

VIRTUDE NAS NARRATIVAS DO ESQUEMA
MORAL CLÁSSICO SEGUNDO ALASDAIR
MACINTYRE EM *DEPOIS DA VIRTUDE*

VIRTUE IN THE CLASSIC MORAL SCHEME
NARRATIVES ACCORDING TO ALASDAIR
MACINTYRE'S *AFTER VIRTUE*

Felipe Augusto Moreno da Silva
Pontifícia Universidade Católica do Rio de
Janeiro, Brazil
felipemoreno76@gmail.com

Received: 03/08/2022

Accepted: 04/20/2022

Published: 05/26/2022

Resumo: Cada vida humana constitui, de acordo com o pensamento de Alasdair MacIntyre, uma identidade cuja unidade reside em uma narrativa unitária com começo, meio e fim. Tal entendimento de identidade narrativa de cada pessoa humana é consequência de um processo histórico meta-narrativo, através do qual MacIntyre recupera e reescreve o valor das histórias na formação moral do indivíduo. MacIntyre perpassa as narrativas que basearam o chamado esquema moral clássico, desde Sófocles até a tradição aristotélico-tomista, extraindo delas conceitos fundamentais da virtude. É através desse processo, apresentado neste artigo, que é possível afirmar que, para o filósofo, optar por uma moralidade seria o mesmo que escolher uma forma narrativa específica.

Palavras-chave: Alasdair MacIntyre. Narrativa. Virtudes. Moral.

Abstract: Each human life constitutes, according to Alasdair MacIntyre's thought, an identity whose unit resides in a unitary narrative with beginning, middle and end. Such understanding of each human person's narrative identity is consequence of a historic meta-narrative process, whereby MacIntyre recovers and rewrites the value of stories in one's moral education. MacIntyre permeates the narratives that based the so-called classical moral scheme, from Sophocles to the aristotelian-thomist tradition, extracting from them fundamental concepts of virtue. It is through this process, presented in this article, that it is possible to affirm that, for the philosopher, choosing a morality would be the same as choosing a specific narrative kind.

Keywords: Alasdair MacIntyre. Narrative. Virtues. Moral.

I. Introdução

Segundo Alasdair MacIntyre, todas as questões relativas à moralidade e sua crise na era moderna e contemporânea possuem como ponto nevrálgico a rejeição do modelo clássico de moralidade. O afastamento deste modelo implicou numa gama de reflexões morais apartadas do sentido forte e coerente do qual a moral gozou em determinado tempo. As tratativas morais que a modernidade pregou são, para MacIntyre, modelos a-históricos, apartados de qualquer relação com a construção moral anterior a elas, pois “o debate moral manifesta uma imensa pluralidade de fontes morais, históricas e filosóficas no geral anacrônicas em seus contextos iniciais.”¹ Isso refletiu negativamente no entendimento da natureza humana, que “não pode ser pensada de forma abstrata, mas como sendo formada numa situação histórica, porque as suas ações e valores estão condicionados pelas tradições das comunidades.”²

Portanto, a escolha fundamental entre uma tradição moral e uma inovação niilista, conforme MacIntyre propôs em *Depois da Virtude*, não pode ser arbitrária: ela precisa levar em conta a reflexão que a história da moral oferece. É necessário, portanto, realizar um percurso histórico e narrativo para se entender aquilo que o filósofo chama de “esquema moral clássico”. O objetivo de MacIntyre com este percurso é, de fato, reescrever a história da moral, oferecendo ao leitor uma meta-ética ao propor “a construção de uma narrativa onde a argumentação moral não estivesse tão desordenada.”³

Deste percurso, é claro que surgem inúmeras diferenças nas moralidades dos mais variados modos de vida e nas mais variadas épocas tratadas. Contudo, a tese de fundo que MacIntyre sustenta é que “as diferenças na interpretação das virtudes, surgidas no interior de um horizonte comum, estão ligadas às diferentes formas narrativas usadas para captar a vida humana”⁴. Portanto, é preciso clarear qual o real papel das narrativas no esquema moral clássico, e para isso, faz-se mister iniciar o percurso histórico pelas narrativas das

¹ FONTENELE, J. M. *A interpretação da literatura de Homero na filosofia de Alasdair MacIntyre como contraponto ao eu emotivista*, p. 32.

² RUZZA, A. *A crítica de MacIntyre à modernidade*, p. 93.

³ FONTENELE, J. M. *A interpretação da literatura de Homero na filosofia de Alasdair MacIntyre como contraponto ao eu emotivista*, p. 33.

⁴ PERINE, M. *Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre*, p. 397.

sociedades heroicas – principalmente a Grega, com Homero –, donde o esquema moral clássico muito herdou⁵.

