

**NIETZSCHE OU MACINTYRE:
DUAS ALTERNATIVAS À MORALIDADE MODERNA?**

Helder Buenos Aires de Carvalho

José Elielton de Sousa

Resumo

O artigo pretende mostrar que, ao confrontar as alternativas éticas apontadas por Nietzsche e MacIntyre, face às suas análises críticas da condição moral moderna feitas em *Genealogia da moral* e *After Virtue*, respectivamente, podemos encontrar pressupostos teóricos comuns que tornam essas alternativas em diversos pontos convergentes entre si, não simplesmente excludentes, contrariando até mesmo a leitura proposta por MacIntyre desse confronto.

Abstract

This paper aims to show that by confronting the ethical alternatives proposed by Nietzsche and MacIntyre as resulting of their critical analyses of the modern moral condition respectively done in *Genealogy of the Morals* and *After Virtue*, we can find shared theoretical presumptions that point to those alternatives as convergent in many cases and not simply as excluding each other, even in a opposed direction to the MacIntyre's point of view concerning that issue.

0. Introdução

Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a tematizar criticamente a condição moral moderna, identificando os possíveis equívocos deste projeto e apontando suas consequências para a moralidade. Em *Genealogia da Moral* (1998), uma de suas obras mais importantes, este filósofo elabora uma das críticas mais radicais à moralidade moderna, da qual somos herdeiros, e aponta a necessidade de uma radical transvaloração de todos os valores.

O filósofo escocês radicado nos Estados Unidos, Alasdair MacIntyre, por sua vez, retoma a discussão iniciada por Nietzsche acerca da condição moral moderna como pano de fundo para seu diagnóstico sobre a moralidade atual. Em *After Virtue [Depois da Virtude]* (2007), 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.

Genealogia da Moral e *After Virtue* são obras que apresentam, assim, um diagnóstico da situação em que se encontra a moral moderna, ao tempo em que

postulam a necessidade de uma medicação urgente e eficaz para os males identificados no diagnóstico. Ambos oferecem uma análise minuciosa da condição moral moderna que tem como pano de fundo a decadência, isto é, o fracasso do projeto iluminista em justificar de forma racional e independente a moralidade, retratando assim uma situação de desmoronamento dos antigos fundamentos de nosso quadro moral, na qual se faz necessário construir propostas éticas capazes de reerguê-los ou substituí-los.

Nesse processo, evidencia-se um movimento constante de aproximação e afastamento entre esses dois autores, tanto no que diz respeito ao diagnóstico feito como nas alternativas apontadas. No entanto, se ambos abordam problemáticas afins munidos de pressupostos comuns, o fazem em registros diferentes. Ao tempo em que partilham a crítica à moralidade moderna, acusando-a de decadente, de fracassada, adotam perspectivas de análise totalmente diferente; aceitam alguns pressupostos morais comuns, mas assumem posturas díspares.

Assim, a questão que se impõe, então, é saber se as alternativas propostas à fracassada moralidade moderna em *Genealogia da Moral* e *After Virtue* são diametralmente opostas entre si *ou* possuem alguma proximidade. O que pretendemos mostrar é que, ao confrontar as alternativas éticas apontadas por Nietzsche e MacIntyre, face às suas análises críticas da condição moral moderna nessas duas obras mencionadas, podemos encontrar pressupostos teóricos comuns que tornam essas alternativas, sob diversos aspectos, convergentes entre si.

1. A crítica à predominância do caráter excessivamente deontológico dos conceitos morais modernos

Nietzsche e MacIntyre compartilham um pressuposto fundamental a respeito da condição moral moderna: a crítica à predominância do caráter excessivamente deontológico dos conceitos morais modernos. Esses autores focalizam o deslocamento efetuado pelos pensadores modernos no que diz respeito à tarefa da moralidade: a pergunta sobre *que tipo de pessoa devo me tornar* foi substituída pela pergunta sobre *quais normas devo obedecer*. As normas tornam-se, assim, o conceito principal da vida moral moderna, uma vez que são elas que determinam, por meio de leis ditadas pela razão, os critérios e os procedimentos que permitem reconhecer uma ação moralmente boa e/ou justa.

Apesar de divergirem quanto às causas e origens desse processo de deontologização excessiva dos conceitos morais – Nietzsche o interpreta como sintomatologia do instinto gregário típico da moral de rebanho, MacIntyre o interpreta como consequência do abandono da teleologia efetuado pelo projeto das luzes –, ambos os autores reconhecem na moralidade kantiana o esforço máximo para tornar os juízos morais objetivos por meio de uma justificação racional dos mesmos¹.

A filosofia moral kantiana se baseia na busca por um princípio supremo da moralidade, um princípio com autoridade racional para ordenar e conduzir as paixões e a si mesmo. Esse princípio, uma vez que se baseia nas leis ditadas pela razão, teria validade universal e seria observado por todas as criaturas racionais. Nessa perspectiva, uma ação é moral quando é regida pelo imperativo categórico, isto é, quando observa a lei ditada pela razão no que ela tem de pura, sem a presença do desejo ou do costume. Esse imperativo é desprovido de qualquer conteúdo moral, mas sua fórmula encerra em si o princípio de todos os deveres². Assim, “o projeto da descoberta de uma justificativa racional para a moralidade é, por conseguinte, o mero projeto de descobrir um exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral” (MacIntyre, AV, 44 [86]).

Para Nietzsche, Kant, assim como todos os demais filósofos que se ocuparam da moral, se equivoca já no ponto de partida: ele preocupou-se tão somente com a fundamentação da moral. Segundo ele, tais tentativas de fundamentação moral não passam de um esforço, ingênuo e carente de autocrítica, de justificação filosófica da moral vigente, uma vez que “o que os filósofos denominavam de ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita de ingênua fé na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade” (BM, 186). Ao considerar a moral como “dada”, como algo natural, a tentativa filosófica de fundamentar a mesma expressa somente uma determinada espécie de moral, a saber, a moral vigente, aquela de uma determinada cultura, não tendo, assim, validade universal como querem os teóricos morais iluministas, especialmente Kant.

¹ Quanto à teoria moral kantiana, nos limitamos aqui somente às leituras que estes autores fazem da mesma, sem entrar no debate acerca da correção dessas leituras.

² Ver KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintana. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Nesse sentido, na perspectiva nietzschiana, querer que um juízo moral seja válido universalmente, tal como pretende Kant, é, no mínimo, egotismo exacerbado (Cf. GC, 335). Fixar o próprio ponto de vista como o único válido, universalizá-lo, absolutizá-lo, é não apenas desprezar a existência de outros ângulos de visão, mas principalmente desconsiderar o fato de que um juízo moral tem uma história. Para Nietzsche, o fato de que se “sinta algo como *certo*, pode ser devido a que você nunca tenha meditado sobre si e tenha cegamente acolhido o que desde a infância lhe foi designado como certo” (GC, 335. Grifo nosso). Assim, a ideia de “consciência do dever” tem uma longa história e uma variedade de formas atrás de si.

Na *Genealogia da moral*, essa consciência do dever está relacionada ao amplo processo de domesticação do animal homem, que tem por objetivo torná-lo “até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável” (GM, II, 2). Ela faria parte da longa história da origem da responsabilidade, isto é, da capacidade de fazer promessas, de se comprometer, de responder por si. Associando o conceito de dever ao de culpa, Nietzsche afirma que esses têm sua origem “no conceito material de ‘dívida’. A internalização da consciência do dever, da obrigação, só foi possível graças ao doloroso e cruel processo de criação da memória no animal homem, pois “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM, II, 3).

Na visão nietzschiana, o moralmente correto é, assim, fruto da longa história da crueldade. Não apenas isso, Nietzsche vai mais longe: “e não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...)” (GM, II, 6). Para Nietzsche, portanto, a sacralidade do dever, a obediência às leis tem uma história, uma história largamente banhada de sangue.

MacIntyre, por sua vez, tal como Nietzsche, critica o caráter não-histórico do imperativo categórico kantiano e sua pretensão de universalidade e objetividade, mas o faz de uma perspectiva diferente. MacIntyre vê Kant como expressão máxima do projeto de justificar de forma racional e independente a moralidade, iniciado em fins do século XVII e no século XVIII, no qual a diferenciação da moral do teológico, do jurídico e do estético tornou-se doutrina aceita por todos. Na leitura macintyreana, moralidade, para tal projeto, é o nome da esfera especial em que as *normas* de conduta

que não são teológicas, estéticas e nem jurídicas conquistam espaço cultural próprio, tornando-se, assim, predominantes na apreciação moral (Cf. AV, 38-39 [77-78]).

Nesse contexto, o projeto moral kantiano consistiria, segundo MacIntyre, em descobrir um exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral, máximas essas que possuem um caráter categórico incondicional ditado pela razão. Para MacIntyre, Kant compartilha com os demais teóricos morais iluministas a concordância acerca do caráter da moralidade e do que seria a justificativa racional da mesma. A filosofia moral kantiana expressa, segundo ele, uma concepção de natureza humana, por um lado, e, por outro, uma explicação e uma justificação das normas morais como sendo as regras que se poderia esperar que um possuidor de tal natureza humana aceitasse (Cf. AV, 52 [98]). De acordo com MacIntyre, Kant considera o caráter universal e categórico de certas normas da moralidade a característica mais importante da natureza humana, pois pertence à essência da razão estabelecer princípios que sejam universais, categóricos e internamente compatíveis.

