UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Nayra Raquel Pinheiro Sales

DESEJO, MORALIDADE E VIRTUDE:
UMA LEITURA DO "EXPRESSIVISMO" EM *A ÉTICA NOS CONFLITOS DA MODERNIDADE* DE ALASDAIR MACINTYRE

TERESINA (PI)
2022

Nayra Raquel Pinheiro Sales

DESEJO, MORALIDADE E VIRTUDE: UMA LEITURA DO "EXPRESSIVISMO" EM *A ÉTICA NOS CONFLITOS DA MODERNIDADE* DE ALASDAIR MACINTYRE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Elielton de Sousa

TERESINA (PI)
2022

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

S163d Sales, Nayra Raquel Pinheiro.
Desejo, moralidade e virtude : uma leitura do "expressivismo" em *A Ética nos conflitos da modernidade* de Alasdair Macintyre / Nayra Raquel Pinheiro Sales. -- 2022.
64 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2022.
"Orientador: Prof. Dr. José Elielton de Sousa".

1. Desejo. 2. Moralidade. 3. Expressivismo. 4. Virtude. I. Sousa, José Elielton de. II. Título.

CDD 192

Bibliotecária: Francisca das Chagas Dias Leite – CRB3/1004

Nayra Raquel Pinheiro Sales

DESEJO, MORALIDADE E VIRTUDE:

UMA LEITURA DO "EXPRESSIVISMO" EM *A ÉTICA NOS CONFLITOS DA MODERNIDADE*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Elielton de Sousa

Aprovada em 30/09/2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Elielton de Sousa (PPGFIL/UFPI) – Orientador

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (PPGFIL/UFPI) – Membro Interno

---

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC) – Membro Externo

Agradeço ao Prof. Dr. José Elielton de Sousa pela orientação, empatia, compreensão e respeito e por ser nos últimos anos meu maior exemplo de profissional.

À minha mãe Neusa, que é meu maior exemplo de vida, a qual me ensinou e ensina as lições que jamais poderia aprender na academia.

Aos meus grandes amigos de vida e profissão Rahra e Ruan, pela generosidade de sempre, com os quais divido angústias e alegrias.

Ao meu melhor amigo Victor, pelo companheirismo, paciência e amor dedicados a mim nesse período.

Aos demais amigos que contribuíram de alguma forma para a realização deste trabalho.

Aos professores do grupo de estudo em MacIntyre da Universidade Federal do Piauí, em especial a professora Isabel e o professor Helder que contibuíram muito para este trabalho.

À CAPES pelo apoio financeiro à pesquisa.

RESUMO

Este trabalho objetiva investigar o papel dos desejos na ação moral e a leitura macintyriana do "expressivismo" na obra *Ética nos Conflitos da Modernidade*. A investigação tem como objeto central de estudo a obra *Ética nos Conflitos da Modernidade* e um cortejo com *Depois da Virtude*. Para cumprir nossos objetivos dividimos o trabalho em três partes. Primeiro capítulo dedicamos à investigação de MacIntyre à condição moral moderna, que, segundo ele, o que está na base da fragmentação da moralidade contemporânea é o emotivismo, ou seja, a ideia de que a moralidade não possui nenhum conteúdo racional. O segundo capítulo trata da leitura de MacIntyre acerca do expressivismo, como os desejos e o bem humano são vistos segundo essa perspectiva. E no terceiro capítulo a investigação visa o papel dos desejos na moralidade sob a perspectiva aristotélica-tomista.

Palavras-chave: Desejo. Moralidade. Expressivismo. Virtude.

ABSTRACT

This paper aims to investigate the role of desires in moral action and the Macintyrian reading of "expressivism" in Ethics in the Conflicts of Modernity. The central object of the research is Ethics in the Conflicts of Modernity and a comparison with After Virtue. To fulfill our objectives we will divide the work into three parts. First chapter we devote MacIntyre's investigation to the modern moral condition, which according to him, what underlies the fragmentation of contemporary morality is emotivism, that is, the idea that morality has no rational content. The second chapter deals with MacIntyre's reading of expressivism, how desires and the human good are seen according to this perspective. And in the third chapter the investigation aims at the role of desires in morality from an Aristotelian-Thomistic perspective.

Keywords: Desire. Morality. Expressivism. Virtue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 7

1. EMOTIVISMO, DESORDEM E FRAGMENTAÇÃO: A MORALIDADE MODERNA..... 11

1.1. UM BREVE PERCURSO INTELECTUAL DE ALASDAIR MACINTYRE..... **11**

1.2. O DESACORDO MORAL CONTEMPORÂNEO E SUAS PRETENSÕES EMOTIVISTAS..... **15**

1.3. O EMOTIVISMO E SEU CONTEXTO SOCIAL..... **18**

1.4. EMOTIVISMO E SEUS PAPÉIS SOCIAIS..... **22**

2. A LEITURA DO EXPRESSIVISMO EM ÉTICA NOS CONFLITOS DA MODERNIDADE..... 28

2.1. OS DESEJOS E O BEM HUMANO: UM PONTO DE PARTIDA..... **28**

2.2. SOBRE O BEM, OS DESEJOS E A MORALIDADE NA PERSPECTIVA EXPRESSIVISTA..... **34**

2.3. A POSIÇÃO EXPRESSIVISTA DE BLACKBURN E GIBBARD..... **36**

3. O PAPEL DOS DESEJOS NA MORALIDADE SOB A PERSPECTIVA ARISTÓTELICO-TOMISTA..... 41

3.1. O FLORESCIMENTO HUMANO E OS BENS NA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICO-TOMISTA..... **41**

3.2. AS RAZÕES PARA SE DESEJAR AQUILO QUE SE DESEJA..... **46**

3.3. O PAPEL DO DESEJO NA AÇÃO MORAL NA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICO-TOMISTA..... **48**

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 57

REFERÊNCIAS..... 59

INTRODUÇÃO

O filósofo escocês, radicado nos EUA, Alasdair MacIntyre é um dos principais teóricos contemporâneos do campo da ética, especialmente, da ética das virtudes, é tido como um dos críticos das teorias expressivistas contemporâneas. Suas preocupações em obras mais recentes incluem o papel dos desejos na moralidade e o modo que essas teorias abordam esse papel. O diagnóstico do filósofo parte da ideia de que existe uma espécie de fragmentação ou ruptura na moralidade moderna, pois ele acredita que houve um rompimento com a tradição filosófica antiga.

Em *Depois da Virtude* (2001), sua obra mais polêmica e influente, este filósofo traça uma narrativa de decadência do mundo moderno e das consequências disso para a contemporaneidade, apontando a ética aristotélica das virtudes como saída para a situação caótica em que a moralidade se encontra. Para ele, a moralidade contemporânea dispõe de uma variedade de meios teóricos para formular e justificar racionalmente uma determinada ação moral frente a algum problema, porém, estes meios produzem modos rivais e incomensuráveis. "Estes conflitos produzem dilemas insolúveis, pois não dispomos de um conjunto moral unitário a partir do qual possamos considerar as pretensões de cada formulação rival e justificar uma possível escolha" (MACINTYRE, 2001, p. 21).

Além disso, os conceitos que informam nosso discurso moral estão deslocados dos contextos histórico-sociais nos quais foram criados e que lhes conferiam sentido e significado.

> Assim, a moralidade contemporânea não passa de uma coleção de fragmentos de moralidades passadas, o que a faz incoerente e sem critérios objetivos e racionalmente defensáveis, restando-nos somente teorias morais rivais e incomensuráveis entre si competindo indefinidamente por nossa adesão (MACINTYRE, 2001, p. 15).

Para MacIntyre (2001), o que está na base dessa fragmentação da moralidade contemporânea é a sua característica emotivista, ou seja, a ideia de que a moralidade não possui nenhum conteúdo racional, sendo qualquer tentativa de justificação racional mera expressão das preferências de uma vontade individual. Desse modo,

> [...] o debate moral se reduz a um mero jogo de afirmação e contra-afirmações sem qualquer possibilidade de um acordo ou consenso entre as partes envolvidas. Assim, para o emotivismo não existem quaisquer critérios racionais que orientem nossas escolhas, elas se reduzem a um confronto de arbitrariedades contingentes (MACINTYRE, 2001, p. 30-31).

O emotivismo é, portanto, uma teoria que pretende dar uma explicação de todos os juízos de valor, quaisquer que sejam eles, em todos os tempos e lugares (MACINTYRE,

2001, p. 31).

Ainda segundo MacIntyre (2001), essa caracterização do debate moral contemporâneo, para o emotivismo, não tem nada de especificamente contemporâneo, mas se estende a todo o debate valorativo humano. Para os emotivistas, o debate moral contemporâneo é racionalmente interminável porque toda moral, na verdade toda argumentação valorativa, é e tem sempre de ser racionalmente interminável, aponta o autor. Assim, as discordâncias morais contemporâneas não podem ser resolvidas, uma vez que não se pode resolver nenhuma discordância moral desse tipo em época nenhuma, seja no passado, presente ou futuro.

Em uma obra mais recente, *Ética nos conflitos da modernidade: desejo racionalidade prática e narrativa* (2016), MacIntyre retoma sua discussão sobre o emotivismo reinante na cultura contemporânea, passando a identificá-lo como "expressivismo", mas não o seu sentido. Dessa forma, "O expresivismo em suas formas mais antigas e menos sofisticadas filosoficamente era conhecido como emotivismo" (MACINTYRE, 2016, p. 17)[1].

MacIntyre (2016) propõe então

> [...] uma consideração inicial do expressivismo como uma teoria metaética sobre o significado das expressões avaliativas e normativas para uma investigação sobre que tipo de compromissos avaliativos e normativos podem resultar de uma busca reflexiva de autoconhecimento prático por alguém persuadido da verdade do expressivismo (MACINTYRE, 2016, p. 49).

A diferença essencial da obra *Depois da Virtude* para a *Ética nos Conflitos da Modernidade* não é simplesmente a leitura que ele fará acerca do expressivismo ou uma mudança de postura de forma rigorosa do termo, mas um adesamento da crítica macintyriana ao expressivimo, já que na primeira obra estava sendo tecida sua crítica às teses metaéticas, posteriormente, além dessas teses, está levando-se em conta o raciocínio moral, a formulação de um juízo moral e como os desejos têm um papel nessa formulação do juízo. Nas duas obras, o expressivismo é um dos protagonistas e a mudança fundamental é o papel dos desejos na ação moral.

Se em *Depois da Virtude* os desejos possuem um papel importante na moralidade, dado que o desenvolvimento de virtudes, a consolidação do hábito virtuoso em caráter pressupõe que os sujeitos lidem com as influências dos desejos o tempo todo, é em *Ética nos Conflitos da Modernidade* que o autor faz uma discussão aprofundada acerca dos desejos, os quais passam a ocupar o primeiro plano da preocupação moral, mas também destaca outros

[1] A tradução de todas as referências dessa obra é de nossa responsabilidade.

tipos de discussão como as narrativas, a discussão sobre os bens e a ação moral dentro dessas perspectivas, considerando Tomás de Aquino e Aristóteles como teóricos fundamentais para sua teoria.

Nesse sentido, a nossa investigação se constitui em analisar o modo em que MacIntyre responde à questão do reconhecimento dos desejos na ação moral, levando em conta o lugar deles dentro de um contexto da prática moral, ou seja, da ação moral propriamente dita e do papel que eles ocupam, dando ao desejo uma dimensão objetiva, pois mesmo que a ação moral seja baseada nos desejos, o agente deve sempre fazer a seguinte pergunta: "tenho boas razões para desejar?", além de ser capaz de reconhecer os bens envolvidos em sua ação e quais devem ser endossados.

Os desejos são parte fundamental do caráter humano, assim como os sentimentos, pois têm um papel central para a tomada de decisão e para a estruturação da ação moral. A partir dessa visão, surgem diversos dilemas que permeiam a teoria do autor, dentre eles, MacIntyre pergunta até que ponto o indivíduo pode tentar satisfazer seus desejos e promover seus interesses ao mesmo tempo, sem comprometer os parâmetros das boas razões para agir.

O espaço concedido por MacIntyre ao expressivismo enquanto uma teoria moral consequente, deve-se ao fato de que ele passa a considerar de forma mais efusiva o famoso dito de Tomás de Aquino, segundo o qual "todo desejo visa algum bem" (MACINTYRE, 2016, p. 10). Tal afirmação não diz que todos os desejos são bons, mas que até mesmo os desejos ruins visam algum bem à custa dos bens superiores das virtudes e de Deus. O que MacIntyre pretende é estabelecer algum critério para que possamos discernir inteligivelmente sobre quais bens são possíveis a partir de determinados desejos, consequentemente, quais desejos devem ser endossados e quais não, na medida em que tal discernimento possui consequências práticas importantes.

Se todo desejo envolve a apreensão de seu objeto como bem, então, na medida em que este objeto não é bom ou não tanto quanto algum outro objetivo alternativo, o desejo pode ser abandonado. O autor atenta para refletirmos sobre a história dos nossos próprios desejos, pois "em primeiro lugar, é inseparável não apenas da história de nossas emoções, gostos, afeições, hábitos e crenças, mas também de nosso desenvolvimento bioquímico e neurofisiológico." (MACINTYRE, 2016, p. 4). Para MacIntyre, estes aspectos são responsáveis por mudanças dos desejos, uma vez que, por exemplo, um hábito pode ser mudado, redirecionando a atenção e, com o tempo, o agente pode vir a achar gratificante o redirecionamento de seu hábito.

Nesse sentido, MacIntyre se esforça para interpretar, a partir de um confronto entre a

perspectiva expressivista e a neoaristotélica, em que consiste aquilo que realmente desejamos, quais as implicações do desejo para a aquisição dos bens a partir dos quais os agentes orientam sua busca por boas razões. Mais especificamente, MacIntyre está tentando responder qual é o papel dos desejos na configuração da moralidade, uma vez que reconhece que os desejos são parte integrante da moralidade, não podendo, assim, serem descartados da discussão e que são responsavéis por práticas cotidianas dos indivíduos que impactam na vida em sociedade.

Portanto, esta pesquisa buscou analisar a discussão iniciada em *Depois da Virtude*, fazendo uma crítica ao emotivismo, acreditando não ser uma teoria viável. Isso tudo porque nessa obra seu conceito de racionalidade é fortemente permeado pela noção de que a ação moral só pode ser racional. No entanto, veremos em sua obra posterior, *Ética nos Conflitos da Modernidade,* que é um reconhecimento do expressivismo como fonte para a moralidade. A análise objetivou compreender como MacIntyre responde à questão do papel dos desejos na ação moral e quais as implicações desse adesamento em relação à leitura do expressivismo.

Dessa maneira, o trabalho está dividido em três partes: a primeira parte consiste na apresentação da leitura macintyriana do emotivismo em *Depois da Virtude,* identificando as suas bases conceituais; a segunda parte consiste em analisar a versão mais sofisticada do emotivismo, agora identificado como "expressivismo", discutido por MacIntyre em *Ética nos conflitos da modernidade,* identificando as mudanças conceituais em relação à leitura anterior; e a terceira e última parte consiste em identificar o papel dos desejos na ação moral, como eles podem ser educados e de que forma isso contribui ao florescimento humano.

CAPÍTULO 1- EMOTIVISMO, DESORDEM E FRAGMENTAÇÃO: A MORALIDADE MODERNA

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre (2001), ao examinar a moralidade contemporânea, identifica "um estado de grave desordem" (MACINTYRE, 2001, p. 15) tanto na teoria quanto na prática morais, manifestado, em nível teórico, através da incomensurabilidade e do debate insolúvel entre as teorias morais existentes e, em nível prático, através da encarnação do "eu emotivista" em nossa cultura. Nesse capítulo, além de apresentar alguns elementos bibliográfico sobre MacIntyre, vamos também apresentar as características desse "estado de desordem", a teoria moral que justifica tal situação, bem como as personagens que encarnam no mundo social tal teoria moral.

1.1. Um breve percurso intelectual de Alasdair MacIntyre

A crítica de Alasdair MacIntyre à modernidade desenvolvida durante o chamado "projeto After Virtue"[2] é fruto de um longo percurso intelectual pelo qual passou o filósofo. Em *Alasdair MacIntyre: ¿Un Crítico del Liberalismo?* (2005), Francisco Javier de La Torre Díaz reconstrói esse percurso intelectual de MacIntyre com o intuito de situar o autor nas tradições as quais ele pertence e também identificar seus principais conceitos encontrados ao longo de suas obras, quais as mudanças teóricas que ocorrem durante esse período até aquele momento. É com base nessa obra que passamos, então, a expor tal percurso com o objetivo de mostrar que essa ideia de uma crítica à modernidade foi longamente gestada e é fruto de compromissos teóricos anteriores de MacIntyre.

Assim como aponta Díaz (2005), Alasdair Chalmers MacIntyre nascido em 12 de janeiro de 1929 em Glasgow, Escócia, foi fortemente influenciado por histórias poéticas que envolviam temáticas de agricultores, pescadores, poetas e narradores de contos da cultura oral gaélica, histórias estas que, por sua vez, nutriram sua imaginação. Além disso, os modos de vida burguês de sua época também o influenciaram. Seus estudos desde a escola primária foram realizados em latim, literatura grega, filosofia e história, o que lhe fez abrir os olhos de forma consciente sobre a diferença radical entre a cultura grega e a modernidade liberal. Recebeu seus primeiros ensinos em uma escola no norte da Irlanda e seus estudos mais

[2] Trata-se de uma espécie de programa de pesquisa iniciado em 1981 com a publicação de *Depois da Virtude*, do qual fazem parte ainda *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, lançada em 1988, *Três versões rivais de pesquisa*, lançada em 1990) e *Animais Racionais e Dependentes*, lançada em 1999. Recentemente, MacIntyre lançou mais uma obra, *Ética nos conflitos da modernidade* (2016), que retoma a discussão feita nesse projeto, especialmente algumas interlocuções estabelecidas em *Depois da Virtude.*

avançados em *Queen Mary College*, em Londres (DÍAZ, 2005, p. 8).

