, t. II. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2016.
- \_\_\_\_\_. **The Nicomachean Ethics**. Traduzido por W. D. Ross. Revisão com introdução e notas por Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Prior Analytics**. Traduzido por Robin Smith. Indianapolis: Hackett, 1989.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.
- BOYLE, J. **On MacIntyre's 'After Virtue'**. [s.l.]: World and I, 1987.
- D'ANDREA, T. **Tradition, Rationality and Virtue**: the thought of Alasdair MacIntyre. Cambridge: Wolfson College, 2006.
- GAUTHIER, R.A.; JOLIF, J.Y. **L'éthique à Nicomaque**: commentaire. Louvain-la-Neuve: Publications universitaires, v.2, 1970.
- GEACH, P. T. **The virtues**. The Stanton lectures 1973-4. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- ŁUKASIEWICZ, J. **Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Moral Logic**. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- MACINTYRE, A. C. **After virtue**: a study in moral theory. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- NUSSBAUM, M. C. Non-Relative Virtues: an aristotelian approach. **Midwest Studies in Philosophy**, n. 13, p. 32-53, 1988.
- RUSSELL, B. **A History of Western Philosophy**. New York: Simon and Schuster, 1972.