II. A virtude nas narrativas do esquema moral clássico

2.1 Virtude nos poemas homéricos

O método do percurso histórico e narrativo das sociedades do esquema moral clássico empreendido pelo filósofo inicia-se com um problema: a discussão, ressaltada por muitos teóricos, sobre a existência ou não das sociedades heroicas e se, tendo existido, as narrativas homéricas estariam de acordo com a realidade social da época. De fato, caso o pensamento de MacIntyre dependesse inexoravelmente do fato dessas sociedades terem existido, todo o restante da argumentação filosófica pretendida estaria posto em xeque. Por este motivo, o filósofo inicia seu percurso afirmando que, independentemente das questões que possam ser levantadas, as narrativas de Homero constituíam uma base necessária para a moral clássica.

O que importa para minha própria argumentação é um fato histórico relativamente indiscutível, a saber, que tais narrativas eram mesmo a memória histórica, adequada ou não, das sociedades onde foram afinal escritas. Mais que isso, serviam de fundamento moral para o debate contemporâneo nas sociedades clássicas, explicação de uma ordem moral agora superada, ou parcialmente superada, cujas crenças e conceitos ainda tinham alguma influência, mas também proporcionavam um contraste esclarecedor com o presente.⁶

MacIntyre pondera com isso o fato de que a discussão moral na época clássica possuía como um fundamento as narrativas heroicas, pois “a crença de que haviam existido era fundamental para aquelas sociedades clássicas e cristãs que se entendiam como nascidas dos conflitos das sociedades heroicas [...]”⁷, e isso basta para tomá-las como subsídio imprescindível a fim de entender a moralidade clássica. Tendo superado esta questão, o filósofo expõe sua tese principal, a de que na “sociedade heroica, um homem é o que ele

⁵ Se, por um lado, ao reescrever a história da moralidade, MacIntyre oferece-nos uma meta-ética, é preciso igualmente reescrever a história das narrativas e o seu papel fundamental na história do homem, oferecendo um critério meta-narrativo em seu pensamento, donde se conclui que as divergências morais são, em verdade, uma divergência narrativa.

⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 210.

⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 225.

faz.”⁸ Todos os teóricos, literatos e filósofos acordam com o fato de que havia um dado antecipado, como que predeterminado, nas sociedades heroicas, bem como também estava prefixado o papel de cada homem e o seu lugar na sociedade, seus privilégios e deveres⁹. Embora o que Finley afirme possa ser aplicado sobre as outras manifestações de sociedades heroicas – como as da Islândia ou da Irlanda –, tanto ele quanto MacIntyre são unânimes em afirmar que é na sociedade grega de Homero que a relação intrínseca entre o homem e o seu *status* social atinge grau máximo.

A argumentação do filósofo indica, de forma mais profunda, não somente que há uma forte relação entre o que é o homem e o que ele faz na sociedade em que está inserido, mas também que ser virtuoso está diretamente relacionado com o fazer aquilo que se faz e com o ser aquilo que se é de forma determinada na sociedade. Em resumo, o homem de *areté* é aquele que cumpre bem o seu papel ou função, pois “fazer aquilo que o meu papel exige, fazê-lo bem, utilizando as habilidades necessárias para fazer aquilo que alguém naquela posição deve aos outros, é ser *agathós*”¹⁰, ou seja, um homem bom, de virtude.

Assim, a abordagem do conceito de virtude na Grécia homérica começa por uma análise filológica do conceito de *areté*. Os estudos já feitos por MacIntyre sobre os jogos de linguagem servem para MacIntyre, nesse momento, perceber que os conceitos que marcam determinadas expressões estão submetidos às mudanças ocasionadas pelo passar do tempo e que as transformações culturais implicam uma valoração distinta dos mesmos conceitos. Nesse período, os significados dos termos valorativos estão relacionados com os papéis sociais desenvolvidos pelos membros dessa sociedade. A idiosincrasia da Grécia homérica concebia a vida desde uma perspectiva estática acerca dos papéis sociais e do *status* destes no interior da sociedade.¹¹

Não à toa e de maneira perspicaz, MacIntyre dedica uma boa parte do seu discurso à filologia do termo *areté*, donde se traduz virtude, não somente em *Depois da Virtude*, mas também em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Cabe ratificar, pois, que em momento algum o filósofo perde de vista o embate entre o niilismo nietzscheano e a tradição aristotélica que propôs, como afirmou-se anteriormente. Isso se manifesta claro na escolha do método narrativo e histórico das sociedades antigas e, de modo especial nesta parte, na filologia dos termos, métodos muito usados por Nietzsche.

⁸ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 211.

⁹ FINLEY, M. *O mundo de Ulisses*, p. 110.

¹⁰ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, p. 26.

¹¹ BRUGNERA, N. L. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*, p. 106.