Segundo MacIntyre, porém, qualquer projeto dessa forma estava fadado ao fracasso, pois se assenta numa mutilação do esquema moral aristotélico-medieval ao eliminar-lhe a concepção teleológica da qual é portadora (AV, 52 [99]). Para ele, a concepção de natureza humana compartilhada pelos iluministas terminou por se contrapor aos preceitos morais herdados da tradição (preceitos esses que seus teóricos pretendiam justificar racionalmente), pois o elemento mediador entre eles – o *télos* do agir humano – desapareceu como um dado racional. A falta de percepção desse fato impediu-os de reconhecer o caráter impossível de sua tarefa de fundamentar racionalmente e de forma independente a moralidade, pois passaram a manejar um vocabulário moral descontextualizado do esquema conceitual que lhes provia o sentido. Sem o *télos*, as normas morais entram em choque com a natureza humana em sua facticidade, não havendo mediação, tornando-se disponíveis para quaisquer usos.

MacIntyre analisa esse fracasso do empreendimento moral kantiano se detendo em duas teses, consideradas por ele, tanto enganosamente simples como fundamentais à filosofia moral de Kant. Para MacIntyre, a pretensa universalidade do exame racional kantiano não se sustenta, pois “Kant não duvidou nem por um instante que as máximas que aprendeu com os próprios pais virtuosos fossem as que deveriam ser justificadas por um exame racional” (AV, 44 [86]). Tal exame serviria, portanto, somente para

discriminar as máximas que não corresponderiam à lei moral e justificar racionalmente as que Kant partilhava e reconhecia como boas. O conteúdo da moralidade kantiana seria, assim, o de uma determinada moralidade, a saber, da moralidade cristã herdada, não possuindo a validade universal pretendida.

Quanto à segunda tese, MacIntyre considera que Kant, ao adotar um conceito de razão prática que não emprega qualquer critério externo a ela própria, não apelando assim aos dados da experiência, abre espaço para que outras máximas não-morais e imorais sejam válidas tanto quanto as que ele deseja fundamentar e sustentar. Segundo MacIntyre, Kant com certeza recusaria essas máximas, pois ele acreditava que seu exame de possibilidade coerente de universalização dessas máximas tinha um conteúdo moral determinado e consistente que as excluiria, uma vez que sua formulação do imperativo categórico equivaleria a uma formulação completamente diferente delas (Cf. AV, 45-46 [88-89]). No entanto, para MacIntyre, Kant não oferece bons motivos para defender tal posição, permitindo assim que tais máximas fossem universalizadas sem incoerência nenhuma e os preceitos morais do próprio Kant situados no mesmo nível delas. O teste de universalização proposto se revelou estritamente formal, incapaz de filtrar máximas imorais e não-morais.

Para MacIntyre, portanto, a tentativa para fundamentar o que Kant crê serem as máximas da moralidade no que ele acreditava ser a razão fracassou (AV, 46-47 [90]). Desde então, “o projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente; e, daquele ponto em diante, a moralidade de nossa cultura predecessora – e, por conseguinte, da nossa própria cultura – carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas e compartilhadas” (AV, 49-50 [96]).

Nietzsche e MacIntyre reconhecem assim, cada um a seu modo, os limites do projeto moral moderno no que diz respeito às suas pretensões de universalidade e objetividade. Ambos os autores apontam o caráter subjetivo dos juízos morais modernos, mostrando a gênese histórica e contextual da razão iluminista que se pretendia autônoma e objetiva e, por conseguinte, trans-histórica. Esse fato fornece, assim, o ponto de partida para as alternativas éticas elaboradas por esses autores.

2. A ideia de florescimento humano

A crítica ao caráter deontológico dos juízos morais modernos feita por Nietzsche e MacIntyre impôs-lhes a necessidade de iniciar suas investigações acerca da moralidade de forma bem diferente daquela dos pensadores iluministas. Ambos constroem suas teorias éticas com base, em última instância, em alguma concepção do bem humano, passando a focalizar o centro irradiador do valor moral na natureza do próprio agente. Em Nietzsche, essa concepção de bem último está vinculada à noção de *grande saúde*, o caminho que possibilita ao homem atingir o supremo brilho e potência de que ele é capaz. Em MacIntyre, por sua vez, essa concepção de bem último está relacionada à noção de teleologia, à busca pela realização do bem propriamente humano. Ambas as teorias podem ser consideradas, assim, modelos éticos de caráter eudaimonístico, na medida em que consideram a noção de florescimento humano como fundamental para o empreendimento ético – essa ideia de florescimento permite pensarmos os universos éticos de Nietzsche e MacIntyre nas antípodas do deontologismo moderno.

2.1. A grande saúde *nietzschiana*

O problema mais geral da filosofia de Nietzsche, a crítica dos valores morais, remete imediatamente ao problema do valor da vida em relação às possibilidades de aperfeiçoamento, de florescimento do tipo homem. O florescimento humano não é um conceito elaborado de forma explícita por Nietzsche. Ele aparece em sua obra diluído nas diversas metáforas acerca da condição humana, podendo ser encontrado de forma mais direta em sua teoria da vontade de poder³.

Segundo Nietzsche, há uma vontade de poder operante em todo acontecer, uma atividade constante de subjugamento e assenhoreamento na qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM, II, 12). Todo acontecimento é uma luta pelo poder, pela expansão, na qual se sobressai o mais forte naquele momento; é uma sucessão ininterrupta de um processo de subjugamento, que sempre aparece em forma de vontade e via de maior poder e se impõe à custa de

³ Considerado central para compreensão da obra nietzschiana pela maioria dos comentadores, esse conceito de vontade de poder é, contudo, objeto das mais diversas interpretações. Marton afirma, em nota, que, além de existirem pressupostos suficientes para justificarem-nas, uma dificuldade técnica contribui para tanto: o fato de tal conceito estar presente, sobretudo, nos fragmentos póstumos, redigidos entre o verão de 1883 e os primeiros dias de janeiro de 1889, só recentemente publicados na íntegra (Cf. 2000, p.236).

inúmeros poderes menores. Apesar de não se limitar a isso, a vontade de poder pode ser compreendida como uma força central na qual repousam todas as atividades humanas. Desse modo, ela é, primeiramente e antes de tudo, o conceito-chave de uma hipótese psicológica por meio da qual Nietzsche vincula as questões acerca da cultura às relativas à natureza, tematizando, assim, as ações do homem tanto como indivíduo social quanto como espécie biológica⁴. O conceito de vontade de poder vincula, portanto, as questões relativas ao indivíduo às suas possibilidades de expansão, de florescimento.

A concepção de florescimento em Nietzsche lhe é muito peculiar. Ele não o compreende como um progresso rumo a um *télos*, pois para ele “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças” (GM, II, 12). De acordo com Nietzsche, o verdadeiro progresso consiste numa “sucessão de processos de subjugamento que ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas”⁵ (GM, II, 12). Ele o entende, portanto, como um constante vir-a-ser, uma ação contínua de destruição e recriação com vistas a um poder maior, isto é, como um processo contínuo de reinterpretação, de redirecionamento para novos fins.

Para Nietzsche, o fenômeno moral, assim como todas as outras manifestações da vontade de poder, também passa por esse processo de expansão, de florescimento. Ela pode significar tanto uma grande saúde, como no caso da moral aristocrática, quanto uma grave doença, como no caso da moral escrava, dominante na modernidade. Desse

⁴ Apesar de reconhecer outras interpretações possíveis para o conceito nietzschiano de vontade de poder, adotamos aqui a interpretação feita por Walter Kaufmann em sua obra *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, para quem esse conceito permite a Nietzsche insistir na relação agora renovada entre natureza e cultura. Para Kaufmann, a concepção nietzschiana do conceito de vontade de poder não é metafísica, nem no sentido heideggeriano nem no sentido positivista, sendo antes de mais nada uma hipótese psicológica (Cf. 1974, p. 175-177).

⁵ Em *O Anticristo*, Nietzsche afirmaria que segundo o que ele entende como progresso, a humanidade certamente não representa uma evolução em direção a algo melhor, mais forte ou mais elevado. Este “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa. O processo da evolução não significa necessariamente elevação, melhoramento, fortalecimento. Nietzsche concorda que é bem verdade que ela tem sucesso em casos isolados e individuais em várias partes da terra e sob as mais variadas culturas, e nesses casos certamente se manifesta um tipo superior; um tipo que, comparado ao resto da humanidade, parece uma espécie de super-homem. Contudo, segundo ele, tais golpes de sorte sempre foram possíveis e, talvez, sempre serão. Até mesmo raças inteiras, tribos e nações podem ocasionalmente representar tais ditosos acidentes (Cf. AC, IV).

modo, na medida em que o filósofo admite a possibilidade de um tipo de homem superior (mais especificamente, um super-homem), a ideia de florescimento em Nietzsche pode ser compreendida, dentre outras formas, como a busca por uma *grande saúde*⁶, pois ela é propriamente o pressuposto desse tipo superior (Cf. EH, IX, 2).