Após terminar seus estudos em 1949 sobre a cultura clássica em Londres pela Universidade de Manchester em 1951, o filósofo publica aquele que seria seu primeiro livro: "*Marxism: An interpretation"*, no qual ele pretende conciliar de alguma forma o marxismo e o cristianismo. Díaz (2005) aponta que desde a década de quarenta do século vinte o filósofo já demonstrava interesse no marxismo, sobretudo por sua crítica ao liberalismo e isso em boa medida por conta da influência de seu professor de grego George Thomson, que era membro do comitê executivo do partido comunista, ao qual MacIntyre se filiaria (DÍAZ, 2005, p. 8).

Em 1958, escreve o livro intitulado *"The Unconscious: A conceptual Analysis"*, no qual considera que o esquema marxista não seja o mais ideal para estudar ações e paixões humanas e passa a recorrer ao esquema analítico proposto pelo segundo Wittgenstein. Díaz (2005) aponta que, nesse período, MacIntyre experimenta a acentuação das incoerências de suas crenças, principalmente, no que diz respeito ao cristianismo, pois sente falta de uma base racional que norteia suas crenças e passa a vê-las cada vez mais situadas em um campo da arbitrariedade (DÍAZ, 2005, p. 9). É desse processo de revisão de crenças pessoais que nasce *"Difficulties in Christian Belief"*, publicado em 1959.

Díaz (2005) assinala que "MacIntyre recorda sua formação como estando imerso em um doloroso estado mental simultâneo questionado por distintas tradições intelectuais" (DÍAZ, 2005, p. 9). O comentador ressalta que o marxismo continua sendo fundamental para o filósofo, sobretudo por sua crítica ao liberalismo, pois esta tradição o faz refletir e criticar sobre as formas de dominação e o empobrecimento das relações sociais e culturais. Além disso, é através do marxismo que o autor compreende que toda moralidade é de algum grupo social particular, pertencente e vivida à luz da história deste mesmo grupo, fundamental para a formulação de um projeto que pretende contextualizar a moralidade. No entanto, o autor ressalta que esta teoria está aberta à refutação, aqui MacIntyre já dá grandes sinais de suas características como um autor fundamentalmente dialógico, na medida em que coloca todas as suas teorias situadas dentro de um contexto histórico e abertas a qualquer tipo de refutação que seja minimamente racional e bem argumentada (DÍAZ, 2005, p. 9-10).

Nos anos de 1962 e 1963, MacIntyre leciona na Universidade de Princeton e nos anos de 1963 a 1966 em Oxford. A partir desse período nasce o livro intitulado como *"A Short History of Ethics"*, no qual aparece de forma mais incisiva o papel do contexto social e da história no processo de formação das crenças morais. Díaz (2005) aponta que "a influência de R.G. Collingwood é fundamental em sua concepção da moral como essencialmente histórica tanto no modo como em sua investigação" (DÍAZ, 2005, p. 10). Além disso, é neste livro que

o filósofo aponta para a necessidade de se filiar a alguma comunidade ou tradição fora daquelas que já havia se filiado, uma tese que vai aparecer com toda força em *Depois da Virtude* e provocar uma espécie de "reviravolta" em seu projeto filosófico, levando-o a romper com as duas grandes tradições que até então orientavam sua reflexão, apontando as insuficiências das mesmas, quais sejam cristianismo e o marxismo.

Em 1981, já vivendo nos Estados Unidos, MacIntyre lança sua obra de maior impacto na comunidade filosófica internacional, *"Depois da Virtude"*, uma espécie de "programa de pesquisa" que o autor passará a se ocupar e dar continuidade nos anos subsequentes, aprofundando uma série de questões ali levantadas. Como bem apontou Marcelo Perine numa resenha sobre essa obra, ela provocou "uma verdadeira avalanche nos ambientes acadêmicos de língua inglesa [...] e despertou, logo em seguida, a atenção da filosofia continental, onde tem sido cada vez mais estudado, discutido e traduzido" (PERINE, 1992, p. 391).

Segundo Marcelo Perine (1992), *Depois da Virtude* pode ser divido em três partes. Nos seus seis primeiros capítulos, MacIntyre põe às claras a natureza do desacordo moral contemporâneo e as pretensões do emotivismo (cap. 2); expõe o seu conteúdo e o seu contexto social (cap. 3); mostra como o projeto iluminista de justificação racional da moral está em continuidade e ruptura com a cultura que o precedeu (cap. 4); aponta as razões pelas quais tal projeto devia fracassar (cap. 5); e conclui indicando algumas consequências desse fracasso (cap. 6).

Nos dois capítulos seguintes, "uma espécie de *intermezzo* sociológico no qual o autor mostra, não só a sua competência, sem dúvida polêmica, neste campo [...], mas também a coerência de um dos pressupostos do seu pensamento moral, ou seja, que toda filosofia moral pressupõe uma sociologia" (PERINE, 1992, p. 396). MacIntyre analisa, inicialmente, as noções de "fato" e "explicação" para demonstrar, entre outras coisas, que a explicação weberiana da burocracia, apesar de suas falhas, fornece a chave para grande parte da época moderna (cap. 7), em seguida, o autor analisa o caráter das generalizações nas Ciências Sociais e a sua carência de poder de previsão, afirmando a fragilidade e a vulnerabilidade dessas generalizações e previsões (cap. 8).

Na segunda parte do livro, MacIntyre desenvolve sua tese de fundo, a qual afirma que o fracasso do projeto iluminista se deve à rejeição histórica da tradição aristotélica. O teórico começa completando a descrição do discurso e da prática especificamente modernos, iniciada na primeira parte da obra, com um capítulo sobre Nietzsche ou Aristóteles (cap. 9) para, em seguida (caps. 10-18), reescrever a história da tradição aristotélica das virtudes com vistas a atualizá-la contemporaneamente.

O debate no qual MacIntyre trava é com as teorias metaéticas, a saber: emotivismo e expressivismo. Tanto o emotivismo quando o expressisvismo são vistos dentro da filosofia como teorias metaéticas, teorias que pretendem fornecer uma relação entre diversas áreas da filosofia, epistemologia, filosofia da linguagem e ontologia. É trabalho da metaética responder questões sobre conhecimento e crenças morais, fatos morais, tanto empíricos quanto análogos, apreensão de fatos morais, além da análise dos predicados de bem, bom e correto.

Ainda dentro dessa discussão existem pelo menos dois grupos, os cognitivistas e os não-cognitivistas. Os cognitivistas concordam que existe atribuição aos predicados de verdade e falsidade aos enunciados morais, mesmo que alguns só concordem que isso aconteça de forma análoga. Segundo Sperber (2004), os cognitivistas defendem que os enunciados morais podem ser de duas naturezas, verdadeiros ou falsos, pois:

> Se tem forma sintática requerida: nem interrogativa, nem imperativa, mas indicativa ou declarativa. Desse ponto de vista, não há nenhuma diferença entre enunciados não-morais, tais como "a neve é branca", os brotossauros são herbívoros" ou "dois mais dois são quatro", e enunciados morais, tais como "a escravidão é um mal" ou "é preciso sempre cumprir suas promessas" etc. Esse fato é independente da questão de saber se esse ou aquele enunciado declarativo particular é verdadeiro ou falso e os meios que serão utilizados para provar essa verdade ou falsidade. É o que se pode chamar de cognitivismo mínimo. Porque todos os filósofos que se ocupam hoje de metaética aceitam-se cognitivismo mínimo. (SPERBER, 2004, p. 84).

Já os não-cognitivas se empenham em negar que seja possível o conhecimento moral, tentando explicar a natureza da moralidade e sua origem submetida às regras ligadas a sentimentos ou emoções. Portanto, as regras que provêm dos não-cognitivistas não apresentam, em sua formulação, conhecimento ou crença justificada. Na obra *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, David Copp, em seu artigo sobre metaética e ética normativa, acredita que o não-cognitivismo é classificado como:

> A ideia central do não-cognitivismo é a tese de que o estado de espírito de uma pessoa que aceita uma afirmação moral (básica) não é uma crença ou qualquer outro tipo de estado cognitivo, mas é, em vez disso, um conativo estado ou um motivacional estado, semelhante a um desejo. Qualquer versão totalmente desenvolvida do não-cognitivismo precisaria dizer exatamente que tipo de estado está envolvido, mas podemos negligenciar esses detalhes aqui. A visão poderia ser que o estado de espírito relevante é uma atitude. (COPP, 2006, p. 10)

Os que defendem o não-cognitivismo "sustentam que as afirmações morais expressam tais posturas conativas ao invés de crenças. (Como é necessária uma tese desse tipo para explicar o significado das afirmações morais, o não-cognitivismo é frequentemente descrito como 'expressivismo' " (COPP, 2006, p. 10). É nesse cenário, portanto, que se situa a discussão proposta por MacIntyre.

1.2. O desacordo moral contemporâneo e suas pretensões emotivistas

Para MacIntyre, a moralidade contemporânea está em um "grave estado de desordem", pois o que possuímos são os fragmentos de um esquema conceitual, partes as quais atualmente faltam os contextos de onde derivavam seus significados. Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais, mas perdemos nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade (MACINTYRE, 2001, p. 15).

Recorrendo à metáfora de um mundo imaginário em desordem[3], MacIntyre afirma que "a característica mais marcante de tal desacordo seria a linguagem moral que é utilizada para expressar discordâncias, e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é seu caráter interminável" (MACINTYRE, 2001, p. 21). Nas palavras do próprio MacIntyre, "de nossas conclusões rivais podemos argumentar de volta até nossas premissas opostas, mas quando chegamos às nossas premissas a discussão para e a invocação de uma premissa contra outra se tornam questão de pura afirmação e contra afirmação. Donde, talvez, o tom tanto estridente de debates morais" (MACINTYRE, 2001, p. 25). Segundo essa perspectiva, parece não haver consenso entre as partes que compõe o debate, levando-o ao ponto em que não se pode ter fim.

Para que se possa entender a desordem na moralidade apontada por MacIntyre, faz-se necessária a compreensão de três características da linguagem moral contemporânea apontadas por ele. A primeira característica diz respeito à *incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários*. Para o teórico existe uma lógica que garante a verdade das premissas, porém, os argumentos apontados em determinadas situações não estão de acordo, pois defendem motivos diferentes, sejam eles relacionados ao direito à vida ou à liberdade de escolha da vida. É nesse instante que o debate se torna interminável, pois enquanto se aponta para o direito à vida com uma argumentação ferrenha, o outro aponta para o direito à liberdade de escolha. O autor afirma que:

[3] Como observa Carvalho (1999), MacIntyre trabalha com um esquema de declínio moral que implica a discriminação de três estágios distintos: o primeiro, no qual a teoria e prática normativas e, mais especificamente, morais, contêm genuínos padrões objetivos e impessoais que proporcionam justificativas racionais para normas, atos e juízos particulares que são, por sua vez, suscetíveis de justificativas racionais; um segundo estágio, no qual existem tentativas mal-sucedidas de garantir a objetividade e impessoalidade dos juízos morais, mas durante o qual o projeto de proporcionar justificativas racionais por meio de padrões, como também para os próprios padrões, se degrada continuamente; e um terceiro estágio, no qual as teorias do tipo emotivista conquistam ampla aceitação implícita por causa de um reconhecimento geral implícito na prática, embora não na teoria explícita, de que não se pode garantir a objetividade e a impessoalidade (CARVALHO, 1999, p. 24).

> É precisamente porque não existe maneira estabelecida em nossa sociedade de decidir entre afirmações que a discussão moral parece necessariamente interminável. De nossas conclusões rivais podemos argumentar de volta até nossas premissas opostas; mas quando chegamos a nossas premissas a discussão para e a invocação de uma premissa contra outra se torna questão de pura afirmação e contra-afirmação. (MACINTYRE, 2001, p. 24-25).

A segunda característica, em contraste com a primeira, diz respeito ao caráter racional e impessoal das argumentações em disputa, pois acredita-se que estas se fazem passar por racional e impessoal para que possam ser apresentadas de maneira apropriada. Essa segunda característica, quando combinada à primeira, confere um tom paradoxal ao desacordo moral contemporâneo, pois, por um lado, podemos concluir que esses desacordos contemporâneos nada mais são além de um choque de vontades antagônicas, cada vontade determinada por um conjunto de opções arbitrárias próprias, mas, por outro lado, com base na segunda característica, temos a exigência da linguagem moral ser o apelo a padrões objetivos, racionais, indicando que a argumentação moral praticada em nossa cultura expressa, pelo menos, uma aspiração a ser ou tornar-se racional.

No entanto, o que o filósofo destaca é que não há neutralidade nesses temas, pois cada grupo irá defender o que convém ao ideal que defende. Segundo o autor,

> Ademais, apela-se a um tipo de análise independente da relação entre o falante e o ouvinte. Seu uso pressupõe a existência de critérios *impessoais* – a existência, sejam quais forem as preferências ou opiniões do falante e do ouvinte, de padrões de justiça, ou de generosidade, ou de dever. (MACINTYRE, 2001, p. 26).

A terceira e última característica do desacordo moral é a variedade de origens históricas das teorias e dos conceitos morais em desacordo na cultura contemporânea e a perda total ou parcial desses contextos dos quais se originaram. Esses conceitos que agora são usados pela sociedade tiveram origens históricas diferentes, foram construídos em uma realidade social, econômica e política diferente da que se vive hoje. Seria uma espécie de anacronismo. “É fácil perceber que as premissas conceitualmente distintas e incomensuráveis das argumentações adversárias expostas nesses debates têm uma grande diversidade de origens históricas” (MACINTYRE, 2001, p. 21).

A crítica que MacIntyre fará é em relação ao uso das teorias morais de certas épocas históricas dentro da contemporaneidade, pois, para ele, este movimento de resgate dos conceitos já utilizados antes está, por sua vez, fora de contexto, pois a contemporaneidade ignora a história de cada conceito, o contexto em que ele surgiu, ela utiliza os conceitos de

forma a-histórica como se o conceito não tivesse uma história ou surgido num contexto histórico específico. Um exemplo disso é o conceito de *telos* que, por sua vez, na perspectiva de MacIntyre não deve ser utilizado desconsiderando o seu surgimento no contexto da teoria de aristotélica e no contexto social de Aristóteles, levando em conta toda transformação que o conceito vem passando no decorrer do tempo, pois a história está em constante construção e os conceitos estão sempre mudando de significado dependendo da época histórica e a crítica de MacIntyre é que a contemporaneidade usa esses conceitos deslocados de sua história.

MacIntyre atenta também para o uso indevido das teorias. O teórico acredita que na contemporaneidade há um pluralismo moral que pode ocasionar "uma mistura desarmônica de fragmentos mal organizados" (MACINTYRE, 2001, p. 28). Em relação aos conceitos abordados na contemporaneidade, o filósofo atenta para a seguinte questão:

> A desconfiança – e por ora só pode ser desconfiança – de que é com a última que devemos lidar, 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 função fornecidos por contextos dos quais foram privados. Ademais, os conceitos que empregamos mudaram de caráter, pelo menos em alguns casos, nos últimos trezentos anos; as expressões normativas que usamos mudaram de significado. Na transição de diversidade de contextos dos quais se originaram até nossa cultura contemporânea, "virtude", "justiça", "piedade", "obrigação" e até "dever" tornando-se diferentes do que eram (MACINTYRE, 2001, p. 28).

Portanto, há desacordos generalizados em diversas áreas da cultura contemporânea, em que se pressupõe um debate racional, pois os critérios que orientavam tais debates não estão mais disponíveis para os agentes comuns. Para se perceber a realidade na qual o autor está dizendo basta se pensar numa série de tópicos contemporâneos em que estamos distantes de um acordo mínimo: justiça, dever, aborto, eutanásia, aquecimento global, entre outros.

Segundo MacIntyre, para compreender onde chegamos e como chegamos a este estado de desordem na moralidade, é preciso que se estabeleça um estudo histórico que envolva três estágios básicos da história, o começo do caos, durante e a retomada com fragmentos que sobraram, isso, claro, se a catástrofe for admitida. Para ele, uma narrativa histórica que não é, deste modo, um relato valorativamente neutro, mas aquilo que podemos genuinamente chamar de história filosófica, sem a qual correríamos a risco de achar que o estado em que se encontra a linguagem e a prática moral hoje seja o estado natural de toda e qualquer linguagem moral em todas as épocas e lugares.

1.3. O emotivismo e seu contexto social

Para MacIntyre, o que está na base dessa fragmentação da moralidade contemporânea é o emotivismo, ou seja, a ideia de que a moralidade não possui nenhum conteúdo racional[4], sendo qualquer tentativa de justificativa racional mera expressão das preferências de uma vontade individual. Desse modo, o debate moral se reduz a um mero jogo de afirmação e contra-afirmações sem qualquer possibilidade de um acordo ou consenso entre as partes envolvidas. MacIntyre define o emotivismo como

> A doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimentos ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo. Os juízos particulares podem, naturalmente, reunir elementos morais factuais (MACINTYRE, 2001, p. 30).

Assim, para o emotivismo não existem quaisquer critérios racionais que orientem nossas escolhas, elas se reduzem a um confronto de arbitrariedades contingentes. A linguagem moral defendida pelo emotivismo acredita que essas afirmações da linguagem moral são expressões de preferência em termos morais, não que ela não acredite que exista fatos morais, a questão é que esses fatos são sempre expressões de preferência.[5] No âmbito da moralidade, não há fatos como os cientistas sociais trabalham, há apenas considerações avaliativas e essas considerações são escolhas pesssoais.