Por conseguinte, a análise de MacIntyre das sociedades heroicas a partir das narrativas homéricas deixa claro que, nesse esquema clássico de moral, há uma correspondência entre a virtude e o papel exercido pelo homem na sua comunidade. Manifesta-se, deste modo, uma unidade entre os atos e o que o homem é na sociedade. Ou seja, nas sociedades heroicas os valores são questões sociais. Aquiles é excelente na guerra, Penélope no governo da casa, Nestor no conselho das assembleias, o rei na administração e Homero em ouvir a voz da musa ao escrever um poema¹². Neste último caso, tão citado por MacIntyre, há excelências mais específicas ainda para o homem, que estão intrinsecamente ligadas ao bem da sua comunidade e de sua família. Nos poemas homéricos, a coragem, a força física e a inteligência são ideais de excelência para o homem¹³. Ora, nas sociedades heroicas, é impossível dissociar a explicação das virtudes do seu contexto na estrutura social, e vice-versa. “A moralidade e a estrutura social são, de fato, a mesma coisa nas sociedades heroicas”¹⁴.

Contudo, tais afirmações ainda não estão livres de questionamentos que possam ser levantados. Brugnara se pergunta, pois, qual a relevância de se realizar essa empreitada histórica das narrativas das sociedades heroicas se o esquema heroico – especialmente homérico – já não está presente atualmente. Ele mesmo afirma que isso se dá porque o conceito de virtude que MacIntyre desenvolve herda algumas características presentes nas narrativas heroicas e, portanto, seria impossível entendê-lo sem a abordagem histórica dessas sociedades, cuja base está em três características essenciais:

Uma é a de que toda moralidade está sempre amarrada ao socialmente local e particular. Outra é a de que não há como possuir virtudes, a não ser sendo parte de uma tradição a partir da qual as herdamos. Por fim, a estrutura moral contém um esquema conceitual com três elementos: a concepção de um padrão do que é requerido ou exigido dos diferentes papéis sociais; uma concepção do que é necessário para que o indivíduo consiga desempenhar aquele padrão exigido pelo papel social; e uma concepção da condição humana como frágil e vulnerável ao destino e à morte¹⁵.

Devido, portanto, à força de sua argumentação histórica baseada não apenas em teóricos das narrativas homéricas e das sociedades heroicas, mas também com os clássicos

¹² RUZZA, A. *A crítica de MacIntyre à modernidade*, p. 105.

¹³ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 219.

¹⁴ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 213.

¹⁵ BRUGNERA, N. L. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*, p. 107.

exemplos da *Iliada* e o *Odisseu*, MacIntyre retoma o primeiro questionamento que poderia ser apresentado, a questão da existência ou não desse esquema homérico nas sociedades. O filósofo afirma que os poemas e as sagas não possuem a intenção de afirmar simples acontecimentos com homens e mulheres, “mas em sua forma narrativa os poemas e as sagas captam uma forma que já estava presente nas vidas que relatam”¹⁶.

Disso emerge a tese de que a narrativa homérica não pode ser entendida somente como um ideal, em cujo esquema e exemplos o homem deve se espelhar para ser virtuoso. Para MacIntyre, “o que o épico e a saga expressam é uma sociedade que já contém em si a forma do épico ou da saga”¹⁷. Ou seja, todas as normas e excelências presentes nas narrativas não são buscadas para se criar um esquema social, mas é porque já há um esquema determinado de excelências que elas devem ser buscadas em suas diversas possibilidades de escolha. “O exercício das virtudes heroicas requer, então, tanto um tipo determinado de ser humano quanto um tipo determinado de estrutura social”¹⁸. É preciso reiterar o que diz MacIntyre neste ponto:

Com que finalidade os personagens da *Iliada* observam as normas que observam e honram os preceitos que honram? Pelo contrário, é só dentro de sua estrutura de normas e preceitos que são capazes de criar finalidades; [...] Todas as questões de escolha surgem dentro da estrutura; portanto, a estrutura propriamente dita não pode ser escolhida¹⁹.

É propriamente nisto que se encontra a diferença abismal entre o eu da modernidade, embebido pela forte tendência emotivista, e o eu heroico. O eu moderno nunca irá aceitar o fato de haver algo determinado em uma sociedade tal, pois isso seria negação da capacidade do indivíduo de julgar dado ponto de vista²⁰, a fim de buscar uma universalidade que justifique a moral. Para MacIntyre, contudo, há duas lições básicas das sociedades heroicas: por um lado, toda moralidade está atrelada ao particular da sociedade local, e por isso há uma ilusão no intento moderno de universalidade moral. Por outro lado, só é possível obter virtudes sendo parte de uma tradição da qual são herdadas²¹.

¹⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 215.

¹⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 216.

¹⁸ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 218.

¹⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 217.

²⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 217.

²¹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 218.