O conceito de grande saúde torna-se operante na obra nietzschiana a partir de 1886, quando ele lança a segunda e definitiva edição de *A gaia ciência* (1882) acrescida de um prefácio, um quinto capítulo, no qual o filósofo enuncia pela primeira vez tal conceito, e um apêndice com mais poemas. Esse conceito pertence, portanto, ao chamado período de transvaloração de todos os valores, com o qual partilha o tom e a densidade:

Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão, nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte[,] alerta alegre[,] firme[,] audaz[,] que todas as saúdes até agora. Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse “Mediterrâneo” ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um adivinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – aquela que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar (GC, 382).

Em suas exposições sobre a grande saúde, Nietzsche a apresenta como condição de possibilidade de um novo ideal, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento. O filósofo aspira um tipo que seja capaz de, em um tempo vindouro, fazer diferentes ensaios, experimentar outras formas de valorar, criar novas “tábuas de valores”, que não mais expressem um profundo mal-estar com os processos efetivos. Espera a vinda de homens dotados de grande saúde que possam livrar a efetividade da “maldição” deposta sobre ela (Cf. GM, II, 24). A grande saúde implica, portanto, algo bem diferente desse animal doente que é o homem moderno; ela implica mesmo um tipo superior, “o homem redentor, o homem

⁶ Dentre as diversas formas que podemos utilizar para abordar tal questão na filosofia nietzschiana, escolhemos o conceito de *grande saúde*, tanto por ser a metáfora que melhor se ajusta aos fins e à temática que propomos no presente trabalho, quanto por ser um conceito menos problemático – ele não tem, por exemplo, o peso metafísico que tem o conceito de “super-homem” – e pouco utilizado pelos especialistas em Nietzsche.

do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância” (GM, II, 24).

Essa ideia de um tipo superior, em Nietzsche, está vinculada ao seu conceito de *Übermensch* (super-homem), um conceito que, com exceção do aforismo 143 de *A gaia ciência*, em que faz uma aparição fugaz, aparece somente em *Assim falou Zaratustra* (1885), mas que é (juntamente com os conceitos de vontade de poder e eterno retorno) fundamental para a compreensão do conjunto da obra nietzschiana⁷. Eis, em síntese, como Nietzsche o apresenta: “*Eu vos ensino o super-homem*”⁸. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (ZA, Prólogo, 3). Com o conceito de super-homem, Nietzsche começa a delinear os traços de um ideal inverso ao predominante na modernidade e com isso passamos do aspecto crítico de sua filosofia ao aspecto positivo, afirmativo, a parte que diz “Sim”. Assim, longe de representar uma nova espécie biológica⁹, o super-homem é propriamente o homem de uma nova cultura, uma cultura em tudo superior à *décadence* moderna. Ele traduz uma nova forma de pensar, sentir e avaliar, expressa por meio de um *pathos* afirmativo por excelência.

Assim sendo, o super-homem é um criador, e é no reconhecimento e exercício desse poder único de criação que reside a sua saúde. A afirmação dessa saúde se traduz por meio da aceitação do caráter temporal e finito da condição humana, da precariedade e das benesses dessa condição finita:

⁷ Segundo Kaufmann, Nietzsche não foi o primeiro a usar o termo *Übermensch*, ele remonta à antiguidade clássica, especialmente os escritos de Luciano, retórico e filósofo, que se tornou conhecido pelos seus diálogos satíricos e histórias fantásticas. Nietzsche, como filólogo clássico, estudou Luciano, sobre quem se referiu com frequência no seu *Philologica*. Ainda de acordo com Kaufmann, o termo já tinha sido usado também por Heinrich Müller (*Geistliche Erquickungsstunden*, 1664), por J. G. Herder, por Jean Paul - e por Goethe, num poema (*Zueignung*) e no Fausto (parte I, linha 490), onde um espírito zomba de um assustado Fausto que o tinha evocado, e o chama de *Übermenschen*. Kaufmann chama a atenção, porém, para o fato de que o sentido que Nietzsche mais tarde deu a esse termo é inteiramente distinto dos predecessores acima citados (Cf. 1974, p. 307-308).

⁸ Reiteremos aqui as observações feitas por Paulo César de Souza, em uma nota de *Ecce Homo*, acerca da tradução para o português do termo *Übermensch*. Segundo ele, apesar das restrições que Rubens Rodrigues Torres Filhos faz à tradução do mesmo por “super-homem” (ver comentários no volume dos “Pensadores”, p. 236, 313, 383), propondo que se use, ao invés disso, o termo “além-do-homem”, esse deixaria a desejar formalmente – o que se torna claro quando no texto é aproximada ao adjetivo *übermenschlich* (sobre-humano). De acordo com ele, não soa bem em português dizer “sobre-homem” ou “supra-homem”, restando-nos somente o contentamento – provisório, talvez – com “super-homem” (Cf. EH, Notas, p. 116).

⁹ Contra a ideia de associar o super-homem nietzschiano a uma espécie de fenômeno biológico, Marton afirma que “não se trata de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural, mas de quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade cada traço de seu caráter” (1994, p. 19).

O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser *transição* e um *ocaso*. Amo os que não sabem viver senão no ocaso, porque estão a caminho do outro lado [...] Amo aquele que prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve: pois é sempre dadivoso e não quer conservar-se [...] Amo aquele que atira palavras de ouro precedendo seus atos e, ainda assim, cumpre sempre mais do que promete: pois quer o seu ocaso. Amo aquele que justifica os seres futuros e redime os passados: porque quer perecer dos presentes. [...] Amo aquele cuja alma é tão transbordante, que se esquece de si mesmo e que todas as coisas estão nele: assim, todas as coisas tornam-se o seu ocaso. Amo aquele cujo espírito e coração são livres: assim, nele, a cabeça é apenas uma víscera do coração, mas o coração o arrasta para o ocaso (ZA, Prólogo, 4).

Deste modo, o super-homem é, antes de tudo, aquele que vence a si mesmo; é alguém capaz de criar seu próprio futuro, de criar-se a si mesmo. Cabe ressaltar, contudo, que Nietzsche sabe das exigências desse tipo superior, sabe que a tarefa de autocriação que ele exige é uma coisa para poucos, daí seu caráter aristocrático. Para o filósofo, o que esse tipo superior, esse tipo saudável, pode e deve, jamais poderiam poder e dever os enfermos (Cf. GM, III, 14). O “*páthos* da distância” visa, portanto, manter esse tipo superior saudável, preservá-lo dos doentes, dos impossibilitados de responder por si mesmos.

Nesse sentido, a ideia de super-homem implica uma relação ética entre iguais: “companheiros, procura o criador, e não cadáveres; nem, tampouco, rebanhos e crentes. Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas [...] Que tem ele a ver com rebanhos, pastores e cadáveres!” (ZA, Prólogo, 9). Para Nietzsche, falar de companheiros é falar de uma elite, de indivíduos soberanos, com vontade própria, duradoura e independente, capazes de seguirem-se a si mesmos, de inscrever novas tábuas de valores. Trata-se, portanto, de um aristocratismo ético e não de um solipsismo moral, do qual muitas vezes Nietzsche é acusado.

2.2. O télos *macintyriano*

A pretensão *macintyriana* de construir uma alternativa ética à condição moral moderna está vinculada à sua concepção de homem e à possibilidade que o mesmo tem de se aperfeiçoar, florescer enquanto tal. Apesar de ser desenvolvido de forma explícita somente em *Dependent Rational Animals* (1999)¹⁰, é o conceito de florescimento

¹⁰ Nessa obra, MacIntyre pretende continuar e também corrigir alguns aspectos de suas obras anteriores, notadamente a recusa da biologia metafísica de Aristóteles, que foi categoricamente rejeitada durante sua reabilitação da ética aristotélica das virtudes efetuada em *Depois da virtude*. Com a correção desses

humano que permite a MacIntyre, já em *Depois da Virtude*, esclarecer melhor suas reflexões anteriores acerca de sua concepção de homem e fundamentar sua proposta de retomar uma perspectiva ética teleológica¹¹.

Para MacIntyre, a capacidade de florescimento não é uma característica exclusivamente humana. O florescimento é um conceito aplicável também a membros de diferentes espécies de animais e plantas (DRA, 64). De acordo com MacIntyre, do que necessita um membro de uma espécie para florescer é desenvolver as faculdades características que possui enquanto membro dessa espécie (DRA, 64). Nesse sentido, o florescimento acontece em virtude da posse de determinadas características próprias de cada espécie de seres vivos, características essas que os definem enquanto tal. O florescimento do ser humano acontece, portanto, na medida em que este desenvolve suas faculdades racionais próprias, isto é, quando vive como teria que viver o ser humano. Desse modo, a ideia de florescimento humano pressupõe um conceito de bem, pois “florescer se traduz como *eu zen e bene vivere*” (DRA, 65).

Segundo MacIntyre, essa definição de bem envolve uma investigação conceitual e valorativa, uma vez que existem, pelo menos, três diferentes formas de atribuição do bem. Em uma primeira forma, o bem é compreendido como um meio para se atingir outro bem. Outra forma de atribuição do bem é compreendê-lo como qualidades intrínsecas de determinadas práticas socialmente estabelecidas, as quais são usadas como critérios de avaliação dos agentes nelas envolvidos. O juízo sobre o que é melhor para a vida de um indivíduo ou comunidade – a melhor maneira de ordenar seus bens –, não apenas enquanto agente que participa de uma ou outra atividade em uma ou outra comunidade, mas também enquanto ser humano, ilustra a terceira forma de atribuição do bem. Este tipo de juízo é um juízo sobre o florescimento humano, sua finalidade última, seu *télos* (DRA, 65-67).