O emotivismo foi apresentado por seus mais cultos protagonistas, como uma teoria acerca do significado dos enunciados utilizados para emitir juízos morais. Ele ressalta, contudo, que o emotivismo como teoria do significado dos juízos morais fracassa claramente por, pelo menos, três razões muito diferentes. A primeira é que o emotivismo não consegue caracterizar que tipos de sentimentos ou atitudes estão envolvidos nos juízos morais, pois todas as tentativas que empreendeu nesse sentido mostraram ser impossível evitar a circularidade vazia:

> Os juízos morais expressam sentimentos ou atitudes", é o que se diz. "Que espécie de sentimentos ou atitudes", perguntamos. "Sentimentos ou atitudes de aprovação" é

[4] Segundo Carvalho (2012), esse debate moral é infrutífero e se reduz a um jogo de afirmações e contra-afirmaações sem qualquer possibilidade de prova entre as partes, não exigindo, portanto, qualquer investigação histórica, uma vez que a natureza da moralidade é dada como algo já estabelecido. (CARVALHO, 2012, p. 22-23.)

[5] Charles Stevenson, um dos maiores representantes do emotivismo, entende que: "[...]. O significado emotivo de uma palavra é uma tendência de uma palavra, surgindo através da história de seu uso, para produzir (forma de resultado) resposta afetiva nas pessoas. É a aura imediata do sentimento que paira sobre uma palavra. Tais tendências de produzir reações afetivas se aderem às palavras tenazmente." (STEVENSON, 1937, p. 23).

> a resposta. “Que espécie de aprovação?”, perguntamos, talvez para acrescentar que existem diversos tipos de aprovação. É na resposta a essa pergunta que todas as versões do emotivismo permanecem em silêncio ou, ao identificar o tipo pertinente de aprovação moral – isto é, o tipo de aprovação expressa por um juízo especificamente moral – assume uma circularidade vazia (MACINTYRE, 2001, p. 32).

A segunda razão é que o emotivismo se dedica a caracterizar como equivalentes em significado dois tipos de expressões que extraem suas funções características em nossa linguagem, em grande parte, da contradição e da diferença entre elas. Há uma clara diferença entre expressões de preferência pessoal e expressões valorativas (inclusive morais), pois “as elocuções do primeiro tipo dependem de quem as emite para quem, por qualquer poder justificativo que tenham; ao passo que as elocuções do segundo tipo não são dependentes de forma semelhante, na sua força justificadora, do contexto da elocução” (MACINTYRE, 2001, p. 33).

Por fim, o emotivismo, ao pretender ser uma teoria acerca do significado de enunciados, não percebeu que a expressão de sentimentos ou atitudes não é, tipicamente, função do significado dos enunciados, mas de seu uso em determinadas ocasiões particulares.

> O professor primário furioso [...] pode dar vazão aos sentimentos gritando com o garotinho que acaba de cometer um erro de cálculo: “Sete vezes sete é igual a quarenta e nove!”. Mas o uso desse enunciado para expressar sentimentos ou atitudes não tem absolutamente nada a ver com seu significado (MACINTYRE, 2001, p. 33).

Diante dessas objeções, MacIntyre propõe, então, que se interprete o emotivismo não como uma teoria do significado dos juízos morais, mas como uma teoria acerca do uso num determinado lugar e época bem definidos, sob condições históricas específicas. O emotivismo seria, dessa forma, uma teoria capaz de explicar um contexto histórico específico no qual os agentes morais estejam usando os enunciados morais para dizer o que queiram quando, de fato, estão fazendo nada mais que expressar seus sentimentos e atitudes e tentando influenciar os sentimentos e atitudes de outrem.[6]

Para o emotivismo, a moralidade não tem qualquer conteúdo racional, o que reduz o

[6] O dicionário de filosofia moral e política define o emotivismo como uma teoria metaética que investiga o significado da linguagem moral descrevendo, clarificando e comentando o uso dos termos morais, por oposição à ética normativa que se ocupa dos princípios morais a adotar. O emotivismo apresenta-se como uma teoria metaética não cognitivista, argumentando que não é possível ter crenças morais nem conhecimento moral. Segundo o emotivismo, as afirmações que expressam crenças tentam representar o mundo e, por isso, são avaliadas em termos do seu conteúdo de verdade ou falsidade, enquanto as afirmações morais têm por base a expressão de emoções, cujo objetivo não é o de representar o mundo e, por isso, não podem ser analisadas em termos do seu conteúdo de verdade. (MENDONÇA, 2019, p. 1).

debate moral a um mero jogo de afirmações e contra-afirmações sem qualquer possibilidade de um acordo ou consenso entre as partes envolvidas, uma vez que não existem quaisquer critérios racionais que orientem nossas escolhas. O emotivismo é, portanto, uma teoria que pretende dar uma explicação de todos os juízos de valor, quaisquer que sejam eles, em todos os tempos e lugares. Segundo MacIntyre, para o emotivismo, sua caracterização do debate moral contemporâneo não tem nada de especificamente contemporâneo, mas se estende a todo o debate valorativo humano. A argumentação moral contemporânea é racionalmente interminável porque toda moral, na verdade toda argumentação valorativa, é e tem sempre de ser racionalmente interminável. Desse modo, as discordâncias morais contemporâneas de certo tipo não podem ser resolvidas, porque não se pode resolver nenhuma discordância moral desse tipo em época nenhuma, no passado, no presente ou no futuro (MACINTYRE, 2001, p. 30).

O emotivismo seria, dessa forma, uma teoria capaz de explicar um contexto histórico específico no qual os agentes morais estejam usando os enunciados morais para dizer o que queiram, quando, de fato, estão fazendo nada mais que expressar seus sentimentos e atitudes e tentando influenciar os sentimentos e atitudes de outrem. Segundo MacIntyre (2001), se a teoria emotivista assim interpretada estivesse correta,

> O significado e o uso de expressões morais seriam, ou, no mínimo, se tornariam radicalmente incompatíveis que o significado estaria propenso a dissimular o uso. Não poderíamos deduzir com segurança o que estava fazendo alguém que emitiu um juízo moral ao simplesmente ouvir o que esse alguém disse. Além disso, o próprio agente poderia estar entre aqueles para os quais o uso fosse dissimulado pelo significado. Ele poderia muito bem, precisamente por ser autocrítico com relação ao significado das palavras que usasse, ter certeza de estar apelando a critérios impessoais independentes, quando o que estaria fazendo, de fato, seria expressar seus sentimentos de maneira manipuladora (MACINTYRE, 2001, p. 34).

Diante de tais reflexões, MacIntyre (2001) propõe que ignoremos a reivindicação de universalidade do emotivismo e que o analisemos como uma teoria histórica específica, apresentada e elaborada em condições historicamente específicas.

> No século XVIII, Hume inseriu elementos emotivistas na vasta e complexa trama de sua teoria moderna total; mas foi só neste século que o emotivismo floresceu como teoria propriamente dita. E isso aconteceu em resposta a um conjunto de teorias que surgiram, em especial na Inglaterra, entre 1903 3 1939. Devemos, portanto, perguntar se a teoria do emotivismo não poderia ter sido uma reação e, em sua primeiríssima ocorrência, uma explicação não da linguagem moral como tal, conforme presumiam seus protagonistas, mas da linguagem moral na Inglaterra nos anos seguintes a 1903, quando aquela linguagem era interpretada segundo aquele conjunto de teorias a cuja refutação o emotivismo se dedicava em primeiro lugar. A teoria em questão pegou emprestado do início do século XVIII o nome de

> "intuicionismo" e seu progenitor imediato foi G. E. Moore (MACINTYRE, 2001, p. 35).

O autor observa que os proponentes dessa corrente moral aceitaram a tese de Moore (1993) de que a verdade última e fundamental da moral é que afeições pessoais e gozos estéticos contêm todos os maiores bens que possamos imaginar, mas por não poderem aceitá-la como meras preferências pessoais, procuraram justificativas objetivas e impessoais para rejeitar todas as afirmações, menos as da interação pessoal e do belo. Para Moore (1993),

> Quando dizemos que uma laranja é amarela, não pensamos que a nossa afirmação nos obrigue a considerar que "laranja" não significa outra coisa senão amarelo ou que além da laranja nada mais possa ser qualificado de amarelo. Suponhamos que a laranja seja doce! Porventura isto nos obriga a afirmar que "doce" é exatamente a mesma coisa que "amarelo", que "doce" deve ser definido como "amarelo"? (MOORE, 1993, p. 14).

Segundo MacIntyre (2001), eles "confundiram a elocução moral de Cambridge (e em outros lugares com patrimônio cultural semelhante) depois de 1903 com a elocução moral em geral, e, por conseguinte, apresentaram o que era em essência uma explicação correta da primeira como se fosse explicação da segunda" (MACINTYRE, 2001, p. 40).

Para MacIntyre (2001), o emotivismo assim compreendido resulta estar como uma teoria convincente do uso em vez de uma falsa teoria do significado, conectada com um estágio específico da evolução ou do declínio moral, um estágio no qual nossa cultura ingressou no início do século XX.

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

Portanto, devemos esperar o surgimento de tipos emotivistas de teorias numa circunstância local específica em reação aos tipos de teoria e prática que tenham em comum certas características fundamentais do intuicionismo de Moore.

A moralidade contemporânea estaria, segundo MacIntyre, justamente nesse terceiro estágio, por predominar uma fragmentação generalizada da linguagem moral, exposta pela propagação de teorias emotivistas que generalizam a condição de declínio atual para toda a moralidade humana.

Oliveira (2016) acredita e concorda com MacIntyre no que diz respeito aos emotivistas e aos erros apresentados em sua teoria:

> Os emotivistas, apesar de evitarem os erros que apontam do descritivismo e de apresentarem uma explicação sobre o desacordo moral, criam um problema crucial para a filosofia moral; A impossibilidade da existência de critérios racionais racionais para decidir, entre dois enunciados morais contraditórios, qual deles é o "correto" ou qual deles é "bom". Em ultima instânci, os emotivistas sustentam que não podemos nos utilizar da razão para a solução das questões morais, mas apenas da persuasão e da retórica. Não existiria nenhum método para diferenciar boas de más razões nem raciocínios corretos de incorretos em ética. A argumentação ética seria, desse modo, inconclusiva racionalmente, porque está marcada por uma oposição interminável sobre o que devemos fazer, sustentada teoricamente pela teses de que não é possivel resolver problemas morais pelo uso da razão. (OLIVEIRA, 2016, p. 17).

Para MacIntyre, estamos, portanto, imersos no emotivismo e se quisermos devolver consistência e coerência à moralidade, teremos de enfrentar os diversos disfarces com que o emotivismo se reveste culturalmente, identificando seu caráter específico da época moderna, desvelando como inúmeros dos nossos conceitos e modalidades de comportamento e não só nossos debates e juízos explicitamente morais, "pressupõem a verdade do emotivismo, se não no nível de teorização autoconsciente, pelo menos na prática cotidiana" (MACINTYRE, 2001, p. 49).

1.4. Emotivismo e seus papéis sociais

Para MacIntyre (2001), a reflexão moral está sempre associada aos fatos histórico-sociais aos quais está articulada, isto é, ela pressupõe que os conceitos que a informam estejam ou possam estar expressos no mundo real social em que ela é produzida. Para o autor, "uma filosofia moral – e o emotivismo não é exceção – caracteristicamente pressupõe uma sociologia" (MACINTYRE, 2001, p. 51). Carvalho (1999) ressalta que "esse procedimento de convocar outras disciplinas no trato das questões filosófico-morais é um eixo metodológico fundamental da perspectiva teórica de MacIntyre e um dos pontos originais no seu diagnóstico da crise da moralidade contemporânea" (CARVALHO, 1999, p. 26).

Para MacIntyre, a chave para o conteúdo social do emotivismo é o fato de que o emotivismo implica a destruição de qualquer distinção genuína entre as relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras. Na perspectiva do emotivismo, essa distinção é ilusória, uma vez que todos os juízos de valor são caracterizados por expressões de sentimentos e atitudes de cada um com o objetivo de transformar os sentimentos e atitudes dos outros, mas sem que se possa recorrer a qualquer critério impessoal, uma vez que esses não existem. Quer dizer, "o outro é sempre o meio, e não o fim" (MACINTYRE, 2001, p. 53).

Para exemplificar a encarnação social do emotivismo, MacIntyre se utiliza da metáfora

dramática da *personagem*, pois acredita que através dela é possível explicitar de que forma funciona o espaço social tal como é constituído sob a lógica emotivista. O filósofo define as personagens como "os representantes morais de sua cultura, e o são devido ao modo como as ideias e as teorias morais e metafísicas assumem, por intermédio deles, uma existência incorporada no mundo social. As *personagens* são as máscaras usadas pelas filosofias morais" (MACINTYRE, 2001, p. 59).

Para MacIntyre, três personagens encarnam a teoria emotivista e centralizam a caracterização da ordem social de nossa época: o *esteta rico*, o *gerente* e o *terapeuta*. Estes personagens compartilham a mesma noção emotivista da distinção entre discurso racional e não-racional, mas representam a personificação dessa distinção em contextos sociais bem diferentes (MACINTYRE, 2001, p. 62-63).

O *esteta rico* é retratado em obras como *Retrato de uma senhora*, de Henry James, *O sobrinho de Rameau*, de Diderot e *Ou, ou*, de Kierkegaard. Essas obras representam para o autor

> A condição daqueles que não vêem no mundo social nada além de um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer e para quem o pior inimigo é o tédio (MACINTYRE, 2001, p. 51).

Para MacIntyre, os personagens como o jovem Rameau, o "A" de Kierkegaard e Ralph Touchett, põe em ação essa atitude estética em ambiente distintos, mas a atitude é a mesma. Os ambientes nos quais os personagens estão inseridos têm algo em comum, pois tratam do mesmo problema, que é o prazer no contexto do ócio, dos quais estão envolvidas grandes quantidades de dinheiro, que fazem com que os personagens não tenham necessidade de trabalhar, mantendo uma distância social dos demais.

A segunda personagem, o *gerente*, é retratado por MacIntyre nas estruturas burocráticas, privadas ou governamentais, que determinam o trabalho de tantos dos nossos contemporâneos (MACINTYRE, 2001, p. 55). Uma das incumbências principais dos gerentes nessas estruturas burocráticas é dirigir e redirecionar os recursos disponíveis de suas organizações, humanos ou não, da maneira mais eficiente possível para atingir esses fins. Segundo MacIntyre (2001), Max Weber foi quem melhor sintetizou essa experiência social moderna com a formulação de que "a racionalidade burocrática é a racionalidade de combinar meios e fins de maneira econômica e eficaz" (MACINTYRE, 2001, p. 55). Para o autor, "a ideia de Weber contém exatamente aquelas dicotomias contidas no emotivismo, e oblitera

exatamente aquela distinção para a qual o emotivismo tem de estar cego" (MACINTYRE, 2001, p. 55).

A terceira personagem, *o terapeuta*, representa a mesma obliteração entre relações manipuladoras e não-manipuladoras do gerente, mas no âmbito da vida pessoal. Segundo MacIntyre (2001), ele "também trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada; também se ocupa da técnica, da eficiência na transformação dos sintomas neuróticos em energia direcionada, dos indivíduos desajustados em indivíduos ajustados" (MACINTYRE, 2001, p. 63).

Todas essas personagens que MacIntyre (2001) analisa não são capazes de se engajarem em qualquer debate moral, pois

> Se vêem a si mesmos, e são vistos por aqueles que os vêem da mesma forma que eles mesmos, como figuras incontestáveis, que declaram restringir-se a aqueles domínios nos quais a concordância racional é possível – isto é, naturalmente, da perspectiva deles, ao domínio dos fatos, ao domínio dos meios, ao domínio da eficiência mensurável (MACINTYRE, 2001, p. 63).

Na perspectiva macintyriana, o "eu", tal como apresentado pelo emotivismo, não pode ser identificado com nenhuma postura moral particular, pois seus juízos são, no fim das contas, desprovidos de critérios:

> O eu agora é tido como carente de qualquer identidade social necessária, porque o tipo de identidade social de que um dia gozou não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de *telos* sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito. (MACINTYRE, 2001, p. 68).

Segundo MacIntyre, o "eu emotivista" não encontra limites estabelecidos para aquilo que possa julgar, pois tais limites só poderiam provir de critérios racionais de avaliação e faltam tais critérios ao "eu emotivista":

> Tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva que o eu adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a adotar. É nessa capacidade do eu de evitar qualquer identificação necessária com quaisquer circunstâncias contingentes que alguns filósofos modernos, tanto analíticos quanto existencialistas, têm visto a essência do agir moral (MACINTYRE, 2001, p. 63).

MacIntyre (2001) observa que esse "eu democratizado", que não tem conteúdo social necessário nem identidade social necessária, "pode ser, então qualquer coisa, pode assumir qualquer papel ou adotar qualquer opinião, porque não é, em si e para si, nada" (MACINTYRE, 2001, p. 66). Este "eu" é tido como destituído de critérios porque o tipo de

telos sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito.

Segundo MacIntyre (2001), esse tipo de particularidade e de fim, dos quais o emotivismo foi privado, era facilmente encontrado em sociedades tradicionais pré-modernas, nas quais o indivíduo se identificava ou era identificado pelos outros por intermédio de sua associação a uma série de grupos sociais. “Sou irmão, primo e neto, membro desta família, daquela aldeia, dessa tribo” e tais características não pertenciam acidentalmente aos seres humanos, de tal forma que se pudesse despir-se delas para descobrir “o verdadeiro eu” por debaixo delas. Pelo contrário, elas “fazem parte da minha substância, definindo pelo menos em parte, e às vezes totalmente, as minhas obrigações e os meus deveres” (MACINTYRE, 2001, p. 68). Os indivíduos herdavam determinado espaço dentro de um conjunto interligado de relações sociais, sem as quais eles não eram ninguém ou, na melhor das hipóteses, estrangeiros ou párias.