Cabe no fim desta argumentação identificar a crítica de MacIntyre ao intento nietzscheano de realizar uma correspondência entre sua filosofia e as narrativas heroicas. Visto que há uma perspectiva comunitária e não individualista no esquema homérico antigo, MacIntyre reserva à Nietzsche a acusação de que ele apenas colocou no lugar das “ficções do individualismo iluminista”, tanto rejeitado pelo alemão, as “ficções individualistas de sua própria autoria”²². Deste modo,

O eu só se torna o que é nas sociedades heroicas por intermédio de seu papel; é uma criação social, e não individual. Por conseguinte, quando projeta no passado seu próprio individualismo do século XIX, Nietzsche revela que aquilo que parecia uma investigação histórica era, na verdade, uma invenção literária criativa²³.

2.2 Virtude nas tragédias sofocianas

O trabalho histórico do filósofo escocês não é simples de se realizar, visto que uma investigação cujo objetivo é enaltecer características permanentes no modelo clássico de moral encontrará dificuldades em toda mudança histórica enfrentada pela humanidade. A época clássica (aproximadamente séculos V e IV a.C) trará ao homem grego inúmeras modificações, especialmente na relação entre a moral e a organização social. Ilustra bem este fato um dos grandes filósofos da época, Platão, que considerava a figura do herói – abordada anteriormente – como um “mau exemplo para a juventude, porque é pouco respeitoso da lei escrita, apela à vingança, e quer destacar-se acima dos outros cidadãos, quebrando a isonomia republicana”²⁴. Isso se dá porque na época clássica, o indivíduo socialmente determinado perde espaço para a *polis*.

MacIntyre defende que o conflito entre moralidades, em si, é bom no sentido de conferir um campo de discussão para se estabelecer mais fortemente a moral. Sua crítica ao conflito contemporâneo está no fato dele não levar o homem a um desenvolvimento moral, mas a um debate interminável devido as premissas antagônicas. Por isso, do conflito gerado entre o esquema heroico e a nova estrutura da época clássica, poderá emergir uma conciliação entre os conceitos conflitantes de virtude. Em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* MacIntyre ilustra bem as visões antagônicas dentro da *polis*, ao afirmar que

Dos conflitos da ordem social e cultural da *pólis* ateniense, herdamos uma variedade de tradições mutuamente incompatíveis e antagônicas no que

²² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 222.

²³ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 222.

²⁴ RUZZA, A. *A crítica de MacIntyre à modernidade*, p. 106.

se refere à justiça e à racionalidade prática. [...] E os termos desse debate foram determinados por um corpo de material oral e escrito que oferecia aos atenienses cultos as compreensões comuns básicas, sem as quais desacordos e conflitos claramente articulados são impossíveis. *A Ilíada* e *a Odisseia* eram centrais nesse corpo de material oral e escrito. Os atenienses, portanto, tinham de começar por Homero²⁵.

Neste sentido, embora Platão, num primeiro momento, seja visto como um inimigo da poesia homérica, até mesmo ele teve de se debruçar sobre o conflito que as sagas e os poemas épicos exerciam com sua teoria moral. Como MacIntyre visa entender o fio que conduz as mudanças históricas, ligando-os a alguma característica fixa, há até mesmo entre Platão e a estrutura heroica da narrativa uma conformidade no conceito de virtude: a visão comunitária, agora destituída do papel social que o indivíduo outrora realizava, mas imbuída da relação com a cidade. Em outras palavras, “[...] o conceito de virtude continua sendo um conceito político, pois a tese platônica do homem virtuoso é inseparável de sua tese do cidadão virtuoso”²⁶.

Portanto, deve-se entender que, na época clássica, “[...] o meio onde as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é na *pólis*”²⁷. Isso deixa de englobar o caráter do papel social, mas passa a ter como fundamento a relação com os demais indivíduos. Observe-se o seguinte exemplo: se nas sociedades heroicas a honra é aquilo que é devido ao rei – por causa de seu papel social enquanto rei –, na literatura narrativa da época clássica a honra passa a ser devida ao homem em si²⁸. Como a abordagem de MacIntyre é histórico-narrativa, o filósofo trará como centro para a discussão moral nesse momento principalmente a literatura de Sófocles.

Pode-se afirmar que é a partir deste momento da argumentação do filósofo que se começa a delinear a sua pretensão em elaborar um conceito de virtude que tenha como fundamento uma dimensão narrativa e, principalmente, comunitarista. O conflito entre a época predecessora e a época clássica mostra que, quase que independente de ser virtuoso ou vicioso, ter êxito ou não nos empreendimentos, a dimensão narrativa permanece conduzindo cada vida humana. Para MacIntyre, “cada vida humana vai expressar, então, uma história, cuja forma dependerá do que se conta como mal e risco, e de como o êxito e

²⁵ MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, p. 24.

²⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 240-241.

²⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 232.

²⁸ RUZZA, A. *A crítica de MacIntyre à modernidade*, p. 107.

o fracasso, o progresso e seu oposto, são entendidos e avaliados²⁹. Deste modo, a vida humana sempre deverá ser manifestada

[...] como um progresso, enfrentando males e riscos. O indivíduo precisa superá-los. Nessa tentativa, pode obter êxito, mesmo que parcial, ou não. O êxito estará relacionado com determinadas qualidades positivas que os protagonistas morais consigam desenvolver. Entretanto, independente do êxito ou do fracasso, MacIntyre chama a atenção para o fato de que cada vida humana, e também da comunidade na qual está inserido, vai representar uma história que é expressa numa certa ordem narrativa que lhe confere inteligibilidade³⁰.

É preciso ressaltar que a dimensão do conflito ganha contornos essenciais na narrativa sofocliana, o que indica que o homem da era clássica possui em si a capacidade de questionar certas situações anteriormente determinadas. Se na época dos heróis épicos seria inconcebível um personagem rebelar-se contra a estrutura social, ou até mesmo questionar o seu papel, com o perigo de sofrer a pena de se autoexilar da sociedade, a era clássica traz consigo o movimento contrário.

A narrativa da *Antígona* sofocliana reflete bem a coexistência dessas situações conflitantes na cidade. De um lado, o papel social determinado – o rei Creonte –, que determina uma lei que deve ser obedecida sob pena de morte. Do outro, Antígona, que questiona a lei de Creonte, considerando como injusto o fato de ser proibida de sepultar seu irmão Polinice. Na visão de Creonte está a clássica visão heroica de que um homem que houvesse se rebelado contra seu papel social, seus parentes e sua sociedade seria um homem apartado de qualquer honraria que pudesse receber.

Que Júpiter, que tudo vê, saiba que não me calarei se vir a ruína, e não o bem-estar de nosso povo; e jamais considerarei meu amigo quem for um inimigo de meu país! Obedecendo a estes princípios é que desejo promover a felicidade de Tebas. [...] Eis aí como penso; jamais os criminosos obterão de mim qualquer honraria. Ao contrário, quem prestar benefícios a Tebas terá de mim, enquanto eu viver, e depois de minha morte, todas as honras possíveis³¹.

Na personagem Antígona, contudo, encontra-se a visão de uma justificativa racional da virtude – não a pretendida pelos iluministas –, uma vez que Antígona é aquela que questiona a lei imposta em detrimento de uma lei divina, não escrita por homem algum. Em verdade, mais do que ser apenas divina, tal lei pertence à tradição imemorial de seu

²⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 246.

³⁰ BRUGNERA, N. L. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*, p. 107.

³¹ SÓFOCLES. *Antígona*, p. 15-16.

povo e, portanto, é intrínseca às práticas sociais de cuidados devidos aos mortos. A personagem está imersa nessa perspectiva quando fala a Creonte sobre a sua lei:

[...] não foi Júpiter que a promulgou; e a Justiça, a deusa que habita com as divindades subterrâneas jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos; nem eu creio que teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis [...] Que vou morrer, eu bem sei; é inevitável; e morreria mesmo sem a tua proclamação. E, se morrer antes do meu tempo, isso será, para mim, uma vantagem, devo dizê-lo! Quem vive, como eu, no meio de tão lutuosas desgraças, que perde com a morte? Assim, a sorte que me reservas é um mal que não se deve levar em conta; muito mais grave teria sido admitir que o filho de minha mãe jazesse sem sepultura; tudo o mais me é indiferente³².

Deve-se, portanto, esboçar bem as diferenças entre o eu heroico e o eu clássico, pois se a vida humana está inserida num contexto narrativo, cada época carrega consigo um tipo de eu distinto. A primeira diferença está, como já afirmado, na relação com a sociedade, que embora seja um aspecto que permaneça tanto num quanto noutro, o eu clássico abre-se à possibilidade de questionar seu *status* social. Esse questionamento não é um renegar seu papel, mas reconhecer que os conflitos o fazem, sobretudo, ampliar o entendimento do seu papel, porque também o protagonista da obra de Sófocles, como o herói épico, nada seria sem seu lugar na ordem social³³.

Desta maneira, recordando toda a argumentação proposta pelo filósofo escocês até agora, o leitor pode ser conduzido a compreender de vez a grande tese por trás de todo o percurso histórico realizado: a narrativa não é apenas um estilo literário, mas a vida humana em si mesma possui um estilo narrativo, o que significa que escolher um esquema moral denota optar por uma forma narrativa específica da vida humana.

