UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA

AS ALTERNATIVAS À CONDIÇÃO MORAL MODERNA SEGUNDO NIETZSCHE E MacINTYRE: UM CONFRONTO ENTRE *GENEALOGIA DA MORAL* E *DEPOIS DA VIRTUDE*

José Elielton de Sousa

Teresina-PI
2010

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
MESTRADO EM ÉTICA E EPISTEMOLOGIA

AS ALTERNATIVAS À CONDIÇÃO MORAL MODERNA SEGUNDO NIETZSCHE E MacINTYRE: UM CONFRONTO ENTRE *GENEALOGIA DA MORAL* E *DEPOIS DA VIRTUDE*

José Elielton de Sousa

Dissertação apresentada ao Mestrado em Ética e Epistemologia da Universidade Federal do Piauí, sob orientação do Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Teresina-PI
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

SOUSA, José Elielton de.
As alternativas à condição moral moderna segundo Nietzsche e MacIntyre: um confronto entre *genealogia da moral* e *depois da virtude*/ José Elielton de Sousa - 2010

105 f

Orientador: Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Piauí

1. Modernidade. 2. Moral. 3. Nietzsche, F. 4. MacIntyre, Alasdair C. I. Carvalho, Helder Buenos Aires de. II. Universidade Federal do Piauí. III. Título

Dissertação defendida em 1º de junho de 2010,
considerada Aprovada pela banca examinadora do MEE.

Teresina, 1º de junho de 2010.

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho – UFPI (orientador)

Prof. Dr. Marcelo Perine – PUC-SP (examinador externo)

Prof. Dr. Luizir de Oliveira – UFPI (examinador/MEE)

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, pela orientação imprescindível e incentivo constante na realização da dissertação.

Aos professores, amigos e funcionários do MEE, pelo ambiente intelectual enriquecedor e pelos ensinamentos fundamentais nesses anos de aprendizagem que apenas se iniciam.

À minha família, em especial meus avós (in memória) pelo apoio e incentivo.

À minha esposa Renata, pela companhia amorosa e cuidadosa.

À todos os meus amigos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

À CAPES, pelo apoio financeiro à pesquisa.

Resumo

Este trabalho consiste num estudo das alternativas à condição moral moderna segundo Friedrich Nietzsche e Alasdair MacIntyre, a partir do confronto entre as obras *Genealogia da moral* e *Depois da virtude*. O que se pretende mostrar é que há posições convergentes que se evidenciam ao confrontarem-se as alternativas éticas apresentadas por ambos, face às suas análises da condição moral moderna. Dentre essas semelhanças, além do diagnóstico da situação em que se encontra a moralidade moderna, destaca-se especialmente o modo como ambos tratam o lugar que ocupa a reflexão moral contemporânea com ênfase no processo de florescimento humano, no cultivo de virtudes que permitam esse florescimento e num conceito de homem como ser em constante processo de formação. Estes temas e problemas comuns tornam essas alternativas, ocasionalmente, semelhantes entre si, para além das posições teóricas que separam os autores estudados.

Palavras-chave: Modernidade, Moral, Nietzsche, MacIntyre.

Abstract

The purpose of this dissertation is to offer a study of the alternatives posited by Friedrich Nietzsche and Alasdair Macintyre concerning modern moral condition, having as a point of depart the confrontation between *Genealogy of Morals* and *After virtue*. What we intend to convey is that there are converging points between both authors which are evident when we confront the ethical alternatives presented by them face-to-face with their analysis of the modern moral condition. Among these similarities, besides the diagnosis of the up-to-date situation of modern morality, we can point out the way they discuss the place in which stands moral thought presently by means of an emphasis in the process of humane flourishing, in the cultivation of virtues that can foster that flourishing and in a conception of man as a work-in-progress as well. These themes and problems are common in both Nietzsche's and Macintyre's alternatives, occasionally even similar, far beyond the theoretical issues that set them apart.

Keywords: Modernity, Morals, Nietzsche, MacIntyre.

Abreviaturas de obras citadas

I. Abreviaturas das obras de Friedrich Nietzsche citadas

AC – O Anticristo

BM – Para Além de Bem e Mal

CI – Crepúsculo dos Ídolos

Co. Ext. – Considerações Extemporâneas

EH – Ecce Homo

GC – Gaia Ciência

GM – Genealogia da Moral

HH – Humano Demasiado Humano

VP – Vontade de Poder

ZA – Assim Falou Zaratustra

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo ou seção. Para alguns casos (*EH, GM, Co. Ext.* e *ZA*), antes do algarismo arábico, haverá ora um algarismo romano, para obras cujas partes são numeradas, ora a referência ao título, para aquelas obras em que as partes não são numeradas, mas nomeadas.

II. Abreviaturas das obras de Alasdair MacIntyre citadas

AV – After Virtue

DRA – Dependent Rational Animals

FP – Primeros Principios, Fines Últimos y Cuestiones Filosóficas Contemporáneas.

JR – Justiça de Quem? Qual Racionalidade?

TRV – Three Rival Versions of Moral Enquiry

Normalmente, à sigla seguirá um número de algarismo arábico indicando a página da edição que estamos utilizando. No caso de *AV*, a esse algarismo arábico será acrescido, entre colchete, outro algarismo arábico referente à edição brasileira.

Sumário

Introdução..... **09**

Capítulo I – Niilismo e decadência: o diagnóstico nietzscheano da condição moral moderna em *Genealogia da Moral*.....**13**

1.1. A origem dos conceitos/juízos de valor moderno “bom e mau” e “bom e ruim”....**14**

1.2. A revolta escrava na moral e suas implicações psicológicas..... **19**

1.2.1. O Ressentimento..... **19**

1.2.2. Má consciência..... **22**

1.2.3. Ascetismo..... **26**

1.3. Um contra-ideal: a transvaloração de todos os valores..... **30**

Capítulo II – Desordem endêmica e incomensurabilidade: o diagnóstico macintyreano da condição moral moderna em *Depois da virtude*..... **35**

2.1. O desacordo moral contemporâneo e suas pretensões emotivistas.....**37**

2.1.1. Emotivismo: conteúdo e contexto sociais.....**38**

2.2. O fracasso do projeto iluminista e suas consequências para a moralidade.....**48**

2.3. A ética aristotélica das virtudes como uma tradição de pesquisa racional **58**

Capítulo III - Nietzsche ou MacIntyre: *duas* alternativas à moralidade moderna? **62**

3.1. A crítica ao caráter excessivamente deontológico dos conceitos morais modernos.....**63**

3.2. A ideia de florescimento humano.....**68**

3.2.1. A *grande saúde* nietzscheana.....**69**

3.2.2. O *télos* macintyreano.....**76**

3.3. Educação moral e virtudes.....**82**

3.3.1. As virtudes aristocráticas.....**83**

3.3.2. As virtudes comunitaristas.....**87**

3.4. Nietzsche e MacIntyre: perspectivas convergentes?.....**93**

Considerações finais.....**99**

Bibliografia.....**102**

Introdução

A temática da moral ocupa um papel de grande importância nos diversos centros culturais do mundo contemporâneo, estando presente nas discussões acerca dos mais variados assuntos, desde questões mais gerais relacionadas à política, à economia, ao meio ambiente e ao desenvolvimento científico-tecnológico, até questões mais específicas como o direito das minorias, o aborto e a eutanásia. A discussão moral faz parte do cotidiano das pessoas, sejam elas leigas ou especialistas no assunto.

O lugar de destaque que a moral ocupa na cultura contemporânea tem gerado, no interior da filosofia moral, um amplo e acalorado debate filosófico. Diversas teorias têm sido criadas ou redescritas objetivando desenvolver uma perspectiva moral racionalmente válida e amplamente aceita. Contudo, este esforço, longe de produzir "bons frutos", tem se mostrado estéril na medida em que se transformou numa disputa sem árbitros por nossa adesão a uma das diversas visões em contenda. Parece que não dispomos de critérios capazes de garantir um debate racional, uma vez que cada visão teórica argumenta a partir de seu ponto de vista particular do que seja ser racional, inviabilizando assim qualquer tentativa de entendimento possível.

Por conseguinte, os debates atuais, no interior da filosofia moral, transformam-se numa infinidade de acusações entre as partes envolvidas sem que se chegue a um acordo. Dessa forma, a contemporaneidade vê-se diante de um pluralismo moral que parece fadado a estender-se ao infinito sem quaisquer referenciais de valoração comuns, mobilizando assim um número considerável de teóricos preocupados em superar tal situação. Em meio a esta situação caótica, dois pensadores, a nosso ver, adquirem importância crucial: *Friedrich Nietzsch*e e *Alasdair MacInt*yre.

Apesar de situarem em momentos diferentes o início desse processo e da distância histórica que os separam, ambos os autores vinculam a condição em que se encontra a moralidade à tentativa fracassada do projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade. Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a apontar os problemas advindos da tentativa moderna de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva. MacIntyre, por sua vez, radicaliza essa crítica à modernidade afirmando que, diante da tentativa fracassada do projeto iluminista de justificar racionalmente a moralidade, só nos restam duas alternativas: sustentar o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade ou retomar Aristóteles. Estes dois

filósofos adquirem importância para o debate moral contemporâneo, na medida em que ambos têm como preocupação comum, não apenas a crítica aos problemas advindos da condição moral moderna, mas principalmente porque, apesar das diferenças teóricas que os separam, partilham do mesmo esforço em superar os desafios colocados pela moralidade contemporânea, herdeira daquela mesma condição moral moderna. Ambos, a nosso ver, fazem parte do núcleo problemático da discussão moral contemporânea.

Friedrich Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a tematizar criticamente a condição moral moderna, identificando os possíveis equívocos desse projeto e apontando as consequências destes equívocos para a moralidade. Em *Genealogia da Moral* (1887), uma de suas obras mais importantes, esse filósofo elabora uma das críticas mais radicais à moralidade moderna, da qual somos herdeiros, acusando-a de niilista e decadente, e apontando a necessidade de uma radical transvaloração de todos os valores como condição de superação de tal decadência. A pertinência de suas críticas e a força persuasiva de seus argumentos o tornam uma das opções teóricas consistentes disponíveis sobre este assunto, pois qualquer tentativa de esboçar uma compreensão sobre a situação em que se encontra a moralidade atual, em algum momento, terá que levar em consideração não apenas o diagnóstico nietzscheano sobre a condição moral moderna, mas a problemática decorrente desse diagnóstico por ele apontado.

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 *Depois da Virtude* (1981), 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.

Assim, *Genealogia da Moral* e *Depois da virtude* apresentam diagnósticos 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. Ambos oferecem uma análise minuciosa da condição moral moderna que tem como pano de fundo a decadência ou o fracasso da moralidade iluminista, ao tempo em que apontam a necessidade de alternativas éticas que retomem alguns dos pressupostos deformados ou mesmo abandonados por aquele projeto moral.

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 nas obras acima mencionadas, podemos encontrar temas e problemas comuns*

que tornam essas alternativas, ocasionalmente, convergentes entre si, ou seja, para além das posições teóricas que os separam, as alternativas à condição moral moderna apresentadas por ambos conservam temas e problemas semelhantes. Dessa forma, examiná-las parece-nos de relevância não apenas para as posições teóricas que esses autores defendem, mas para o debate moral contemporâneo como um todo, na medida em que ambos estão conectados a esse debate em função da superação da modernidade.

Visto que Nietzsche e MacIntyre constroem suas teorias éticas com base, em última instância, em alguma concepção de bem humano, esse confronto será feito a partir da análise de dois elementos teóricos essenciais a ambos os autores: a ideia de florescimento humano e o processo educativo que tal ideia implica, os quais serão interpretados, em Nietzsche, a partir do conceito de *grande saúde*, e em MacIntyre, a partir do conceito de *télos*. Tendo como pressuposto comum a crítica ao caráter excessivamente deontológico dos conceitos morais modernos, é com base nesses dois elementos teóricos que podemos melhor compreender os esforços de Nietzsche e MacIntyre em construírem alternativas à condição moral moderna, bem como evidenciar os possíveis pontos de contato entre esses dois autores.

Uma vez que a tematização da condição moral moderna é recorrente na vasta obra de ambos os autores, e apesar de termos como fontes principais *Genealogia da moral* e *Depois da virtude* respectivamente, no que diz respeito às alternativas apontadas, utilizaremos também outras obras desses autores nas quais acreditamos estarem suas posições esclarecidas, aprofundadas e especificadas quanto a esse ponto.

Em nossa abordagem recorreremos à linguagem médica para explicitar as críticas de ambos os autores à condição moral moderna: nos dois primeiros momentos, o *diagnóstico* que eles fazem da condição moral moderna; em seguida, confrontaremos a *medicação* que eles oferecem para solucionar as doenças ou males identificados no diagnóstico. Tal procedimento se justifica pela posição que tanto Nietzsche como MacIntyre adotam nos seus escritos em relação às dificuldades advindas da condição moral moderna, similar à de um médico que, após identificar as causas dos males que afligem a nossa cultura, empreendem a tarefa de prescrever um remédio para sua cura[1].

Assim, no primeiro capítulo, expomos o diagnóstico nietzscheano da condição moral moderna descrito em *Genealogia da moral*, explicitando as causas da doença que

[1] Como lembra Carvalho em sua obra *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre* (1999), a postura terapêutica não é novidade no âmbito da reflexão filosófica, ela remete à antiguidade, especialmente os epicuristas.

assola a modernidade identificada nesse diagnóstico e a solução apontada por Nietzsche para sair de tal situação. Para isso, examinaremos primeiramente a análise nietzscheana de como essa situação teve início com a transvaloração dos valores operada pela moral escrava; em seguida, apresentaremos, em linhas gerais, seu projeto de transvalorar todos os valores que culminaria na criação de um tipo superior, típico de uma moral aristocrática, como alternativa à condição doentia em que se encontra o homem moderno.

No segundo capítulo, descrevemos os pontos centrais do diagnóstico macintyreano da situação de desordem predominante na moralidade atual, resultante da adoção do projeto ético iluminista na modernidade, descrita em *Depois da virtude.* Para isso, examinaremos primeiramente como esse processo ocorreu e quais as consequências de sua adoção; em seguida, apresentaremos a retomada da ética aristotélica das virtudes como a alternativa apontada por MacIntyre como remédio para os males advindos da condição moral moderna.

Finalmente, no terceiro capítulo, a partir dos elementos expostos separadamente nos capítulos anteriores, analisamos dois elementos teóricos essenciais a ambos os autores: a ideia de florescimento humano e o processo educativo que tal ideia implica. Tendo como pressuposto comum a crítica ao caráter excessivamente deontológico dos conceitos morais modernos, é com base nesses dois elementos teóricos que podemos melhor compreender os esforços de Nietzsche e MacIntyre em construírem alternativas à condição moral moderna bem como evidenciar os possíveis pontos de contato entre esses dois autores aparentemente excludentes entre si.

Capítulo I

Niilismo e decadência: o diagnóstico nietzscheano da condição moral moderna em *Genealogia da moral*

Genealogia da moral foi escrita originalmente como complemento e clarificação de *Além do bem e do mal*, segundo indicava o frontispício da primeira edição, mas tornou-se um dos mais influentes e controversos livros de Nietzsche. Redigido entre julho e agosto de 1887 e publicado logo depois, essa obra pertence ao último período da filosofia nietzscheana[2], época em que sua reflexão filosófica se volta com mais intensidade à problemática moral.

Genealogia da moral é composta de três ensaios que formam um conjunto coeso: completam-se mutuamente e são guiados por um mesmo projeto, qual seja, a ideia de uma *transvaloração de todos os valores*, isto é, perante o estado de decadência em que se encontra o homem moderno, fazer ver a urgente necessidade de se erigir um novo conjunto de valores para a humanidade, um "contra-ideal". Em seu aspecto crítico, um dos conceitos que age como unificador desses três ensaios é o ressentimento: ele está na base da valoração reativa que origina a "revolta dos escravos na moral" (Primeira Dissertação), assim como na da formação da "má consciência" (Segunda Dissertação), a qual por sua vez é transformada em consciência de culpa, em "pecado", e assim continuamente explorado pelo sacerdote ascético (Terceira Dissertação)[3].

Em *Ecce homo*, sua autobiografia, Nietzsche descreve essa obra como "três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma transvaloração de todos os valores"[4] (EH, "Genealogia da moral"). Adotando o método genealógico, é como psicólogo que Nietzsche analisa a proveniência dos valores morais, visando explicitar as

---

[2] Sobre as diversas fases em que os comentadores normalmente dividem a filosofia nietzscheana ver MARTON, 2000, p. 25-39.

[3] Para uma análise detalhada de cada parágrafo que compõe *Genealogia da moral*, ver: HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: an introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche.* 2ª Ed. Revisada. Curitiba: Editora Champagnat, 2005.

[4] Apesar de utilizarmos a tradução de *Ecce homo* feita por Paulo César de Souza, mantivemos aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para *Umwertung der Werte* (transvaloração de todos os valores).

transformações e deslocamentos que os mesmos sofreram até atingir o sentido atual[5]. Contudo, Nietzsche não se contenta em simplesmente diagnosticar; é ainda como psicólogo que ele avalia: esses valores "obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida"? (GM, Prólogo, 3)[6]. Assim, tal como o próprio Nietzsche afirma, em seus escritos, especialmente em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, fala um psicólogo sem igual (Cf. EH, "Por que escrevo tão bons livros", 5)[7]. *Genealogia da moral* pode ser lida, portanto, como uma análise psicológica de como o homem chegou à condição moral atual. A seguir, explicitaremos essa análise nietzscheana da condição moral de nossa presente época.

1.1. A origem dos conceitos/juízos de valor moderno "bom e mau" e "bom e ruim"

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche tem por preocupação básica a superestimação pela moral da compaixão e seus instintos negadores da vida, segundo ele, tão comum em seus dias. Precisamente nisso, Nietzsche enxerga o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica:

> Eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura européia; como o seu sinuoso caminho em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um – *niilismo?*... (GM, Prólogo, 5).