Contudo, o filósofo ressalta que conhecer-se como uma pessoa social não significa ocupar uma posição fixa e estática, mas encontrar-se posicionado em determinado ponto numa jornada com objetivos definidos, pois caminhar pela vida é progredir rumo a um determinado fim. Essa concepção de uma vida humana inteira como objeto primordial de avaliação objetiva e impessoal é algo que deixa de ser praticamente disponível no progresso rumo à modernidade. Essa perda, por sua vez, é celebrada historicamente, em grande parte, como ganho auto gratificante, como o surgimento do indivíduo liberto, por um lado, dos grilhões sociais das hierarquias repressoras que o mundo moderno rejeitou ao nascer e, por outro lado, do que a modernidade acredita ser superstições da teleologia. O efeito é que “o eu emotivista, ao alcançar a soberania em seu próprio domínio, perdeu seus limites tradicionais proporcionados por uma identidade social e uma visão da vida humana como ordenada a determinado fim” (MACINTYRE, 2001, p. 69).

Portanto, o “eu emotivista” tem sua própria definição social, ele não pode ser difundido para todas as épocas e períodos históricos nem para todas as formas de vida social. O “eu emotivista” é parte integrante de determinada característica de ordem social, a ordem de países desenvolvidos e suas definições são feitas em contrapartida à definição daqueles personagens ou papéis sociais dominantes no cenário contemporâneo. O filósofo acredita que:

> A bifurcação do mundo social contemporâneo em um domínio do organizacional, onde os fins são dados como fatos consumados e não estão disponíveis para análise racional, e um domínio do pessoal, no qual o juízo e o debate dos valores são fatores fundamentais, mas onde não está disponível nenhuma resolução social racional, encontra sua representação íntima na relação do eu individual com os papeis e *personagens* da vida social (MACINTYRE, 2001, p. 70).

Desse modo, o filósofo acredita que a sociedade em que estamos inseridos é uma sociedade na qual a burocracia e o individualismo são tanto parceiros quanto antagonistas. Segundo MacIntyre (2001), "é no ambiente cultural desse individualismo burocrático que o eu emotivista se sente naturalmente à vontade" (MACINTYRE, 2001, p. 71).

De acordo com a análise macintyriana do emotivismo, este só pode ser compreendido como "o produto final de um processo de mudança histórica" (MACINTYRE, 2001, p. 71). Para o teórico, isso quer dizer que não somos, embora muitos de nós tenhamos nos tornados totais ou completamente, o que Sartre e Goffman dizem que somos, precisamente porque somos os últimos herdeiros – até o momento – de um longo processo de transformação histórica do "eu" e de seu relacionamento com seus papéis sociais, de modos tradicionais de existência para as formas emotivistas contemporâneas.

Para MacIntyre (2001), a reflexão moral está sempre associada aos fatos histórico-sociais aos quais está articulada, isto é, ela pressupõe que os conceitos que a informam estejam ou possam estar expressos no mundo real social em que ela é produzida. Para o autor, "uma filosofia moral – e o emotivismo não é exceção – caracteristicamente pressupõe uma sociologia" (MACINTYRE, 2001, p. 51). Carvalho (1999) ressalta que "esse procedimento de convocar outras disciplinas no trato das questões filosófico-morais é um eixo metodológico fundamental da perspectiva teórica de MacIntyre e um dos pontos originais no seu diagnóstico da crise da moralidade contemporânea" (CARVALHO, 1999, p. 26).

O filósofo ressalta que a chave para o conteúdo social do emotivismo é o fato de que este implica a destruição de qualquer distinção genuína entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras. Na perspectiva do emotivismo, essa distinção é ilusória, uma vez que todos os juízos de valor são caracterizados por expressões de sentimentos e atitudes de cada um com o objetivo de transformar os sentimentos e atitudes dos outros, mas sem que se possa recorrer a qualquer critério impessoal, uma vez que esses não existem.

O que MacIntyre deixa transparecer é que a moralidade é um empreendimento essencialmente histórico, fruto dos debates que cada sociedade trava em seu interior, a partir das diversas tradições culturais que as constituem. Nesse sentido, o emotivismo é fruto de uma série de trasnformações sociais ocorridas na modernidade. Aquilo que aparece no emotivismo como sendo característica da moralidade enquanto tal é apontado por MacIntyre como tendo origem nas discussões realizadas por Moore e seus discípulos. Para MacIntyre (2001), o emotivismo é "uma teoria que foi apresentada e elaborada em condições historicamente específicas. No século XVIII, Hume inseriu elementos emotivistas na vasta e complexa trama de sua teoria moral total; mas foi nesse que o emotivismo floresceu como

teoria propriamente dita.” (MACINTYRE, 2001, p. 35). O autor acredita que o emotivismo é o resultado dessas discussões históricas específicas na inglaterra de Moore.

Após discutirmos acerca do emotivismo e quais suas implicações na moralidade, na obra *Depois da Virtude*, veremos agora como MacIntyre entende a versão que acredita ser mais sofisticada do emotivismo, a saber: o expressivismo.

CAPÍTULO 2- A LEITURA DO EXPRESSIVISMO EM *ÉTICA NOS CONFLITOS DA MODERNIDADE*

Como já vimos em *Depois da Virtude* (2001), MacIntyre se dedica à análise da desordem na moralidade contemporânea, levando em conta a manifestação dessa desordem que é o emotivismo. No entanto, em *Ética nos Conflitos da Modernidade* (2016), o autor irá propor uma discussão em torno do expressivismo, de forma que ele passa por uma reavaliação quanto às suas pretensões enquanto teoria moral consequente, sob o olhar de uma teoria aristotélica-tomista. Nessa leitura, os desejos terão papel fundamental, levando-nos a questionarmos sobre a forma como desejamos e as razões para desejar e indagando-nos se temos ou não boas razões para desejar determinado objeto na condução de nossas ações. Nesse capítulo, pretendemos apresentar a leitura macintyriana do expressivismo feita na obra acima mencionada, analisando a forma que a mesma compreende a moralidade, bem como seu conceito de bem humano.

2.1. Os desejos e o bem humano: um ponto de partida

Assim como destacado anteriormente, MacIntyre (2001) volta a sua análise à desordem na moralidade contemporânea (o emotivismo). Entretanto, em *Ética nos Conflitos da Modernidade*, o autor propõe uma discussão acerca do expressivismo, com a consideração que este é mais sofisticado que sua versão moderna (o emotivismo), de forma que o mesmo passa por uma reavaliação sob o olhar de uma teoria aristotélica-tomista. Juri (2020) acredita que:

> Nesta nova versão, surgida vinte e seis anos depois, observamos, por um lado, uma continuidade com as aplicações anteriores. Por outro lado, notamos uma preponderância do problema da narratividade sobre o da tradição, ao enfocar a justificativa racional que se desenvolve narrativamente, e ordena o telos que se constitui como fundamento que legitima a narratividade como princípio de inteligibilidade das ações humanas. . Em relação à sua modalidade expositiva, vale destacar a formalização dos capítulos à maneira dos questionamentos tomistas, daí a presença de numerosos autores, incluindo não só filósofos, mas também economistas, cientistas políticos, sociólogos, psicólogos, escritores e cineastas. Para encerrar, e fora do tratamento que demos a esta obra, cabe destacar que o próprio autor passa a ser o narrador –biógrafo– da vida de quatro personagens reais (JURI, 2020, p. 54).

Um dos seus seus objetos fundamentais de análise nessa obra serão o desejo e as

formas de desejar, com isso, levando-nos a questionarmos sobre a forma como desejamos e as razões que nos levam a desejar e ao indagarmos sobre as boas razões para desejar determinado objeto, as respostas nos conduzirão ao bem envolvido nessas ações. MacIntyre se esforça para interpretar a partir de um confronto entre a tradição neoaristotélica e a perspectiva expressivista, em que consiste aquilo que realmente desejamos, quais as implicações do desejo para a aquisição dos bens os quais os agentes orientam sua busca, mais especificamente, diferente de sua posição em *Depois da Virtude,* MacIntyre está tentando responder qual é o papel dos desejos na configuração da moralidade.

Dessa maneira, diante desse adensamento em relação ao papel dos desejos na configuração da moralidade, cabe-nos analisar em que consiste a resposta que MacIntyre fornece à essa questão. Além disso, na medida em que ele reconhece que o expressivismo, se adequadamente reformulado, pode nos auxiliar nessa tarefa de responder à questão do papel que os desejos ocupam na moralidade, quais seriam as implicações desse reconhecimento para a própria teoria de MacIntyre, ou seja, no que ele diverge do expressivismo e quais os motivos dessa divergência?

A partir do seu alinhamento teórico ao tomismo em *Ética nos Conflitos da Modernidade*, MacIntyre passa a considerar, diferentemente da postura adotado em *Depois da Virtude*, os desejos de forma objetiva, pois se um indivíduo age segundo seus desejos ele deve fornecer boas razões para agir em conformidade com seus desejos. Sua tarefa consiste, então, em definir o que é um bom desejo e em que consiste ter boas razões para desejar algo, bem como a relação destes desejos com os diversos aspectos da vida humana em geral, uma tarefa que ele empreende a partir do confronto entre a tradição aristotélico-tomista e a perspectiva expressivista.

Cabe ressaltar que essa postura de confronto entre tradições é própria do modo que MacIntyre vê o exercício da filosofia. MacIntyre entende que só podemos identificar adequadamente nossos próprios compromissos e os dos outros situando-os dentro das histórias, internas às respectivas tradições que os fizeram ser o que são hoje, pois "não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de ser, avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição particular" (MACINTYRE, 1991, p. 376). Como observa Carvalho (2012), MacIntyre pensa a filosofia moral como um nexo entre História, Filosofia e Sociologia.

> É no conceito de pesquisa racional que, justamente se cristaliza esse tríplice enraizamento da razão prática; é nele que MacIntyre formula sua concepção de pesquisa racional como constitutiva da tradição e constituída por ela, ou seja, uma

> racionalidade que tem correspondência com uma estrutura social historicamente marcada, portanto cristalizada numa tradição social de praticasse, que carrega essa marca nas suas estruturas essenciais, não se compreendendo fora dessa mesma tradição sócio-cultural e se revelando a expressão racional das suas pretensões internas (CARVALHO, 2012, p. 67).

Nesse sentido, MacIntyre define uma tradição como uma argumentação racional,

> [...] desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflitos: os conflitos com os 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 por cujo progresso uma tradição é constituída (MACINTYRE, 1991, p. 23).

Dessa forma, as tradições são movimentos históricos e, enquanto tais, permitem que seus adeptos tornem-se conscientes destes movimentos, bem como da direção que os mesmos se dirigem, na medida em que se engajam em seus debates e dão prosseguimento às suas pesquisas. Para MacIntyre (2001), uma tradição viva é, então, "uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição" (MACINTYRE, 2001, p. 373).

Nesse sentido, é a partir dessa compreensão das tradições como ponto de partida para o exercício filosófico que MacIntyre coloca em confronto dialógico, em *Ética nos conflitos da modernidade*, as perspectivas expressivistas e aristotélico-tomista acerca de uma série de temas caros à empresa ética. Tal confronto entre as posturas expressivistas e aristotélico-tomista, gira inicialmente em torno da justificação dos juízos éticos acerca dos desejos e dos tipos de bens envolvidos em tais desejos.

O desejo é algo natural aos humanos, mas a forma em que realizamos difere de cultura para cultura e de tempo para tempo, podendo ser direcionado e educado. Aqui MacIntyre nos leva a refletir sobre uma questão muito pertinente à moralidade, que é pensar nos desejos como fonte das nossas ações e em uma educação dos desejos através da reflexão. MacIntyre, assim como Tomás de Aquino, acredita que todo desejo visa algum bem, como ponto de partida de sua argumentação, para afirmar que os desejos não tem a mesma natureza, isto é, alguns são mais imediatos, tais como os desejos de cunho biológico e outros podem ser realizados posteriormente, pois "existem desejos que todos nós compartilhamos, mas podemos nem notar, desde que sejam facilmente e rotineiramente satisfeitos - o desejo de ter o suficiente para comer, por exemplo. Mas para aqueles para quem a fome, como resultado da pobreza ou da fome, é uma experiência diária inevitável de necessidade sentida, este desejo será urgente e impossível de ser deixado de lado."(MACINTYRE, 2016, p. 02).

Além disso, nessa perspectiva, o desejo deve visar um bem. Quando alguém fala que

algo é bom, automaticamente este sujeito endossa que aquilo lhe traz um bem, como, por exemplo, beber água faz bem ao indivíduo e levará a um bem maior que é a sua saúde, já que biológicamente humanos necessitam de água para sobreviver. Portanto,

> É, na medida em que o objeto de algum desejo particular é realmente um bem, que ele nos fornece uma boa razão para agir de forma a satisfazer esse desejo. E é sempre possível que, em tal ocasião, tenhamos uma razão ainda melhor para agir de alguma outra forma, porque agindo assim poderíamos alcançar algum bem significativamente. (MACINTYRE, 2016, p. 11).

Diferentemente do que acredita a postura expressivista, a qual entende que todos os desejos têm a mesma natureza, MacIntyre defende que existem pelo menos dois tipos de desejos envolvidos nas ações, aqueles que são imediatos (normalmente estão ligados ao nosso processo bioquímico/neurofisiológico) e aqueles que podem ser realizados posteriormente. O segundo tipo de desejos merece uma atenção maior para a moralidade, pois é através dele que o sujeito pode refletir acerca de suas ações, quais os tipos de desejo envolvidos e qual a sua necessidade em realizar e, mais que isso, se há boas razões para realizar.

> Um pouco mais de reflexão é necessária para reconhecer que também preciso pensar criticamente sobre meus desejos presentes, para perguntar 'É o que eu quero agora o que eu quero querer?' e 'Será que tenho motivos suficientemente bons para querer o que quero agora?' e ainda mais reflexão para reconhecer que estarei propenso a me perder ao responder a essas perguntas se também não perguntar como me tornei o tipo de pessoa que sou agora, com os desejos que tenho agora, ou seja, pergunte sobre a história dos meus desejos. (MACINTYRE, 2016, p. 04).

MacIntyre recorre a uma compreensão dos desejos apresentada por Elizabeth Anscombe, qual seja, querer algo envolve sempre uma ação: “O sinal primitivo de querer, tentando conseguir”. O autor observa que

> Aqui, a palavra 'primitivo' é importante. O que as crianças pequenas desejam, elas tentam obter. Mas, como já observamos, à medida que envelhecem, aprendem a adiar a satisfação de alguns de seus desejos e a desenvolver desejos que só podem ser satisfeitos em algum momento, mesmo em um momento distante, no futuro. Se então é verdade para algum adulto que ela deseja muito viajar para a Itália no próximo verão, isso não significa que ela esteja fazendo algo para implementar esse desejo agora, mas apenas talvez que ela esteja disposta a isso, quando a oportunidade ocorrer e for o momento apropriado, ela fará coisas como comprar passagens e fazer reservas de hotel e que quando ela tiver pensamentos sobre a Itália, ela pense 'Espero estar lá no próximo verão'. No entanto, aqui é sábio dizer 'talvez'. Pois ela pode realmente querer muito ir para a Itália no próximo verão e ainda assim não ver nenhuma possibilidade de fazê-lo. (MACINTYRE, 2016, p. 05).

Os desejos estão intimamente ligados às emoções. Por isso, é importante refletir

sobre a história dos desejos, pois eles são inseparáveis da história de emoções, gostos, afetos, hábitos, crenças, desenvolvimento bioquímico e neurofisiológico. Os seres humanos podem decidir sobre gostos e afetos, desejar ouvir um gênero específico de música ao invés de outro, nesse caso são ações motivadas por gostos.

Sobre a natureza dos desejos, é importante ressaltar que eles são caracterizados por seus objetos e há uma enorme variedade. Há desejos que todos os seres humanos compartilham, como, por exemplo comer, o que diferenciará são as necessidades, se esses desejos têm certa urgência em serem satisfeitos ou não. Nos bebês, por exemplo, vemos um caso em que o desejo aparece como forma de necessidade, eles precisam saciar imediatamente, pois se tratam de desejos relacionados ao processo bioquímico tais como comer, beber e dormir.

Para adultos, funciona de forma diferente, pois eles têm a capacidade de perguntar-se sobre a necessidade de tal desejo relacionado ao corpóreo, se está em um momento e lugar propício para realizar tal necessidade. Dessa forma,

> É claro que é bem diferente com os bebês humanos, para quem a expressão do desejo é apenas a expressão da necessidade sentida e a expressão da frustração por não ter essa necessidade satisfeita imediatamente. A diferença entre tais crianças e adultos humanos é pelo menos triplo. O adulto, sentindo alguma necessidade corporal, é capaz de perguntar, como o bebê não pode, 'É aqui e agora o lugar e a hora de atender a essa necessidade?', E talvez responder como meu imaginário psicólogo experimental e modelo de moda fazem. Esses adultos reconhecem que suas necessidades, sentidas ou não, são uma coisa, o que eles querem fazer para satisfazê-los ou não são outra coisa. (MACINTYRE, 2016, p. 02-03)

Há também um processo de transição e mudanças nos desejos, de acordo com as fases da vida de uma pessoa. Em outras palavras, os desejos que dizem respeito à vida de um adulto não são os mesmos que se tinha quando se era bebê, uma vez que os desejos multiplicam e são transformados com o passar dos anos. Assim:

> O que eles têm que aprender é como direcionar seus questionamentos para que eles identifiquem corretamente - no nível da prática - os fins que eles devem perseguir como objetos de seus desejos, aprendendo também como transformar seus desejos para que eles sejam corretamente direcionados. As disciplinas nas quais devem ser ministrados por professores que aprenderam com o Summa são as disciplinas da prática reflexiva, disciplinas que pressupõem exatamente aquela relação entre razão e desejo que encontra expressão nas descrições aristotélicas da ação. Assim, para Tomás de Aquino como para Aristóteles, quando as vidas dão errado, sempre há algo errado na relação da razão com o desejo nessas vidas. Os agentes falham como agentes racionais porque desejam o que não têm boas razões para desejar. (MACINTYRE, 2016, p. 90).