Para MacIntyre, no entanto, distinguir e aplicar o bem são coisas que o indivíduo aprende somente no interior de uma *prática* social. Usando esse termo de uma forma não-convencional, MacIntyre explica que prática é

“erros”, MacIntyre elabora um conceito amplo de florescimento, estendendo-o a outras espécies de animais não-humanos e plantas.

¹¹ Izquierdo comenta que este conceito de florescimento humano está presente de tal modo em *Depois da Virtude* que certamente se pode falar de uma *antropologia do florescimento* nessa obra (Cf. 2007, p. 69-70).

Qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (AV, 187 [316]).

A definição macintyriana de prática implica dois termos fundamentais: a noção de bens externos e bens internos a uma prática. Segundo MacIntyre, “é característica dos bens externos que, quando conquistados, sempre são de propriedade e posse de alguém. Além disso, são tais que quanto mais se tem, menos há para outras pessoas” (AV, 190 [320-321]). Os bens externos são conquistados por acidente das circunstâncias sociais, as quais permitem que haja modos alternativos de alcançá-los. Eles têm, portanto, uma relação direta com dinheiro, fama, poder, relação essa que pressupõe uma concorrência em que deve haver tanto vencedores como derrotados.

Os bens internos, por sua vez, são assim chamados por dois motivos: primeiramente só podemos especificá-los dentro de uma determinada prática e por meio de exemplos dessa prática; e, em segundo lugar, porque só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão (AV, 188-189 [317-318]). Eles implicam padrões de excelência e obediência a normas, pois julgar esse tipo de bem requer um tipo de competência que só se adquire praticando uma determinada atividade ou aprendendo sistematicamente o que uma determinada prática exige. Os bens internos são, portanto, consequência da competição pela excelência, mas é característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática (AV, 190-191 [321]).

Contudo, como há uma multiplicidade de práticas, muitas vezes formuladoras de bens não necessariamente convergentes, conflituosos, é necessário que se tenha uma concepção unitária do bem humano, levando em consideração sua vida como um todo, de tal forma que se possua um critério de hierarquização dos bens vinculados às práticas. MacIntyre concebe então a vida do indivíduo como uma narrativa, isto é, uma unidade narrativa, na qual nascimento, vida e morte fazem parte de uma mesma narrativa com começo, meio e fim (AV, 205 [345]).

O conceito macintyriano de identidade narrativa pressupõe dois aspectos importantíssimos: inteligibilidade e responsabilidade (AV, 217-119 [365-367]). Para MacIntyre, ser o sujeito de uma narrativa que vai do nascimento à morte é ser

responsável pelos atos e experiências que compõem uma vida narrável. O indivíduo deve ser capaz de explicar os atos e experiências que compõem sua narrativa de vida, de modo a torná-la um todo inteligível tanto para si mesmo quanto para os demais. A ideia de inteligibilidade é, assim, o elo conceitual entre a ideia de ação individual e a de narratividade.

Outro aspecto do conceito de identidade narrativa, que é correlato ao de inteligibilidade, é o de responsabilidade¹². Uma vez que a narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de outras narrativas, não sou somente responsável, sou alguém que pode sempre pedir explicação aos outros, questioná-los. A possibilidade de justificação, seja pessoal seja social, dos atos é constituinte essencial de uma narrativa. Para MacIntyre, portanto, sem a responsabilidade do *eu*, cujas sequências de eventos constituem as narrativas, as ações perderiam seu caráter inteligível. Assim, é possível dizer que a unidade da vida humana consiste em uma narrativa incorporada em uma única vida, e que o bem desta vida é obtido pela resposta de como posso viver esta unidade e levá-la à sua completude. Essa busca de unidade implica, portanto, um *télos* que vai sendo desenhado pelas respostas dadas às dificuldades que vão aparecendo.

Mas não se trata de uma busca individual, uma vez que nossas identidades são socialmente constituídas. MacIntyre acredita que não é possível procurar o bem somente *qua* indivíduo, pois o que é viver a vida boa concretamente varia de uma circunstância para outra e, mais que isso, todos tratamos nossas circunstâncias como portadoras de uma identidade social particular. Nesse sentido, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida (AV, 222 [373-374])¹³. Longe da conotação depreciativa que o termo tradição adquiriu modernamente, MacIntyre o entende 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

¹² Em *Three rival versions of moral enquiry*, MacIntyre define responsabilidade como uma exigência para tornar inteligível para si mesmo e para as demais pessoas que participam da mesma comunidade, o que eu estava fazendo ao me comportar assim em determinada ocasião particular e se, em algum tempo futuro, estarei preparado para voltar a valorar minhas ações à luz dos juízos propostos por outros (TRV, 197).

¹³ Para uma visão ampla e detalhada do conceito macintyreano de tradição, ver CARVALHO (1999).

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 (JR, 23).

As tradições são, assim, um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações, as quais definem o contexto no qual a busca individual pelo bem-viver acontece. Desse modo, para MacIntyre, a busca individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida. Ele propõe, portanto, uma concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento que capacita à realização de um plano de vida, acompanhada de uma ênfase contínua na importância da tradição, constituída precisamente de um conjunto de práticas formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenrola a busca individual do bem-viver

A noção macintyriana de florescimento humano, entendida como uma busca pela realização de seu *télos*, que é o bem humano propriamente, está relacionada à sua noção de natureza humana¹⁴. MacIntyre adota uma concepção de natureza humana segundo a qual os seres humanos têm uma natureza específica que determina, de forma apropriada, seus fins e metas. Trata-se de um esquema presente na ética grega clássica, especialmente na obra aristotélica, segundo o qual há, por um lado, a natureza humana tal como é, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos, a natureza humana tal como poderia ser se realizasse sua essência ou seu verdadeiro fim, por outro lado, e um conjunto de preceitos éticos que possibilitam a passagem de um estado a outro da natureza humana (AV, 52 [99]).

Temos, então, um esquema tripartite no qual a natureza humana em estado natural é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos da ética e precisa ser transformada pelo ensino e experiência da razão prática em natureza humana como ela poderia ser se realizasse o seu *télos* (AV, 52-53 [100]). MacIntyre concebe o homem como um ser que tem uma natureza própria, a qual lhe confere o fim a que se destina,

¹⁴ Sobre essa relação entre a ideia de florescimento e o conceito macintyriano de natureza humana, Izquierdo comenta que, embora MacIntyre não adote explicitamente essa relação, ela está presente de forma implícita em sua obra. Para Izquierdo, sem a noção de uma natureza essencial, em uma ética aristotélica tal como a que MacIntyre propõe, caem as noções de *bem* e do *bom e melhor* para os membros de uma classe específica que compartilham tal natureza, e, portanto, se derruba o esquema moral que relaciona o ser (a natureza) com o bem e com o fim (Cf. 2007, p. 116-117).

seu *télos*, a ser realizado ao longo de seu processo de florescimento. O *télos* da vida de um indivíduo é, portanto, seu florescimento (DRA, 12-13)¹⁵.

3. Educação moral e virtudes

Nietzsche e MacIntyre, ao fundamentarem suas propostas éticas na ideia de florescimento humano, deixam transparecer um aspecto comum importante acerca da condição humana: o homem não é compreendido como um ser moral por natureza, mas como alguém que precisa ser educado para a moralidade. Ambos os autores compartilham a ideia de um projeto educativo que visa ao florescimento de um tipo humano, no mínimo, contrário ao homem moderno. Assim, apesar das diferenças teóricas que existem entre eles, tanto a versão nietzschiana de uma busca por uma *grande saúde* como a versão macintyreana de uma busca pelo *télos* propriamente humano, pressupõem um *processo educacional* vinculado à condição moral humana.

O projeto educativo nietzschiano está relacionado à sua intenção de elevar o homem a um estado superior, por meio de sua contínua superação deste homem por ele mesmo, pois, para o filósofo, a educação autêntica é uma atividade constante de construção, de criação de si mesmo (Cf. Co. Ext. II, 6). A defesa de uma educação aristocrática e elitista, baseada não na superioridade de uma raça ou de uma classe social, mas na supremacia da vontade de poder e da inteligência, radica na concepção que Nietzsche tem do homem superior. Delineado explicitamente já nas *Considerações Extemporâneas* (1873-1876), esse projeto educativo sofre algumas transformações no decorrer de suas obras subsequentes, culminando, durante o projeto de transvaloração, na ideia de criação desse tipo superior¹⁶.

Já o projeto educativo macintyriano tem por objetivo a retomada de um conceito funcional de homem, compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial, um conceito que remete aos teóricos da tradição grega clássica, anteriores mesmo a Aristóteles (Cf. AV, 58 [109]). Delineado em *Depois da virtude*, esse projeto se fundamenta no já mencionado esquema tríplice presente na ética grega clássica, especialmente na obra aristotélica, que consiste em três elementos:

¹⁵ Em AV esse *télos* tem uma ancoragem nas práticas, ou seja, de natureza pragmaticamente estabelecida; já a partir de TRV, MacIntyre dá efetivamente um giro tomista em sua filosofia e ancora esse *télos* em uma perspectiva metafísica.