[...] a vida do protagonista sofocleano tem sua própria forma narrativa específica, assim como tinha o herói épico. Não estou dizendo o trivial e óbvio, que os protagonistas sofocleanos são personagens de peças; pelo contrário, estou atribuindo a Sófocles uma crença [...]: que ele apresentava a vida humana em narrativas dramáticas por achar que a vida humana já tinha a forma de narrativa dramática e, de fato, a forma de um tipo específico de narrativa dramática. Por conseguinte, também acho que a diferença entre a explicação heroica das virtudes e a sofocleana se resume precisamente numa diferença quanto a qual forma de narrativa capta melhor as principais características da vida e da atividade humana. E isso oferece uma hipótese: que, em geral, adotar

³² SÓFOCLES. *Antígona*, p. 30-31.

³³ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 245.

uma postura acerca das virtudes será adotar uma postura acerca do caráter narrativo da vida humana³⁴.

Claramente, adotar uma postura sobre as virtudes gerará conflitos, como tem-se afirmado, pois o conflito é o terreno da discussão moral na sociedade clássica. É sobre essa questão que tantos outros filósofos irão se debruçar no intento de estabelecer uma moralidade ordenada, como no caso de Aristóteles na *Retórica*, que cita o exemplo de *Antígona* como um embate entre as leis particulares e as leis comuns, de origem natural³⁵. Demonstra-se, portanto, e mais uma vez, como a narrativa é imprescindível para o discurso sobre a moral na época clássica. Desse modo, a dimensão das possibilidades de escolhas é o que conduzirá o intento filosófico para estabelecer uma ordem moral.

2.3 Virtude na tradição aristotélico-tomista

Neste ponto da discussão, é preciso ratificar que, embora aborde a filosofia aristotélica em seus pormenores, Aristóteles é, para MacIntyre, “[...] o representante de uma longa tradição, alguém que articula o que inúmeros antecessores e sucessores também articulam com graus variáveis de êxito”³⁶. Tal sutileza de abordar Aristóteles como o representante de uma tradição é importante porque se mostra justamente nessa questão o principal ponto de divergência de MacIntyre com a filosofia aristotélica em si mesma. De certo modo, o escocês entende que a sua concepção de tradição expressa uma teoria do conhecimento bastante anti-aristotélica³⁷, porque entende que o presente só é possível de ser plenamente compreendido como crítica e reação ao passado, mas sempre com o objetivo de estabelecer um futuro mais adequado³⁸.

Com isso, MacIntyre quer dizer que o modo de entender o conceito de tradição na visão aristotélica não abarca de forma plena os elementos constitutivos de outras tradições, ao passo que o seu modo de a conceber realiza bem este papel, pois “[...] quando a tradição está em ordem, quando está havendo progresso, sempre há certo elemento cumulativo na

³⁴ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 245-246.

³⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1373b.

³⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 249.

³⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 250. Interessará ao leitor notar que não há em Aristóteles uma concepção de tradição propriamente dita, embora o Filósofo apresente e concilie pensamentos anteriores diversos em seu esquema filosófico, como se pode observar no livro Z da *Metafísica* (1028b 2-4).

³⁸ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 250.

tradição.”³⁹ Contudo, se se concebe que Aristóteles é alguém central numa tradição – que MacIntyre denomina, como afirmado anteriormente, de esquema moral clássico –, é possível compreender o principal elemento constitutivo da moralidade aristotélica também correlativo com toda a tradição teleológica a que MacIntyre se refere. De acordo com a filosofia aristotélica, “Os seres humanos [...] têm uma natureza específica; e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam pela natureza rumo a um *telos* específico”⁴⁰. De tal modo, o bem não é definido segundo critérios pessoais, mas segundo a própria natureza do homem⁴¹.

Ao afirmar que o *telos* é o principal ponto da discussão na tradição aristotélica, MacIntyre conduz o leitor a entender que, já que a concepção de tradição não seria cumulativa para Aristóteles, tal fato o levará a conceber uma visão negativa sobre a forma narrativa da tragédia grega, seu antecedente histórico no percurso proposto. Aristóteles vê a forma narrativa da tragédia como uma reprodutora dos vícios humanos, pois

Para Aristóteles, a forma trágica da narrativa é encenada quando, e somente quando, temos um herói com uma falha, uma falha na inteligência prática que brota da posse ou do exercício inadequado de alguma virtude. Num mundo onde todos são bons, portanto, não haveria herói trágico para retratar. [...] mas o que constitui a oposição e o conflito trágico desses indivíduos é o conflito do bem com o bem contido em seu confronto anterior a e independente de *quaisquer* características individuais; e Aristóteles, em relação a esse aspecto da tragédia, na *Poética*, é e tem de ser cego. A ausência desse reconhecimento da centralidade da oposição e do conflito na vida humana também esconde de Aristóteles uma importante fonte de aprendizado humano sobre as virtudes e um importante meio de vivência humana das virtudes.⁴²

É por isso que, para MacIntyre, Aristóteles carece de uma visão mais apurada do que é a narrativa e qual o seu real papel, coisa que a tradição medieval de cunho aristotélico soube desenvolver bem. E embora MacIntyre dê bastante visibilidade a Tomás de Aquino em *Depois da Virtude*, será somente nas obras posteriores a esta que o seu giro tomista se dará concretamente, fazendo do Aquinate “um personagem central na configuração da teoria moral macintyriana”⁴³. Uma das marcas mais visíveis desse giro tomista na filosofia

³⁹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 250.