Já que para MacIntyre o desejo deve vir acompanhado de boas razões para que a

ação moral tenha como fim o bem, refletir sobre os próprios desejos é saber o momento propício para satisfazê-los antes de agir e, em seguida, perguntar a si próprio se tem boas razões para atuar satisfazendo tal desejo. Dessa forma,

> [...] perguntar quais são as razões que tenho para escolher agir dessa maneira em vez daquela, a fim de satisfazer algum desejo, é perguntar o que me justificaria como um agente racional em agir dessa maneira e não daquela. E justificar uma ação é apenas mostrar que o bem a ser alcançado agindo assim supera o bem a ser alcançado por qualquer curso de ação alternativo aberto ao agente. (MACINTYRE, 2016, p. 09).

Os desejos dos agentes visam objetos a partir de suas necessidades, atividades, responsabilidades, mas, no entanto, os desejos que não levam a boas razões devem ser educados e transformados. Portanto, as "distinções são feitas entre bens reais e aparentes, entre objetos de desejo que os agentes têm boas razões para perseguir e objetos de desejo que precisam ser deixados de lado para que a excelência seja alcançada. Os sentimentos são transformados à medida que os agentes se preocupam com as mudanças." (MACINTYRE, 2016, p. 131).

O agente racional deve ser aquele capaz de fazer uma transformação através da educação de seus desejos, uma espécie de disciplina, esses agentes devem aprender como deliberar melhor por meio de reflexão, eles devem estar atentos e questionar-se sobre seus erros e aprender com eles, pois, assim, poderão tornar-se indivíduos autoconscientes. Eles aprenderão, como já observamos, a levar a sério os julgamentos de outros perceptivos, especialmente, aqueles que exibem as qualidades de mente e caráter que aprenderam a valorizar. Eles terão aprendido a suspeitar de si mesmos em situações em que, no passado, se tornaram vítimas de seus próprios desejos. Eles terão aprendido a dar o devido peso a restrições como aquelas que as normas de justiça impõem." (MACINTYRE, 2016, p. 74)

Para MacIntyre (2016), o agente racional dever estar atento à educação de seus desejos, pois é através dessa percepção e aprendizagem que o agente se torna capacitado a viver bem em sociedade:

> Todos precisam aprender a disciplinar seus afetos, para que não nos ceguem quanto aoque acontece. Todos precisam aprender a disciplinar seus medos e ansiedades, para que não se tornem desproporcionais e incapacitantes. Todos precisam aprender que, se seus julgamentos expressam convicções fortemente sentidas, isso deve ser apenas porque eles têm razão suficiente para afirmar que os julgamentos em questão são verdadeiros e a verdade desses julgamentos lhes dá razão suficiente para sentirem o que sentem. É no decorrer dessa aprendizagem que nossos sentimentos e disposição para sentir são transformados, de modo que não respondemos mais como os bebês respondem. (MACINTYRE, 2016, p. 75)

O próprio desenvolvimento moral é objeto de desacordo entre as duas posturas

abordadas, a saber, a expressivista e a aristotélica-tomista, pois ambas vêm de forma diferente como esse processo ocorre. MacIntyre (2016) vê o desenvolvimento moral como um processo, inserido em uma narrativa, que pode, por sua vez, apresentar falhas. Já os expressivistas diferem na medida em que não avalia suas escolhas dentro de uma narrativa, mas como situações isoladas.[7]

> Se os neo-aristotélicos estiverem certos, então há uma verdade esperando para ser descoberta sobre como é bom e melhor agir em ocasiões particulares e sobre como em geral é bom e melhor viver nossas vidas. Quando estamos intrigados sobre como tomar decisões importantes ou quando olhamos para trás com pesar sobre nossas escolhas passadas, faremos bem, na visão neo-aristotélica, não apenas iniciar uma investigação sobre esses julgamentos ou erros de julgamento em particular, mas considerar se isso pode ou não é melhor conceber nossas vidas como pesquisas extensas sobre como é melhor viver. Pois se estivemos ou estamos enganados, há um fato sobre o qual estivemos ou estamos enganados. Em contraste, em uma visão expressivista, essa verdade não existe esperando para ser descoberta, e quando nos encontramos perplexos ou arrependidos, o que precisamos perguntar é até que ponto e de que maneiras precisamos reconsiderar e reordenar nossas atitudes ou compromissos. (MACINTYRE, 2016, p. 31-32)

O fato é que o agente racional carece de alguma forma do esforço de tentar fazer com que seus desejos sejam inteligíveis. O autor não descarta que durante esse ato poderá ocorrer um confronto entre desejos, em que o agente encontra boas razões em ambas ocasiões. O filósofo menciona o caso de alguém que tem problemas no coração, mas deseja comer profiteroles ao mesmo tempo que deseja permanecer sem mal estar. Nesse caso, teremos que dizer com precisão que as partes não podem concordar e em que medida o desacordo chega para tentar procurar uma solução racional.

Ao se envolver em qualquer atividade deliberativa, o agente que se guia pela perspectiva arostotélico-tomista deve perguntar-se: qual é o bem, o fim, servido por esse tipo de atividade e que tipo de agente devo me tornar se quiser alcançar ou contribuir para a conquista deste fim? Eles também precisarão perguntar: que lugar tem e deve esse tipo de atividade em minha vida? Mas os termos em que eles perguntam e respondem a essas perguntas serão, como também observamos, os termos de sua própria cultura, concebidos para capturar as particularidades da atividade na ordem social e cultural em que habitam (MACINTYRE, 2016, p. 87).

2.2. Sobre o bem, os desejos e a moralidade na perspectiva expressivista

[7] Para os expressivistas, cada problema é diferente e não existe solução anterior ou regra de ação moral substantiva que possa resolvê-lo. Para maiores explicações sobre essa questão, ver BLACKBURN, Simon. Relativism. In: LaFOLLETTE, Hugh. (ed). The Blackwell guide to ethical theory, Oxford, Blackwell Publishin, 2000.

A postura aristotélico-tomista encontra-se em desacordo com a postura expressivista, uma vez que na visão aristotélica-tomista quando erramos é necessário não apenas iniciar uma investigação acerca dos julgamentos e erros, mas iniciar uma pesquisa de como é melhor viver a partir desses erros. O que os expressivistas devem fornecer, na perspectiva de MacIntyre, é uma compreensão acerca da psicologia da moralidade, pois o que ele está identificando não se trata de um erro, mas uma lacuna.

> Qualquer pessoa que entende um conflito entre o que ela ou ele de fato deseja e o que ela ou ele tem boas razões para desejar como um conflito entre duas partes dela mesma, será capaz de resolver esse conflito racionalmente, apenas se ela ou ele tiver uma compreensão mais rica da psicologia da moralidade do que qualquer expressivista forneceu até agora. (MACINTYRE, 2016, p. 33).

A acusação que MacIntyre fará em relação aos expressivistas é que não levam em conta aspectos importantes de si mesmos, "e que suas atividades por longos períodos de tempo só podem ser caracterizadas e compreendidas adequadamente em termos aristotélicos. Portanto, suas próprias histórias de si mesmos sempre serão histórias defeituosas" (MACINTYRE, 2016, p. 62).

Segundo MacIntyre, os aristótelico-tomistas compreendem suas histórias como marcadas por sucesso e fracasso "em se tornarem melhores juízes do que é para um ser humano florescer como ser humano e agir de acordo. São histórias de aprendizagem ou de fracasso em aprender, e os padrões pelos quais o sucesso ou o fracasso são julgados independem do aluno". Já as histórias expressivistas "são, de fato, também histórias de julgamentos e raciocínios, mas destes como expressivos de afetos" (MACINTYRE, 2016, p. 60). MacIntyre aponta que as histórias dos aristótelico-tomistas também são ligadas aos desejos e afetos, mas elas têm acordo ou não com conclusões de raciocínio prático sólido:

> Pois nesses momentos o agente expressivista perguntará 'O que é que realmente me interessa?' e 'A busca pelos fins que tenho buscado é bem projetada para promover o bem-estar daquele ou daqueles com os quais mais me preocupo?' enquanto o neoaristotélico perguntará 'Eu entendi adequadamente o que é para os seres humanos florescer como seres humanos neste tipo de situação?' e 'A busca dos fins que tenho perseguido conduz ao meu florescimento humano e ao florescimento humano daqueles com quem interajo?' De vez em quando, as diferenças nas respostas são provavelmente tão marcantes quanto as diferenças nas perguntas (MACINTYRE, 2016, p. 60).

É importante destacar ainda o modo em que os expressivistas e os aristotélicos-tomista veem o desenvolvimento moral. Na perspectiva expressivista ocorre que:

> [...] a expressão de um endosso pré-racional das avaliações e julgamentos

> normativos que constituem uma visão particular do florescimento humano e uma rejeição implícita ou explícita de visões alternativas e rivais. É a expressão de qualquer conjunto de preferências ou aversões que emergiu da educação do indivíduo e, em muitos casos, daquelas preferências e aversões amplamente compartilhadas na cultura desse indivíduo. Não poderia ser de outra forma, então o expressivista continuará, uma vez que, ao contrário do que afirma o NeoAristotélico, não há fato relevante sobre o florescimento humano, independentemente dos vários relatos sobre o florescimento humano que estão em disputa. E o expressivista, observando que muitas de nossas locuções sobre o florescimento humano de fato sugerem que existe tal fato. (MACINTYRE, 2016, p. 39)

Já a perspectiva aristotélica-tomista considera que existem falhas que podem impedir o florescimento humano, tais como a desnutrição, as lesões e os problemas de saúde. Nesse sentido, para essa perspectiva,

> As falhas, então, nesta visão neo-aristotélica, são ocasiões para aprender o que é verdadeiro e o que é falso, e uma vida na qual um agente se move em direção à realização de seus bens específicos e boa vontade é caracteristicamente uma vida em que é construtiva respostas ao fracasso que os agentes passam a compreender o que é esse bem de fato, uma compreensão comumente expressa no nível da prática cotidiana em julgamentos particulares, na direção dos desejos, nas disposições intelectuais e morais e nas ações, e às vezes, embora muito menos frequentemente, como teoria bem articulada. Tal educação na vida prática pode, então, ter como um de seus resultados uma concepção da vida prática como uma vida de investigação cujas conclusões avaliativas em cada estágio dessa vida estão de acordo ou não estão de acordo com os fatos relativos ao desenvolvimento humano (MACINTYRE, 2016, p. 40).

MacIntyre apresenta uma visão expressivista que leva em conta as teorias de alguns teóricos, tais como Blackburn e Gibbard, travando um diálogo que contribuirá para esclarecer algumas questões acerca do expressivismo. Vejamos agora a exposição do expressivismo a partir das teorias de Blackburn e Gibbard.

2.3. As posições expressivistas de Blackburn e Gibbard

Um dos expressivistas apontados por MacIntyre é Simon Blackburn, que tem uma tese expressivista baseada em seu quase-realismo. Em seu artigo intitulado *Relativismo*, Simon Backburn fará uma discussão acerca do relativismo como uma expressão da ideia de que não há uma única doutrina ou verdade ética. Essa ideia está atrelada ao fato de que existem diferentes pontos de vista e interpretação, práticas e crenças que podem influenciar no comportamento ético de um agente no mundo. Entretanto, esse não será o foco da nossa discussão e sim a explicação que Blackburn fará sobre o expressivismo, que é a postura a qual defende. O expressivismo ético sustenta que a chave para a ética está nas posições práticas que os agentes precisam assumir em suas relações com os outros, seja como se

expressar, discutir ou negociar com outras agentes. A ética para essa tese expressivista é uma prática, portanto, trata de escolhas e ações. É sobre escolhas e ações. "A ética diz respeito ao que fazer e ao que não fazer; quem admirar e quem evitar; onde desenhar linhas e onde não; quais sentimentos cultivar e quais reprimir." (BLACKBURN, 2000, p. 39). A prática se mostra importante na medida em que as decisões morais e avaliativas precisam ser levadas a uma discussão e entendimento.

O que Blackburn está tentando defender é um quase-realismo e, por isso, acredita que o expressivismo não pode ser compreendido como uma tese realista, uma vez que que nega aos fatos éticos um papel de representação e normatividade, os fatos éticos não desempenham uma explicação, os entendimentos dos agentes não podem ser explicados por estruturas morais independentes. Para Blackburn (2000), o expressivismo é:

> É tolerante com as formas que o pensamento ético toma naturalmente é freqüentemente chamado de **quase-realismo**: há uma aparência de realismo sem nenhum custo metafísico. Ela se recusa a dar aos fatos éticos um papel explicativo típico. Isso já é anunciado quando damos as costas para a representação ética. Uma representação de algo como F é tipicamente explicado pelo fato de ser F; uma representação responde ao que está representado. O expressivismo sustenta que os fatos éticos não desempenham esse papel. O papel explicativo. Não podemos, exceto por analogia, falar de percepção ética. Se nós queremos um slogan, podemos dizer que o caminho do mundo, e isso inclui o mundo mental, é independente do avaliativo e do normativo. Deveres não explicam o que é. Nossos entendimentos morais não são explicados por estruturas morais independentes, ao qual temos a sorte de ser sensíveis. (BLACKBURN, 2000, p. 42)

O expressivismo, em sua visão, tenta solucionar cada problema moral que se coloca a partir das crenças e atitudes de cada indivíduo, para avaliar qual a melhor escolha a ser tomada em determinada situação. Os problemas são divididos caso por caso, em que o expressivista tenta expressar a partir de suas crenças e atitudes a melhor escolha para solucionar o problema. Dessa forma, cada problema é separado, não havendo solução anterior ou regra de ação moral substantiva que possa resolver esses problemas. Portanto, essa abordagem é para ele quase-realista na medida em que:

> Oferece uma defesa completa contra relativismo, reconhecendo apenas problemas particulares que precisam ser resolvidos, quando eles surgem, como todos os problemas morais. Temos que abordá-los implantando as crenças e atitudes que mantemos, e aplicando-as da melhor maneira possível. Se eu estou preocupado se, digamos, devo tolerar a paternidade lésbica ou o uso de cannabis como estilos de vida alternativos, ou se devo me opor a eles como aberrações inadmissíveis, é entre essas posições que devo escolher. Eles podem ser colocados na mesma categoria que o ritos funerários divergentes, ou eles podem ir com o Talibã. Mas cada questão tem que ser combatido pelo seu mérito. Não há problema de relativismo, mas apenas problemas individuais de viver. (BLACKBURN, 2000, p. 43)

Isso põe em questão a avaliação de toda a situação que o agente se encontra, na medida em que você não recorre à tradição ou a eventos passados, ou seja, como podemos então decidir o que é correto a ser endossado e praticado em dada situação? Para Blackburn, o expressivismo dá conta desse problema na medida em que, para ele, as pessoas devem ser bem informadas e se basearem em fatos para justificar suas atitudes e não em arbitrariedades externas. Ele vai tecer uma crítica aos modelos morais baseados em uma teleologia ou na ciência, pois esses modelos recorrem a outras áreas. Na busca de defender sua posição expressivista quase-realista, o autor afirma que

> Por que eu acho uma vantagem do quase-realismo que ele resolva esse problema tão facilmente? Outras abordagens não podem dizer as mesmas coisas? A dificuldade é essa. Muitas tentativas filosóficas de compreender a natureza da ética buscam concepções mais "robustas" ou "substantivas" da verdade ética. Frequentemente tentam modelar a verdade ética em outras áreas: a ciência e uma teleologia para os seres humanos no caso de alguns tipos de naturalismo; matemática, no caso de abordagens a *priori* e construtivistas; qualidades secundárias no caso de algumas teorias contemporâneas de "senso moral". Tais teorias geralmente surgem em resposta a uma necessidade sentida de alguma concepção substantiva de verdade moral. Agora, onde há uma necessidade, há também um perigo. O perigo é que o que você recebe realmente não satisfaz a necessidade da maneira certa. É aqui que o relativismo se torna um problema. (BLACKBURN, 2000, p. 44).

Blackburn (2000) reconhece que sua posição expressivista quase-realista pode apresentar falhas em seu percurso, e em diversos casos, mas que isso fica ao encargo de críticos fazerem essas acusações e objeções.

Outro pensador expressivista que é importante para o esclarecimento sobre essa tese metaética é Allan Gibbard. Tanto Blackburn quanto Gibbard aceitam a tese *humeana* de que "a moralidade é apropriadamente sentida do que julgada", pois, para eles, a sensibilidade é que determina a ação e não a razão. Gibbard tenta elucidar a natureza da moralidade diferentemente da explicação dada por Moore, que tentou fornecer um significado ao termo "bom". A explicação de Gibbard é que os significados dos termos morais surgem a partir do estado mental ao qual esses termos são usados para expressar, se distanciando das explicações do senso comum, mas incorporando em sua tese expressivista teorias da evolução humana e hipóteses especulativas psicológicas. Essa posição tem um cunho de psicologia moral, uma vez que recorre aos estados mentais para fornecer explicações.