¹⁶ Sobre os diversos sentidos que o projeto educacional nietzschiano adquire no decorrer de suas obras, ver DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1993; FREZZATTI JUNIOR (2006).

a natureza humana tal como é, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos; a natureza humana tal como poderia ser se o ser humano realizasse sua essência ou seu verdadeiro fim; e um conjunto de preceitos éticos que possibilitam a passagem de um estado a outro da natureza humana. Essa concepção de natureza humana pressupõe, assim, a passagem de seu estado natural (não-instruído) para um estado humano educado (instruído), durante a qual o homem vai descobrindo sua própria essência.

Assim, para ambos os filósofos o processo educacional deve submeter a natureza humana a uma rígida disciplina, por meio do cultivo de determinadas virtudes sem as quais tal processo educacional não poderia ser levado a cabo.

3.1. As virtudes aristocráticas

Dada a preocupação nietzschiana com o cultivo de tipos superiores, mais plenos de valores, mais merecedores de vida, durante o projeto de transvaloração, essa preocupação se volta para seu aparecimento não mais como um acaso feliz, como uma exceção – como aconteceu no passado –, mas como resultado da vontade (Cf. AC, III). O filósofo propõe que não dependamos do acaso para a produção de homens superiores, mas que façamos isso por meio da educação (*Erziehung*)¹⁷, entendida no sentido de formação. Assim, tal como vimos anteriormente, o que Nietzsche aponta é a necessidade de criação de um novo homem, um homem com uma vontade afirmativa, criadora de valores; um tipo saudável, aristocrático, oposto ao animal de rebanho, ao animal doente que é o homem moderno.

Entretanto, as condições de possibilidade de um tipo superior implicam a posse e o cultivo de determinados traços de caráter que são virtudes próprias desse tipo superior¹⁸, pois, mesmo em se tratando de tipos superiores, “é provável que também nós teremos ainda nossas virtudes, embora naturalmente não serão aquelas ingênuas, inteiriças virtudes pelas quais temos em alta estima, mas também um pouco à distância,

¹⁷ Frezzatti Junior ressalta que “a preocupação nietzschiana sempre foi com a *Erziehung* (educação) e não com a instrução escolar (*Schulung*) e a erudição livresca (*Gelehrsamkeit*)”, pois, para ele, “o objetivo da educação e da cultura nietzschianas é a produção contínua, embora esporádica, de gênios e culturas superiores” (2006, p.185-186).

¹⁸ Para Giacóia Junior, “um périplo pelas formas mais refinadas e grosseiras de sentimentos e juízos de valor moral permite [a Nietzsche] não apenas colher elementos para uma tipologia das morais existentes como também indicar virtudes que estiveram historicamente ligadas aos respectivos tipos de moral” (2005, p.65).

os nossos avós” (BM, 214). Contudo, Nietzsche se posiciona ambigualmente em relação à temática das virtudes ora criticando-as severamente, ora considerando-as importantíssimas para os propósitos de um tipo superior. A discussão mais comum sobre a natureza das virtudes em Nietzsche centra-se em torno de alguns dos tópicos que compõem a primeira parte de *Assim falou Zaratustra*. Porém, para uma visão mais ampla acerca da compreensão nietzschiana das mesmas, deve-se considerar também outras passagens de sua vasta obra em que esse tema é abordado, uma vez que o mesmo é mais insinuado do que tematizado diretamente¹⁹.

Nietzsche deixa transparecer que o valor da virtude depende de seu objetivo, de seu horizonte, de suas forças e impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais de quem a possui, pois não existe valor em si na virtude; o valor de algo depende da perspectiva que se utiliza (Cf. GC, 120). Assim, quando Nietzsche se posiciona contrário à ideia de virtude, ele está se referindo especificamente às virtudes enaltecidas pela moral de rebanho, quais sejam, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência e compaixão, que são tidas como as virtudes propriamente humanas (Cf. BM, 199).

Assim sendo, a concepção nietzschiana de virtude é claramente aristocrática:

Deve-se defender a virtude contra os que a exaltam: estes são seus piores inimigos. Pois eles ensinam a virtude como um ideal *para todos*; tomam à virtude o atrativo, que lhe é característico, do raro, inimitável, excepcional e não mediano, – seu *fascínio aristocrático* [...] Reconheço a virtude onde ela 1. não exige ser reconhecida 2. não estabelece virtude como algo que está por toda parte, mas antes justamente outra coisa 3. *não sofre* com a ausência da virtude, mas antes, pelo contrário, considera isso como a relação de distância pela qual algo deve ser honrado na virtude: ela não se compartilha 4. não faz propaganda... 5. não dá licença a ninguém para bancar o juiz, pois é sempre uma virtude *para si* 6. faz justamente tudo o que de costume era *proibido*: virtude, tal como eu a compreendo, é o *virtutum* propriamente dito no interior de toda legislatura do rebanho 7. é virtude no sentido renascentista, *virtú*, virtude livre da estreiteza moral [*moralinfreie*]... (VP, 317).

A teoria das virtudes de Nietzsche é nitidamente diferente das concepções correntes acerca de tema. Ao acentuar o caráter aristocrático de sua concepção das virtudes, o filósofo descreve o cultivo das mesmas como um processo de auto-superação: “O homem é algo que deve ser superado; por isso, cumpre-te amar as tuas virtudes: pois

¹⁹ Hunt comenta que a teoria das virtudes de Nietzsche não é muito clara, pois ele não especifica que objetivos são superiores, que paixões contribuem para a posse dessas virtudes e, conseqüentemente, não determina os traços particulares que ele faz referência (Cf. 1991, p. 62).

delas perecerás” (ZA, I, 5). Dito isso, compete-nos, então, agora elencar as virtudes enaltecidas por Nietzsche no decorrer de sua obra. Cabe ressaltar, todavia, que essas virtudes não se encontram explicitadas de forma organizada, elas estão espalhadas nas diversas caracterizações acerca do tipo nobre, isto é, os aristocratas, os homens superiores, feitas pelo filósofo em sua obra.

A referência mais direta a uma tábua de virtudes nietzschiana encontra-se em *Aurora* quando, num movimento de inversão e ironia às chamadas virtudes cardeais, o filósofo nomeia suas “quatro boas” virtudes, a saber: “*Honesto* conosco mesmos e quem mais é nosso amigo; *valentes* contra o inimigo; *generosos* para com os vencidos; *cortesês* – sempre: assim nos querem as quatro virtudes cardeais” (A, 557). Nietzsche retoma essa tábua de virtudes diversas vezes em outros momentos de sua obra, mas com o mesmo significado. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche retoma-a acrescida de uma nova e importante virtude: a solidão.

Conservar suas trezentas fachadas; e também os óculos escuros: pois existem casos em que ninguém não deve olhar nos olhos, menos ainda no “fundo”. E escolher como companhia esse vício velhaco e jovial, a cortesia. E continuar senhores de nossas quatro virtudes: coragem, perspicácia, simpatia, solidão. Pois a solidão é conosco uma virtude, enquanto sublime pendor e ímpeto para o asseio, que percebe como no contato entre pessoas – “em sociedade” – as coisas se dão inevitavelmente sujas (BM, 284).

A referência nietzschiana a essas tábuas de virtudes deixa transparecer que o filósofo tem em vista uma forma de aristocracia marcada pela excelência do espírito, pois essas virtudes referem-se a um delicado estado anímico de tensão máxima, a saber, o domínio de *si mesmo*, característico de uma aristocracia espiritual. Nessa recôndita possibilidade de autêntica grandeza habita uma vontade própria, que se proíbe deixar-se arrastar pela vulgaridade, condenando-se assim à solidão. Porém, esse destino é abraçado por um tipo superior como preciosa virtude, pois este *páthos da distância* o mantém preservado para si mesmo e afastado do perigo de sucumbir à tirania anônima do modo comum de sentir e pensar. Esse *páthos da distância* ajuda-o a preservar sua individualidade por meio de uma rígida autodisciplina para consigo mesmo.

3.2. *As virtudes comunitaristas*

A pretensão macintyriana de retomar a tradição clássica, da qual Aristóteles é o principal representante, leva-o a elaborar uma teoria moral fortemente centrada na ideia de virtudes²⁰. Ao propor a recuperação da tradição das virtudes, MacIntyre empreende uma viagem histórica de busca das suas origens nas sociedades heróicas, passando por Atenas e seus poetas e teatrólogos, pela filosofia aristotélica e chegando ao mundo medieval²¹. MacIntyre objetiva oferecer elementos teóricos que permitam sistematizar um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis, de tal modo que seja uma conceituação da virtude que respeite a historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária²².

De acordo com MacIntyre, nas sociedades heróicas, o homem é o que ele faz, ou seja, o homem e seus atos tornam-se idênticos e ele se insere totalmente neles (AV, 122 [211]). Em tais sociedades, todo indivíduo tem determinado papel e *status* dentro de um sistema bem definido e determinado de papéis e *status*. Um indivíduo é responsável por fazer ou deixar de fazer o que qualquer pessoa que ocupe sua função deve aos outros e essa responsabilidade só termina com a morte. Ademais, essa responsabilidade é particular: é para, por e com indivíduos específicos que tenho de fazer o que devo fazer e é perante esses mesmos indivíduos, membros da mesma comunidade local, que sou responsável (AV, 126 [217-218]). Assim, “qualquer explicação adequada das virtudes nas sociedades heróicas seria impossível se as divorciasse de seu contexto em sua estrutura social” (AV, 123 [213]).