---

[5] Nietzsche explicitou em diversas passagens de sua obra a relação entre psicologia e moral, mais especificamente nas obras do período tardio, nas quais se auto-determina como psicólogo (Cf. EH, Por que escrevo livros tão bons, 5; GM, III, 19-20, dentre outras).

[6] Para Giacoia Junior, Nietzsche atribui à psicologia uma função central no conjunto de seu pensamento. Segundo ele, "no âmago de seus escritos fala um psicólogo, como jamais houve outro antes" (2001, p. 7).

[7] Apesar de ser um tema que, a rigor, nunca deixou de ser percebido e mencionado na obra de Nietzsche, é somente a partir da publicação da obra *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist* (1974), de Walter Kaufmann, que se passou a reconhecer a importância fundamental da psicologia para todo o empreendimento filosófico nietzscheano.

A preocupação nietzscheana com o valor da moral da compaixão surge de sua desconfiança cada vez mais acentuada de que a moral, em sua expressão moderna[8], seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem (Cf. GM, Prólogo, 6). Precisamente na moral, em sua versão moderna, estaria o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação rumo ao nada, ao niilismo[9]. Daí a necessidade urgente de uma crítica aos valores morais, mais precisamente de uma avaliação *do valor* desses valores. Assim, ao colocar em questão o valor da moral, Nietzsche quer chegar à raiz da doença que atinge o homem moderno, a qual tem como sintomas a compaixão, o altruísmo e a resignação.

Nietzsche compreende ambiguamente o fenômeno moral: a moral, enquanto "teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno 'vida'" (BM, 19), pode engendrar povos e indivíduos superiores ou pode levar à decadência. Isso depende de qual fonte os valores são criados, da vida saudável ou da vida doente. Para o filósofo, os valores morais são resultantes das configurações de poder que determinam certa moralidade. No entanto, até agora, os valores morais são dados como certos, inquestionáveis e acima de qualquer dúvida ou hesitação; até agora, se atribuiu ao "bom" valor mais elevado que ao "mau". Esses valores são tidos como algo supra-histórico e que se enraizou no homem moderno a ponto de se tornar uma necessidade.

Com o procedimento genealógico, Nietzsche pretende decifrar e desmistificar os valores morais, destituindo-os de suas pretensões absolutas e possibilitando que novas perspectivas possam emergir. A genealogia é, do ponto de vista metodológico, uma explicação de um fenômeno a partir da reconstituição dos momentos constitutivos de seu vir-a-ser, de tal maneira que o sentido atual desse fenômeno não pode ser obtido sem o conhecimento da série histórica de suas transformações e deslocamentos. Assim,

---

[8] Nietzsche compreende a modernidade como uma época de questionamento e de crise, em que o homem europeu se torna consciente da doença causada pela moral cristã. Já na *II e III Considerações Extemporâneas*, a modernidade é vista como uma época em que ocorre a extirpação da cultura e onde predomina uma prática científica sem nenhuma medida (Co. Ext. III, 4). Em *Além de bem e mal* e em *Genealogia da moral*, a modernidade é considerada a partir da debilitação dos instintos e do avanço da moral da mediocridade (Cf. BM, 238 e GM, III, 26-27).

[9] O niilismo é abordado de diversas formas na obra nietzscheana, não havendo uma definição fixa em torno de sua concepção e caracterização. Nos escritos posteriores a 1881, essa temática passa a ser uma das principais inquietações deste filósofo, constituindo-se como condição histórica para suas críticas à modernidade. Contudo, as várias metáforas usadas por Nietzsche para enunciar este fenômeno deixam transparecer somente sua complexidade e abrangência, permitindo assim várias leituras possíveis. Para uma visão mais ampla ver: ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75-94, 1998; VOLPI, F. *O niilismo*. Tradução: Aldo Vannucchi. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

com a pesquisa genealógica, Nietzsche não pretende fazer eco a alguma forma de depreciação moral, mas analisar as condições e circunstâncias em que os valores morais foram cunhados, sob as quais se desenvolveram e se modificaram até atingir a forma atual, restituindo-lhes o caráter conflitante, perspectivista, de luta por assenhoreamento e dominação.

A partir de uma leitura que enfatiza a história natural da moral, Nietzsche constata a cristalização de dois *tipos*: a moral dos senhores e a moral dos escravos:

> Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si, até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos* (BM, 260).

Apesar de não fornecer maiores informações sobre esse processo de investigação histórica da moral, é com base na distinção entre uma moral de senhores e uma moral de escravos que Nietzsche passa, então, a considerar os motivos que levam esses dois tipos a utilizarem diversamente os conceitos/juízos de valor "bom e mau" e "bom e ruim", isto é, os conceitos morais básicos, construindo, assim, uma efetiva *história da moral* (Cf. GM, Prólogo, 7).

Para Nietzsche, a origem do conceito/juízo de valor "bom" não provém da utilidade para aqueles aos quais se faz o "bem", tal como supõem os genealogistas ingleses, os primeiros a se ocuparem da história da emergência da moral sem tomar como referência valores absolutos tais como Deus, natureza, dentre outros. Nietzsche rejeita também a tese de que sua origem poderia estar na retenção na memória de experiências *inesquecidas* e *inesquecíveis* acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente. Para o filósofo, sua origem está ligada aos bons mesmos, aos nobres, e à relação de poder, uma vez que foram os nobres que primeiramente estabeleceram a si mesmos e a seus atos como bons, em oposição ao que era baixo, vulgar, plebeu, ao ruim (Cf. GM, I, 1-3). Foram os nobres que inicialmente, por seu *páthos de distância*, tomaram para si o direito de dar nomes e associaram a si mesmos o termo "bom".

Segundo Nietzsche, porque não precisa de uma instância fora dele para justificar seu agir, porque crê em si mesmo e se orgulha de si mesmo, os conceitos próprios da moral nobre têm sua origem, primeiramente, no reconhecimento do seu próprio estado e na avaliação desse estado como "bom". Somente depois, e a partir

desse conceito inicial, é que o nobre vai distinguir, por contraposição a esse seu estado, o que é por ele desprezado: o homem comum *mentiroso* em contraposição ao veraz (Cf. GM, I, 5). Pode-se dizer, portanto, que a contraposição básica da moral nobre, "bom e ruim", remete, em última instância, a '"nobre e desprezível'" (Cf. BM, 260), e que sua forma de avaliação se contrapõe diretamente ao ideal de moral como altruísmo, desinteresse e renúncia de si (Cf. GM, I, 5-6).

Diferentemente, a moral escrava tem como pressuposto básico para estabelecimento de suas categorias mais primárias o mundo exterior, o qual lhe serve de estímulo na medida em que o incomoda; seu ato básico, enquanto "criador de valores", é um olhar para fora, um não a esse "fora", a esse "outro" (Cf. GM, I, 10). Na moral escrava, o termo "mau" surge em correspondência à idéia de "o inimigo mau", numa referência a uma imagem invertida do "bom" da outra moral. Assim, contrário ao "malvado", o "bom" dessa moral será aquele que fora designado como "ruim" pela outra moral[10]. A moral escrava precisa, portanto, para nascer, de um mundo oposto e externo – sua ação é no fundo reação (Cf. GM, I, 10).

Como se percebe, são as relações de poder que impõem aos termos "bom e mau" e "bom e ruim" as transformações conceituais analisadas por Nietzsche. Ele analisa essas transformações conceituais sob dois aspectos: por meio da pesquisa etimológica, Nietzsche aponta nas origens do conceito "bom" uma ligação ao nobre e àquilo a que ele se associa, o que o leva a afirmar que somente mais tarde, após uma série de transformações, esse conceito passaria a designar o "homem bom moderno" (Cf. GM, I, 4-5). De acordo com Nietzsche, "nobre", "aristocrático", no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu "bom" no sentido de "espiritualmente nobre", "aristocrático", de "espiritualmente bem-nascido", "espiritualmente privilegiado", um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz "plebeu", "comum", "baixo" transmutar-se finalmente em "ruim". Nesse primeiro momento, ainda não havia um olhar avaliador e depreciativo, vindo a adquirir o sentido atual bem mais tarde (Cf. GM, I, 4).

Por meio da pesquisa histórica, Nietzsche indica que, no momento em que uma casta sacerdotal ganhou proeminência sobre a guerreira, o termo "bom" passou a

---

[10] Paschoal comenta que, nestas duas morais, os termos "mau" e "ruim" não são equivalentes e nem remetem à mesma ideia de "bondade". Segundo ele, "um olhar mais atento permite ainda constatar que a contraposição que se estabelece entre 'bom' e 'ruim' na moral de senhores não é da mesma ordem que aquela que se estabelece na moral escrava entre 'bom' e 'mau'" (2009, p. 102).

designar não mais o homem da disputa, mas o "puro", aquele que se lava, que evita o contato com mulheres do povo baixo, etc., e o que é próprio a esta casta: a hostilidade à ação e à sensualidade e sua busca pelo nada como cura pelo que era, a princípio, uma debilidade fisiológica (Cf. GM, I, 6). Assim, segundo Nietzsche, por meio da casta sacerdotal, abriu-se finalmente, entre os homens, abismos tais que mesmo um "Aquiles do livre pensar" hesitaria em transpor. Para o filósofo, "com os sacerdotes *tudo* se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença" (GM, I, 6).

Os dois valores *contrapostos*, "bom e ruim", "bom e mau", travaram na terra uma luta terrível, milenar. Isso ocorreu quando a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente e não entram em acordo quanto às suas estimativas. Contudo, embora o modo de valoração sacerdotal há muito predomine, ainda agora não faltam lugares em que a luta ainda não foi decidida. Para Nietzsche,

> Inclusive se poderia dizer que desde então ela foi levada incessantemente para o alto, com isto se aprofundando e se espiritualizando sempre mais: de modo que hoje não há talvez sinal mais decisivo de uma "*natureza elevada*", de uma natureza espiritual, do que estar dividida neste sentido e ser um verdadeiro campo de batalha para esses dois opostos (GM, I, 16).

Nietzsche afirma que o dístico dessa luta sobre a história humana é "Roma contra Judéia, Judéia contra Roma", não tendo havido até agora acontecimento maior do que *essa luta*, *essa* questão, *essa* oposição moral (Cf. GM, I, 16). Roma enxergou no judeu algo como a própria anti-natureza, como que seu monstro antípoda, pois em Roma os judeus eram tidos por "*culpados* de ódio a todo o gênero humano"[11]. Os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual. Mas quem *venceu* temporariamente, Roma ou a Judéia? Para Nietzsche, não pode haver dúvida:

> Considere-se diante de quem os homens se inclinam atualmente na própria Roma, como a quintessência dos mais altos valores – não só em Roma, mas em quase metade do mundo, em toda parte onde o homem foi ou quer ser

[11] Sobre a referência nietzscheana aos judeus, que aparece também em outros parágrafos da *Genealogia*, pelo menos três questões devem se consideradas: a) Nietzsche opera por tipificações; b) sua crítica não é propriamente ao judaísmo, mas ao cristianismo, em cuja emergência encontra-se o judaísmo; c) Nietzsche era um crítico severo do anti-semitismo, que ele associa ao ressentimento (Cf. GM, II, 11 e III, 14 e 26).

> domado –, diante de *três judeus*, como todos sabem, e de *uma judia* (...) Roma sucumbiu, não há sombra de dúvida (GM, I, 16).

1.2. A revolta escrava na moral e suas implicações psicológicas

Com a proeminência do modo de valoração sacerdotal sobre o modo de valoração aristocrático, isto é, com os judeus principia a *revolta dos escravos na moral* (Cf. GM, I, 7). Esse novo modo de valoração, por um ato da mais espiritual vingança, opera uma inversão radical dos valores, invertendo as premissas vigentes – o bom passa a ser o pobre; o miserável, em contrapartida, o ruim, o mau, o impuro, é aquele materialmente rico. Com a revolta escrava na moral, "'os senhores' foram abolidos; a moral do homem comum venceu (...) tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente" (GM, I, 9).

Como vimos, para Nietzsche, a moral escrava nasce de um Não a um "fora", um "outro", um "não-eu" – e *este* Não é seu ato criador. Ela sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo uma reação. A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores, isto é, quando é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária se obtém reparação. E esta inversão do olhar que estabelece valores, este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si, é algo próprio do ressentimento (Cf. GM, I, 10).

1.2.1. O Ressentimento

Ao abordar o ressentimento, Nietzsche deixa transparecer que se trata de um conceito inicialmente genérico, mas que vai ganhando contornos peculiares conforme seja associado a diferentes tipos de moral. O ressentimento é, para o filósofo, algo instintivo: "todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento" (GM, III, 15). Essa reação, que não é um movimento mecânico de defesa, mas "um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*" (GM, III, 15), pode acontecer de dois modos distintos: ou o sofredor exterioriza seus afetos num movimento brusco, uma reação imediata, para fora, na forma de ato; ou ele muda a direção do

ressentimento (para dentro), buscando um culpado, normalmente ele mesmo, e sobre ele descarregando, de forma imaginária, seus afetos em ato.

No primeiro modo, o ressentimento não envenena, uma vez que se esvazia numa reação imediata e que se processa lançando os afetos para fora, num movimento que elimina a dor ao mesmo tempo em que libera a consciência para outras experiências (Cf. GM, I, 10). Já no segundo modo, pode se identificar uma incapacidade de esquecimento que indica um tipo de "ação" compensatória, que se processa de forma "imaginária", descarregando a paixão para dentro e produzindo um alívio para a dor, à maneira de um narcótico, sem afastá-la da consciência, numa espécie de indigestão de experiências passadas (Cf. GM, III, 16).

Ambas as disposições, a reação na forma dos atos e a reação compensatória, são formas de se eliminar as dores e desventuras, de se relacionar com as pressões externas e com os inimigos (fontes de dor) e de se restabelecer uma imagem de si que fora ofuscada. O que as diferencia é a maneira como cada tipo humano se relaciona com o mundo à sua volta: enquanto o homem nobre se coloca diante do mundo exterior com um "triunfante sim ao mundo e a si mesmo", o homem do ressentimento necessita de uma caricatura externa, do "inimigo mau", preservado na consciência, para poder, por oposição, designar algo como "bom" e dizer sim a um tipo de existência[12]:

> Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo (...), o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma *olha de través*; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria (GM, I, 10).

Assim, o homem do ressentimento quer transformar em força a própria fraqueza, transmutando-a em virtude, pretendendo, com isso, ser deliberadamente fraco, se atribuindo o mérito da renúncia, da paciência, da resignação. Segundo Nietzsche, para poder dizer não a tudo o que representa nesta terra o movimento ascendente da vida, a boa constituição física, a potência, a beleza, a afirmação de si mesmo, o instinto

---

[12] Sobre essas duas formas diferentes de reação, Paschoal comenta que "é possível afirmar que, em ambos os casos, tem-se diferentes formas de reação, de disposição para reação, porém trata-se sempre de reações, de formas de se articular para se obter poder, o que não significa que se possa atribuir a ambas o mesmo valor. E é justamente em função da diferença entre ambas e do que significa o predomínio de uma destas formas de reação diante do ressentimento que se dá a tomada de posição e o engajamento de Nietzsche" (2005, p. 101-102).

do ressentido teve de inventar outro mundo, a partir do qual essa afirmação da vida aparecesse como o mal em si, como o que deveria ser rejeitado (Cf. AC, 24). E assim o homem do ressentimento traveste sua impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a submissão aos que odeia em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar, a própria miséria em aprendizagem para a beatitude, o desejo de represália em triunfo da justiça divina sobre os ímpios (Cf. GM, I, 10-11)[13].

Para Nietzsche, o ressentimento é um sintoma da incapacidade do homem de libertar sua consciência de uma dor qualquer sofrida. Ao homem do ressentimento é negada a verdadeira reação, a dos atos, restando-lhe somente uma vingança imaginária como forma de reparação. Assim, vingança tem a tendência de ser a desforra, ou o desconto contra algo ou alguém, pois o ressentido busca atingir aquele que é o "responsável", o culpado por esta dor que ele sente. A busca por culpados é movida pelo interesse de despejar todo sofrimento, frustração ou dor sobre qualquer um que seja o suposto causador ou responsável dessa comoção. Contudo, o sacerdote ascético "muda a direção" desse ressentimento acumulado, que ameaça recair em um culpado, ratificando que existe a culpa, mas nega que pertença a outro, afirmando que, na verdade, ela é de quem verdadeiramente sofre por ressentir-se. Com isso, a "avalanche" é retida, de modo que o ressentimento passa a ser redirecionado, fazendo com que o ressentido tenha que aprender a conviver com sua consciência culpada (Cf. GM, III, 15).

Nietzsche afirma que, no homem do ressentimento, a descarga do afeto volta-se contra o próprio sujeito, de maneira que o sentimento de vingança tem que escavar abismos cada vez mais fundos no mundo psíquico do próprio sofredor. Nele, essa descarga do afeto para fins de narcotização da consciência e superação da dor está inibida em sua direção para o exterior, de modo que ela só pode escoar como *excesso de sentimento* (Cf. GM, III, 19). Esse é, portanto, o ressentimento que envenena, o desejo de vingança do dispéptico, cujo metabolismo psíquico fica transtornado. É assim que tem origem aquele fenômeno paradoxal que consiste na tentativa de anestesiar a dor pela intensificação de outra espécie de sofrimento psíquico, o auto-martírio da consciência de culpa.

---

[13] Marton afirma que "ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chave para compreender o ressentimento. É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra" (2000, p. 82).

No decorrer da tematização nietzscheana do ressentimento, duas variantes do termo ganham contornos bem claros e assumem funções específicas[14]. O ressentimento pode ser compreendido como um problema do homem individual, fraco e incapaz de reagir frente às adversidades da vida e de digerir o veneno produzido pela vingança não realizada. Nietzsche explicita essa caracterização por meio da descrição do homem do ressentimento. Nessa primeira acepção, o ressentimento designa uma obstrução da ação que se desenrola numa indigestão psíquica e num envenenamento produzido pela sua não ação.