Para o autor, os termos morais nada mais são que uma expressão de estados mentais e para justificar sua posição se utiliza de dois conceitos comuns nas discussões morais, racional e moral, busca entender o que significa o termo racional e o que são questões morais, como são explicadas, o que significam e qual sua relação com a racionalidade. Diferente de grande

parte dos teóricos que tentam elucidar questões que envolvem a racionalidade, dedicando-se a explicar o que é uma ação racional e o que precisa para ser.

> A estratégia dos expressivistas é mudar a questão. Não pergunte diretamente como definir 'bom'... Em vez de buscar uma definição direta, os expressivistas propõem, buscar uma caracterização de uma forma diferente. Pergunte quais estados de espírito as declarações éticas expressam... O termo "expressivismo" significa abranger qualquer explicação de significados que segue esse caminho indireto: para explicar o significado de um termo, explicar quais estados de espírito o termo pode ser usado para expressar" (GIBBARD, 2003, p. 6).

Gibbard (2003) se empenha em evidenciar o uso que se dá à racionalidade. Para esse autor, "chamar algo de racional é endossa-lo", isto é, quem de alguma forma endossa algo, está aceitando. Sua teoria parte do ponto de tentar esclarecer o conceito de racionalidade, distinguindo a aceitação desse termo como norma e da sua internalização. Nesse sentido, "Internalizar uma norma é igualmente uma questão de coordenar propensões, mas as propensões são de um tipo diferente: elas trabalham independentemente da discussão normativa" (GIBBARD, 1990, p. 75).

Sobre essa questão, Alesander Miller afirma que

> Os juízos normativos de uma pessoa a respeito de um determinado assunto dependem normalmente em seu conjunto de sua aceitação de mais de uma norma, e as normas que ela aceita podem na verdade inclinar-se em direções opostas. (...) os nossos juízos normativos não dependem de uma única norma, mas de uma pluralidade de normas as quais nós aceitamos como tendo alguma força, algumas delas sendo mesmo superadas ou sobrepostas por outras (MILLER, 2013, p. 243-244).

Para Blackburn, Gibbard "forneceu um elegante desenvolvimento semântico relacionado ao expressivismo. Nos relatos de Gibbard, as normas são tratadas como prescrições. Aceitar uma diretriz normativa é tratado como básico e é assimilado a ter um plano ao invés de ter uma crença" (BLACKBURN, 2006, p. 157). Para Feldhaus, por sua vez, essa tese expressivista de norma de Gibbard pretende

> mostrar, mediante uma explicação que visa dar sentido às práticas normativas humanas à luz da teoria da evolução, que tipo de estados mentais é expresso nessas práticas avaliativas. Os mecanismos avaliativos e normativos são apenas adaptações que permitiam aos seres humanos no passado evolutivo responder de maneira apta a certos objetivos físicos que são inerentes ao mundo natural. (FELDHAUS, 2011, p. 309-310).

Segundo essa perspectiva, o objetivo é mostrar que, ao emitirem algum juízo normativo, os seres humanos estão expressando o estado mental de endossar ou aceitar racionalmente um tipo de prática. Assim, o parâmetro para decidir o que é certo do que é

errado tem relação com os sentimentos do indivíduo. Os sentimentos, emoções e desejos fazem parte de um estado mental não-cognitivo.

Após vermos quais as demandas dos aristotílico-tomistas e como a teoria expressivista se apresenta na figura de Blackburn e Gibbard, partiremos agora para a discussão em torno dos desejos sob a perspectiva aristotélico-tomista de MacIntyre.

CAPÍTULO 3 - O PAPEL DOS DESEJOS NA MORALIDADE SOB A PERSPECTIVA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

Se em obras anteriores MacIntyre acreditava que era possível uma ética indepedente da biologia, em *Animais Racionais Dependentes* e *Ética nos Conflitos da Modernidade*, o filósofo passa admitir a biologia aristotélica a fim de tentar fundamentar seu conceito de florescimento e o conceito de bem dele decorrente. Nesse capítulo, pretendemos apresentar em que consiste o florescimento humano e que é o bem humano na perspectiva aristotélica tomista, bem como o papel dos desejos na ação moral.

3.1. O florescimento humano e os bens na perspectiva aristotélico-tomista

Após tecer críticas aos modelos morais modernos propostos pelos iluministas, MacIntyre está em busca de justificar sua proposta teórica acerca dos juízos morais dentro de uma perspectiva teleológica, seguindo essa tradição de pensamento, que tem como objetivo uma concepção de bem humano, tendo em foco a natureza do próprio agente, pois é onde se encontra o valor moral. Em MacIntyre, a busca pelo bem humano é apresentada através do conceito de florescimento, noção esta herdada das éticas de caráter eudamonístico, especialmente das éticas aristotélica e tomista.

A *eudamonia* é um termo que fazia parte dos grandes sistemas éticos antigos. Há uma certa dificuldade em definir de fato do que se trata esse conceito, o qual foi interpretado de várias formas durante a história da filosofia, mas está vinculado, principalmente, aos conceitos de felicidade, bem-estar ou sucesso. A palavra é composta pelo prefixo eu- (bem) e pelo substantivo "daimon" (espírito), utiliza-se *eudaimonia* como sinônimo de viver bem, de *florescimento humano*. O florescimento humano é justamente o desenvolvimento pleno das disposições naturais do homem, com o objetivo de alcançar seu fim, sua perfeição, ou seu bem viver. Monique Canto-Sperber acentua que a vida boa, na perspectiva teleológica, é um modo de ser, “uma norma do humano, de pretensões objetivas, definida a partir de atividades intrinsicamente boas: ela designa o desenvolvimento dos talentos, ou ainda, das perfeições” (CANTO-SPERBER, 2004, p. 111).

Em *Depois da Virtude,* MacIntyre faz um diagnóstico de todo o caos que se encontra a moralidade e busca uma alternativa a partir de uma concepção de homem, além da possibilidade do desenvolvimento e aperfeiçoamento, ou seja, florescer enquanto tal. Entretanto, é somente em *Animais Racionais Dependentes,* que esse conceito de florescimento

será esclarecido com maior atenção, fazendo uma espécie de revisão, uma vez que MacIntyre admite que não se pode haver uma ética independente da biologia. O filósofo aponta logo em seu prefácio que: "no entanto, embora haja boas razões para rejeitar alguns elementos importantes da biologia de Aristóteles, agora sinto que estou errado em supor que uma ética independente da biologia fosse possível." (MACINTYRE, 2001, p. 10).

MacIntyre elabora a ideia de florescimento, entendendo não só como atividade propriamente humana, mas a outras espécies também. Florescer não é algo somente humano uma vez que plantas e animais não-humanos podem florescer e o que cada membro de cada espécie precisa para que floresça é desenvolver faculdades características de sua espécie:

> É claro que o golfinho não floresce da mesma forma que o gorila e o ser humano, mas o conceito de florescimento aplicado às diferentes espécies animais e vegetais é exatamente o mesmo; da mesma forma que o mesmo conceito de necessidade se aplica. O que uma planta ou um animal precisa para florescer é desenvolver as faculdades características que um membro dessa espécie possui. (MACINTYRE, 2001, p. 82).

Uma das características que diferem animais não-humanos de animais humanos é o uso da linguagem e como ela acontece de um modo diferente para os humanos, uma vez que só nós temos a capacidade de um uso reflexivo da linguagem. Há uma espécie de uso escalonar da linguagem, no qual os seres humanos ocupam o topo:

> Não há dúvida de que o ser humano ocupa um lugar mais alto na escala, distinguindo-se não apenas pela linguagem, mas também pela capacidade de fazer um uso reflexivo específico da linguagem. Mas isso não elimina o que o ser humano compartilha com outras espécies animais. Não é possível descartar o vínculo que existe entre o ser humano, o golfinho e o chimpanzé, que não se refere apenas à animalidade corporal, mas também às formas de vida (MACINTYRE, 2001, p. 76-77).

Ademais, o uso reflexivo da linguagem está ligado ao fato de que o ser humano tem uma percepção avançada acerca do que é ter razões para agir, pois o animal não-humano pode ser enganado em suas percepções e agir como modo de defesa. O ser humano, por sua vez, quando tem razões para agir, elas guiam o comportamento, "mas também ter razões para supor que um conjunto de considerações e não outro realmente oferece razões em uma situação particular" (MACINTYRE, 2001, p. 77-78). Esses seres são diferentes, tanto na busca pelos bens envolvidos nas ações como na maneira de alcançar e, assim, florescer. O fato é que humanos têm o poder de reflexão sobre seus próprios juízos, que são alcançados através da racionalidade

O ser humano possui uma existência parecida com a de animais não-humanos, na

medida em que precisa dos outros para a concepção da vida, o nascimento e o crescimento, assim como outras espécies de animais não-humanos que também são cuidados por outros membros da espécie. A vida de ambos animais necessita de um certo padrão de reciprocidade e cuidado. Esses cuidados nos primeiros anos que animais, como os golfinhos, mantêm em sua espécie são fundamentais para manter a vida com outros golfinhos e a manutenção de sua espécie. Entretanto, a diferença entre esses animais e os humanos é que para os humanos há uma capacidade de olhar retrospectivamente a sua primeira infância e prever seu envelhecimento ou, em certa medida, sua morte. MacIntyre (2001) acredita que

> Para que o ser humano não se limite a exercer suas capacidades animais iniciais e possa também desenvolver a capacidade de raciocinador prático independente, ele precisa dos outros de várias maneiras, precisa deles para manter relações que estimulem a capacidade de avaliar, modificar ou rejeitar seus próprios julgamentos práticos, a capacidade de perguntar se o que você considera boas razões para agir são realmente boas razões pelas quais você precisa desenvolver a capacidade de imaginar realisticamente futuros possíveis alternativos, para que você possa escolher racionalmente entre eles. (MACINTYRE, 2001, p. 76-77).

Portanto, cada ser possui um conjunto de características próprias de sua espécie e elas o define enquanto tal. É nessa perspectiva que o florescimento humano acontece, quando se desenvolve as faculdades racionais próprias do ser humano, a fim de orientar sua vida. Desse modo, o florescer implica um bem, uma busca por bens envolvidos nas atividades praticadas por seres humanos. O conceito de florescimento é traduzido como *eu zen bene vivere*. Uma busca pela melhor forma de viver. (MACINTYRE, 2001, p. 83).

A definição de bem envolve uma investigação conceitual e valorativa, pois existem pelo menos três diferenças de formas de atribuição do bem. A primeira atribuição diz respeito aos bens utilizados como meio para a obtenção de outro bem, possuir certas habilidades, dispor de certas oportunidades e estar em determinado lugar em um momento certo são caracterizações dessa atribuição de bem, uma vez que essas habilidades permitem a obtenção de outros bens.

A outra maneira é compreender a atribuição do bem como tendo qualidades intrínsecas em determinadas atividades, são bens genuínos, tidos como fins que merecem ser buscados por si mesmos e só se pode alcançar esses fins em geral se participar efetivamente de uma ou outra atividade. Quando se busca a excelência dentro de uma determinada prática pode ser que as duas formas de atribuição dos bens mencionados não sejam suficientes para o indivíduo, ocupando um papel secundário, que faça com que ele necessite distinguir entre o que são bens valiosos, o que lhes dão essa condição e quais os bens valiosos em si mesmo. O

terceiro tipo são bens que derivam do julgamento sobre a melhor forma de ordenar os bens na vida de um indivíduo ou de uma comunidade. Esse tipo de bem julga o que é melhor ser, fazer e ter para um indivíduo ou um grupo. Já esse tipo de juízo sobre os bens é sobre o florescimento humano e sua finalidade. A busca pelo seu bem e sua finalidade é algo que caracteriza e fundamenta a vida do indivíduo. (MACINTYRE, 2001, p. 84)

É o bem que orienta as ações nessa perspectiva, segundo Sperber (2004), "os recursos psicológicos que permitem tal orientação para o bem são essenciais ao homem. Eles correspondem à categoria completa dos estados mentais que designa sob o nome de desejos, volições, emoções" (SPERBER, 2004, p. 27).

MacIntyre salienta, ainda, que assim como os golfinhos são ameaçados por predadores, enfermidades, lesões, fome, obstáculos que podem impedir e frustrar seu florescimento, os humanos também enfrentam essas dificuldades e outras mais por possuírem como característica o raciocínio prático. Agir a partir de um raciocínio prático, significa estar a todo momento realizando ponderações sobre as boas razões para se seguir um caminho de ação e não outro. Esse movimento exige um grau de razão em um nível maior do que o visto em outros animais.

Se, por um lado, para os animais florescerem é pressuposta a busca dos bens envolvidos em práticas próprias de sua espécie, que quando alcançadas têm como resultado o seu florescimento, independente dos desejos da espécie de animais não racionais, para os animais humanos, por outro lado, na busca dos bens envolvidos em suas práticas é necessário, em primeiro lugar, que esses bens sejam justificados. Deve haver uma razão para agir de determinada forma e deve ser levado em conta o melhor a ser feito, independente de seus desejos pessoais, pois o bem deve ser considerado não só individualmente, mas a partir de um contexto comunitário, ou seja, um bem superior. As virtudes são, nesse sentido, tipos de ações que compreendem esse nível almejado de racionalidade prática segundo os fins buscados pela comunidade.

Desse modo, é através das relações sociais que se busca a virtude da reciprocidade, generosidade, justiça e compaixão, que devem ser realizados e valer a pena realizar porque são valiosos em si mesmos. MacIntyre (2001), então, propõe que:

> É necessário observar que ao nível da prática não é necessário ter uma razão para agir em determinado momento, além do que é exigido nesta situação por uma ou mais das virtudes. As ações exigidas pelo exercício das virtudes são, todas elas, valiosas por si mesmas, são sempre também um meio para um fim posterior, pois são elementos constitutivos do florescimento humano; mas são precisamente na medida em que são ações valiosas em si mesmas (MACINTYRE, 2001, p. 132).

A partir disso, vimos como MacIntyre entende o florescimento nas espécies de animais não-humanos e animais humanos. Essa temática abordada pelo autor em *Animais Racionais Dependentes* é retomada na obra *Ética nos Conflitos da Modernidade*. Nela, MacIntyre instituirá uma discussão mais aprofundada acerca do florescimento humano, apontando as discordâncias existentes sobre em que consiste florescer para os humanos, sobretudo, porque existem culturas diferentes e níveis de recursos avaliativos diferentes no interior dessas culturas. Quando se trata de explicar como espécies de golfinhos e os gorilas florescem não discordamos, em grande parte, pois o florescimento desses animais não muda ao longo dos anos, o máximo que ocorre é uma migração de ambiente em algumas estações, mas que já é previsto em algumas situações, como a busca de parceiros em outras localidades ou busca por alimentos ou até mesmo em decorrência de mudanças climáticas.

O fato é que para seres humanos isso ocorre de maneira diferente, pois de acordo com o passar dos anos vão se aprimorando e mudando a si e isso acontece também porque cada cultura estabelece seus critérios de bem ou mal. Por isso, há uma grande dificuldade na tarefa de sanar essas discordâncias, aponta MacIntyre. O problema então consiste em tentar solucionar os desacordos gerados por cada cultura e perguntarmos se é possível chegarmos a um grau de concordância independente da cultura que habitamos. Assim, para tentar resolver essas discordâncias, MacIntyre novamente recorre aos recursos oferecidos por Aristóteles. Para MacIntyre, ao estabelecer os critérios para o florescimento, Aristóteles menciona quatro recursos para que se possa florescer, a saber:

> Primeiro, Aristóteles reconheceu toda a gama de poderes humanos, físicos, perceptivos, emocionais, racionais, políticos, morais e estéticos. Em segundo lugar, ele identificou como poderes distintamente humanos aqueles que eu identifiquei como poderes tornados possíveis pela posse da linguagem, notadamente aqueles poderes de agentes prática e teoricamente racionais que nos permitem não apenas refletir sobre o que estamos fazendo e dizendo ou estão para fazer ou para dizer, mas também para redirecionar nossas atividades e nossas pesquisas como a razão prescreve (MACINTYRE, 2016, p. 28-29).

Em terceiro lugar, era preciso que existissem habilidades distintamente humanas, que se desenvolvem através da linguagem, que permitissem os indivíduos comunicar-se de maneira cooperativa com outros da espécie, o que não serviria para não-humanos. E em quarto e último, os indivíduos devem direcionar-se a partir de sua educação. Assim,

> Se tivermos sido adequadamente educados, para fins que consideramos bens e temos alguma concepção, mesmo que inicialmente incipiente, do que seria alguém alcançar aqueles fins de tal maneira que sua vida seria uma vida humana perfeita, que eles poderiam ser chamados com justiça eudaimōn. Aristóteles precisa invocar todos esses quatro aspectos da atividade humana, se quiser explicar o que é um agente

> humano florescer, para funcionar bem. Pois seu pensamento central é que florescer é funcionar bem. (MACINTYRE, 2016, p. 29).