²⁰ MacIntyre é um dos principais responsáveis pelo reavivamento da ética das virtudes, uma forma de abordagem ética que tem sua origem no mundo antigo, particularmente nos escritos de Aristóteles, e que, depois da publicação do artigo *Modern Moral Philosophy* (1958) de G. E. M. Anscombe, passou a ocupar um amplo espaço nos debates morais recentes. Para uma visão mais detalhada desse movimento ver: ANNAS (2004); SLOTE (2000).

²¹ Carvalho comenta que “o levantamento das concepções de virtudes em cada um dos estágios dessa tradição clássica de pensamento e ação revela as raízes dos elementos fundamentais que a compõem: das sociedades heróicas advém o vínculo visceral entre virtude e estrutura social; de Atenas e seus poetas e teatrólogos, a visão de conflito como central à vida humana [...]; de Aristóteles advém o esquema teleológico das virtudes, o vínculo com a *polis*, o nexa entre inteligência prática e virtude, o caráter do raciocínio prático e a superioridade da virtude sobre as regras; e, por fim, do período medieval, a componente propriamente histórica que é acrescentado a esse esquema narrativo de compreensão da vida humana como um todo (1999, p. 91-92).

²² Ver Carvalho (2010, 2003).

A estrutura moral das sociedades heróicas contém um esquema conceitual com três elementos inter-relacionados: uma concepção do que exige o papel social que cada indivíduo representa, uma concepção das virtudes como as qualidades que capacitam o indivíduo a fazer o que seu papel exige e uma concepção da condição humana como frágil e vulnerável ao destino e à morte (Cf. AV, 128-129 [221]). Para MacIntyre, a confluência desses elementos nos proporciona um duplo aprendizado: primeiro, que toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade moderna à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, e nosso entendimento delas, a partir de uma série de predecessores na qual as sociedades heróicas estão situadas em primeiro lugar na série (Cf. AV, 126-127 [218]). Das sociedades heróicas advém, portanto, um dos elementos fundamentais da tradição clássica: o vínculo visceral entre virtudes e estrutura social.

De acordo com a argumentação macintyriana, nas sociedades gregas clássicas, a estrutura social heróica sofreu profundas mudanças e transformações, deslocando-se o foco da moralidade das relações parentescas para a cidade-estado, na qual a concepção de virtude se separa de qualquer papel social particular (Cf. AV, 133 [228]). A discordância moral na cultura ateniense dos séculos V e IV a.C. se caracteriza não apenas porque um conjunto de virtudes se contrapõem a outros, mas também por existirem concepções rivais da mesma virtude. O que há de comum entre essas concepções rivais de virtude é a crença aceita por todas, sem questionar, que o meio no qual as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é a *pólis*, pois ali é o lugar que o conflito ocupa na ordem social grega clássica (Cf. AV, 135 [232])²³.

Quanto ao conflito entre concepções de virtudes rivais e incoerentes na Atenas do século V, MacIntyre considera que foi Sófocles quem melhor explorou esse assunto, contribuindo, assim, decisivamente para a tradição clássica ao estabelecer a compreensão das virtudes e da vida humana como possuindo a forma narrativa dramática (Cf. AV, 142 [242]). Por conseguinte, para MacIntyre, o ensinamento proporcionado pela Atenas dos séculos V e IV a.C., que se torna claro mais fortemente em Sófocles, e que constitui um componente fundamental da concepção de virtude da

²³ Convém acentuarmos que MacIntyre opera sua filosofia em um contexto de radical desacordo moral e busca oferecer uma alternativa para isso em bases contemporâneas. Ver Carvalho (2001a).

tradição clássica, é a ênfase no elemento narrativo como correlativo de uma definição das virtudes.

Porém, é de Aristóteles a teoria das virtudes que constitui decisivamente a tradição clássica como tradição de pensamento moral, pois, segundo MacIntyre, o Estagitira estabelece com firmeza uma grande parte do que seus antecessores poéticos só conseguiram afirmar ou insinuar, transformando assim a tradição clássica numa tradição racional (Cf. AV, 147 [251]). A teoria aristotélica das virtudes pressupõe a ideia de que os seres humanos, bem como os membros de todas as outras espécies, têm uma natureza específica e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam pela natureza rumo a um *télos* específico. Assim, o bem humano consiste na *eudaimonia*, um estado de estar bem e fazer bem ao estar bem para o qual a posse das virtudes é fundamental (Cf. AV 148 [252-253]).

MacIntyre adverte, contudo, que as virtudes não devem ser entendidas simplesmente como *meio* para alcançar o bem do homem, pois o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa e o exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida e não um mero exercício preparatório para garanti-la (Cf. AV, 149 [254]). A teoria aristotélica das virtudes pressupõe, portanto, uma distinção fundamental entre o que qualquer indivíduo em determinado momento acredita ser bom para ele e o que é realmente bom para ele como homem.

No entanto, MacIntyre reconhece que existem limitações e problemas na teoria aristotélica das virtudes, alguns dos quais não comprometem seriamente a consistência de suas posições desde que sejam corrigidos, mas outros cuja manutenção ameaça seriamente a validade dessas posições e, por isso mesmo, sua retomada. Dentre os do primeiro tipo, MacIntyre destaca a crença aristotélica na unidade das virtudes que tem na sua base uma posição de negação do conflito, a existência de certa tensão entre as concepções de Aristóteles do homem como essencialmente político e do homem como essencialmente metafísico e o lugar da liberdade na estrutura social e metafísica concebida por Aristóteles, mais especificamente o tratamento dado aos bárbaros e escravos, considerados não-gregos (Cf. AV, 157-159 [267-270])²⁴.

MacIntyre ressalta, entretanto, que existem pelo menos três tipos de questões que, se não forem resolvidas satisfatoriamente, põem em risco toda a estrutura

²⁴ Ver Carvalho (2001b).

aristotélica e sua reapropriação contemporânea. A primeira diz respeito à íntima relação entre a teleologia aristotélica e a sua biologia metafísica. Para MacIntyre, qualquer explicação teleológica adequada deve oferecer uma explicação clara e defensável do *télos*, o que implica dizer que qualquer explicação adequada, de caráter aristotélico, deve oferecer uma explicação teleológica que possa substituir a biologia metafísica de Aristóteles (Cf. AV, 163 [276])²⁵. A segunda diz respeito à relação da ética com a estrutura da *polis*. MacIntyre questiona como seria possível reformular o aristotelismo de modo que este se torna relevante moralmente num mundo onde não existem cidades-estados, se grande parte dos detalhes da explicação aristotélica das virtudes pressupõe o contexto das relações sociais das antigas cidades-estado há muito extinto (Cf. AV, 163 [276]). A terceira e última refere-se à forte presença da herança platônica na crença aristotélica na unidade e harmonia tanto da alma humana como da cidade-estado e a consequente percepção do conflito como algo a ser evitado e controlado. Para MacIntyre, a falta de reconhecimento da centralidade da oposição e do conflito na vida humana esconde de Aristóteles uma importante fonte de aprendizagem humana sobre as virtudes e um importante meio de vivência humana nas virtudes, pois é por meio do conflito e, às vezes, somente por meio do conflito, que descobrimos quais são nossos fins e propósitos (Cf. AV, 163-164 [277-278]).

Por fim, é no período medieval que a tradição clássica, por meio da permanência do esquema aristotélico enriquecido, mas não substancialmente modificado, por uma nova concepção de *télos* e pela descoberta agostiniana da vontade capaz de dar consentimento ao mal, adquire seus contornos finais, tornando-se uma teoria moral consistente. MacIntyre começa esclarecendo em que aspectos a teoria medieval difere da teoria aristotélica: a Idade Média elabora uma estrutura narrativa da vida humana em que o homem é compreendido como essencialmente *in via*, ou seja, “o fim que procura é algo que, se conquistado, pode redimir tudo o que havia de errado em sua vida até aquele ponto” (AV, 175 [295]).

²⁵ No prefácio de *Dependent Rational Animals*, MacIntyre retoma essa questão afirmando que se equivocou ao supor que era possível uma ética aristotélica independente de sua biologia. Segundo ele, essa correção se deve a duas razões distintas: primeiro, nenhuma explicação dos bens, normas e virtudes que definem a vida moral será satisfatória se não conseguir explicar como essa é possível para seres constituídos biologicamente como o ser humano, oferecendo uma explicação do desenvolvimento humano concernente a essa forma de vida e dentro dela; segundo, a incapacidade para entender essa condição e para entender como pode ser iluminado pela comparação entre o ser humano e outras espécies animais inteligentes, deixará escondido aspectos fundamentais desse desenvolvimento (Cf. DRA, p. x).

Essa concepção do fim do homem não é aristotélica em dois pontos: primeiro, a ideia de redenção final de uma vida quase totalmente sem regeneração não tem lugar no esquema aristotélico, já que neste o *télos* de uma vida virtuosa não é algo a se conquistar a certa altura no futuro, mas no modo como construímos toda a nossa vida; e, segundo, a ideia de vida humana como uma busca ou jornada na qual encontramos e superamos uma série de formas do mal requer um conceito de mal do qual existem no máximo indícios nos escritos de Aristóteles.