Contudo, o ressentimento também pode ser compreendido como um problema social, na medida em que corresponde a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social. Como moral, o ressentimento corresponde a uma vontade de poder operante que busca o domínio sobre as demais e que efetivamente é vitoriosa na cultura ocidental, nesse caso, a da moral escrava que opera uma transvaloração dos valores nobres. Assim, o ressentimento pode ser entendido tanto como um problema fisiopsicológico quanto como um problema social. Para Nietzsche, contudo, os dois campos estão inter-relacionados: se o homem do ressentimento é o criador da moral do ressentimento, a solução para o ressentimento, também em termos individuais, passa por uma crítica à moral.

1.2.2. Má consciência

Com o predomínio do modo de valoração escrava, típico do homem do ressentimento, outra questão passa a ser considerada por Nietzsche: a produção no homem, tanto de sua consciência moral quanto de sua "má consciência", isto é, o filósofo está interessado em saber "como veio ao mundo aquela outra 'coisa sombria', a consciência da culpa, a 'má consciência'?" (GM, II, 4). Com isso, Nietzsche pretende mostrar que esses conceitos possuem uma história, que eles são parte de uma transvaloração que se impusera com a ascensão da moral escrava. O conceito de "má consciência" aparece, então, como resultado de um longo processo que se iniciara com a finalidade de criar um animal que pudesse *fazer promessas* (Cf. GM, II, 1).

O processo de criação de um animal capaz de fazer promessas traz consigo a tarefa de tornar o homem constante, confiável. Como fruto desse processo, tem-se o

[14] Sobre essa distinção ver PASCHOAL, Antonio Edmilson. As formas do ressentimento da filosofia de Nietzsche. *PHILÓSOPHOS* 13, nº 1, p. 11-33, 2008.

indivíduo soberano, homem de vontade própria, duradoura e independente, em suma, alguém capaz de fazer promessas. À consciência desta sua rara liberdade, deste poder sobre si e o destino, que nasce neste indivíduo e se torna instinto dominante, Nietzsche denominará "sua consciência moral" (Cf. GM, II, 2-3).

Nietzsche ressalta, contudo, que esse processo não se deu de forma suave, mas que "talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*" (GM, II, 3). Nietzsche afirma que jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentia a necessidade de criar em si uma memória. Estes dispositivos são indispensáveis quando se quer produzir no homem uma memória e, dotando-o de uma "memória da vontade", capacitá-lo a tornar algo "inesquecível" e, assim, apto a fazer promessas. E foi com a ajuda dessa memória que se chegou à "razão" no homem, algo que, como outras "coisas boas", não é inato ao homem, mas fruto de uma longa história e produzido com um alto custo (Cf. GM, II, 3).

Com a genealogia da responsabilidade (Cf. GM, II, 1-3), Nietzsche deixa transparecer que existem dois tipos de responsabilidade: uma "responsabilidade-dívida", necessária para se chegar ao indivíduo soberano, mas que dará lugar à graça, numa futura auto-supressão da justiça; e uma "responsabilidade-culpabilidade", que não permite se esgotar porque faz parte do ciclo vicioso do ressentimento. Com isso, Nietzsche difere *consciência moral* de *má consciência* (Cf. GM, II, 4): esta significa consciência de culpa, sendo, deste modo, uma corrupção da consciência de poder nobre:

> O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; pois ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da "má consciência" – o homem do ressentimento! (GM, II, 11).

A má consciência pode ser vista como subsequência do ressentimento, como um ressentimento autoconsciente que aumenta a si mesmo, alimentando-se de si mesmo, um ressentimento que se acusa a si mesmo como culpado. Inicialmente, a má consciência, em uma situação brutal, nada mais é do que um fenômeno da psicologia animal: ela surge quando a crueldade é inibida e não pode mais se descarregar para fora. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se

expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga pra fora (Cf. GM, II, 16).

Nietzsche, porém, a vê "como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz" (GM, II, 16). A mudança para o âmbito da sociedade e da paz significou uma grande pressão para o homem, na medida em que teve de suspender seus instintos reguladores básicos e passar a sobreviver por meio das novas capacidades que ele adquirira, tais como, calcular, combinar causas e efeitos, pensar, enfim, regular sua vida por meio de sua "consciência". É nesse movimento de introjeção dos antigos instintos que Nietzsche localiza a origem da má consciência, uma origem diretamente vinculada às forças e instintos básicos que foram os geradores do processo civilizatório e que tem por componente o mesmo tipo de violência presente na criação da *consciência* e da *responsabilidade* no homem (Cf. GM, II, 16).

Nietzsche, contudo, não rejeita a má consciência não apenas porque ela é parte do processo que separou o homem do seu passado animal, mas principalmente porque "com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente" (GM, II, 16). Com a má consciência, o homem se tornou paradoxal e, somente então, cheio de futuro e capaz de despertar interesse. Para o filósofo, é esse paradoxo que deve ser mantido.

De acordo com Nietzsche, sua hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, primeiramente, que a mudança para o âmbito social não tenha sido gradual nem voluntária e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, ela pressupõe que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo "Estado", em consequência, aparece como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Essa força plástica, que é o Estado na acepção nietzscheana, é operada por uma raça de conquistadores e guerreiros que se crê eternamente justificado na "obra", como a mãe no filho (Cf. GM, II, 17).

Nietzsche deixa claro que *nesses* conquistadores e guerreiros não nasceu a má consciência, mas deixa claro também que *sem* eles ela não teria nascido; ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente:

> Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos –, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência* (GM, II, 17).

Para Nietzsche, portanto, é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás cria a má consciência e constrói ideais negativos.

Nietzsche, contudo, dá um último passo em sua pesquisa acerca da constituição da má consciência com o intuito de investigar "as condições em que essa doença atingiu a sua mais terrível e mais sublime culminância" (GM, II, 19). Ele retoma um ponto de vista anterior, segundo o qual existe uma relação de direito privado entre devedor e credor (Cf. GM, II, 4), e estende-o às relações de dívidas das comunidades tribais para com seus antepassados. A comunidade de estirpe sente sua prosperidade como uma dívida, que cresce permanentemente pelo fato de que os antepassados não cessam de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força. De acordo com a argumentação nietzscheana, é nessa relação de dívida que está a origem da *consciência de culpa* dos vivos para com seus antepassados, pois prevalece a convicção de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações (Cf. GM, II, 19).

Para Nietzsche, segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida (Cf. GM, II, 19). Assim, Nietzsche aponta, nas relações da comunidade com suas divindades, mesmo depois do declínio da organização tribal da sociedade, as condições em que esta doença, a consciência de culpa, atingiu sua mais terrível, mas também a sua mais sublime culminância. Para

Nietzsche, “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM, II, 20).

Segundo o filósofo, o esforço do cristianismo consistiu em elevar a ideia de dívida até um ponto em que ela se tornou irresgatável, inexpiável, uma vez que ela fora reinterpretada como “culpa”, a culpa para com um deus, e, portanto, em “pecado”, em algo incomensurável, diante do qual se exige um “pagamento”, nesse caso, uma “autopunição” equivalente à dívida. O sentimento de culpa como sentimento de uma dívida inexpiável, gerando a necessidade de ser castigado, penetra nas entranhas do homem, revelando que a *redenção* não significou o resgate da *má* consciência em uma boa consciência, mas o seu aprofundamento em “má consciência”.

De acordo com Nietzsche, portanto, com o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus, esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu auto-martírio à mais horrenda culminância. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos e insuprimíveis instintos animais, reinterpretando-os como culpa em relação a Deus; ele retesa na contradição “Deus” e “Diabo” todo o Não que diz a si, à natureza, à realidade do seu ser e projeta-o para fora de si como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como incomensurabilidade do castigo e da culpa (Cf. GM, II, 22).

1.2.3. Ascetismo

Nietzsche afirma que o ascetismo decorre de um dado fundamental da vontade humana: seu *horror vacui*. Segundo ele, o homem necessita de ideais e finalidades, de uma direção e um significado para a própria vida, a ponto de *querer o nada a nada querer* (GM, III, 1). O problema advém quando o ideal ascético se sobrepõe à própria vida, como um ideal além, pelo qual a vida deve ser sacrificada e tornar-se, ela mesma, um exercício, uma preparação, um meio, para uma “finalidade no além”. Assim, progressivamente, Nietzsche vai identificando com a expressão “ideal ascético” o modelo moral que se consolidou no Ocidente – a moral socrático-platônico-cristã – que opera basicamente com um “além” como ideal.

À pergunta acerca do significado dos ideais ascéticos, Nietzsche aponta, inicialmente, dois conjuntos interpretativos possíveis em torno dos quais giram seus diferentes significados. Num primeiro momento, o ideal ascético é compreendido como um instrumento para uma “elevada espiritualidade”, isto é, os ideais ascéticos são

dispostos como um meio para a obtenção de condições que tornem possível a elevação do homem (Cf. GM, III, 1). Num segundo conjunto de interpretação, reúnem-se vários significados que são conferidos ao ideal ascético pelos que são fisiologicamente debilitados e que procuram, por meio dos ideais ascéticos, justificar a própria existência, associando-a a uma meta além da realidade. Assim, o ideal ascético revela, paradoxalmente, a ação da mesma vontade de poder que está presente na vida em geral e que atua por formas estranhas, paradoxais e violentas, mas visando sempre a se afirmar e a se expandir.

Nietzsche examina a resposta ao significado do ideal ascético observando seus diferentes significados para os artistas, para os filósofos e para o sacerdote ascético. Ele analisa, inicialmente, o significado do ideal ascético para os artistas. Apesar da perspectiva do artista ser aquela que deveria ensinar a rir do ideal ascético, neles, a resposta à questão sobre o que significam ideais ascéticos soa, segundo Nietzsche, simples e comovente: "*nada absolutamente!*... Ou tantas coisas, que resultam em nada!" (Cf. GM, III, 5).

Partindo do pressuposto de que a arte não coloca os próprios fundamentos, mas que ela os encontra na filosofia, Nietzsche passa à análise do que leva um verdadeiro filósofo – Schopenhauer – render homenagem ao ideal ascético (Cf. GM, III, 5). Para Nietzsche, a afeição pelo ideal ascético é um aspecto comum aos filósofos de todos os tempos e revela um instinto, uma vontade de poder, pois "todo animal, portanto também *la bête philosophe* [besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder" (GM, III, 7). Segundo Nietzsche, o filósofo sorri ao seu encontro (do ideal ascético), como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade, não negando com isso "a existência", mas antes afirmando a *sua* existência, *apenas* a sua existência.

Nietzsche afirma que existe um laço estreito e sólido entre a filosofia e o ideal ascético, a ponto de se poder dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra:

> De início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder* existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo (GM, III, 10).

Segundo Nietzsche, sem o invólucro e disfarce ascético, sem uma auto-incompreensão ascética, não teria sido absolutamente possível filosofia sobre a terra. Essa associação entre filosofia e ascetismo expressa-se, por exemplo, no laço estreito que existe entre o esforço dos filósofos por uma elevada espiritualidade e o ideal ascético e, num outro sentido, no estabelecimento, pela filosofia, de um além como ideal. O sacerdote ascético serviu, até recentemente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar.

Com a aparição do sacerdote ascético, a questão acerca do significado do ascetismo se torna realmente séria: "o sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse; seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal" (GM, III, 11). Trata-se, assim, do modo como o sacerdote ascético valoriza a existência, uma questão mais clara e fundamental do que a inicialmente posta. Na visão de Nietzsche, esta é colocada pelo sacerdote ascético em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si, que *negue a si mesma*. Para o asceta, a vida vale como uma ponte para essa outra existência (Cf. GM, III, 11).

De acordo com Nietzsche, o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ele a trata como um erro que se deve refutar. Isso significa dizer que a vida ascética é uma contradição, pois nela domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais (Cf. GM, III, 11). A vida humana, abarcada e avaliada pelo ideal ascético, encontra-se num estado mórbido, o qual, fisiológica e filosoficamente considerado enquanto desgosto da vida, desejo de fim, pessimismo, constitui para Nietzsche um movimento decadente, niilista. O ideal ascético é somente em aparência um ideal negador da vida; ele visa conservar a vida, pois "*o ideal ascético nasce de um instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência" (GM, III, 13).

É nessa forma de vida doentia que o sacerdote ascético encontra seu sentido, pois ele é tido como o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente. Nietzsche afirma que "a dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicidade" (GM, III, 15). Os remédios que o sacerdote ascético prescreve aos doentes,

longe de curarem, agravam a doença, pois ele traz unguento e bálsamo, mas necessita primeiro ferir, para ser médico. Quando ele acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida, pois disso entende ele mais do que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso (Cf. GM, III, 15).

O sacerdote ascético combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado. Descarregar este explosivo, de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é sua peculiar habilidade e suprema utilidade. Para Nietzsche, por conseguinte, "o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento" (GM, III, 15). Com isso, no entanto, não se combate a doença propriamente nem suas causas, mas apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor é combatido. O sacerdote ascético utiliza os mais diversos meios para combater esse desprazer:

> O amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do "amor ao próximo" sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade – esses são, medidos pelo metro moderno [do sacerdote ascético], seus meios *inocentes* no combate ao desprazer (GM, III, 19).

O doente de rebanho se põe à mercê da interpretação e da suposta e/ou falsa "justificação" que acompanham o desenfreio do sentimento insuflado pelo sacerdote, ficando ainda mais doente e, assim, dependente da "farmacologia" ascética: "em toda parte onde o sacerdote ascético impôs esse tratamento, a condição enferma expandiu-se e aprofundou-se com espantosa rapidez" (GM, III, 21). Trata-se, portanto, de um procedimento que não só é ineficaz como efetivamente nocivo: além de escamotear o verdadeiro problema e, desse modo, obliterar a possibilidade de uma cura real, ele agrava os sintomas e condena o doente a sê-lo cada vez mais e indefinidamente (Cf. GM, III, 20-21).

O sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder. Nietzsche, contudo, quer expor não apenas o que o ideal ascético realizou, mas o último e terrível aspecto que possui a questão do significado desse ideal: "o que significa exatamente o *poder* desse ideal, a *imensidão* do seu poder? Por que lhe foi

concedido tamanho espaço? Por que não lhe foi oposta maior resistência?" (GM, III, 23). Trata-se de saber qual a imensidade desse ideal, o que ele deixa entrever, o que se esconde nele, sob ele, por trás dele, isto é, aquilo que é a sua expressão provisória, indistinta, carregada de interrogações e mal-entendidos.

Para Nietzsche, se desconsiderarmos o ideal ascético, o animal homem não teve até agora sentido algum, pois sua existência sobre a terra não possuía finalidade. O ideal ascético significou precisamente isso: "que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido" (GM, III, 28). Nietzsche ressalta, desse modo, que não se pode deixar de lado o papel do ideal ascético para a elevação do homem, pois o homem não pode ser pensado sem finalidade, sem uma resposta à pergunta "para quê?". E o ideal ascético surgiu como um esforço para responder essa questão nas suas formulações mais imprescindíveis: "para quê o homem?", "para quê sofrer?". Assim, diante do problema da falta de sentido do homem, que não nega o sofrimento, mas sua falta de sentido, o ideal ascético oferecera uma resposta, a única que se colocou à disposição até o momento, salvando esse homem da falta absoluta de sentido, fechando as portas para todo niilismo suicida (Cf. GM, III, 28).

Nietzsche ressalta, contudo, que essa interpretação ascética do sofrimento trouxe consigo um novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida, pois colocou todo sofrimento sob a perspectiva da culpa. Mas apesar de tudo, o que importa é que o homem estava salvo, ele possuía um sentido; a partir de então, ele não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, ele podia querer algo, não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: "*a vontade mesma estava salva*" (GM, III, 28). Assim, ainda que fosse sob a forma bizarra de um ideal que se opõe às formas expansivas da vida, ainda que fosse como uma "vontade de nada", o homem continuou querendo, pois "o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*..." (GM, III, 28).

1.3. Um contra-ideal: a transvaloração de todos os valores

O ideal ascético, ao propor o *nada* como finalidade, salva o homem da falta de significado, e possibilita o contrário daquilo que propõe, isto é, possibilita um contra-ideal, um ideal contrário ao vigente. E essa possibilidade surge não apenas pela grande saúde que se torna possível com a superação de uma grande doença, mas porque o ideal

ascético mantém aberta a porta do sentido, ainda que de forma paradoxalmente absurda. É que do mesmo desdobramento do ideal ascético, que culmina na doença que Nietzsche diagnostica no homem moderno, tem-se também a possibilidade de auto-supressão, a qual não se dá por uma negação absoluta do ideal ascético, de seu desdobramento, mas pressupondo um avanço nesse desdobramento até onde se torna possível a sua supressão.

Nietzsche vê apenas *um* inimigo verdadeiramente capaz de *prejudicar* o ideal ascético: *os comediantes desse ideal*, pois despertam desconfiança (Cf. GM, III, 27). Para o filósofo, em toda outra parte onde o espírito esteja em ação, com força e rigor, e sem falseamentos, ele dispensa por completo o ideal ascético. Tal abstinência é identificada por Nietzsche como "ateísmo". Segundo ele, com o ateísmo tem-se a "apavorante *catástrofe*" do ideal ascético, quando a vontade de verdade, quando a "sutileza confessional da consciência cristã", levada às suas últimas consequências, "traduzida e sublimada em consciência *científica*, em asseio intelectual a qualquer preço", acaba por se proibir "*a mentira de crer em Deus*" e a interpretação da história como providência divina, produzindo a superação do cristianismo[15] enquanto dogma (Cf. GM, III, 27). Esse ateísmo, no entanto, para ser chamado de "incondicional e reto", deve superar também a *vontade de verdade*, que é o *âmago* do ideal ascético. Nesse momento, com este ateísmo incondicional e reto, que também seria um desdobramento do ideal ascético, ter-se-ia a superação do cristianismo como moral.

Na visão de Nietzsche, essa superação do cristianismo, enquanto fenômeno moral, deve acontecer com a colocação da vontade de verdade como problema:

> Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: "*que significa toda vontade de verdade?*"... E aqui toco outra vez em meu problema [...]: que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema*?...