3.2. As razões para desejar aquilo que se deseja

Em *Animais Racionais Dependentes*, MacIntyre sugere que alguns animais não-humanos, em especial, os golfinhos, têm razões para atuar como atuam, pois tais razões estão ligadas aos bens de sua espécie, seja para a comunicação, caçar seu alimento, fugir de predador ou satisfazer suas necessidades em relações sexuais. Assim como os animais não-humanos, os humanos devem buscar o conjunto de bens em suas atividades. Entretanto, para que possam ter razão para atuar, isso não acontece da mesma forma para as duas espécies, principalmente, porque os animais não-humanos, como já mencionamos, não participam de critérios avaliativos racionalmente. Em resumo, salienta MacIntyre:

> Os golfinhos também se desenvolvem e no curso natural de seu desenvolvimento direcionam sua ação para diferentes tipos de bens, como os bens sociais de caça. Mas à medida que envelhecem, a orientação de suas atividades e os objetos para os quais dirigem seu desejo mudam em alguns aspectos como parte de seu desenvolvimento natural. Eles não precisam passar, como acontece com o ser humano, por uma fase em que se separam de seus desejos, o que implica um reconhecimento de bens que consiste no prazer de satisfazer necessidades corporais. (MACINTYRE, 2001, p. 86)

Apesar de realizar uma aproximação dos animais não-humanos com os seres humanos em suas primeiras idades, em que aquilo que desejam deve ser saciado, pois nas fases iniciais de amadurecimento ambos vão ao encontro das necessidades fisiológicas ou que trazem prazer, é na medida em que a idade desses indivíduos avança que isso começa a se aproximar, pois "O desenvolvimento posterior desta etapa significa o reconhecimento não apenas de uma gama mais ampla de bens, mas também de uma gama mais ampla do que é bom" (MACINTYRE, 2001, p. 86).

É inegável que todos nós somos dotados de planos, objetivos e desejos diferentes e que pode ocorrer de agirmos de acordo com nossos desejos. É neste ponto em que a relação entre desejos e bens se torna um problema, pois o que é desejável por um certo indivíduo pode não ser bom para outro ou uma certa comunidade. O caso é que se desejarmos e agirmos de acordo com nosso desejo devemos nos perguntar se "nesse momento e nessas circunstâncias, é o melhor agir para satisfazer este desejo concreto?" (MACINTYRE, 2001, p. 87). Na medida em que a pergunta caminha para um nível de racionalidade alto, avaliar sua ação, isso é de fato possível para o indivíduo? O que MacIntyre responde é que

> Se ele age de acordo com um desejo particular, ele faz um julgamento ou pressupõe um julgamento de que é de seu interesse agir aqui e agora para satisfazer aquele desejo particular. A explicação ou justificativa de alguma ação concreta, no dia-a-dia, não costuma terminar com o indivíduo dizendo algo semelhante a: "fiz só porque era o que eu queria fazer", mas se alguém dissesse, estaria levando-os a perguntar se não havia razão melhor para ter agido de outra forma; isto é, sua razão de agir seria uma boa razão não só porque ele queria tal e tal coisa, mas também porque não havia razão melhor por agir de outra maneira (MACINTYRE, 2001, p. 87).

Portanto, nessa perspectiva o desejo não pode ser desenfreado e satisfeito apenas porque o indivíduo quer, mas necessita de uma justificativa, uma vez que para chegar aos conjuntos de bens almejados devemos justificar nossa ação de acordo com a razão. Em resumo, a resposta deve ser: "tinha uma boa razão para agir em determinada circunstância de forma A ao invés de B". No entanto, isso parece ser um verdadeiro desafio, uma vez que nem sempre os indivíduos estão dispostos a refletir sobre suas ações tendo como critério que as suas razões para agir são boas. É justamente por isso que MacIntyre aponta a importância de que os sujeitos sejam educados dentro de uma moral que forneça avaliar suas ações, aprender com os erros e alcançar as boas razões para agir.

Segundo MacIntyre, são os bens e os conjuntos de bens que determinam as razões para agir. Ao avaliar seus desejos, os indivíduos se distanciam deles, "estabelecendo uma distância entre eles e sua pessoa enquanto raciocinador prático" (MACINTYRE, 2001, p. 87). É, portanto, através do raciocínio prático que os sujeitos são levados a refletir e a agir, pois esse princípio da ação prática comunitária oferece os elementos necessários de avaliação dos bens e o que é melhor a ser feito. Se não existisse a possibilidade de nos perguntarmos sobre nossas ações, não seria possível ser um raciocinador prático e essa capacidade de questionar-se só pode ser feita por aqueles que aprenderam a separar seus desejos, sobretudo, os mais primitivos, aqueles que nos aproxima dos animais. Isso porque "o que justifica a ação é sempre uma afirmação sobre o caráter do bem em questão e sobre a razão pela qual resulta melhor agir de uma certa maneira, em uma situação determinada, para alcançar esse bem" (MACINTYRE, 2001, p. 88).

Dessa maneira, ao longo de sua vida, o indivíduo deve aprender o bem em geral, assim como o que é o bem para si mesmo, para que consiga desenvolver suas faculdades enquanto raciocinador prático e florescer enquanto membro de sua espécie. Na primeira infância, o indivíduo não tem a diferenciação entre realizar ou não seus desejos em busca de satisfação pessoal, mas ao longo de sua adolescência vai criando os próprios julgamentos sobre bens envolvidos nas atividades, que podem ser justificados para si e para os outros, "fornecendo boas razões para agir de uma maneira e não de outra" (MACINTYRE, 2001, p. 89).

Nesse sentido, o raciocinador prático deve ter como parte de suas características pelos menos três elementos, que os diferencia. Em primeiro lugar, ele precisa realizar uma transição entre não somente ter razão, mas a capacidade de avaliá-las como boas ou más, além de avaliar quais as razões para agir em determinadas circunstâncias. Isso pressupõe que as crianças e adolescentes aprendam a reconhecer uma gama de bens: "É um processo gradual, cheio de obstáculos, dificuldades e perigo", algumas coisas podem dificultar, como a "falta de estímulo adequado da atividade cerebral, retardo mental, autismo, insegurança que gera ansiedade, condições que tornam a criança incapaz de controlar sua agressividade, medo excessivo, falta de entusiasmo, etc." (MACINTYRE, 2001, p. 90).

A segunda característica seria as a necessidade de um certo conjunto de relações sociais dos quais o indivíduo é dependente, pois não dá para viver sem que se esteja no interior das relações com nossos semelhantes. Em particular, não é possível que se viva sem que precise em muitos casos como de enfermidades da ajuda de alguém. Isso faz com que o ser humano se desenvolva e desenvolva habilidades. Segundo MacIntyre (2016), "Os seres humanos são, por natureza, animais racionais e políticos, e alcançam ação racional em e por meio de seus relacionamentos políticos" (MACINTYRE, 2016, p. 29).

Por fim, a terceira é a capacidade de imaginar e compreender a ideia de um futuro, pois, assim, é possível também imaginar o conjunto de bens e caminhos a serem tomados, suas consequências ou seus benefícios. Entretanto, e quanto aos desejos, todos fornecem boas razões ou nenhum fornece boas razões para agir? Em que medida eles podem virar um bem? É o que veremos em nossa próxima seção.

3.3. O papel do desejo na ação moral na perspectiva aristotélico-tomista

Para MacIntyre, a história da moralidade não pode ser deslocada da história das nossas emoções e nossos desejos porque assim como a racionalidade nos faz agir, os desejos também assim o fazem. Portanto, a grande inovação proposta por MacIntyre é o redirecionamento desses desejos através do recurso teleológico com o exercício das virtudes, auxiliado por um processo de investigação racional que nos tornaria capazes de revisarmos as razões que nos levaram a agir de determinada maneira.

Se agirmos apenas de acordo com nosso desejo e não termos boas razões para tal feito, tendemos a falhar em alguma medida, seja por impedimentos biológicos ou de saúde, seja por fracassos de vida de outra forma desprovidas e materialmente ou culturalmente empobrecidas por preguiça ou incompetência em se autodisciplinar.

> E da aquisição de habilidades para diversos tipos de atividades gratificantes. Existem falhas que resultam do sacrifício de um agente do presente para o futuro ou do futuro para o presente. Existem falhas que se devem às relações inadequadas de um agente com os outros, de forma que falta uma cooperação tão necessária e o agente não aprende com os outros o que é de grande importância para ele aprender (MACINTYRE, 2016, p. 39).

Se falharmos em oferecer boas razões para agirmos, é preciso um processo de análise e investigação sobre nossas práticas, que só serão possíveis se tivermos como consultar a história, o contexto, como a tradição na qual estão inseridas essas narrativas a partir das quais podemos dizer que falhamos e onde nossas ações estão inseridas. Esse processo consiste em um redirecionamento em busca dos bens reais e satisfatórios não apenas para si enquanto sujeito, mas para o bem comum, coletivo, o que nos leva, consequentemente, para o florescimento humano. O que torne especial a teoria de MacIntyre seja colocar os desejos dentro de uma justificativa moral através da razão, assim como uma educação moral que seja capaz de fazer o indivíduo refletir sobre suas ações na relação com seus desejos.

É na Grécia Antiga que se inicia um debate sobre as paixões que, desde então, é tido como algo ingovernável, compreendendo-se que as pessoas que agiam conforme as paixões deveriam ser tratadas não com desprezo ou críticas, mas com compaixão, pois elas eram tomadas de irracionalidade. Nesses indivíduos, as paixões seriam uma espécie de enfermidade pela qual não se tinha controle.

Fazendo uso de sua filosofia do "conhece a ti mesmo", Sócrates acreditava que seria necessário ao indivíduo racional ter uma pré-compreensão das paixões, isso implica dizer que quando temos uma compreensão acerca de nossas paixões não devemos temê-las, pois, se as compreendemos, podemos também controlá-las. Mas, por outro lado, Platão, seu discípulo, acreditava que existia uma divisão entre diferentes partes da alma e que a parte racional prevalecia sobre a irascível e a concupiscível. Assim, era dever da alma racional controlar os impulsos das demais partes, seria uma espécie de controle inteligente das paixões.

Na história da Grécia Antiga procurou-se sempre admitir o controle das paixões através da racionalidade como algo possível. Esse fenômeno ficou conhecido como *enkrateia*, que é uma espécie de tomada de posição otimista em relação às paixões e ao governo das mesmas. Do lado oposto, encontra-se, então, a *acrasía*, que trata dos fracassos na relação entre as paixões e o controle. Desse modo, a *enkrateia* é entendida como a tentativa de dominar as paixões e a *acrasía* é o fracasso desse domínio. A *acrasía* admite, assim, a incompetência diante da força que tem as paixões em relação à racionalidade. Nesse sentido, MacIntyre se aproxima da filosofia antiga por acreditar que os desejos fazem parte do que

somos enquanto humanos e que podem ser transformados ou, nas palavras de MacIntyre, educados.

Na *Ética nos Conflitos da Modernidade*, MacIntyre afirma que se por muito tempo a história da filosofia quis negar os desejos e pautar tudo na racionalidade e no dever, hoje devemos admitir os desejos como parte fundamental da agência ética. Parte-se da compreensão de que os desejos não deixarão de existir e fazem parte da nossas características enquanto humanos, eles apenas podem tomar outras formas, isto porque os períodos históricos são outros e as demandas morais também são outras. O tipo de sociedade na qual se desenvolveu o pensamento grego é diferente da que vivemos, em que foram incorporados novos objetos, valores, crenças e saberes.

A respeito disso, MacIntyre exemplifica essa discussão através de dois tipos de éticas dominantes na atualidade, as quais explicam o tipo de sociedade na qual estamos inseridos: ética do Estado, ligada à política, e a ética do mercado, ligada à economia. Como aponta o autor, com o surgimento das sociedades liberais

> [...] é o estado que define e faz a lei e seus poderes legislativos são tais que o exercício de sua autoridade pode ser estendido indefinidamente, desde o estabelecimento ou desestabelecimento da religião até a regulamentação do comércio, desde a fundação de bancos centrais até a inauguração de serviços postais e, mais além, uma vasta gama de medidas educacionais e de bem-estar. (MACINTYRE, 2016, p. 124)

Através da criação do estado surgem várias demandas, como a instauração de uma hierarquia, a criação de um código de conduta "para aqueles que dirigem e para aqueles que servem a essas agências, a ética do governo" (MACINTYRE, 2016, p. 125). Portanto, a tarefa e os bens envolvidos devem ser aqueles referentes ao estado, que são "bens públicos, bens que incluem o fornecimento de estradas e outros meios de viagem e comunicação e a manutenção de sistemas de educação pública, mas os mais importantes entre eles são os bens da lei e da ordem, de uma moeda estável e da segurança nacional" (MACINTYRE, 2016, p. 125).

O interessante desse tipo de ética é que ela faz parecer que os indivíduos têm seus desejos ouvidos ou satisfeitos através de suas escolhas. Em situações como as eleições, por exemplo, que se trata de um processo a partir do qual decidimos os representantes que irão escolher os bens comuns a serem seguidos, pelo menos dentro de determinadas sociedades democráticas, esses indivíduos esperam que seus desejos sejam ouvidos e efetivados por esses representantes. Para o autor, "o que é importante notar neste ponto é que o estado moderno, tal como se desenvolveu nos séculos XIX e XX, requer a ética-do-estado para o seu funcionamento eficaz, tal como os mercados, nacionais e internacionais, não poderia

funcionar de forma eficaz se não fosse pela ética do mercado" (MACINTYRE, 2016, p. 128). Assim, a ética do mercado proporciona uma relação com o indivíduo na medida que ele se torna consumidor, uma vez que são sempre relações contratuais entre indivíduos e empresas. Nesse sentido, "O poder pertence aos possuidores de capital, pois possuir capital é poder decidir os rumos que o investimento toma. O que o investimento determina é como e onde a mão de obra e as habilidades dos gerentes e trabalhadores são usadas (MACINTYRE, 2016, p. 127).

No entanto, essas éticas não incidem somente na aquisição de bens e dos lucros, mas na responsabilidade com o dever. Isso significa que as relações de mercado e contratos devem ser relações de confiança, porque "os custos de recorrer à lei são muito altos e os benefícios que resultam da confiabilidade no cumprimento de promessas são suficientemente grandes para que seja impossível que a lei substitua a ética do mercado" (MACINTYRE, 2016, p. 128).

A ética do estado passou a definir as leis e as regras de convivência e também medidas educacionais, mas precisa da moralidade para explicar tais eventos, uma vez que "a moralidade é, dessa forma, indispensável para o funcionamento da ética-do-estado e da ética-do-mercado, uma vez que os indivíduos só podem funcionar na medida em que a modernidade exige que funcionem, se seus desejos forem expressos, contidos e ordenados de certas maneiras" (MACINTYRE, 2016, p. 129).

A relevância deste tema para a nossa discussão se encontra no fato de que as sociedades capitalistas e liberais se comportam de modo que maximizam e criam diversos objetos de desejo e devemos, portanto, lidar com isso do ponto de vista moral. Para que possamos evitar cair nessa infinidade de desejos e seus objetos, é preciso que essas sociedades entendam a relação entre desejo e necessidade, pois os dois devem se relacionar se quisermos agir com boas razões. É preciso, portanto, avaliar os desejos por meio de boas razões, isto é, levando em conta a necessidade de sua realização que, por sua vez, se difere dos modos de escolha dos animais não-humanos, pois nossas necessidades não são apenas biológicas.

> Os desejos, como já observamos, encontram seus objetos em vidas estruturadas pelas necessidades, atividades, responsabilidades e prazeres de indivíduos, famílias e outros grupos, e não saberemos como pensar sobre os desejos até que também sejamos capazes de pensar corretamente sobre necessidades, atividades, responsabilidades, prazeres e as relações entre eles (MACINTYRE, 2016, p. 129).

Nesse sentido, o importante é o que será validado dentro dessas necessidades, quais atitudes, sentimentos e os desejos, dentro do conjunto das atividades ao qual o indivíduo se

propõe, pois cada atividade da qual se participa tem objetivos e propósitos, "a medida que atendem as necessidades se envolvem em atividades, cumprem responsabilidades e buscam prazeres" (MACINTYRE, 2016, p. 129).

Desse modo, para explicitar melhor esta relação entre necessidade, atitudes e propósitos, MacIntyre propõe analisar duas culturas e duas tecnologias diferentes, uma ligada ao modo de produção de uma fábrica de automóveis japonesas e a outra ao mundo televisivo britânico, em que vários indivíduos estão inseridos. O primeiro exemplo trata de trabalhadores japoneses antes e depois das reformas projetadas pelos fabricantes japoneses. Em um primeiro momento, havia uma rotina baseada nas características da indústria americana, com linha de produção com trabalhos exaustivos, em que cada trabalhador era responsável por uma peça. Posteriormente, isso muda, os trabalhadores começam a integrar equipes e montar um carro completo, portanto, a "excelência do produto final era a meta da atividade cooperativa e sua responsabilidade" (MACINTYRE, 2016, p. 130).

Esse é um dado importa na nossa investigação porque se antes os trabalhadores não tinham contato com o produto final, não conseguiam visualizar seu trabalho e seu esforço naquele produto, o mesmo acontecia em relação à sua responsabilidade em torno da excelência. Nas linhas de produção anteriores às reformas, seu trabalho era apenas um meio de subsistência para si e sua família, no novo modelo cooperativo "seu trabalho foi direcionado para um fim que eles poderiam assumir" (MACINTYRE, 2016, p. 130).

Esse exemplo entra em contraste com as atividades dos trabalhadores de televisão britânicos. Neste caso, MacIntyre utiliza os estudos e observações do sociólogo Tom Burns e relata o fato de que no modelo britânico os trabalhadores envolvidos em atividades do British Broadcasting, sejam eles porteiros ou diretores deveriam tratar qualquer imprevisto como parte de suas atividades, portanto, esses trabalhadores formavam um grande grupo que realizava "improvisações criativas a serviço de um fim comum como aquelas alcançadas por esquipes cirúrgicas" (MACINTYRE, 2016, p. 131). Contudo, anos depois, o modo de prodição e o percurso foi mudado e, consequentemente, a qualidade das atividades, pois os fins e os meios passaram a ser impostos externamente.

> [...] onde anteriormente os administradores e gerentes haviam fornecido espaço e recursos para aqueles que compartilhavam na produção dos programas para perseguir os fins comuns que eles próprios criaram e para conceber os meios para atingir esses fins, os administradores e gerentes agora estavam impondo deles fins e ditando os meios por eles considerados adequados" (MACINTYRE, 2016, p. 131).