Desse modo, segundo MacIntyre, embora a concepção medieval das virtudes continue teleológica, é um conceito bem diferente do de Aristóteles em pelo menos dois aspectos importantes, além de sua compreensão cristã e agostiniana do mal. Primeiramente, Aristóteles acredita que infortúnios externos podem frustrar a possibilidade de se alcançar o bem humano, a *eudaimonia*, enquanto que na perspectiva medieval nenhum ser humano está excluído do bem humano por quaisquer condições externas, uma vez que nem mesmo o mal que possa nos acontecer exclui tal possibilidade, desde que não nos tornemos seus cúmplices (Cf. AV, 176 [296]). Segundo, e aqui reside a contribuição fundamental dos medievais para a tradição clássica, a perspectiva medieval é histórica de um modo que a de Aristóteles não poderia ser, pois “ela situa nossa aspiração ao bem não apenas em contextos específicos – Aristóteles situa essa aspiração dentro da *polis* – mas em contextos que também têm uma história” (AV, 176 [297]). Para MacIntyre, portanto, os pensadores medievais tinham uma concepção de vida humana como histórica, na qual as virtudes são qualidades que desempenham a função de habilitar o homem a enfrentar e vencer os males nessa sua jornada histórica na busca do seu bem²⁶.

Assim, ao reconstruir desta forma a história das virtudes, MacIntyre elabora um conceito de virtude de aspecto fortemente histórico-cultural. Para MacIntyre, “*a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens*” (AV, 219 [321]). Essa definição seria complementada em *Dependent Rational Animals*, onde o filósofo as compreende como “qualidades intelectuais e de caráter que permitem a uma pessoa identificar os bens relevantes e usar as habilidades necessárias para conseguir-los” (DRA, 92). MacIntyre

²⁶ Sobre essa dimensão histórica em MacIntyre, ver Carvalho (2005).

demonstra, assim, que as virtudes são necessárias em todos os âmbitos da vida humana, enfatizando a influência das mesmas nas atitudes em diferentes situações.

Quanto à lista das virtudes enaltecidas por MacIntyre, ele nomeia claramente três como sendo as virtudes à luz das quais precisamos caracterizar a nós mesmos e aos outros, seja qual for nossa perspectiva moral ou os códigos específicos da nossa sociedade, quais sejam, a sinceridade, a justiça e a coragem (Cf. AV, 191-192 [324]). Entretanto, MacIntyre amplia e aprofunda consideravelmente essa lista de virtudes quando inclui a romancista Jane Austen como a última grande voz eficiente e criativa da tradição de pensamento e de prática das virtudes que ele vem tentando identificar, uma vez que ela se afasta dos catálogos concorrentes das virtudes do século XVIII, restabelecendo uma perspectiva teleológica a partir da união de temas cristãos e aristotélicos num contexto social específico (Cf. AV, 240 [402]). Seu catálogo de virtudes incluirá, portanto, a partir da apreciação dos romances de Austen, o autoconhecimento (cristão e não socrático), a constância, a paciência e, novamente, a coragem como as virtudes necessárias para sustentar as espécies de comunidades políticas nas quais homens e mulheres podem procurar o bem juntos.

4. Nietzsche e MacIntyre: perspectivas convergentes?

Até o presente momento, procuramos retratar os elementos conceituais que compõem as teorias morais de Nietzsche e MacIntyre, objetivando, com isso, responder à pergunta-título que norteia o presente trabalho. Considerando o que foi exposto até aqui, decorre que esses dois teóricos apresentam fortes convergências no que diz respeito a alguns dos seus temas e problemas. Nietzsche e MacIntyre têm em comum um esquema conceitual que conserva três elementos inter-relacionados: uma concepção de florescimento humano como fundamental à empresa ética, o cultivo de determinadas virtudes como condição necessária para tal florescimento e, finalmente, um conceito de homem como ser inacabado, como algo suscetível de aperfeiçoamento. Não obstante divergirem quanto ao que venha a ser cada um desses pontos, a ideia básica de cada um deles é mantida.

Ora, a possibilidade de tal convergência parece implicar, entre outras coisas, um novo olhar sobre a ideia de uma escolha radical entre Nietzsche *ou* Aristóteles sugerida por MacIntyre (Cf. AV, 109-120 [189-207]). É que, se existem elementos

conceituais comuns entre Nietzsche e MacIntyre, tal como estamos apontando, essa escolha se torna complexa, pois parece não se tratar mais de uma simples escolha disjuntiva, mas de uma escolha aditiva.

MacIntyre parece estar bem mais próximo de Nietzsche do que, aparentemente, se pode imaginar. A retomada do aristotelismo proposto por MacIntyre depende da percepção de que o iluminismo falhou enquanto projeto de descobrir qualquer justificação racional para a moralidade. Segundo MacIntyre, foi devido ao fato de uma tradição moral, da qual o pensamento de Aristóteles foi o principal núcleo intelectual, ter sido repudiada durante as transições entre os séculos XV e XVII, que foi preciso empreender o projeto das luzes e foi porque esse projeto falhou que MacIntyre interroga: será que estava certo rejeitar Aristóteles? (AV, 117 [202-203]).

Para MacIntyre, quem melhor percebeu o fracasso do projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade foi Nietzsche. De acordo com ele, Nietzsche teve o mérito histórico de entender mais claramente do que qualquer outro filósofo que o apelo à objetividade, tão característico do projeto iluminista, não era senão um dos disfarces da vontade subjetiva, bem como perceber a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral (Cf. AV, 113 [196]). Assim, é Nietzsche quem fornece, de certo modo, uma parte essencial do quadro teórico do projeto filosófico de MacIntyre, pois a pertinência e a plausibilidade da argumentação macintyriana dependem da validade da crítica nietzschiana à condição moral moderna. Sem a percepção nietzschiana da inevitável falha do projeto iluminista, MacIntyre não teria ferramentas conceituais importantes para elaborar seu diagnóstico da situação em que se encontra o discurso e a prática morais atuais e, conseqüentemente, não poderia propor retomar Aristóteles nas bases que o fez em *After Virtue*²⁷.

Em *First Principles, Final Ends* (1990), MacIntyre chega mesmo a condicionar a provisão de uma teoria aristotélico-tomista à genealogia nietzschiana (Cf. FP, p. 57). Segundo ele, a contemporaneidade é um cenário filosófico de problemas não-solucionados e de desacordos sem resolução. Os conceitos que produzem estas divisões divergem radicalmente com os modos de pensamento característicos da modernidade, de modo que não é surpreendente que apareçam como não-funcionais ou desorientados ou ambos, com respeito a esses modos de pensamento, apesar de continuarem

²⁷ Ver também Carvalho (2010b).

aparecendo e dando continuidade a suas antigas funções, produzindo assim fortes tensões (FP, 55). Frente a essas dificuldades em que se encontra a filosofia contemporânea, MacIntyre sugere que a elaboração de uma teoria nos moldes aristotélico-tomistas pode dar conta de explicar não apenas as dificuldades em que se encontra a filosofia contemporânea, mas como essas dificuldades foram produzidas e em que condições podem ser evitadas e superadas (FP, 57).

MacIntyre ressalta, entretanto, que a provisão de uma teoria semelhante requer a construção de algo análogo ao que Nietzsche chama de genealogia (FP, 57). De acordo com MacIntyre, a narrativa genealógica não argumenta, mas desvela algo acerca das crenças, pressupostos e atividades de alguma classe de pessoas, logo, ela teria a vantagem de explicar, de um modo característico, como se chegou a essas dificuldades e porque não se pode reconhecer ou diagnosticar adequadamente a natureza dessas dificuldades a partir dos recursos conceituais e argumentativos da própria filosofia contemporânea.

Para MacIntyre, construir a genealogia da filosofia contemporânea, ou pelo menos de boa parte dela, desvelaria três aspectos dessa filosofia que estão, de alguma maneira, ocultos: primeiro, o entendimento de como se constituiu a problemática característica da filosofia contemporânea e qual sua relação com os momentos iniciais da história da filosofia moderna; segundo, as teses e argumentos, usados no interior da filosofia contemporânea acerca da verdade e da racionalidade enquanto tal, advêm do contexto aristotélico-tomista dentro do qual são ou completamente inteligíveis ou adequadamente defensáveis; e finalmente, o fato de o defensor da filosofia contemporânea encontrar-se em certo dilema, pois se, por um lado, ele a entende como um progresso rumo a um maior esclarecimento, o que ele está oferecendo é algo muito semelhante ao tipo de explicação narrativa cuja estrutura pressupõe justamente o tipo de ordenação teleológica amplamente recusado pela filosofia moderna; mas, por outro lado, se ele não a entende assim, então a filosofia não pode ser compreendida como possuidora de história acumulativa inteligível, exceto no tocante à compreensão dos detalhes de pontos de vista diferentes (Cf. FP, 62-63).

Para MacIntyre, é adotando esse tipo de história genealógica que o tomismo será capaz de abrir possibilidades de diálogo e debates filosóficos com posições das quais ele não compartilha premissas ou pressupostos comuns de justificação racional. O

tomismo nos habilitaria, portanto, a escrever um tipo de história da filosofia moderna e contemporânea que essa filosofia não pode oferecer por si mesma. Assim, visando iniciar uma conversa filosófica entre tomistas e representantes de posições filosóficas contemporânea, MacIntyre recorre a meios não tomistas com o intuito de conseguir fins tomistas (FP, 57).