---

[15] O cristianismo representa para Nietzsche, enquanto fenômeno cultural, o forjador de uma moral que prega a fraqueza e a obediência como sinais de virtude, transferindo a realização suprema do homem para o campo do supra-sensível, para o mundo pós-morte. Com isso, ele sufoca as enormes potencialidades humanas, em nome de um utilitarismo mesquinho e covarde, que se limita a garantir uma existência combalida, ao invés de favorecer o que há de superior no homem. Este, o animal ainda não-determinado, por ser ao mesmo tempo matéria e artista, abdica de sua força e de suas capacidades criadoras, reduzindo-se a um ser uniforme e determinado, a um "animal de rebanho". A valorização de uma conduta fraca e compassiva é expressão dos instintos de animal de rebanho e tem como consequência o predomínio de um homem submisso. Essa é, assim, a herança que o cristianismo transmite para a modernidade (Cf. BM, 62).

> Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral (GM, III, 27)

Assim, o fruto mais maduro do rigor que é exigido pela vontade de verdade é a auto-superação, pois todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão, assim o quer a lei da vida, a lei da necessária auto-superação que há na essência da vida (Cf. GM, III, 27).

Mas onde está a vontade contrária, em que se expressaria um *ideal contrário*? A quem se dirigir atualmente com tais esperanças e pretensões? Quem é forte o bastante para isso? Com essas perguntas, Nietzsche se interroga sobre a possibilidade de "uma tentativa inversa" e de quem seria de se esperar uma tal tentativa. É que, segundo o filósofo, um outro ideal corre à nossa frente, um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaria de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o *direito a ele*: o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então, ao lado de toda a anterior solenidade em gesto, palavra, tom, olhar, moral e dever, como sua mais viva paródia involuntária (Cf. GC, 382).

Nietzsche vincula a ideia de um contra movimento, de uma tentativa inversa, primeiramente, a um tipo de homem superior, o "indivíduo soberano", que, por meio da passagem do "tu deves" para o "tu podes", realizaria uma superação da moral.

> Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois "autônomo" e "moral" se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização (GM, II, 2).

Esse indivíduo soberano, além da moral, é o resultado da disciplina ascética da moral e da razão, das instituições sociais e práticas genéricas comuns (do rebanho). Sua soberania é determinada por esta disposição das coisas (da moralidade dos costumes) para ele, por aquele *páthos* de distância que faz com que tudo se justifique nele. Ele é o fruto da moralização dos costumes e a meta que justifica esse processo, pois, por mais

que esse processo seja cheio de tirania, dureza, estupidez e idiotismo, eles são exigências para a produção daquele indivíduo, que só pode se tornar livre através da passagem pela lei, uma vez que, sem o trabalho tirânico da socialização, ele não teria o domínio de si, nem poderia tornar-se "senhor do *livre arbítrio*" (GM, II, 2). Segundo Nietzsche, esse senhor do livre arbítrio, possuidor de uma duradora e inquebrantável vontade, se coloca acima do homem na medida em que a superação da moral confere a ele uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização do homem: "o orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundeza e tornou-se instinto, instinto dominante" (GM, II, 2).

Levando em consideração o alto preço e os últimos esforços para criar ideais, quando se tem a negação de qualquer valor mundano, sensível, natural, etc., Nietzsche se pergunta sobre a possibilidade de uma outra tentativa inversa: para o filósofo, tal tentativa, que culminaria na criação desse contra-ideal, se daria pela ação do "homem redentor", um tipo de homem do futuro, "que nos salvará não apenas do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo" (GM, II, 24). Mais que isso, esse homem redentor tornaria a vontade livre novamente e devolveria à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, uma tarefa que só poderia ser assumida por um ser de caráter nobre, que possuísse uma organização hierárquica distinta de seus impulsos[16].

Ora, esse tipo enigmático que Nietzsche não descreve claramente, preferindo calar-se e passar a palavra "*a Zaratustra, o ateu*" (GM, II, 25), é também produto de um contra movimento, de uma secreção de um luxo-excedente da humanidade (Cf. VP, 866). Nietzsche ressalta a necessidade de um movimento inverso ao do apequenamento, do nivelamento e da acomodação do homem, ou seja, a necessidade do engendramento do homem realizador de síntese, somador, justificador, para quem aquele ajuste maquinal da humanidade é uma condição prévia de existência, uma estrutura subjacente sobre a qual ele pode inventar para si a sua mais elevada forma de ser. Ele necessita, portanto, do antagonismo de grande número, dos "nivelados", do sentimento de distância em relação a eles (Cf. VP, 866).

---

[16] Para Nietzsche, toda elevação do tipo homem foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática. Segundo ele, sem o *páthos da distância* não poderia nascer aquele outro *páthos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo "homem", a contínua "auto-superação do homem" (BM, 257).

Tanto o indivíduo soberano quanto o homem redentor, em virtude do caráter aristocrático e do tom profético com que Nietzsche os anuncia, guardam profundas semelhanças com o super-homem profetizado por Zaratustra, do qual trataremos mais adiante[17]. Semelhantes ao super-homem descrito no Prólogo do *Zaratustra*, esses tipos superiores são espíritos criadores, cuja força impulsora os afastará sempre de toda transcendência e de toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade, quando, de fato, se trata apenas de uma imersão nela com vistas a sua redenção (Cf. GM, II, 24). Assim, frente à decadência em que se encontra o homem moderno, Nietzsche aponta esses tipos superiores como aqueles que seriam capazes de realizar um ensaio inverso: redimir a realidade da maldição que o ideal existente sobre ela lançou, o que implica numa completa transvaloração de todos os valores.

Essa transvaloração opera uma inversão, uma ruptura, em relação ao modelo anterior (a moral escrava), que também se constituiu por uma transvaloração de todos os valores. Com essa nova transvaloração, uma vontade de poder afirmativa, desejosa de se expandir, se assenhora do jogo de forças, impondo novas formas e significados. Um dos aspectos básicos dessa nova forma de valoração é que ela deve ser meio para a elevação do homem, para a ampliação do poder no homem, isto é, para seu florescimento. Trata-se, portanto, de uma compreensão da moral como meio para a afirmação de um determinado tipo, mais propriamente para a produção de tipos superiores, para o qual é preciso uma nova disciplina e educação voltada para o cultivo das virtudes aristocráticas que lhes são típicas.

---

[17] Sobre os diversos modos como o conceito de super-homem se apresenta nos escritos de Nietzsche e de sua relação com o homem redentor, ver PASCHOAL, Antonio Edmilson. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 23, p. 105-121, 2007.

Capítulo II

Desordem endêmica e incomensurabilidade: o diagnóstico macintyreano da condição moral moderna em *Depois da virtude*

Publicado em 1981, *Depois da virtude* logo se tornou um dos livros mais discutidos nos meios acadêmicos, especialmente no âmbito anglo-saxão[18]. Nele MacIntyre 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.

Nos seis primeiros capítulos de *Depois da virtude*, 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, MacIntyre analisa, primeiramente, as noções de "fato", "explicação" e "perícia" 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, ele analisa o caráter das generalizações nas Ciências Sociais e 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. Ele começa completando a descrição do discurso e da prática especificamente modernos, iniciada na primeira parte da obra, com um capítulo sobre

---

[18] Perine comenta que Alasdair MacIntyre não é, certamente, o que se poderia chamar de um filósofo da moda. Praticamente ausente na reflexão dos que acreditam ser ou se fazem considerar como os mais ilustres representantes da nossa filosofia acadêmica, ele provocou uma verdadeira avalanche nos ambientes acadêmicos de língua inglesa em 1981, com a publicação de *Depois da virtude* e despertou, logo em seguida, a atenção da filosofia continental, onde tem sido cada vez mais estudado, discutido e traduzido (1993, p. 391). No Brasil, além contarmos com a tradução de duas de suas obras (*Depois da virtude* e *Justiça de quem? Qual racionalidade?*), é crescente o número de teses, dissertações e artigos acerca desse pensador.

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.

Mais que um livro, *Depois da virtude* pode ser considerado um programa de pesquisa. Nele, MacIntyre estabelece as bases do chamado "Projeto After Virtue", do qual fazem parte, além desta obra, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (1988), *Três versões rivais* (1990) e, mais recentemente, *Animais racionais dependentes* (1999). Daí MacIntyre alertar seu leitor para o fato de que esse livro deve ser lido como uma obra em andamento, pois o conteúdo da narrativa ali desenvolvida requer acréscimos e emendas posteriores (Cf. AV, 278 [467]).

A teoria moral macintyreana tem como principal característica a ênfase no contexto histórico das idéias e conceitos morais[19]. Para MacIntyre não é possível qualquer investigação ou compreensão dos conceitos morais sem uma alusão clara à época que os criou, ou seja, é impossível compreender a moral desvinculando suas questões dos contextos e circunstâncias que os criaram. Segundo ele, toda filosofia moral pressupõe uma sociologia, uma vez que cada filosofia moral oferece, explícita ou implicitamente, pelo menos uma análise conceitual parcial da relação entre o agente e suas razões, motivos, intenções e atos, e, ao fazê-lo, em geral pressupõe alguma afirmação de que esses conceitos estejam expressos ou, pelo menos, possam estar contidos no mundo real social (AV, 23 [51]). Assim, é de uma perspectiva filosófica que incorpora fortes elementos sociológicos que MacIntyre examina, por meio do procedimento genealógico[20], a condição em que se encontram o discurso e a prática morais moderna. Nossa tarefa nesse capítulo consistirá, então, em apresentar esse diagnóstico macintyreano da situação em que se encontra a moralidade de nossa presente época.

---

[19] Sobre esse aspecto da filosofia macintyreana, Carvalho comenta que é notável a preocupação de MacIntyre em articular a filosofia com o contexto histórico-social, o nexo íntimo entre o filosofar e as estruturas sociais nas quais ele se enraíza e das quais emerge. Segundo ele, no diagnóstico macintyreano teremos sempre estes dois componentes interligados: a descrição da situação da reflexão moral tem sempre uma contrapartida sociológica, a teoria é sempre um lado do problema que remete, para ser plenamente compreendido, à sua expressão social (1999, p.15).

[20] Em *Primeros Principios, Fines Últimos*, MacIntyre afirmaria que a narrativa genealógica, por não argumentar, mas desvelar algo acerca das crenças, pressupostos e atividades de alguma classe de pessoas, teria a vantagem de explicar, de um modo característico, como se chegou às dificuldades que assolam a filosofia contemporânea e porque não se pode reconhecer ou diagnosticar adequadamente a natureza dessas dificuldades a partir dos recursos conceituais e argumentativos oriundos da própria filosofia contemporânea (Cf. FP, 57).

2.1. O desacordo moral contemporâneo e suas pretensões emotivistas

Depois da virtude começa com a inquietante ideia de que, no mundo em que vivemos, a linguagem moral continua a ser amplamente usada, mas está em um grave estado de desordem (AV, 2 [15]). Segundo MacIntyre, o que possuímos são fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde derivavam seus significados. Esse estado de desordem é de tal magnitude que temos, na verdade, simulacros da moralidade; continuamos a usar muitas das suas expressões principais, mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade.

De acordo com MacIntyre, a característica mais marcante do discurso moral contemporâneo é o fato de que a maior parte dele é usada para expressar discordâncias e o traço mais proeminente dessas discordâncias é seu caráter interminável. O problema não é apenas que tais debates prossigam, embora seja o que ocorre, mas que não conseguem chegar a um fim. Assim, o debate moral contemporâneo se reduz a um mero jogo de afirmação e contra-afirmações sem qualquer possibilidade de um acordo ou consenso entre as partes envolvidas, pois parece não haver uma maneira racional de garantir acordo moral em nossa cultura (AV, 6 [21]).

Na visão macintyreana, são três as características principais do desacordo moral contemporâneo:

III. A *incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários*, isto é, cada uma das argumentações é logicamente válida ou pode ser facilmente expandida para que as conclusões provenham realmente das premissas. Mas as premissas adversárias são tais que não temos meios racionais de sopesar as afirmações uma com a outra, pois cada premissa emprega um conceito normativo ou avaliativo bem diferente das outras, de modo que as afirmações são de tipos bem distintos. É precisamente porque não existe maneira estabelecida em nossas sociedades de decidir entre essas afirmações que a discussão moral parece necessariamente interminável (AV, 8 [24]).

IV. Contrastando com a primeira característica, essas discussões, não obstante seu caráter interminável, se fazem passar por argumentações racionais impessoais e, assim, costumam ser apresentadas de maneira apropriada a essa impessoalidade. 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 de a 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 (AV, 9-10 [26-27]).

V. A terceira característica de debate moral contemporâneo, e diretamente relacionada às outras duas, é que as premissas conceitualmente distintas e incomensuráveis das argumentações adversárias expostas nesses debates *têm uma grande diversidade de origens históricas*. Os conceitos que informam nosso discurso moral tiveram origens em totalidades maiores de teorias e práticas, nas quais ocupavam um papel e função fornecidos por contextos dos quais foram agora privados. Isso resulta numa visão de mundo construída a partir de "um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições das quais nossa cultura originalmente proveio (puritana, católica, judaica), como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade" (JR, 12).

Para compreender a natureza desse estado de desordem, é preciso empreender uma investigação histórica e comparativa com o intuito de identificar os traços especificamente contemporâneos da moralidade dominante em nossa cultura e, com isso, diferenciá-la de outras moralidades de épocas e lugares diferentes. Para MacIntyre, só conseguiremos entender esse estado de desordem do universo moral se entendermos sua história na forma de uma narrativa, a qual comporta estágios diferentes, que pressupõe internamente modelos de realização e fracasso, de ordem e desordem. 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.

2.1.1. Emotivismo: conteúdo e contexto sociais

MacIntyre argumenta que 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, sendo qualquer tentativa de justificação racional mera expressão das

preferências de uma vontade individual. MacIntyre define o emotivismo como "a doutrina segundo a qual todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo" (AV, 11-12 [30]. Para essa teoria filosófica, a moralidade não tem qualquer conteúdo racional, o que reduz o debate moral a um mero jogo de afirmação 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. A caracterização macintyreana do debate moral contemporâneo, para o emotivismo, 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. Assim, 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.

O emotivismo foi apresentado por seus mais cultos protagonistas, até o momento, como uma teoria acerca do significado dos enunciados utilizados para emitir juízos morais. Para MacIntyre, porém, 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, até o momento, 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 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 (AV, 12-13 [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" (AV, 13 [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 (AV, 13 [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. Deste modo, se a teoria emotivista assim interpretada estiver 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 (AV, 14 [34]).

Para MacIntyre, essa era exatamente a condição da linguagem moral na Inglaterra entre 1903 e 1939, quando floresceu um conjunto de teorias morais que pegou emprestado do início do século XVIII o nome de "intuicionismo", sendo G. E. Moore

seu progenitor imediato. Os proponentes dessa corrente moral aceitaram a tese de Moore 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. Como legado do intuicionismo, tem-se uma noção empobrecidíssima de como se poderia usar o termo "bom", pois quando seus proponentes consideravam ter identificado a presença de uma propriedade natural, que chamavam de "bom", eles estavam fazendo nada mais que mascarar seus sentimentos e atitudes, preferências e caprichos com uma interpretação que atribuía aos seus enunciados um valor objetivo inexistente. Segundo MacIntyre, 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" (AV, 17 [40]).

De acordo com MacIntyre, o emotivismo seria, então, 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. Com isso, MacIntyre transforma o emotivismo numa 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 (AV, 18 [41]).

Devemos, portanto, 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, tal como acontece na situação atual.

MacIntyre opera com um esquema de declínio moral que exige 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 decido a um reconhecimento geral implícito na prática, embora não na teoria explícita, de que não se pode garantir a objetividade e a impessoalidade. É exatamente no terceiro estágio que MacIntyre situa a moralidade contemporânea, na qual predomina uma fragmentação generalizada da linguagem moral, evidenciada pela propagação de teorias de ascendência emotivista que generalizam a condição de declínio atual para toda a moralidade humana[21].

Para essas teorias, argumenta MacIntyre, características historicamente produzidas do que é específico da modernidade, como a impossibilidade de padrões morais objetivos e o enraizamento subjetivo da moralidade, por exemplo, são, na verdade, características necessárias de todo e qualquer juízo moral. Esse é o caso da filosofia moral analítica que, apesar de recusar o emotivismo como uma falsa teoria do significado das expressões morais, acaba por afirmá-lo como teoria acerca do uso, pois o ponto final da justificativa de um juízo moral é sempre uma opção não orientada por critérios. A declaração de qualquer princípio universal é, no fim das contas, uma expressão das preferências da vontade individual e, para essa vontade, seus princípios têm e só podem ter a autoridade que ele escolheu lhes conferir ao adotá-los. Nesse sentido, o emotivismo não ficou muito para trás (AV, 21 [46]).

Na avaliação de MacIntyre, isso não acontece apenas com a filosofia moral analítica, mas estende-se também às filosofias morais, por exemplo, da Alemanha e da França, que utilizam vocabulário, estilo e retórica estranhos ao mundo filosófico anglófono. Tanto Nietzsche, ao denunciar a afirmação de juízos morais objetivos como máscaras da vontade de poder dos fracos e dos escravos, como Sartre, ao denunciar a moralidade racionalista burguesa como um exercício de má-fé, admitiram a substância daquilo pelo qual o emotivismo lutava (AV 21-22 [47-48]). Ambos, por entenderem as escolhas dos indivíduos como a única fonte do juízo moral, concederam ao emotivismo

[21] Carvalho comenta que o pressuposto do esquema elaborado por MacIntyre é justamente o que o emotivismo nega: que existam modelos morais genuínos objetivos e impessoais; e a tarefa de MacIntyre é, precisamente, tentar reabrir essa possibilidade para a moralidade de nosso tempo (1999, p. 24).

a sua verdade, ao negarem a possibilidade de padrões morais impessoais e ao enraizarem na subjetividade a fonte da moralidade.