Por que esses exemplos são importantes para nossa investigação? Porque, para

MacIntyre, no primeiro tipo de atividade os indivíduos tomam os fins e os bens como seus, "eles próprios identificaram como valiosos, na busca dos quais se mantêm em padrões de excelência que eles próprios tornaram seus' (MACINTYRE, 2016, p. 131). Já no segundo tipo, os fins e meios são impostos, "uma organização de atividade tal que seu trabalho é direcionado para fins que são os fins de administradores e gerentes impostos às suas atividades." (MACINTYRE, 2016, p. 131). Aqui, o que nos interessa são as atividades do primeiro modelo, a saber, de trabalhadores de fábricas automobilísticas japonesas, pois é neste exemplo que os desejos podem ser educados e transformados.

> É nas atividades do primeiro tipo e por meio delas que os desejos são educados e transformados. Distinções são feitas entre bens reais e aparentes, entre objetos de desejo que os agentes têm boas razões para perseguir e objetos de desejo que precisam ser deixados de lado para que a excelência seja alcançada. Os sentimentos são transformados à medida que os agentes se preocupam com as mudanças. O que os agentes querem e de si mesmos e para e dos outros não é mais o que era (MACINTYRE, 2016, p. 131).

O que MacIntyre (2016) pretende com esses exemplos é mostrar a infinidade de objetos de desejos que as culturas da modernidade multiplicaram e, consequentemente, a necessidade de escolher entre essa multiplicidade de bens disponíveis.

> Portanto, temos nas sociedades da modernidade uma atividade estruturada por uma série de conjuntos de normas, incluindo aquelas prescritas pela ética-do-estado, aquelas prescritas pela ética-de-mercado e aquelas impostas pelos decretos de a lei. Essas normas moldam muitos de nossos desejos, atitudes e expectativas. Eles permitem que alguns tipos de desejo possam ou devam encontrar expressão em nossas ações, mas exigem que outros sejam inibidos, reprimidos ou redirecionados. Eles exigem que tomemos certos tipos de atitude em relação aos nossos próprios desejos e às expressões de seus desejos pelos outros (MACINTYRE, 2016, p. 135).

Sem algumas dessas normas muitos desejos estariam desenfreados, causando frustações a nós mesmos e aos outros, dificultando o bom funcionamento da sociedade. Porém, as normas falham porque não abarcam nossa vida como um todo, existem áreas da nossa vida que as leis do estado não alcançam. Além disso, porque a "conformidade com a lei é sustentada por um consenso moral dos sujeitos a ela, um consenso baseado em um conjunto de normas morais que os agentes geralmente internalizaram, de modo que os limites que eles colocam à expressão de seus desejos derivam antes de mais de um consentimento interno do que de sanções externas" (MACINTYRE, 2016, p. 136).

De que forma, então, os desejos devem ser transformados e educados moralmente? Em primeiro lugar, é preciso que essa moralidade não seja imposta pela ética do estado, que incide em nossos desejos de forma superficial. O que seria buscado, nessas circunstâncias,

seria a conformidade com a lei, não com a moralidade. Nesse sentido, a ética do estado se afasta da perspectiva aristotélica-tomista de MacIntyre, que busca uma ordenação e educação dos desejos baseada no modelo teleológico, o qual considera meios e fins em busca de seus bens, alcançando a virtude e o florescimento humano.

Diante disso, é durante o desenvolvimento infantil que teremos algumas de nossas respostas sobre a educação dos desejos respondidas. São os percursos de transição de fases, do bebê para o adolescente e depois de adolescente para adulto, que temos o desenvolvimento moral. A proposta de MacIntyre é de que comecemos com a educação dos desejos na primeira infância, com um cunho "psiquicanalítico" do desenvolvimento. MacIntyre recorre a D. W. Winicott, psicanalista que forneceu os conceitos para mães na criação de seus bebês, com o propósito de sustentar sua proposta. O primeiro objetivo de Winicott é, segundo MacIntyre, resgatar as mães na tentativa de serem perfeitas: o que deveria ser almejado por essas mães seria tornarem-se mães suficientemente boas, pois, como toda mãe, ela agirá de maneira imperfeita. As mães devem estar em uma tensão entre ceder e controlar certas situações. Por um lado, para que sua superproteção não possa inibir o bebê de suas tentativas de agir em situações que precise imaginar alternativas. Por outro, elas não podem deixar que tenha total liberdade a ponto de agir de forma desenfreada, incapacitando o desenvolvimento das capacidades de discernir entre o que é fantasia e o que é realidade: "É importante que a mãe boa o suficiente queira ser uma boa mãe e que ela queira isso porque deseja o bem de seu filho" (MACINTYRE, 2016, p. 36).

Como buscamos esclarecer acima, somos inseparáveis de nossos desejos. Podemos cometer falhas em relação a eles, agindo por impulso em busca de satisfazê-los e estamos a todo momento inseridos nesse conflito entre o que desejar e o que fazer, mas nós, enquanto animais humanos, temos a capacidade de avaliar nossas ações e isso só será possível se nos identificarmos como raciocinadores práticos, pois essa característica nos ensina a reconhecermos os bens envolvidos nas atividades de casa, da escola, do trabalho, etc. MacIntyre (2016) acrescenta que essa transformação requer outra transformação, "pois aprender a usar o bem nesta razão, dar e argumentar seria inútil se também não nos motivássemos a agir como exigem as conclusões de nosso raciocínio prático, ou melhor, como diz Aristóteles, para que as conclusões de nosso raciocínio prático está nossas ações" (MACINTYRE, 2016, p. 37).

Nesse sentido, devemos não apenas fornecer boas razões para agir, mas praticar as boas razões, aquelas que estamos convencidos de que seria melhor agir. Podemos observar que nos primeiros anos de vida as crianças são guiadas pelos pais e suas decisões, que se

forem bons pais oferecem boas razões para convencer seus filhos a agirem de uma maneira ao invés de outra, para escolher certos bens não de maneira impositiva, mas reflexiva. Entretanto, isso não pode acontecer em todos os casos e, na maioria das vezes, já que alguns filhos podem agir com medo de punição ou até mesmo em decepcionar seus pais.

Nesses termos, os bons pais devem guiar os filhos no caminho da boa razão para que eles sejam autossuficientes frente a qualquer outro fator, como punição por exemplo. Quando o filho deseja jogar *vídeo game* ao invés de estudar para aquela prova-importante, os pais que não têm boas razões certamente responderiam simplesmente, diante de uma interpelação, que seus filhos não podem jogar *vídeo game*, que devem estudar. E ao serem indagados por seu filho sobre o porquê dessa obrigação, eles poderiam simplesmente responder "porque não". Já os pais munidos de boas razões reconheceriam os bens internos à atividade de estudar e responderiam que o melhor a ser feito é estudar para obter conhecimento, boas notas, etc. Desse modo, os filhos, por sua vez, podem agir de formas diferentes, reconhecer os bens internos à atividade de estudar ou estudar porque têm medo da punição de seus pais ou, ainda, não reconhecer os bens e agir contrário às boas razões, pois não estariam convencidos das boas razões de seus pais. Então, os filhos não convencidos das boas razões podem escolher jogar *vídeo game* ao invés de estudar para prova e isso pode acontecer uma vez que estamos sujeitos a falhar em relação aos nossos desejos.

Esse caso pode explicitar uma falha no processo de fornecer razões para as ações. Como, então, resolver essa falha? Segundo MacIntyre (2016), seria necessário que o sujeito reconhecesse a falha, pois, ao ser instigado a dar respostas sobre quais decisões tomar, enquanto responsável por tais decisões, ele deveria seguir buscando apresentar razões suficientes para tal.

> Não apenas pelos pais e por outros adultos, mas também por seus contemporâneos, e isso em vários contextos. Pois, ao serem iniciados em uma variedade de práticas em casa, na escola, no local de trabalho, eles aprendem a reconhecer bens internos a cada prática, bens que eles e outros participantes podem alcançar apenas por meio do exercício de virtudes e habilidades. (MACINTYRE, 2016, p. 38).

Ao sermos interpelados a dar respostas e apresentarmos argumentos sobre nossas ações, é preciso que reconheçamos as falhas existentes. É esse movimento de reflexão que nos tornará capaz de aprender com a experiência. MacIntyre afirma que "Em todos os casos em que um agente sobrevive a um momento de falha, o que é crucial é se esse agente é ou não capaz de aprender com sua experiência", pois os agentes racionais têm a possibilidade de reconhecer suas falhas, revisar os bens envolvidos em suas atividades como bens que devem

ser seguidos e, por fim, fornecer boas razões a partir das quais direcionam suas ações (MACINTYRE, 2016, p. 40).

Nesse sentido, as falhas não são totalmente ruins, uma vez que elas fornecem a experiência da qual os indivíduos necessitam e, assim, podem distinguir o que é verdadeiro do que é falso. Nesse processo, "seus desejos devem, em grande medida, dirigi-los como o seu raciocínio os dirige. Se assim for, eles terão começado a se tornar agentes racionais responsáveis, responsáveis tanto por si mesmos quanto pelos outros" (MACINTYRE, 2016, p. 38). Essa tomada de decisão faz parte do desenvolvimento humano. Para MacIntyre (2016), "Tal educação na vida prática pode, então, ter como um de seus resultados uma concepção da vida prática como uma vida de investigação cujas conclusões avaliativas em cada estágio dessa vida estão de acordo ou não estão de acordo com os fatos relativos ao desenvolvimento humano" (MACINTYRE, 2016, p. 40). Portanto, todo esse processo de educação sentimental deve ser levado a sério, pois faz parte do percurso de florescimento enquanto humano, da busca pelo bem humano enquanto tal, sua *eudaimonia*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, procuramos fazer uma investigação acerca do papel dos desejos para a ação moral a partir da leitura macintyriana do expressivismo, especialmente em *Ética nos Conflitos da Modernidade*. Em sua obra *Depois da Virtude*, MacIntyre parece não dar o espaço necessário para a discussão devida sobre os desejos na deliberação moral, mas é em *Ética nos Conflitos da Modernidade* que ele se ocupa em fazer uma discussão acerca dos desejos, iniciada brevemente em *Animais Racionais Dependentes*, destacando não só o papel dos desejos para a moralidade, como também outros tipos de discussões, como as narrativas, o que são bens e porquê devem ser objetos de nossas buscas, o que isso implica em nosso florescimento enquanto humanos. O seu enfoque está, portanto, na agência moral.

MacIntyre lida, inicialmente, em *Depois da Virtude*, com uma perspectiva metaética emotivista, porque entende que essa discussão é importante para seu debate sobre a ação moral. Nessa obra, MacIntyre parte do pressuposto de que a moral contemporânea se encontra em um grave estado de desordem, pois perdeu os referenciais teóricos que davam sentido aos conceitos utilizados na atualidade. Nesse sentido, o que temos na contemporaneidade são fragmentos dessas moralidades passadas. O emotivismo está na base dessa desordem, na medida que ele é a expressão dessa moralidade contemporânea, herdeira do fracasso do Iluminismo em justificar racionalmente a moralidade. O emotivismo falha como metaética, mas tem valor como tese empírica, como uma descrição objetiva do estado da linguagem moral em um determinado momento histórico.

Em *Ética nos Conflitos da Modernidade*, o autor retoma a discussão sobre as teses metaéticas, mas utilizando a versão mais contemporânea do emotivismo (o expressivismo) dada a sofisticação e refinamento de suas proposições teóricas. Contudo, apesar de seu refinamento conceitual, continua o mesmo problema, qual seja, reduzir a moralidade à formulação de um desejo ou a uma preferência não racional, fruto da escolha arbitrária do agente moral. Com essa discussão, MacIntyre está interessado em entender o lugar do desejo na agência moral, mergulhando nas teses expressivistas em contraposição à postura aristotélico-tomista por ele defendida. Os desejos têm uma dimensão objetiva que deve ser levada em consideração na emissão do juízo moral, expressa através da pergunta: “tenho boas razões para desejar o que desejo?”.

Com esse novo enfoque, MacIntyre não muda de posição em relação aos compromissos teóricos assumidos em *Depois da Virtude*, não se trata de uma mudança de postura rigorosamente falando, mas um adesamento da crítica macintyriana às diversas

formas de emotivismo, agora denominados apenas de expressivimo. MacIntyre salienta que mesmo que você opere a partir dos desejos, ainda deve fazer a pergunta: “tenho boas razões para desejar?”. Ou seja, o agente virtuoso é aquele capaz de se fazer essa pergunta. Ele está aprofundando aquelas perguntas de *Depois da Virtude*, porque ele adesou a partir da percepção de que somente aquela tese metaética e a discussão em torno dela eram insuficientes. Nesse sentido, *Ética nos conflitos da modernidade* tem uma discussão mais ampliada que envolve um psicologia moral sobre o lugar dos desejos na agência moral, bem como o papel que eles ocupam nessa empreitada.

Contudo, embora a teoria de MacIntyre consiga apresentar um modelo que hierarquiza os desejos do ponto de vista dos bens, oferecendo uma justificativa nos moldes do raciocínio prático aristotélico-tomista para a hierarquização dos desejos, ainda há uma demanda de educação dos desejos que implica um processo cultural de forte transformação política e institucional não devidamente desenvolvidas pelo autor. Ainda que a teoria esteja bem articulada, o próprio autor reconhece que ela tem limitações para a sua aplicabilidade porque pressupõe um novo modelo civilizatório, pois um tipo de sociedade que acolheria essa teoria da educação dos afetos teria que fazer mudanças profundas em sua estrutura, mudanças estas não possíveis de vislumbre nas nossas sociedades atuais, profundamente comprometidas com o processo permanente de criação de novos desejos e necessidades, voltados para as demandas do mercado.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy** 33, nº 124, p. 1-19,1958.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

BLACKBURN, Simon. **Intention.** Oxford: Basil Blackwell, 2nd edn., 1958.

_____. **Spreading the Word**, Oxford University Press, 1985.

_____. Relativism. In: LaFOLLETTE, Hugh. (ed). **The Blackwell guide to ethical theory**, Oxford, Blackwell Publishin, 2000.

CANTO-SPERBER, M. **Que devo fazer? A filosofia moral.** Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2004.

CARVALHO, Helder B. A. de; SOUSA, José Elielton de. Nietzsche e MacIntyre: duas alternativas à moralidade moderna? **Abstracta**, v. 6, p. 252-283, 2011.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre.** Curitiba, PR: Editora CRV, 2013.

_____. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre.** 2ª ed.Teresina, PI: EDUFPI, 2011.

David Copp. **Ethical Theory**. Ed. The Oxford Handbook of Ethical Theory, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 665.

DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. **Alasdair MacIntyre: ¿Un crítico del liberalismo?.** Madrid, ESP: Editorial DYKINSON, 2005.

FELDHAUS, C. A abordagem expressivista de normas de Gibbard. Ethic@ v. 10, n. 2, p. 303-321, 2011.

FRANKFURT, Harry G. **"Freedom of the Will and the Concept of a Person,"** Journal of Philosophy 68 (1971): 1, reprinted in The Importance of What We Care About, Cambridge University Press, 1988.

GIBBARD, Allan. **Thinking How to Live**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

_____. **Wise Choices, Apt Feelings: a theory of normative judmente**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GLACKIN, S. N. Dolphin natures, human virtues: MacIntyre and ethical naturalism. **History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences**, v. 39, p. 292-297, 2008.

HORTON, John; MENDUS, Susan (Orgs). **After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre**. Cambridge: Polity Press, 1994.

JURI, María Agustina. Una aproximación al narrativismo de Alasdair MacIntyre en "Ethics in

the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative". **Prometeica** - Revista de Filosofia y Ciencias, nº 20, 2020.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre**. New York: Lexington Books, 2004.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Trad. Jussara Simões; Revisão Helder B. A. de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Dependent Rational Animals**. Why Human Beings Need the Virtues. Illinois: Open Court Publishing Company, 1999.

_____. Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de virtudes. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. **Ethics in The Conflicts of Modernity**: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative. University Printing House, Cambridge, 2016.

_____. Justiça de Quem? Qual Racionalidade? Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition. London, Duckworth, 1990.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Thomas Baldwin (Ed.). 2. ed. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1993.

MENDONÇA, Dina. Emotivismo. In: **Dicionário de Filosofia Moral e Política**. Disponível em: http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/wp-content/uploads/2019/07/Emotivismo.pdf. 2019.

MILLER, A. **Contemporary Metaethics: An Introduction**. 2ª Edição. Cambridge: Polity Press, 2013.

OLIVEIRA. Anselmo Carvalho de. "A solução apresentada por R. M. Hare para os problemas do emotivismo e do descritivismo em filosofia moral." **Ideas y Valores** nº 65, v. 160, p. 5-28, 2016.

PLATÃO. **A República**. Tradução Enrico Corviseri. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores)

STEVENSON, C. L. "The Emotive Meaning of Ethical Terms"**. Mind**, v. 46, p. 14-31, 1937.

_____. **Etica y Lenguaje**. Buenos Aires: Paidos, s/d

SOUSA, José Elielton de. **As virtudes da responsabilidade compartilhada: umaampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre.** Curitiba, PR: Editora CRV, 2017.

_____. Alasdair macintyre e o tomismo: notas sobre three rival versions of moral inquiry**. Pensando Revista de Filosofia**, v. 6, nº 11, 2015.

PERINE, Marcelo. Virtude, justiça, racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre. **Síntese Nova Fase**, nº 58, v. 19, p. 391-412, 1992.

SLOTE, Michael. **Virtue Ethics**. In: LAFOLLETTE, Hugh (ed.). The Blackwell Guide to Ethical Theory. Cambridge: Blackwell Publishers, 2000. pp. 325-347.