⁴⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 252.

⁴¹ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 255.

⁴² MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 277.

⁴³ SOUSA, J. E. *Alasdair MacIntyre e o Tomismo*, p. 102.

macintyriana é a reabilitação da visão biológico-metafísica com um viés aristotélico-tomista, que só será anexada ao seu pensamento em *Dependent rational animals*.

In After Virtue I had attempted to give an account of the place of the virtues, understood as Aristotle had understood them, within social practices, the lives of individuals and the lives of communities, while making that account independent of what I called Aristotle's "metaphysical biology". Although there is indeed good reason to repudiate important elements in Aristotle's biology, I now judge that was in error in supposing an ethics independent of biology to be possible [...] ⁴⁴.

Mesmo assim, já em *Depois da Virtude* pode-se perceber uma importância fundamental na tradição medieval posterior e de cunho aristotélico. Se em Aristóteles a visão narrativa ainda é demasiadamente negativa por ser não cumulativa, para os medievais ela se tornará imprescindível ao homem, especialmente devido à vivência das comunidades cristãs, nas quais a narrativa bíblica surgirá como condutora da vida moral ⁴⁵. Aristóteles não poderia negar a força da presença das narrativas trágicas e épicas na sociedade ateniense de seu tempo. Tanto o é que algumas de suas obras demonstram diálogo com tais formas narrativas, como visto por exemplo anteriormente nos comentários de Aristóteles à *Antígona*, na *Retórica*.

Portanto, cabe uma ressalva à atribuição de que Aristóteles seria um crítico das narrativas, ressaltando tão somente seus aspectos negativos, o que às vezes MacIntyre parece transparecer. É fato, porém, que a visão narrativa como sendo constitutiva da vida humana não faz parte do esquema aristotélico. Esta incumbência caberá às sociedades medievais e aos seus teóricos, especialmente os de tradição aristotélica. Nesse sentido, ao falar da tradição aristotélica como um todo, MacIntyre afirma que

[...] a recordação das sociedades heroicas está presente na tradição que estou identificando pela segunda vez: uma vez como pano-de-fundo da sociedade ateniense dos séculos V e IV, e novamente no contexto da Alta Idade Média. É essa presença dupla que faz da perspectiva moral das sociedades heroicas um ponto de partida necessário para a reflexão moral dentro da tradição com a qual nos ocupamos agora. Assim, a ordem medieval não pode rejeitar a tábua heroica das virtudes ⁴⁶.

⁴⁴ MACINTYRE, A. *Dependent rational animals*, p. 10.

⁴⁵ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 250-251.

⁴⁶ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 281.

Embora não seja aristotélico em si, o arcabouço teórico moral da Idade Média tem em Santo Agostinho um grande expoente, e, portanto, não poderia faltar a MacIntyre algumas considerações sobre seu pensamento. O conceito de tradição macintyriano permite ao leitor entender que a jornada em busca da virtude permanecerá no esquema teleológico de tradição aristotélica “por uma nova concepção do telos e pela descoberta agostiniana da vontade capaz de dar consentimento ao mal”⁴⁷. Do conflito entre o bem e a vontade inclinada ao mal é possível compreender um modo narrativo muito presente entre os medievais e, sobretudo, em Santo Agostinho: a narração da vida humana como uma jornada “em vias de”⁴⁸.

O cristão, deste modo, é aquele que, mesmo tendo sua vontade inclinada para o mal, permanece em sua busca pessoal e comunitária para o seu fim último. Há, pois, uma concepção histórica no esquema medieval que, logicamente, Aristóteles não seria capaz de atingir sem o dado da Revelação Cristã: “caminhar para o bem é caminhar no tempo”⁴⁹, donde se dará um novo entendimento de bem embebido de uma concepção teológica.

Por conseguinte, a comunidade cristã também se fará fortemente presente para o homem que deseja alcançar este bem. Nas sociedades heroicas e na Atenas antiga, é evidente que a virtude só é enquanto é na sua relação comunitária, quer seja desenvolvendo determinado papel social, quer seja na *polis*. A visão comunitária também será essencial aos teóricos medievais de uma forma que para Aristóteles também não foi possível.