O emotivismo está, portanto, incorporado à nossa cultura. MacIntyre argumenta que, 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 modalidade 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 (AV, 22 [49]).

Para MacIntyre, a reflexão moral não pode ser desvinculada dos fatos histórico-sociais aos quais está articulada. Nessa perspectiva, "uma filosofia moral – e o emotivismo não é exceção – caracteristicamente pressupõe uma sociologia[22]" (AV 23 [51]). Na medida em que toda filosofia moral oferece, explícita ou implicitamente, pelo menos uma análise conceitual parcial da relação entre o agente e suas razões, motivos, intenções e atos, ao fazê-lo, ela pressupõe alguma afirmação de que tais conceitos estejam, ou possam estar, expressos no mundo real social. Assim, na perspectiva macintyreana, só compreenderemos plenamente uma filosofia moral se pudermos explicitar o seu conteúdo social. Tal é a tarefa que MacIntyre se propõe a realizar em relação ao emotivismo, uma vez que este se recusa fazê-la.

De acordo com MacIntyre, a contrapartida sociológica da teoria emotivista tem por base a obliteração de qualquer distinção genuína entre relações sociais manipuladores e não-manipuladores. Para o emotivismo, essa distinção é ilusória, pois todos os juízos valorativos são caracterizados como expressões dos 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" (AV, 24 [53]).

MacIntyre encontra esse tipo de sociabilidade retratada em obras como *Retrato de uma senhora*, de Henry James, *O sobrinho de Rameau*, de Diderot e *Ou, ou*, de Kierkegaard. Essas obras representam uma longa tradição de comentário moral cuja unidade temática é

[22] Carvalho afirma 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" (1999, p. 26).

> 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 (AV, 25 [54]).

Personagens como o jovem Rameau, o "A" de Kierkegaard e Ralph Touchett põem em ação essa atitude estética em ambientes bem distintos, mas a atitude é reconhecidamente a mesma. São ambientes onde o problema do prazer surge no contexto do ócio, nos quais grandes quantias de dinheiro criaram certa distância social da necessidade de trabalhar.

Segundo MacIntyre, outro contexto social no qual a obliteração emotivista acontece é o produzido nas estruturas burocráticas, privadas ou governamentais, que determinam o trabalho de tantos dos nossos contemporâneos (AV, 25 [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. De acordo com a análise macintyreana, 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" (AV, 25 [55]). Para MacIntyre, 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. Weber é, então, no sentido amplo do termo, emotivista, e sua descrição da autoridade burocrática é um retrato emotivista, pois ainda que admita um certo contraste entre poder e autoridade, na visão dele nenhum tipo de autoridade pode apelar a critérios racionais para se legitimar, a não ser precisamente o tipo de autoridade que se apóia na própria eficácia (AV, 26 [56-57]).

MacIntyre afirma que, tanto o gerente weberiano, originalmente residente na Alemanha guilhermina, quanto o personagem de Henry James, originalmente encontrado na Londres e na Paris do século passado, não são figuras periféricas do palco social da atualidade, muito pelo contrário, ambos foram muito bem domesticados em todos os países desenvolvidos e, mais especialmente, nos Estados Unidos. Recorrendo à metáfora dramática do personagem, MacIntyre quer explicitar, por meio dessa, o funcionamento do espaço social tal como constituído sob a lógica emotivista, uma vez que é através da caracterização dos personagens que encenam a vida social contemporânea que podemos visualizar claramente sua natureza emotivista. MacIntyre

define 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. Os *personagens* são as máscaras usadas pelas filosofias morais” (AV, 28 [59]).

De acordo a análise macintyreana, os personagens que encarnam a teoria emotivista e centralizam a caracterização da ordem social de nossa época são o *esteta rico*, o *gerente* e o *terapeuta*. Tais 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 (AV, 30 [62-63]). Da mesma forma que no gerente está representada a obliteração da distinção entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras, no terapeuta essa mesma obliteração é realizada no nível pessoal, pois ele também trata os fins como fatos consumados, fora de sua alçada, ocupando-se somente da técnica, da eficiência em transformar sintomas neuróticos em energia direcionada, indivíduos desajustados em indivíduos ajustados.

Esses personagens, em seus papeis sociais, não se engajam e nem são capazes de se engajarem em um debate moral, pois eles

> 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 (AV, 30 [63]).

Isso não significa, porém, que o eu não é ou não se torne nada além dos papeis sociais que herda. Na perspectiva macintyreana, o eu recebe sua definição social, quase sempre, através do conflito, mas, ao contrário de seus papeis, tem um histórico e um histórico social. Daí porque a história do eu emotivista contemporâneo só é inteligível como o “produto final de um conjunto extenso e complexo de acontecimentos” (AV, 31 [64]).

Para MacIntyre, 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 emotivista não encontra limites estabelecidos para aquilo que possa julgar, pois tais limites só poderiam provir de critérios racionais de avaliação e, como vimos, faltam tais critérios ao eu emotivista. Assim,

> 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 (AV, 31, [65]).

Ser um agente moral é, neste caso, poder afastar-se de qualquer situação em que se esteja envolvido, de toda e qualquer característica que se possua, e emitir juízo sobre ela de uma perspectiva universal e abstrata totalmente destacada de qualquer particularidade social.

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. Segundo MacIntyre, essa relação do eu moderno com seus atos e papeis está na base de autores que, à primeira vista, parecem operar de maneiras distintas e incompatíveis, como Jean Paul Sartre e Erving Goffman. De acordo a argumentação macintyreana, Sartre, nos anos 30 e 40, definiu o eu como completamente diferente de qualquer papel social em especial que, por acaso, assuma, sendo a má-fé precisamente o resultado da identificação do eu com seus papeis sociais. Goffman, por sua vez, liquidou o eu no seu exercitar de papeis, este não sendo nada mais que um cabide psicológico no qual as roupas do papel são penduradas. Assim, num nível profundo, existe certa concordância entre as discordâncias superficiais de Sartre e Goffman: "ambos vêem o eu em completa oposição ao mundo social" (AV, 32 [67]).

Disso, porém, segue-se que o eu emotivista não pode ter histórico racional em suas transições de um estado de compromisso moral para outro. Segundo MacIntyre, os conflitos interiores são para ele a confrontação de uma arbitrariedade contingente com outra. O eu emotivista é, desse modo, "um eu sem continuidades dadas, salvo as do corpo, que é seu portador, e as das recordações que se empenha por se concentrar no passado" (AV, 33 [67]). Esse eu assim concebido, completamente distinto, por um lado, de suas expressões sociais e a quem falta, por outro lado, qualquer histórico racional propriamente dito parece ter um caráter abstrato e espectral, proveniente do grau de perda que o eu emotivista sofreu quando comparado a seus predecessores históricos. Assim, de acordo com MacIntyre, um modo de re-imaginar o eu emotivista é que ele tenha sofrido uma privação, um seqüestro das qualidades que antes se acreditava pertencer ao eu.

> 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 *télos* sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito (AV, 33 [68]).

Segundo MacIntyre, esse tipo de identidade e de fim, dos quais o emotivismo foi privado, era 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[23]. 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" (AV, 33 [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.

MacIntyre ressalta, entretanto, 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, de um tipo de avaliação que proporciona o conteúdo para se julgar as ações ou projetos particulares de um determinado indivíduo, é algo que deixa de ser praticamente disponível no progresso rumo à modernidade. Essa perda, paradoxalmente, é celebrada historicamente, em grande parte, como ganho autogratificante, 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 resultado 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" (AV, 34 [69]).

---

[23] Sobre o conceito de identidade pessoal em MacIntyre, ver FONSECA, J. S. D. MacIntyre e o papel da comunidade na constituição da identidade pessoal. *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia*, n. 4, v. 6, p. 31-45, 2007.

Assim, o eu emotivista tem seu próprio tipo de definição social e, portanto, ele não pode ser generalizado para todas as épocas e períodos históricos nem para todas as formas de vida social. O eu emotivista é, assim, parte integrante de um tipo característico de ordem social, a ordem dos países avançados, e sua definição é feita em contrapartida à definição daqueles personagens ou papeis sociais dominantes no cenário contemporâneo. Para MacIntyre, 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" (AV, 34 [70]). Assim, a sociedade em que vivemos é uma sociedade onde a burocracia e o individualismo são tanto parceiros quanto antagonistas.

De acordo com a análise macintyreana do emotivismo, este só pode ser compreendido, portanto, como "o produto final de um processo de mudança histórica" (AV, 35 [71]). Para MacIntyre, isso quer dizer que não somos, embora muitos de nós tenhamos nos tornado total 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 papeis sociais, de modos tradicionais de existência para as formas emotivistas contemporâneas. A tarefa de MacIntyre consistirá, então, em explicitar as raízes dessa transformação que a modernidade iluminista operou e que, segundo ele, está na raiz de todos os grandes problemas atuais na linguagem e na teoria moral.

2.2. O fracasso do projeto iluminista e suas conseqüências para a moralidade

MacIntyre afirma que os principais episódios da história social que transformaram, fragmentaram e deslocaram muito a moralidade foram episódios da história da filosofia e é somente à luz *dessa* história que podemos entender como surgiram as idiossincrasias do discurso moral contemporâneo cotidiano e, assim, como o eu emotivista conseguiu encontrar um meio de expressão (AV, 36 [73]). As origens dos problemas que hoje atormentam os filósofos acadêmicos e dos problemas que afetam a vida social e prática quotidianas são uma só e a mesma, o que implica dizer

que só conseguiremos entender ou resolver um desses conjuntos de problemas se entendermos ou resolvermos o outro.

Para MacIntyre, tanto a nossa cultura geral como nossa filosofia acadêmica são filhas de uma cultura que não conseguiu resolver seus problemas práticos e filosóficos, cujo fracasso determinou a forma dos nossos atuais problemas filosóficos e sociais (AV, 36 [74]). Mais precisamente, somos os herdeiros da cultura iluminista, forjada no norte da Europa no século XVIII, e do seu fracassado projeto de justificar a moralidade. Uma cultura em que aconteceram não só mudanças de crenças, mas mudanças nas formas de crer, que tornaram o problema da justificação da crença, especialmente o da justificação da crença moral, fundamental para aquela cultura.

De acordo com MacIntyre, por estarmos acostumados a tratar juízos, argumentos e atos em termos de moralidade, não percebemos que essa noção era relativamente nova na cultura do Iluminismo, que foi preciso um processo de transformação histórica para que a moralidade – como esfera especial em que as normas de conduta que não são teológicas, jurídicas nem estéticas conquistaram espaço cultural próprio – se tornasse possível e familiar naquele período histórico.

> Foi somente em fins do século XVII e no século XVIII, quando essa diferenciação da moral do teológico, do jurídico e do estético tornou-se doutrina aceita, que o projeto de uma justificação racional independente da moralidade tornou-se, não mera preocupação de pensadores, mas fundamental para a cultura do nordeste europeu (AV, 39 [78]).

MacIntyre afirma que é justamente o fracasso desse projeto da cultura iluminista, no período histórico que vai de 1630 a 1850, de uma justificação racional independente para a moralidade, que fornece o horizonte histórico que nos permite compreender as dificuldades de nossa própria cultura contemporânea[24]. Para compreender como esse fracasso se delineou, MacIntyre nos remete ao momento em que pela primeira vez a perspectiva distintamente moderna aparece de forma amadurecida, isto é, o momento em que o debate moral passa a ser visto como um "confronto entre premissa morais incompatíveis e incomensuráveis e o compromisso moral como expressão de escolha desprovida de critérios entre tais premissas, um tipo de escolha para a qual não se pode dar justificativa moral" (AV, 39 [78]).

[24] Segundo Carvalho, "a temática do projeto ético iluminista e do seu fracasso é central para a reflexão de MacIntyre, e permanece em todos os seus escritos de forma não revisada, a despeito das variações com que a abordou" (1999, p. 37).

Segundo MacIntyre, esse elemento de arbitrariedade da nossa cultura moral emergiu tematicamente numa obra de Kierkegaard, *Ou, ou*, representando ao mesmo tempo, "a consequência e o epitáfio da tentativa sistemática do Iluminismo de descobrir uma justificativa racional para a moralidade" (AV, 39 [79]). Nessa obra, Kierkegaard apresenta ao leitor uma opção fundamental: escolher o modo de vida estético, representado pelo personagem "A" ou escolher o modo de vida ético, representado pelo personagem "B". O que há de novo nessa construção é que cada um desses modos de viver opera com conceitos diferentes, atitudes incompatíveis e premissas rivais, de tal forma que alguém que se depare com a escolha entre os dois, ainda não tendo escolhido nenhum deles, não pode oferecer razões para preferir um em detrimento do outro, pois toda razão dada para se seguir uma determinada alternativa terá também que ser antes escolhida como uma razão suficiente para tal. Quem ainda não escolheu, "ainda precisa escolher seus princípios primeiros, e só por serem princípios primeiros, anteriores a quaisquer outros na cadeia do raciocínio, não se pode mais alegar razões fundamentais para lhes dar apoio" (AV, 40 [80]).

Kierkegaard vê, desse modo, uma escolha última e radical para se explicar como alguém se torna um cristão ou um esteta. O que fundamenta a moralidade é uma escolha última e radical para a qual não se pode oferecer razões, uma vez que é essa escolha que determina as razões mesmas utilizadas para justificar e orientar nossos atos, para definir o que é racionalmente válido ser seguido. Para MacIntyre, "essa ideia destrói toda a tradição da cultura moral racional – *caso* ela própria não possa ser derrotada" (AV, 41 [82]).

MacIntyre argumenta que o pensamento de Kierkegaard apresenta, contudo, uma incompatibilidade interior profunda entre seu conceito de escolha radical e seu conceito do ético. O ético é apresentado como domínio onde os princípios têm autoridade sobre nós, sejam quais forem nossas atitudes, preferências e sentimentos, entretanto, qualquer autoridade que tais princípios possuam provém das razões da minha escolha. Se as razões são boas, os princípios têm autoridade correspondente; se não forem boas razões, os princípios, no mesmo grau, carecem de autoridade. Seguir-se-ia que o princípio para cuja escolha não se pudesse oferecer boas razões seria um princípio destituído de autoridade. Dessa forma, "a ideia de autoridade e a ideia de razão não estão, como afirmam muitas argumentações, intimamente ligadas, mas são, de fato, mutuamente excludentes" (AV, 42 [82]).

Para MacIntyre, esse conceito de autoridade excludente é um conceito peculiar, se não exclusivo, da modernidade, elaborado numa cultura para a qual a ideia de autoridade é alheia e repugnante, de tal forma que o apelo à autoridade parece irracional. A descrição kierkegaardiana do ético é tradicional e conservadora, pois combina a noção de uma escolha radical última com uma concepção inteiramente não-questionadora do ético. De acordo com a argumentação macintyreana, Kierkegaard dá um formato novo à aquilo que já é conhecido, ele "oferece um novo alicerce prático e filosófico para um modo de vida antigo e herdado" (AV, 43 [84]). O conteúdo tradicional do ético, recebido da cultura clássica e cristã-medieval recebe nova roupagem em Kierkegaard, combinando novidade e tradição, mas de tal forma que o lança na incoerência. MacIntyre afirma que é "precisamente essa combinação profunda e incoerente do novo e do herdado a consequência lógica do projeto iluminista de oferecer um alicerce racional para a moralidade e sua justificação" (AV, 43 [85]).

Para se compreender porque isso é assim, é necessário retroceder de Kierkegaard a Kant, pois, para MacIntyre, é Kant que, em quase todas as áreas, define o cenário filosófico para Kierkegaard. Em Kant, todo o projeto de justificar a moralidade se reduz simplesmente a descobrir um exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral, na medida em que determinam a vontade do sujeito racional. No entanto, segundo MacIntyre,

> Kant não fica devendo, naturalmente, acerca de *quais* máximas sejam de fato a expressão da lei moral; os homens e mulheres virtuosos comuns não precisaram esperar que a Filosofia lhes dissesse em que consistia a boa vontade, e Kant não duvidou nem por um momento que as máximas que aprendeu com os próprios pais virtuosos fossem as que deviam ser justificadas por um exame racional (AV, 44 [86]).

Assim, o conteúdo da moralidade kantiana era tão conservador quanto o de Kierkegaard, pois embora a infância luterana de Kant em Königsberg tenha sido cem anos antes da infância luterana de Kierkegaard em Copenhagen, a mesma moralidade herdada marcou a ambos. MacIntyre identifica certas características amplas e óbvias no pensamento kantiano que o tornam ancestral imediato do pensamento de Kierkegaard. A esfera na qual se deve procurar a felicidade distingue-se nitidamente da esfera da moralidade, e ambas, por sua vez, também se distinguem com a mesma nitidez da moralidade divina e de seus mandamentos. Contudo, onde Kierkegaard viu na escolha o fundamento do ético, Kant o vê na razão (AV, 45 [88]).

Para MacIntyre, a razão prática, em Kant, não emprega critério externo a si mesma, pois pertence à essência da razão estabelecer princípios universais, categóricos e internamente compatíveis. Por conseguinte, "a moralidade racional estabelecerá os princípios que podem e devem ser seguidos por *todos* os seres humanos, seja qual for a circunstância e as condições, e que podem ser sempre obedecidos por todo agente racional em qualquer ocasião" (AV, 45 [88]). É fácil, então, configurar o exame da máxima proposta: podemos ou não podemos desejar constantemente que todos sempre agissem conforme essa máxima?

No entanto, o problema é que, segundo MacIntyre, muitas máximas não-morais e imorais são validadas pelo exame kantiano tanto quanto as que ele desejava fundamentar e sustentar. Para MacIntyre, Kant certamente recusaria máximas dessa natureza, pois suas formulações do imperativo categórico, ainda que não tão precisas, equivaleriam a uma formulação inteiramente diferente, qual seja, tratar os outros sempre como um fim em si mesmo. Entretanto, de acordo com MacIntyre, Kant não nos dá boas razões para sustentar tal posição, uma vez que desobedecê-la não implicariam em incoerência.