Todavia, esse tipo de acordo entre teorias rivais é perfeitamente possível, pois, segundo MacIntyre, a incomensurabilidade entre tradições não é algo permanente e absoluto. Pode até mesmo acontecer que duas tradições, até então independentes e mesmo antagônicas, passem a reconhecer certa possibilidade de acordo fundamental e se reconstituam como um debate único e mais complexo (JR, 24). Só podemos identificar adequadamente nossos próprios compromissos e os dos outros nos conflitos argumentativos do presente se os situarmos dentro das histórias que os fizeram ser o que são; não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição (JR, 376). Contudo, MacIntyre ressalta que isso não implica, necessariamente, que o que se diz numa tradição não possa ser ouvido por outra. Segundo ele, tradições que diferem radicalmente sobre certos assuntos podem, quanto a outros, compartilhar crenças, imagens e textos, pois é no enfrentamento e na abertura às posições rivais que uma tradição se desenvolve (JR, 376-377)²⁸.

Assim, apesar de reconhecer a incomensurabilidade entre tradições rivais, MacIntyre também admite a possibilidade de que existam semelhanças entre essas tradições, pois, na medida em que uma tradição de pesquisa racional se constitui como tal, ela tende a reconhecer elementos comuns com outras tradições, o que implicaria certa comensurabilidade²⁹. MacIntyre ressalta, contudo, que a possibilidade de acordo entre tradições conflitantes só pode ser captado por alguém que vive e fala os dois esquemas conceituais alternativos, quem reside na fronteira, ou seja, quem participa das duas tradições em questão. Um exemplo disso é o que ocorreu com Tomás de Aquino. Segundo MacIntyre, ele vivia na fronteira entre as tradições aristotélica e agostiniana, e, como todo aquele que habita uma fronteira, aprendeu a falar ambas as línguas, de modo

²⁸ Ver Linhares (2011) sobre esse enfrentamento entre tradições em conflito.

²⁹ Izquierdo comenta, numa nota de rodapé, que MacIntyre trata confusamente essa questão, pois reconhece, por um lado, que existem elementos comuns entre tradições rivais – o que denotaria certa comensurabilidade entre elas –, mas, por outro lado, ele afirma que a tradutibilidade de uma tradição por outra não implica comensurabilidade (2007, p. 287-288).

que pôde enxergar bem a crise em que ambas as tradições se encontravam imersas, o que lhe possibilitou fundir essas duas tradições, até então, rivais e inconciliáveis, formando um único esquema conceitual (Cf. TRV, 120-125).

É interessante notar que, nesse ponto, o próprio MacIntyre também parece encontrar-se numa posição semelhante à de Tomás de Aquino. Por um lado, compartilha com Nietzsche o diagnóstico da condição moral moderna, mas reconhece as limitações da posição nietzschiana no que diz respeito aos problemas diagnosticados, apontando a tradição aristotélico-tomista como uma alternativa capaz de resolver satisfatoriamente tais problemas. Por outro lado, ele ressalta que a provisão de uma teoria semelhante requer a construção de algo análogo ao que Nietzsche chama de genealogia. MacIntyre se apropria, deste modo, de recursos teóricos que são inicialmente alheios ao seu esquema conceitual, fundindo, em alguns pontos, a tradição aristotélico-tomista com a genealógica, ou seja, ele recorre a meios não tomistas para atingir fins tomistas. Trata-se, portanto, de teorias que se complementam, o que inviabiliza a ideia de uma escolha excludente entre Nietzsche e Aristóteles e acena para a ideia de uma escolha aditiva.

Nesse sentido, a escolha entre Nietzsche e Aristóteles, proposta por MacIntyre em *After Virtue*, não é algo que se revele como excludente. Pelo contrário, uma simples escolha que deixe intocada cada uma das posições em jogo no embate pelas nossas consciências não se faz mais exequível. Da perspectiva macintyriana, a própria escolha por Aristóteles só se tornou possível pela incorporação de elementos nietzschianos, como vimos, tanto pela assunção da crítica de Nietzsche à moralidade moderna, como pela assunção da genealogia como procedimento metodológico essencial na reflexão sobre a historicidade da moralidade.

Por outro lado, a afirmação pura e simples da perspectiva nietzschiana, desconsiderando completamente elementos postos pela matriz aristotélico-tomista de MacIntyre, implicaria em um mergulho ingênuo daquela na maquinaria capitalista do individualismo consumista, uma vez que não perceberia sua própria inserção histórica no quadro moderno das sociedades burguesas. Com isso, a busca daquele indivíduo aristocrático estaria sujeita à perdição nas malhas da matriz do lucro e do consumo próprio da vida burguesa moderna, que destroem a possibilidade de quaisquer virtudes que não aquelas que denegam a valorização da vida e a condição criadora do homem na perspectiva radical de Nietzsche. A grande saúde nietzschiana não seria possível sem a

quebra dessas estruturas sociais liberais criticadas por MacIntyre e a libertação dos desejos transformados em mercadorias pela maquinaria econômico-política institucional do capitalismo, através da recuperação de certo *télos* da vida.

Em suma, o embate entre essas duas importantes posições alternativas à moralidade moderna revela a complexidade própria da vida moral e de como esse conflito entre posições aparentemente tão distintas revela tantas proximidades e exigências de intercâmbio teórico para que uma delas possa pensar em afirmar ser superior à outra. Portanto, as perspectivas de Nietzsche e MacIntyre não são, a nosso ver, alternativas excludentes à moralidade moderna, mas uma escolha aditiva, em que a assunção de uma implica necessariamente a incorporação de elementos da outra.

Helder Buenos Aires de Carvalho

José Elielton de Sousa

Universidade Federal do Piauí

hbac@ufpi.edu.br

jose_elielton@yahoo.com.br

Referências

- Annas, Julia (2004) 'Virtue Ethics'. IN COPP, David (ed.). *The Oxford Companion to Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958) 'Modern Moral Philosophy'. *Philosophy*. Vol. 33, nº 124: 1-19.
- Aristote (1970) *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, Traduction et commentaire. TI-2. 2ª ed. Ed. GAUTHIER, R.A & JOLYF, Y. Louvain, Paris: Publications Universitaires/Béatrice Nauwelarts.
- Canto-Sperber, M. (2004) *Que devo fazer? A filosofia moral*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- Carvalho, Helder Buenos Aires de. (1999) *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Editora Unimarco.
- _____. (2010) 'Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre'. IN HOBUSS, João (org). *Ética das Virtudes*. Florianópolis: EDUFSC, pp.189-214.
- _____. (2010b) 'Alasdair MacIntyre e a ética nietzschiana: apontamentos para uma reflexão crítica'. *Dissertatio* (UFPEl). Vol. 32: 277-318.
- _____. (2003) 'Comunitarismo, liberalismo e tradições morais em Alasdair MacIntyre'. IN OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, O. S.; SAHD NETO, L. F. S. (org). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, pp. 287-310.

- _____. (2001a) 'Alasdair MacIntyre: um kuhniano da filosofia moral? Apontamentos para uma reflexão sobre racionalidade e história na filosofia moral'. *Cadernos de ética e filosofia política* (USP). Vol. 3: 25-52.
- _____. (2001b) 'A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre'. *Síntese – Revista de Filosofia*. Vol. 28, n.90: 37-66.
- _____. (2005) 'O lugar da história na filosofia moral: apontamentos sobre *Depois da Virtude* de Alasdair MacIntyre'. IN BRANCO, E. A.; NASCIMENTO, F. A.; PINHEIRO, A. V. (orgs). *História: Cultura, Sociedade, Cidades*. Recife: Ed. Bagaço, pp. 153-172.
- Dias, Rosa M. (1993) *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione.
- Frezzatti Junior, W. A. (2006) *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí.
- Giacioia Junior, Oswaldo. (2005) *Nietzsche & Para além do bem e do mal*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Hunt, Lester H. (1991) *Nietzsche and the origin of virtue*. London/New York: Routledge Press.
- Izquierdo, David Lorenzo. (2007) *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Cizur Menor: Editorial Aranzadi.
- Kant, Immanuel. (1980) *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintana. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural.
- Kaufmann, Walter. (1974) *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist*. 4ª ed. Princeton: Princeton University Press.
- Linhares, João Caetano. (2011) *O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre*. Universidade Federal do Piauí/Mestrado em Ética e Epistemologia, Teresina. (Dissertação)
- MacIntyre, A. (2007) *After virtue. A study in moral theory*. 3ª ed. London, Duckworth. (Ed. brasileira: *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões; Revisão Helder B. A. de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001) (AV).
- _____. (1999) *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, (DRA).
- _____. (1991) *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, (Ed. original: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988) (JR).
- _____. (1990) *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, (TRV).
- Marton, Scarlett. (2000) *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- _____. 'Por uma filosofia dionisíaca'. *Kriterion - Revista de Filosofia*. Vol. 35, nº 89 (1994): 9-20.
- Nietzsche, F. W. (1992) *Além do bem e o mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, (BM).
- _____. (2001) *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, (GC).
- _____. (2008a) *A vontade de poder*. Tradução original do alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, (VP).

- _____. (2008b) *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Mário da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, (ZA).
- _____. (1998) *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, (GM).
- _____. (2007) *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, (AC).
- Slote, Michael (2000) 'Virtue Ethics'. IN LAFOLLETTE, Hugh (ed.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Cambridge: Blackwell Publishers, pp. 325-347.