A diferença para o católico é que eu, seja qual for a comunidade terrena a que pertenço, também sou considerado membro de uma comunidade celestial, eterna, onde também tenho um papel, uma comunidade representada na Terra pela Igreja. [...] é sempre como membro de uma comunidade organizada que tenho de buscar o bem humano [...].⁵⁰

Ora, é evidente que é na argumentação macintyriana sobre a virtude na tradição aristotélico-tomista que se torna clara a pretensão do filósofo em unir tradição, narrativa e virtude num só esquema. Não à toa, em obras posteriores à *Depois da Virtude*, Alasdair MacIntyre parece deixar claro que, embora assuma uma visão mais tomista da moralidade,

⁴⁷ PERINE, M. *Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre*, p. 397.

⁴⁸ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 295.

⁴⁹ PERINE, M. *Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre*, p. 397-398.

⁵⁰ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, p. 291-292.

como demonstrou-se anteriormente, é na tradição que se baseia a perspectiva moral, e não em um filósofo específico⁵¹.

III. Conclusão

A escolha por reestabelecer uma moralidade aristotélica, fundamentalmente teleológica, não provém de uma escolha autônoma. MacIntyre reconhece o aristotelismo “como uma tradição superior em racionalidade e que, portanto, oferece a melhor saída para a crise moral da modernidade”⁵². Além disso, essa opção é pautada na observância da importância das narrativas nas sociedades predecessoras do aristotelismo, a começar pelas sociedades heroicas, tão admiradas por Nietzsche e das quais ele se reconhecia como representante. Narrativas como os poemas homéricos e as tragédias sofocianas possuíam grande papel na educação para as virtudes, mesmo que as concepções delas se diferenciem em alguns pontos quando comparadas entre si.

O percurso narrativo e histórico que MacIntyre empreende em sua obra tem por objetivo ampliar a visão moral para uma perspectiva também histórica, mas sobretudo embasada na tradição clássica, da qual Aristóteles é o grande representante, e sobre a qual os filósofos medievais também se debruçaram. Do percurso histórico-narrativo de MacIntyre em *Depois da Virtude*, é possível depreender elementos específicos: das sociedades heroicas, depreende-se o forte vínculo entre estrutura social e virtude; dos poetas, a ideia do conflito, que é necessária à vida humana; de Aristóteles, o *telos* e o vínculo com a pólis; dos medievais, o componente histórico e um esquema narrativo que compreende a vida humana em sua totalidade⁵³.

Do processo histórico narrativo galgado pelo filósofo emerge o entendimento da vida humana enquanto uma unidade narrativa, que unifica o nascimento à morte em uma história com começo, meio e fim. MacIntyre conclui que optar por uma concepção de virtude é optar por uma forma de narrativa. Será, deste modo, esta jornada narrativa da

⁵¹ Por exemplo, saliente-se o que diz MacIntyre em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*: “That account is one in which the developments within Aquina’s own thought throughout his career [...] were the outcome of his own participation in, as well as his continuously more adequate representation of, a mode of enquiry which was a dialectically open-ended continuation of that craft tradition stemming from Socrates, Plato and Aristotle as well as from the church fathers, a tradition of which *Aeterni Patris* spoke with great accuracy but the character of which the readers of *Aeterni Patris* had often been unable to comprehend” (MACINTYRE, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 77).

⁵² DAMASCENO, M. M. *O projeto filosófico central de Alasdair MacIntyre*, p. 102.

⁵³ BRUGNERA, N. L. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*, p. 115.

história que possibilitará a MacIntyre o desenvolvimento ao longo de sua obra do conceito de virtude baseado numa compreensão da vida humana enquanto uma unidade narrativa.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Retórica. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- BRUGNERA, Nedilso Lauro. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*. 179f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.
- DAMASCENO, Márcia Marques. O projeto filosófico central de Alasdair MacIntyre. *PROMETEUS Filosofia*, Aracajú, ano 4, n. 7, p.95-111, 2011.
- FINLEY, Moses. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.
- FONTENELE, Jáder de Moura. A interpretação da literatura de Homero na filosofia de Alasdair MacIntyre como contraponto ao eu emotivista. *Kínesis*, Marília, v. 11, n. 27, p.31-49, 2019.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Illinois: Open Court, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: um Estudo Em Teoria Moral*. Tradução de Jussara Simões. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- PERINE, Marcelo. Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p.391-412, 1992.
- RUZZA, Antonio. *A crítica de MacIntyre à modernidade: liberalismo, individualismo e teorias da justiça*. 305f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
- SÓFOCLES. *Antígone*. Tradução de J. B. de Melo e Souza. [S.l.]: Fonte Digital, 2008. (Clássicos Jackson, v. 22).
- SOUSA, José Elenilton de. Alasdair MacIntyre e o Tomismo: notas sobre Three Rival Versions od Moral Inquiry. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 6, n. 11, p.101-126, 2015.