> 'Que todos, menos eu, sejam tratados com meios' pode ser imoral, mas não é incoerente e não existe incoerência nenhuma em desejar um universo de egoístas, todos vivendo segundo essa máxima. Poderia ser inconveniente para cada um se todos vivessem segundo essa máxima, mas não seria impossível e evocar ponderações de conveniência seria, em todo caso, simplesmente acrescentar aquela menção prudente à felicidade que Kant pretende eliminar de todas as ponderações acerca da moralidade (AV, 46 [90]).

Assim, o projeto kantiano de fundar a moralidade sobre o que ele considerava ser a razão fracassa. O fracasso de Kant ofereceu a Kierkegaard seu ponto de partida: era preciso convocar o ato da escolha para realizar a tarefa que a razão não conseguiu realizar. MacIntyre afirma, porém, que se entendermos a escolha kierkegaardiana como substituta da razão kantiana, também devemos entender que Kant estava reagindo a um episódio filosófico anterior, que o apelo à razão de Kant foi o herdeiro e sucessor histórico dos apelos de Diderot e Hume ao desejo e às paixões (AV, 47 [91]). O resultado final é que a moralidade de cada uma dessas posições depende do fracasso das outras duas e a soma da crítica de cada postura pelos outros demonstrou ser o fracasso de todas. Quer dizer, o projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassara decisivamente e "daquele ponto em diante, a moralidade da nossa cultura

predecessora – e, por conseguinte, da nossa própria cultura – carecia de fundamentos lógicos ou justificativas públicas e partilhadas (AV, 50 [96]).

Para MacIntyre o fracasso desse projeto dos séculos XVIII e XIX não é oriundo do fato de seus proponentes terem sido suficientemente inábeis na construção de argumentos poderosos, mas devido a certas características específicas em comum, derivadas de suas circunstâncias históricas específicas e particulares (AV, 51 [97]). A primeira dessas características, herdada de seu passado cristão partilhado, é que todos concordam sobre o conteúdo e o caráter dos preceitos que constituem a genuína moralidade. A segunda característica é que, ao mesmo tempo em que concordam bastante quanto ao caráter da moralidade, também concordam quanto ao que teria de ser a justificativa racional da moralidade. Suas principais premissas caracterizam algum traço, ou traços da natureza humana e as normas da moralidade seriam, então, explicitadas e justificadas como sendo as regras que se poderia esperar que o ser possuidor de tal natureza humana aceitaria. Assim, "todos esses escritores têm em comum o projeto de construir argumentos válidos que passem das premissas relativas à natureza humana, conforme a entendem, às conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais" (AV, 52 [99]).

No entanto, MacIntyre afirma categoricamente que

> Qualquer projeto dessa forma estava fadado ao fracasso, devido a uma discrepância inerradicável entre seu conceito em comum de normas e preceitos morais, por um lado, e o que tinham em comum – apesar de divergências muito maiores – em seu conceito de natureza humana, por outro lado (AV, 52 [99]).

Ambos os conceitos têm uma história e suas relações só podem tornar-se inteligíveis à luz dessa história, focalizando-a a partir da forma geral do esquema moral que foi o ancestral histórico das concepções modernas. Esse esquema, que predominou na Idade Média européia do século XII em diante, de diversas formas e com inúmeros adversários, tem como estrutura básica o esquema teleológico de Aristóteles, explicitado na *Ética a Nicômaco*, no qual há uma diferença fundamental entre a concepção de natureza humana no seu estado não-instruído e o homem como ele seria se realizasse sua natureza essencial[25]. A ética é a ciência que pretende capacitar o homem a entender

[25] Ver ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

como se dá a transição daquele para este estado, o que implica dizer que ela pressupõe alguma explicação da essência do homem enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do *télos* humano (AV, 52 [99]).

Para MacIntyre, esse esquema não é alterado essencialmente quando colocado dentro de uma estrutura de crenças teístas, sejam cristãs, judaicas ou islâmicas, uma vez que "os preceitos da ética precisam agora ser compreendidos não só como mandados teleológicos, mas também como expressões de uma lei divinamente decretada" (AV, 53 [100]). Em todo período em que predominou a versão teísta da moralidade clássica, a elocução moral tem uma formulação dupla: dizer o que alguém deve fazer é, ao mesmo tempo, dizer qual tipo de ação irá nessas circunstâncias, de fato, conduzir ao verdadeiro fim do homem e dizer o que comanda a lei ditada por Deus e compreendida pela razão. MacIntyre observa, entretanto, que essa grande área de concordância não sobrevive quando entram em cena o protestantismo e o catolicismo jansenista, pois estes incorporam um novo conceito de razão.

Segundo essa nova teologia, a razão é destituída de seus poderes e é concebida agora como não podendo mais fornecer *nenhuma* compreensão genuína do verdadeiro fim do homem, pois, em função da queda original, ela não tem mais poder de corrigir nossas paixões. MacIntyre aponta o jansenista Pascal como uma figura fundamental na evolução dessa história, pois é Pascal que reconhece que o conceito protestante-jansenista da razão se sente à vontade na mais inovadora Ciência e Filosofia do século XVII. Para MacIntyre, a antecipação de Hume por Pascal revela a forma fundamentalmente negativa segunda a qual a razão reteve seu poder na cultura iluminista, ou seja, são suas características negativas que são sustentadas tanto por Kant, como por Hume, Diderot, Smith e Kierkegaard, uma vez que eles operam com esse modelo de razão empobrecida nos seus poderes, incapaz de distinguir naturezas essenciais ou características teleológicas no mundo objetivo. Quer dizer, "todos rejeitam qualquer noção teleológica da natureza humana, qualquer ideia do homem como ser que possui uma essência que define seu verdadeiro fim" (AV, 54 [102-103]).

De acordo com MacIntyre, é justamente a rejeição secular das teologias católica e protestante – que ainda retinham o elemento teleológico do esquema clássico – e a rejeição científica e filosófica do aristotelismo que eliminaram qualquer noção de "homem como poderia ser se realizasse seu *télos*". Essa eliminação de qualquer ideia de natureza humana essencial e, com ela, a renúncia a qualquer noção de *télos* deixa para trás um esquema moral composto pelos dois elementos remanescentes cujo

relacionamento se torna bastante obscuro, pois "existe, por um lado, certo conteúdo para a moralidade: um conjunto de mandados privados de seu contexto teleológico, e, por outro lado, existe uma certa visão de natureza humana não-instruída (AV, 55 [103]). Sem a noção de um *télos* para que os preceitos morais cumpram sua função mediadora de passagem do estado original para a realização da essência do homem, os mandatos da moralidade serão os que a natureza humana tem fortes tendências a desobedecer.

MacIntyre afirma, por conseguinte, que os filósofos morais do século XVIII empenharam-se no que foi um projeto inevitavelmente fracassado, pois tentaram, de fato, descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, tendo herdado um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro. Que dizer, eles herdaram fragmentos incoerentes de um esquema de pensamento e ações que um dia foi coerente e, já que não reconheceram sua própria situação histórica e cultural, não podiam reconhecer o caráter impossível e quixotesco da tarefa que se auto-atribuíram (AV, 55 [104]).

MacIntyre reconhece que sua caracterização das mudanças históricas ocorridas com o advento da modernidade em termos de conceitos como sobrevivência, perda de contexto e clareza, contraria a avaliação de muitos daqueles que vivenciaram essas mudanças culturais[26]. O que ele descreve como

> Perda de estrutura e conteúdo tradicional foi encarado pelos mais eloqüentes de seus porta-vozes filosóficos como a aquisição pelo eu da sua devida autonomia. O eu fora libertado de todas aquelas formas antiquadas de organização social que o aprisionavam simultaneamente dentro da crença numa ordem mundial teísta e teleológica e dentro daquelas estruturas hierárquicas que tentavam se legitimar como participantes de tal ordem mundial (AV, 60 [113]).

Contudo, seja como perda ou liberação, transição para a autonomia ou para a anomia, MacIntyre enfatiza duas características dessas transformações históricas. A primeira é que as consequências sociais e políticas dessas mudanças, que mostram que as mudanças abstratas nos conceitos morais estão sempre encarnadas em eventos reais

---

[26] Tugendhat, por exemplo, um dos defensores contemporâneos do iluminismo, concorda com a caracterização feita por MacIntyre da situação histórica em que se encontra a moralidade. Contudo, sua avaliação contrapõe-se à de MacIntyre: "avalio positivamente a situação da autonomia individual, e precisamente só pela profundidade que a problemática da justificação da moral adquire com isso; ela nos obriga a colocar o problema da moral independente de premissas tradicionalmente dadas" (1996, p. 208).

particulares. A segunda é que não podemos deixar de ter presente em qualquer avaliação das mudanças históricas que ocorreram com o advento da modernidade que, se o eu moderno se constitui separando-se dos modos de pensamentos e de prática herdados da tradição, ele o fez numa variedade de maneiras e com uma complexidade que seria mutilador ignorar. Assim, segundo MacIntyre, a invenção do eu moderno exigiu não apenas uma estrutura social praticamente nova, "mas uma estrutura social definida por uma diversidade de crenças e conceitos nem sempre coerentes" (AV,61 [114]).

De acordo com MacIntyre, portanto, os problemas da teoria moral moderna aparecem claramente como produto final do fracasso do projeto do Iluminismo, que, por um lado, liberou o agente moral de todo e qualquer vínculo com hierarquias e teleologias, tornando-o soberano em sua autoridade moral, e, por outro lado, transformou as regras morais em mero instrumento dos desejos e vontades arbitrárias do agente moral individual. Por conseguinte, há uma pressão para justificá-las por meio da criação de uma nova teleologia ou procurando para elas um novo *status* categórico.

Porém, segundo MacIntyre, a principal consequência do fracasso do projeto iluminista de justificação racional da moralidade é a encruzilhada final a que ele conduziu: a escolha entre sustentar o projeto nietzscheano de uma crítica radical da moralidade ou retomar a perspectiva da ética aristotélica das virtudes como forma de devolver coerência e racionalidade ao desacordo moral que reinante na cultura moderna (AV, 118 [204]), uma escolha que, tal como veremos no capítulo 3, parece bastante complexa e controversa. MacIntyre interpreta Nietzsche como o ápice do individualismo liberal, o resultado maior do projeto iluminista de um sujeito moral autônomo concebido à parte e anteriormente à sociabilidade histórica[27]. Nietzsche teve o mérito e a coragem de radicalizar conscientemente o fracasso do projeto iluminista de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva. MacIntyre vê em Nietzsche a tematização clara e sem subterfúgios da direção, apontada, mas não assumida em todas as suas consequências, pelos teóricos morais emotivistas, do destino final da moralidade moderna.

De acordo com MacIntyre, melhor que qualquer outro pensador foi Nietzsche quem percebeu que a linguagem moral na modernidade estava disponível para qualquer

---

[27] Sobre os possíveis equívocos contidos nessa interpretação macintyreana de Nietzsche, ver HILL, R. Kevin. MacIntyre's Nietzsche: a critique. *International Studies in Philosophy*, nº 24, v. 2, p. 3-12, 1992; STARRET, Shari Neller. Nietzsche and MacIntyre: against individualism. *International Studies in Philosophy*, nº 24, v. 2, p. 13-20, 1992.

uso, que a elocução moral moderna fornecia uma máscara possível para quase todos os rostos. Nietzsche entendeu mais claramente que aquilo que na linguagem moral se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva e percebeu também a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral. O erro de Nietzsche foi que ele "generalizou das condições do juízo moral em sua própria época para a natureza da moralidade como tal" (AV, 113 [196]).

Para MacIntyre, quando Nietzsche zomba da ideia de fundamentar a moralidade em sentimentos morais íntimos, na consciência, ou no imperativo categórico kantiano, destruindo tanto o projeto iluminista de descobrir fundamentos racionais para uma moralidade objetiva, como também a confiança que o agente moral nas culturas pós-iluminista tem de que a linguagem e práticas morais estão em boa ordem, ele não fica só nessa destruição, mas enfrenta o problema que esse ato de destruição criou:

> Se a moralidade não for nada mais que expressões da vontade, minha moralidade só pode ser o que minha vontade criar. Não pode haver lugar para ficções morais como direitos naturais, utilidade, a maior felicidade do maior número de pessoas. Eu mesmo devo agora 'novas tabelas do que é bom' (AV, 114 [197]).

Quer dizer, o racional e racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão. Nietzsche, então, faz a vontade substituir a razão e incita a nos transformarmos em sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heróico da vontade, um ato que, por sua qualidade, possa nos lembrar daquela antiga auto-afirmação aristocrática que precedeu o que Nietzsche considerou a catástrofe da moralidade. O problema, então, é como construir de maneira totalmente original, como inventar uma nova tabela do que é bom e do que é uma lei, um problema que surge para cada indivíduo. Segundo MacIntyre,

> Esse problema constituiria o núcleo de uma filosofia moral nietzscheana, porque é na sua incessante pesquisa do problema, e não em suas soluções frívolas, que está a grandeza de Nietzsche, a grandeza que faz dele *o* grande *filósofo moral* se as únicas alternativas à filosofia moral de Nietzsche forem aquelas formuladas pelos filósofos do Iluminismo e seus sucessores (AV, 114 [197]).

Nesse sentido, MacIntyre vê também em Nietzsche o ápice do individualismo liberal, caracterizado na figura do *super-homem*, o homem nietzscheano, pois esse homem não encontra seu bem em lugar algum do mundo social histórico, "mas somente

naquilo que, dentro de si mesmo, dita sua própria nova lei e sua própria nova tabela das virtudes" (AV, 257 [431]). Segundo MacIntyre, ele não encontra nenhum bem objetivo com autoridade sobre ele no mundo social histórico porque é vazio de qualquer relação pessoal e social. O *Übermensch*, o cerne da filosofia moral nietzscheana, está calcado num solipsismo moral, numa visão do super-homem isolado da sociabilidade. O super-homem nietzscheano representa, assim, a tentativa final do individualismo de escapar suas próprias consequências. De acordo com MacIntyre, portanto, "a postura nietzscheana revela-se, não um meio de escapar ou uma alternativa ao esquema conceitual da modernidade individualista liberal, mas, pelo contrário, um momento mais representativo em sua revelação interna" (AV, 259 [434]).

De acordo com a argumentação macintyreana, a filosofia moral de Nietzsche, em seu sentido forte, se contrapõe especificamente à de Aristóteles devido ao papel histórico que cada uma ocupa:

> 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 Iluminista de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade. E foi porque esse projeto falhou, porque as opiniões expressas por seus protagonistas de maior importância intelectual, e em especial por Kant, não puderam ser sustentadas diante da crítica racional, que Nietzsche e todos os seus sucessores existencialistas e emotivistas conseguiram elaborar sua crítica claramente bem-sucedida de toda a moralidade anterior (AV, 117 [202-203]).

Quer dizer, se a posição de Nietzsche, em última instância, for defensável, então poderemos afirmar que foi correto rejeitar Aristóteles, mas se, ao contrário, a posição de Aristóteles em ética e política puder ser sustentada, então toda a empreitada nietzscheana será inútil. Isso porque, segundo MacIntyre, a força da postura de Nietzsche depende da verdade de uma tese fundamental: "que todas as justificativas racionais da moralidade fracassam notoriamente e que, *portanto*, a crença nos dogmas da moralidade precisa ser explicada com base num conjunto de racionalizações que ocultam o fenômeno fundamentalmente não-racional da vontade" (AV, 117 [203]). Assim, a questão principal para MacIntyre se torna a seguinte: pode-se, afinal, defender a ética de Aristóteles, ou algo semelhante a ela? Evidentemente, a resposta de MacIntyre é favorável à tradição aristotélica.

2.3. A ética aristotélica das virtudes como uma tradição de pesquisa racional

MacIntyre se reapropria da tradição aristotélica, mas não com o intuito de simplesmente tentar fazer valer novamente o aristotelismo no interior da problemática filosófica contemporânea, mas sim retomá-la na perspectiva de uma tradição de pesquisa racional[28]. Quer dizer, levar em conta a filosofia moral de Aristóteles como tentativa de herdar e resumir muito do que já havia sido dito antes e também como fonte de estímulo para ideias bem posteriores. O remédio que MacIntyre propõe para os males da herança iluminista da modernidade é, portanto, a reapropriação desse instrumental teórico que foi forjado na construção e justificação de uma ética das virtudes, numa perspectiva narrativa em que história, filosofia e sociologia se entrelaçam no tecido compreensivo que busca explicar a moralidade e seu caráter específico, como também justificá-la racionalmente. Isso significa dizer que, ao defender a necessidade de retomada do esquema teleológico de Aristóteles, MacIntyre não o faz com o mesmo instrumental conceptual e visando o mesmo horizonte político e vital da antiguidade, mas sim assumindo todos os compromissos que a historicidade sempre exige daqueles que se encontram conscientemente nela mergulhados.

O esforço filosófico de MacIntyre é para reabilitar as tradições morais como lugar da racionalidade e não de sua negação, trazendo a historicidade para o interior da racionalidade mesma, de tal forma que elas possam ser vistas como sistemas históricos que respondem às questões do quotidiano e cuja afirmação de validade se dá no embate externo das tradições morais rivais e no evolver interno das suas histórias. MacIntyre propõe, assim, que concebamos o pensamento racional como articulado necessariamente a tradições históricas de práticas sociais, isto é, que pensemos a pesquisa racional na forma de uma pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva (Cf. JR, 18). Noutros termos, uma racionalidade que se encontra incorporada numa tradição social de práticas, como constitutiva dela, mas ao mesmo

[28] Para Carvalho, com o conceito de *tradição de pesquisa racional*, MacIntyre busca exatamente forjar um modelo de racionalidade, em oposição ao modelo iluminista, que não negue a conquista gadameriana das tradições como um constitutivo epistemológico e reafirme a condição histórica tanto da vida prática como da vida do espírito humano, mas sem cair no relativismo negador da existência de verdades ou afirmador da validade de toda e qualquer proposição ética (1999, p.79).

tempo constituída em resposta às perguntas e necessidades teóricas dessa mesma tradição, formuladas e articuladas numa narrativa histórica[29].

MacIntyre sustenta que as tradições são movimentos históricos ao longo do quais seus adeptos tornam-se conscientes da mesma e de sua direção, ao tempo em que se engajam em seus debates e dão prosseguimento às suas pesquisas. 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" (AV, 222 [373]).

Dentro de uma tradição de pesquisa e de justificação, as teorias têm uma estrutura na qual certas teses têm o estatuto de primeiros princípios e as pretensões restantes da teoria são justificadas por derivação com base neles. Contudo,

> O que justifica os primeiros princípios, ou melhor, toda a estrutura teórica da qual são parte, é a superioridade racional da estrutura particular em relação a todas as tentativas anteriores, dentro dessa tradição particular, de formular tais teorias e princípios (JR, 19).

A justificação racional vai ser sempre um empreendimento narrativo forjado no interior de uma tradição particular de pesquisa, uma vez que todas as doutrinas, teses e argumentos devem ser compreendidos em termos do contexto histórico e da narrativa da tradição na qual estão inseridos. As tradições são, desse modo, portadoras de uma dinâmica interna para a qual o conflito é um elemento importante, pois ele é responsável pela definição e redefinição dos acordos fundamentais que estabelecem os primeiros princípios de uma tradição.

Os conflitos internos, no entanto, podem ocasionalmente destruir o que tinha sido a base do acordo fundamental comum, de modo que ou uma tradição se divide em dois ou mais componentes em conflito, cujos adeptos são transformados em críticos externos de suas posições, ou a tradição perde toda coerência e não sobrevive. A narrativa histórica de tradições implica "uma narrativa da pesquisa e do debate dentro de uma tradição e também uma narrativa e do debate e da discordância entre uma tradição e suas adversárias, debates e discordâncias que definem pormenorizadamente

---

[29] De acordo com Carvalho, MacIntyre quer pensar a racionalidade ética como o enclave situado no cruzamento de duas posições teóricas tradicionalmente postas como incompatíveis: "a historicista e a sistemática, isto é, entender a pesquisa racional como um nexo entre sistema e história, no qual a pesquisa racional é estruturada sempre em sistemas históricos, mas sem jamais afirmar a necessidade ou a possibilidade de padrões racionais a-históricos como faz o projeto iluminismo, como também sem afirmar a tese de um saber absoluto exemplificado na proposta hegeliana de sistema" (1999, p. 79).

os diversos tipos de relações antagônicas" (JR, 376). Assim, 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.

As tradições de pesquisa racional são, desse modo, sistemas filosóficos históricos constituídos em resposta às questões pré-filosóficas emitidas pelos participantes de uma determinada comunidade histórica de práticas que estão encontrando algum tipo particular de dificuldade, problema ou desacordo fundamental insistentemente não solúvel[30]. E é fundamentalmente em Aristóteles que MacIntyre vai encontrar o exemplo maior dessa compreensão da pesquisa racional ou filosófica como tradição. A ética e a política de Aristóteles foram uma resposta às dificuldades atenienses oriundas da variedade de constituições políticas em competição, da variedade de opiniões acerca do que é bem humano, do que são as virtudes e de como as virtudes particulares devem ser entendidas, dos desacordos em torno do tipo de educação que melhor capacitaria os jovens a agir bem. A filosofia aristotélica nos ajudaria, portanto, a enfrentar as dificuldades presentes em nossa condição pré-filosófica, daí porque MacIntyre se reapropria da tradição aristotélica com vistas a tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais e sociais[31].

---

[30] Carvalho considera, além disso, que as tradições de pesquisa racional são "posicionamentos filosóficos sistemáticos dentro dos quais tais problemas e desacordos podem ser reformulados de um modo que os tornam pelo menos susceptíveis de uma solução racional" (1999, p. 83).

[31] Os elementos teóricos que envolvem tal reapropriação serão tratados no capítulo 3.

Capítulo III

Nietzsche ou MacIntyre: *duas* alternativas à moralidade moderna?

Vimos que, em *Genealogia da moral* e *Depois da Virtude*, respectivamente, Nietzsche e MacIntyre apresentam 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 diferente. 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.

Quanto ao diagnóstico, por exemplo, enquanto Nietzsche adota uma perspectiva psicológica em sua análise, se dedicando ao exame dos tipos de disposições valorativas utilizadas ao longo da história da moral, MacIntyre adota uma perspectiva sócio-política, se detendo no exame das transformações histórico-sociais pelas quais passaram os conceitos morais ao longo dessa mesma história da moral. No entanto, além do procedimento genealógico, ambos têm em comum a crítica à predominância do caráter excessivamente deontológico dos conceitos morais modernos como ponto de partida para as análises feitas.

Quanto às alternativas éticas apontadas, apesar de haver uma forte tensão entre as posturas adotadas por Nietzsche e MacIntyre, notadamente a tensão entre uma proposta ética centrada num ideal de existência aristocrática e outra centrada num ideal de existência comunitarista, encontramos em ambos os autores a ideia de florescimento

humano como central para o empreendimento ético, o que implica reconhecer a necessidade do cultivo de um conjunto de virtudes correspondentes.

Reconhecidos esses pressupostos morais comuns, a questão que se impõe, então, é saber se as alternativas propostas à fracassada moralidade moderna em *Genealogia da moral* e *Depois da Virtude* 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, ocasionalmente, convergentes entre si. Nossa tarefa, neste capítulo, consistirá em analisar como esses pressupostos são interpretados por esses autores.

3.1. 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 percebem 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. O valor moral de uma ação repousa, assim, na observância de princípios ou leis universalizáveis, por parte de indivíduos livres e racionais.

Apesar de divergirem quanto às suas 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 mesmos[32].

[32] 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.

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. Esse imperativo é desprovido de qualquer conteúdo moral, mas sua fórmula encerra em si o princípio de todos os deveres[33]. 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.

Nesse sentido, na perspectiva nietzscheana, querer que um juízo moral seja válido universalmente, tal como pretende Kant, é, no mínimo, egotismo exacerbado:

> Você admira o imperativo categórico em você? Essa "firmeza" do que é chamado juízo moral? Essa "incondicionalidade" do sentimento de que "nisso todos têm de julgar como eu"? Admire antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreiteza e modéstia do seu egoísmo! Pois egoísmo é sentir o próprio juízo como lei universal (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

---

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

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, para Nietzsche 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, 48). 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'" (GM, II, 4). Alguém que se sinta culpado, necessariamente está em dívida com algo; culpa faz referência à consciência da obrigação, da reparação de uma dívida, cobrada materialmente entre os antigos:

> O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda 'possua', sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida" (GM, II, 5).

Assim, o conceito de dever foi concebido a partir da relação contratual estabelecida entre credor e devedor, que remete às formas básicas de compra/venda, comércio, troca e tráfico.

A internalização da consciência do dever, da obrigação, só foi possível graças ao doloroso e cruel processo de criação da memória no animal homem. Segundo Nietzsche, esse processo se baseia no seguinte axioma: "apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória" (GM, II, 3). Para se adquirir uma memória faz-se necessário uma série de martírios e sacrifícios para que algumas ideias se tornem onipresentes, inesquecíveis, "fixas" e sejam aceitas como corretas, como certas. Nietzsche exemplifica esse procedimento referindo-se a uma série de castigos como o apedrejamento, o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos, dentre outros, praticados com esta finalidade. Com a ajuda das imagens advindas desses martírios e sacrifícios, termina-se por reter na memória a ideia de obrigação, de comprometimento com as promessas feitas (Cf. GM, II, 3).

Na visão nietzscheana, 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. Para MacIntyre, porém,

> Qualquer projeto dessa forma estava fadado ao fracasso, devido a uma discrepância inerradicável entre seu conceito em comum de normas e preceitos morais, por um lado, e o que tinham em comum – apesar de divergências muito maiores – em seu conceito de natureza humana, por outro (AV, 52 [99]).

De acordo com a argumentação macintyreana, este projeto se assenta numa mutilação do esquema moral aristotélico-medieval que lhe elimina a concepção

teleológica. Segundo ele, a concepção de natureza humana iluminista foi concebida para se contrapor aos preceitos morais que seus teóricos pretendem justificar racionalmente, pois o elemento mediador – o *télos* – 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. 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:

> Se as normas da moralidade são racionais, devem ser iguais para todos os seres racionais, da mesma forma que o são as leis da aritmética; e se as normas da moralidade são *obrigatórias* para todos os seres racionais, então a capacidade contingente de tais seres as obedecerem deve ser irrelevante – o importante é sua vontade de obedecê-las (AV, 43-44 [85-86]).

Para MacIntyre, essa pretensa universalidade do exame racional 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 tendo 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. Para MacIntyre, Kant com certeza recusaria essas máximas, pois ele mesmo acreditava que seu exame de possibilidade coerente de universalização tinha um conteúdo moral determinado e consistente que excluiria tais máximas, uma vez que sua formulação do imperativo categórico equivaleria a uma formulação completamente diferente (Cf. AV, 45-46 [88-89]). No entanto, para MacIntyre, Kant não oferece bons motivos para defender tal posição, permitindo assim que as normas sejam desobedecidas sem incoerência nenhuma. De acordo com MacIntyre, a máxima

> "Que todos menos eu, sejam tratados como meios" pode ser imoral, mas não é incoerente e não existe incoerência nenhuma em desejar um universo de egoístas, todos vivendo segundo essa máxima. Poderia ser inconveniente para cada um se todos vivessem segundo essa máxima, mas não seria impossível e evocar ponderações de conveniência seria, em todo caso, simplesmente acrescentar aquela menção prudente à felicidade que Kant pretende eliminar de todas as ponderações acerca da moralidade (AV, 46 [90]).

Para MacIntyre, portanto, a tentativa para fundamentar o que Kant crê serem as máximas da moralidade no que ele acreditava ser razão fracassada (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.

3.2. 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.

A *eudaimonía* era o objetivo principal de todos os sistemas éticos antigos. Com efeito, dadas as dificuldades de definir em que consiste a *eudaimonia*, uma vez que há opiniões diferentes quanto ao que venha a ser a mesma, esse conceito foi interpretado de diversas formas ao longo da história da filosofia[34]. Encontramo-lo vinculado aos conceitos de felicidade, bem-estar ou sucesso. Dado que a palavra é composta pelo prefixo eu- (bem) e pelo substantivo "daimon" (espírito), utiliza-se *eudaimonía* como sinônimo de viver bem, de *florescimento humano*. Por florescimento humano entende-se o desenvolvimento pleno das disposições naturais do homem com vistas a alcançar seu fim, sua perfeição, seu bem viver[35]. O florescimento humano está diretamente relacionado à ideia de atividade, de ação, uma vez que para que uma pessoa floresça, ela tem de agir de uma certa maneira, adquirir certas qualidades, e não apenas sentir determinadas emoções. Florescer como pessoa não é um estado de alma, mas sim um conjunto de atividades que conduzem à excelência e ao pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. Trata-se, portanto, de um modo eudaimonístico de vida.

3.2.1. A *grande saúde* nietzscheana

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 poder[36].

Segundo Nietzsche, há uma vontade de poder operante em todo acontecer, uma atividade constante de subjugamento e assenhoreamento na qual o “sentido” e a

---

[34] Aristóteles, por exemplo, expressando a dificuldade em definir em que consiste propriamente a *eudaimonía*, escreveu, na *Ética a Nicômaco*, que todos concordam que ela é o bem principal para os seres humanos, mas que há diferenças consideráveis de opinião quanto ao que a consiste (Cf. 2007, p. 40).

[35] Essa definição de florescimento humano se diferencia da utilizada, segundo Canto-Sperber, pelos teóricos éticos normativos contemporâneos, na medida em que não pretende estipular uma norma do humano, com pretensões objetivas, definida a partir de atividades consideradas boas (Cf. 2004, p. 110-112).

[36] Considerado central para compreensão da obra nietzscheana 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).

“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 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 biológica[37]. 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”[38] (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.

---

[37] Apesar de reconhecer outras interpretações possíveis para o conceito nietzscheano 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 nietzscheana 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).

[38] 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).

Para Nietzsche, o fenômeno moral, assim como todas as outras manifestações da vontade de poder, também passa por esse processo de expansão, de florescimento. A moral, enquanto "teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida" (BM, 19), pode engendrar povos e indivíduos superiores ou pode levar à decadência, dependendo de qual fonte os valores são criados, da vida saudável ou da vida doente. 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 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*[39], pois ela é propriamente o pressuposto desse tipo superior (Cf. EH, IX, 2).

O conceito de grande saúde torna-se operante na obra nietzscheana a partir de 1886, quando Nietzsche 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

[39] Dentre as diversas formas que podemos utilizar para abordar tal questão na filosofia nietzscheana, 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.

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. De acordo com Nietzsche, durante muito tempo os aspectos instintivos do homem foram relegados, tidos como algo ruim, de tal modo que os ideais vigentes tornaram-se todos difamadores do mundo, contrários à vida (Cf. GM, II, 24). Assim, para fazer frente à *décadence* que vê preponderar em seu tempo, o filósofo propõe realizar um "ensaio inverso": irmanar todas as propensões humanas que foram *desnaturadas.* Contudo, afirma que para tal intento:

> Seria preciso uma *outra* espécie de espírito, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornaram até mesmo necessidade; seria preciso estar acostumado ao ar cortante das alturas, a caminhadas invernais, ao gelo e aos cumes, em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade, uma última, securíssima petulância do conhecimento, própria da grande saúde, seria preciso, em suma e infelizmente, essa mesma *grande saúde!* (GM, II, 24).

Com efeito, o filósofo aspira a 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 do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância" (GM, II, 24).

Tal como vimos no capítulo 1, essa ideia de tipos superiores, 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 fundamental para a compreensão do conjunto da obra nietzscheana[40]. Eis, em síntese, como Nietzsche o apresenta: *"Eu*

---

[40] 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

vos ensino o super-homem[41]. 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 biológica[42], 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.

Uma das diferenças mais contundentes entre esse novo ideal e o ideal vigente diz respeito à posição do super-homem em relação à existência. Para Nietzsche, o super-homem é o sentido da terra, isto é, sua vontade é, fundamentalmente, uma vontade imanente; ela tem sua fonte e seu fim neste mundo: "Eu vos rogo, meus irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas! [...] O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! (ZA, Prólogo, 3). O super-homem pressupõe, assim, a superação da ilusão de qualquer além-mundo e se volta para a terra, valoriza a vida temporal; seus valores não sustentam nenhum dualismo nem são sustentados por nenhuma transcendência, são valores humanos, demasiado humanos.

Assim sendo, o super-homem é um criador e no reconhecimento e exercício desse poder único de criação 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:

---

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).

[41] 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).

[42] Contra a ideia de associar o super-homem nietzscheano 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 não guarda para si uma só gota de espírito, mas quer ser totalmente o espírito da sua virtude: assim transpõe, como espírito, a ponte [...] 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).

Assim, o super-homem é, antes de tudo, aquele que vence a si mesmo. O que ele procura é seu declínio. Para Nietzsche, contudo, o que importa não é o declínio mesmo, mas a passagem, não é o desprezo do presente, é a veneração do futuro, é a possibilidade de criar seu próprio futuro, de criar-se a si mesmo. A vontade de aperfeiçoamento pessoal, a procura do pleno desenvolvimento, da plena realização de si mesmo, a vontade de afirmação e de autocriação que se pode discernir em todos os seus atos, é, assim, outro traço importante desse novo ideal vislumbrado por Nietzsche.

Contudo, o conceito de super-homem supõe outros conceitos e modos de sentir inteiramente novos. Um dos mais importantes – e talvez, o mais obscuro – desses conceitos é o do eterno retorno[43]. Esse conceito, considerado por Nietzsche seu pensamento mais abissal, é anunciado, pela primeira vez, no aforismo 341 de *A gaia ciência*:

> E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: "Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem [...] Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: "Você é um deus e jamais ouvi coisa mais divina!"(GC, 341).

Este anúncio será posteriormente desenvolvido em várias roupagens, principalmente em *Assim falou Zaratustra* e nos fragmentos póstumos que compõem a

---

43 Kaufmann comenta que, quando o super-homem é compreendido como um tipo superior, capaz de criar-se a si mesmo, de se autodisciplinar, tal como o estamos interpretando neste trabalho, a conexão essencial entre ele e o conceito de eterno retorno torna-se clara (Cf. 1974, p. 317-318)

obra *A Vontade de Poder*, o que ocasionou, por parte de seus comentadores, várias interpretações, muitas vezes, conflitantes, ora associando-o a uma tese metafísico-cosmológico-científica, ora o associando a um imperativo ético-normativo[44]. De fato, não há dúvida de que haja, na própria obra de Nietzsche, passagens que parecem legitimar essas interpretações. Não obstante isso, adotaremos o sentido sugerido pelo aforismo 341 de *A gaia ciência* acima citado, qual seja, o de uma hipótese, de um experimento mental que Nietzsche nos convida a fazer: desejar viver como se cada momento de nossas vidas fosse retornar[45].

A ideia de eterno retorno nos permite representar o "mundo" sem recorrer a qualquer instância metafísica, um mundo "mais verdadeiro e real" do que o acessível à nossa experiência natural. Com o eterno retorno, o "mundo" é pensado como um vir-a-ser constante, sem causas nem finalidades, entregue ao jogo infinito do tempo e à sucessão caótica de suas forças em luta por afirmação. Dado que, para o filósofo, o tempo é infinito e as formas de existência são finitas, pode-se conceber que estas se repetirão indefinidamente e, portanto, retornarão eternamente, não importa quão grande seja sua diversidade e número. Subjacente a esse experimento, está a ideia de que, dado o eterno retorno do mesmo, cada acontecimento particular de nossa existência supõe todos os acontecimentos anteriores, tanto os positivos como os negativos. Assim, cada momento de nossa existência implica toda a série de antecedentes passados que o possibilitaram, bem como influenciarão as séries futuras.

Desse modo, a aceitação dos aspectos venturosos de nossas vidas implica a aceitação dos aspectos desventurados, pois a aceitação de qualquer parcela de nossa existência supõe a aceitação sua como um todo. Desejar que parcelas de nossa existência tivessem sido diferentes é desejar que o curso da realidade tenha sido distinto do que é ou do que foi, ou seja, seria desejar o impossível: negar a realidade.

Uma vez que, no já citado aforismo 341 de *A gaia ciência*, Nietzsche só põe duas possibilidades diante da revelação feita pelo demônio – amaldiçoar aquele pensamento e seu porta-voz, encarando-o como um peso insuportável ou abençoar a ambos – o pensamento do eterno retorno culmina num "Sim" dionisíaco à vida, no *amor*

---

[44] Sobre essas várias interpretações do eterno retorno, ver o capítulo 11, "Overman and eternal Recurrence" In: KAUFMAN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist.* 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

[45] Essa é a hipótese sugerida por Michael Tanner em sua obra *Nietzsche* (2004), na qual ele aponta duas alternativas para se interpretar o eterno retorno: lê-lo como uma hipótese séria sobre a natureza do cosmos ou simplesmente como um "E se...?", optando pela segunda alternativa (Cf. 2004, p. 80).

fati: “nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*...” (EH, II, 10). Para Nietzsche, uma coisa é a soma de seus efeitos, o que implica dizer que o amor pela totalidade de minha experiência derivará do reconhecimento e da aceitação da realidade que a constitui. O *amor fati* pressupõe, assim, um tipo superior que esteja à altura do que lhe acontece.

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). Para o filósofo, há uma diferença fundamental, uma hierarquia, entre o tipo superior, aqueles que prometem como um soberano, que dão sua palavra como algo seguro porque sabem que são fortes o bastante para mantê-la contra as adversidades, mesmo “contra o destino”, e aqueles que prometem quando não podiam fazê-lo, que quebram a palavra já no instante em que a pronunciam (Cf. GM, II, 2). O “*páthos* da distância” visa, portanto, manter o 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 existencial* e não de um solipsismo moral, do qual muitas vezes Nietzsche é acusado.

3.2.2. O *télos* macintyreano

A pretensão macintyreana, em *Depois da Virtude*, 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)[46], é o conceito de florescimento 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 teleológica[47].

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. Possuir certas habilidades, dispor de certas oportunidades, estar no lugar certo e na hora certa, são exemplos desse tipo de bem, pois permitem ao indivíduo ter, fazer ou alcançar outros bens. 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.

Porém, pode acontecer que o melhor para um indivíduo e/ou para os demais seja que esses bens genuínos ocupem um lugar secundário ou mesmo nenhum lugar em suas vidas. Faz-se necessário, assim, distinguir entre o que faz com que certos bens sejam bens, e bens valiosos por si mesmos, do que faz com que para um determinado indivíduo ou sociedade, em determinada situação concreta, seja bom convertê-los em

---

[46] 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 "erros", MacIntyre elabora um conceito amplo de florescimento, estendendo-o a outras espécies de animais não-humanos e plantas.

[47] 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).

objetos de consideração prática. 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). A busca pela realização humana de seu bem é, portanto, o que fundamenta e orienta a vida do indivíduo.

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

> 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]).

Uma prática pressupõe padrões de excelência e de obediência a normas socialmente estabelecidas. Cada prática tem, assim, seu fim ou meta cuja definição varia de acordo com as circunstâncias, o estado em que se encontra e as qualidades dos que participaram ou participam dela.

A definição macintyreana 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]). Para MacIntyre, a ação humana é aquela que pode ser narrada, isto é, tornada inteligível, partindo das intenções, motivos, paixões e propósitos de um agente humano e encontrando seu lugar numa narrativa.

O conceito macintyreano 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 responsabilidade[48]. 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.

---

[48] 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).

Quanto à questão do que dá unidade a uma vida individual, a resposta macintyreana é que

> A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas essas maneiras. Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso de uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada (AV, 219 [367-368]).

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. Perguntar o que é bom para o homem é o mesmo que responder a estas questões em comum, que é o que confere unidade à vida moral. Essa busca de unidade implica, portanto, um *telos* 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])[49]. 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 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).

---

[49] Para uma visão ampla e detalhada do conceito macintyreano de tradição, ver CARVALHO, Helder Bueno Aires de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre.* São Paulo: Unimarco Editora, 1999.

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. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. Segundo MacIntyre, querendo ou não, somos suportes de uma tradição que é viva quando "é uma discussão historicamente desenvolvida e socialmente incorporada e é, precisamente, uma discussão que em parte versa sobre os bens que constituem essa tradição" (AV, 222 [373]).

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 macintyreana 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 humana[50]. Tal como vimos no capítulo 2, 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 tripartido 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

[50] Sobre essa relação entre a ideia de florescimento e o conceito macintyreana 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).

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, 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).

3.3. 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 nietzscheana de uma busca por uma *grande saúde* como a versão macintyreana de uma busca pelo *telos* propriamente humano, pressupõem um *processo educacional* vinculado à condição moral humana.

O projeto educativo nietzscheano 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 superior[51].

Dentre as diversas referências ao projeto educativo nietzscheano durante a terceira fase de seu pensamento, é na já citada passagem do "Prólogo" de Zaratustra que essa ideia adquire uma clareza incontestável: "*Eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado. Que fizeste para superá-lo?" (ZA, Prólogo, 3). Durante

[51] Sobre os diversos sentido que o projeto educacional nietzscheano adquire no decorrer de suas obras, ver DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipione, 1993; FREZZATTI JUNIOR, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia.* Ijuí – RS: Ed. Unijuí, 2006 (Coleção Nietzsche em perspectiva).

esse período, Nietzsche esforçou-se em demonstrar sua proposta educacional como um estímulo para a auto-superação, isto é, para a produção de tipos superiores capazes de criarem a si mesmos, de se auto-educarem, pois, para o filósofo, a grandeza do homem consiste não em ser uma meta, mas um episódio, um caminho em direção ao super-homem (Cf. GM, II, 16). O que Nietzsche vislumbra, portanto, é a formação de espírito aristocrático e elitista, que se destaca pela excelência, que se reconhece como liderança legítima de si mesmo e, como tal, se põe à frente e se imortaliza por suas virtudes.

Já o projeto educativo macintyreano 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: 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. Para MacIntyre, esse processo de aprendizagem acerca do *telos* humano só é possível por meio da participação em práticas que possuem bens internos, formadas e transmitidas através de gerações e que definem o contexto no qual se desenrola a busca individual do bem-viver. O papel das virtudes nesse processo é assegurar que a busca individual pela realização do *télos* humano não se corrompa nem perca sua dimensão histórica.

Para ambos os autores, portanto, 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.

3.3.1. As virtudes aristocráticas

Dada a preocupação nietzscheana 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*)[52], 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 superior[53], 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, os nossos avós" (BM, 214). Contudo, Nietzsche se posiciona ambiguamente 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 nietzscheana 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 diretamente[54].

Em *A gaia ciência*, por exemplo, o filósofo afirma que

> As virtudes de um homem não são chamadas de *boas* em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade: – desde sempre fomos pouco "desinteressados", pouco "altruístas" no elogio das virtudes! Senão teríamos de perceber que as virtudes (como diligência, obediência, castidade, piedade, senso de justiça) são geralmente *prejudiciais* aos que as possuem (GC, 21).

---

[52] Frezzatti Junior ressalta que "a preocupação nietzscheana 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 nietzscheanas é a produção contínua, embora esporádica, de gênios e culturas superiores" (2006, p.185-186).

[53] Para Giacoia 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).

[54] 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, consequentemente, não determina os traços particulares que ele faz referência (Cf. 1991, p. 62).

Já em um dos fragmentos póstumos que compõem a obra *A vontade de poder*, em tom elogioso, o filósofo afirma que

> A *virtude* tem contra si todos os instintos do homem mediano: ela é desvantajosa, tola, e, além do mais, ela isola; é aparentada à paixão e mal é acessível à razão; estraga o caráter, a cabeça, o sentido – sempre medida com a medida da qualidade mediana do homem; produz inimizade à ordem, à *mentira*, que reside dissimulada em toda ordem, instituição e realidade, – ela é o *pior fardo*, contanto que a julguemos segundo a nocividade de seus efeitos sobre os *outros* (VP, 317).

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 (Cf. GC, 120); tal como o fragmento acima sugere, esse valor depende da perspectiva que se utiliza. 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 nietzscheana 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 *virtitum* 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 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 nietzscheana 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; *corteses* – 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.

> Viver com uma imensa e orgulhosa calma; sempre além. – Ter e não ter espontaneamente nossos afetos, nosso pró e contra, condescender durante horas com eles; *montá-los* como cavalos, frequentemente como asnos: – precisamos saber utilizar sua estupidez tão bem como seu fogo. 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 nietzscheana 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.

3.3.2. As virtudes comunitaristas

A pretensão macintyreana de retomar a tradição clássica, da qual Aristóteles é o principal representante, leva-o a elaborar uma teoria moral fortemente centrada na ideia de virtudes[55]. Retraçando a história da noção de virtude desde a Antiguidade grega, MacIntyre destaca que o critério de avaliação moral é constituído pela forma de vida na qual a ação individual está inserida e pelo caráter de seu autor, o qual se forma e se desenvolve por meio da participação em práticas sociais que possuem bens internos. Assim, o papel das virtudes nesse contexto é garantir excelência na realização dos bens internos às práticas, o *télos* último de cada uma delas, que são historicamente construídos (Cf. AV, 191 [321]).

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 medieval[56]. 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 comunitária.

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

---

[55] 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, Julia. Virtue Ethics. In: COPP, David (ed.). *The Oxford Companion to Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2004; SLOTE, Michael. Virtue Ethics. In: LAFOLLETTE, Hugh (ed.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Cambridge: Blackwell Publishers, 2000. pp. 325-347.

[56] 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 nexo 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).

um sistema bem definido e determinado de papéis e *status*. O indivíduo sabe quem ele é conhecendo seu papel e, sabendo disso, ele também sabe o que deve e o que lhe é devido pelos ocupantes de todos os outros papéis e *status*, de modo que julgá-lo é julgar seus atos, pois ao agir de determinada maneira em determinada situação, o homem autoriza o julgamento de suas virtudes e seus vícios. 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]).

A estrutura moral das sociedades heróicas contém um esquema conceitual com três elementos conceituais 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.

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: "em Homero, a questão da honra é a questão do que é devido ao rei; em Sófocles, a questão da honra tornou-se a questão do que é devido ao homem" (AV, 133 [228]). Para MacIntyre, 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]). O conflito é, assim, uma instituição fundamental não apenas para a união de todos os gregos das diversas cidades-estado, mas também dentro de cada cidade-estado, onde ele vai se transformando e adquirindo novas formas, como por exemplo, nos debates nas assembléias e nos fóruns da democracia grega, no âmago das tragédias e na argumentação filosófica (Cf. AV, 138 [236]).

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, levantando um conjunto de questões fundamentais e complexas acerca das virtudes (Cf. AV, 142 [242]). Segundo MacIntyre, Sófocles contribuiu decisivamente para a tradição clássica ao estabelecer a compreensão das virtudes e da vida humana como possuindo a forma narrativa dramática, pois "ele apresentava a vida humana em narrativas dramáticas por achar que a vida humana já tinha a forma de narrativa dramática e, de fato, a forma de um tipo específico de narrativa dramática" (AV, 143-144 [244]). O que diferencia a forma narrativa presente na interpretação heróica das virtudes da interpretação sofocleana está relacionado à questão acerca de qual forma narrativa capta melhor a natureza da vida e do agir humanos, o que implica a hipótese de que adotar uma postura acerca das virtudes será adotar uma postura acerca do caráter narrativo da vida humana (Cf. AV, 144 [246]). Portanto, 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 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]). Para MacIntyre, 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 *telos* 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 ressalta, 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.

MacIntyre, no entanto, 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, tanto na vida do indivíduo bom quanto na da cidade boa, pois, para Aristóteles, a vida boa para o homem é, em si, singular e unitária, composta por uma hierarquia de bens (Cf. AV, 157 [267]). Outro ponto destacado por MacIntyre diz respeito à existência de certa tensão entre as concepções de Aristóteles do homem como essencialmente político e do homem como essencialmente metafísico (Cf. AV, 157-158 [268-269]). Ao tempo em que Aristóteles reconhece que para tornar-se *eudaimon* são necessários certos bens e condições materiais e sociais, ele classifica-os como tendo uma posição subordinada do ponto de vista metafísico.

MacIntyre ainda destaca como dificuldade 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, 159 [270]). Para Aristóteles, as virtudes e o bem para o homem são inacessíveis aos escravos e aos bárbaros uma vez que eles não possuem uma *polis*, o que denota que eles são por natureza incapazes de manter relações políticas. Para MacIntyre, essa cegueira não é exclusiva de Aristóteles, mas faz parte da cegueira geral da cultura grega de sua época, aliada ao caráter a-histórico com que ele aborda a questão da natureza humana.

MacIntyre ressalta, entretanto, que existem pelo menos três tipos de questões que, se não forem resolvidas satisfatoriamente, põem em risco toda a estrutura aristotélica e sua re-apropriação 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 *telos*, 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]) [57]. 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 *telos* 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. Para MacIntyre, 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]).

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 *telos* de uma vida virtuosa não é algo a se

---

[57] 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).

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 bem.

Assim, ao reconstruir desta forma a história das virtudes, MacIntyre elabora um conceito de virtudes 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 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.

3.4. 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 deste capítulo, a qual norteia a presente pesquisa. Considerando o que foi exposto até aqui, decorre que Nietzsche e MacIntyre apresentam fortes convergências em alguns dos pontos fundamentais de suas respectivas teorias morais, denotando a viabilidade de uma possível conjunção estratégica para o enfrentamento das dificuldades que se nos apresentam na época atual.

Um dos pontos fortes que aproxima esses dois teóricos é, sem dúvida, o diagnóstico da condição moral moderna, na medida em que ambos interpretam-na como uma época marcada por um grave estado de desordem tanto na teoria quanto na prática morais, uma época caracterizada pela desvalorização dos valores superiores. Para compreender como chegamos a tal condição, tanto Nietzsche quanto MacIntyre empreendem uma longa investigação acerca das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram nossos conceitos morais. Essa investigação histórico-genealógica visa identificar as transformações que acontecerem desde sua origem até os dias atuais, para ver como as mudanças históricas se articulam com essas transformações. O resultado desse exercício hermenêutico é a recusa, por parte de Nietzsche e MacIntyre, do projeto moral moderno centrado na observância de princípios deontológicos e, em contrapartida, a retomada do conceito de florescimento humano como noção moral primeira.

Apesar da divergência quanto ao que vem a ser tal florescimento humano – enquanto Nietzsche o interpreta como uma procura individual por uma grande saúde espiritual, MacIntyre o interpreta como a busca pelo bem humano socialmente construído –, ambos reconhecem, porém, que é durante a própria busca por esse fim que o mesmo vai sendo definido. Para Nietzsche, a *grande saúde* não é algo fixo, não é uma meta a ser atingida, é algo 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). O filósofo a interpreta, portanto, como um processo de autocriação contínua. Para MacIntyre, a busca pelo *telos* humano, que é seu bem propriamente, não é também algo fixo, mas a ser construído durante tal busca. Segundo ele, "é no decorrer da busca, e somente ao se deparar e superar os diversos males, perigos, tentações e tensões que proporcionam à jornada de busca seus episódios e incidentes, que finalmente se pode compreender a meta da busca" (AV, 219 [368]). Contudo, o êxito em tal busca está condicionado à aquisição de certas qualidades de caráter indispensáveis ao agente, uma vez que, parafraseando MacIntyre, tal busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento. Tanto Nietzsche quanto MacIntyre compreendem o homem como um ser inacabado, como alguém que precisa ser educado para a moralidade. Ambos os autores compartilham, assim, a ideia de um projeto educativo para o qual o cultivo de determinadas virtudes tem papel fundamental.

O que a confluência desses elementos expostos nos leva a apontar é, portanto, uma possível convergência entre esses dois teóricos 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. Assim, ambos parecem estar, por caminhos distintos, aspirando a um mesmo ideal: a emergência de um espírito que possa encarar a sua época e, nela, dar conta de sua tarefa ou de sua obra.

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 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 as condições de possibilidade do projeto de MacIntyre, pois a pertinência e a plausibilidade da argumentação macintyreana dependem da crítica nietzscheana à condição moral moderna. Sem a percepção nietzscheana da inevitável falha do projeto iluminista, MacIntyre não teria elaborado seu diagnóstico da situação em que se encontra o discurso e a prática morais atuais e, consequentemente, não poderia propor retomar Aristóteles.

Em *First Principles, Final Ends* (1990), MacIntyre chega mesmo a condicionar a provisão de uma teoria aristotélico-tomista à genealogia nietzscheana (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 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 certas possibilidades 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).

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 comensurabilidade[58]. 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 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. MacIntyre, por um lado, compartilha com Nietzsche o diagnóstico da condição moral moderna, mas reconhece as

[58] 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 tradubilidade de uma tradição por outra não implica comensurabilidade (2007, p. 287-288).

limitações da posição nietzscheana 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.

Considerações Finais

No presente trabalho, procuramos retratar os principais elementos conceituais que compõem as teorias morais de Nietzsche e MacIntyre, objetivando, com isso, confrontar as *alternativas éticas* fornecidas por ambos face às suas análises críticas da condição moral moderna, tendo por base a leitura de *Genealogia da moral* e *Depois da virtude*. Buscou-se mostrar que, apesar das diferenças teóricas que separam esses dois pensadores e de suas perspectivas de análise díspares, no que diz respeito à moralidade moderna, ambos compartilham o mesmo diagnóstico, na medida em que interpretam-na como uma época marcada por um grave estado de desordem tanto na teoria quanto na prática morais, uma época caracterizada pela desvalorização dos valores superiores.

Para compreender como chegamos a tal condição, tanto Nietzsche quanto MacIntyre empreenderam uma longa investigação acerca das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram nossos conceitos morais. Essa investigação histórico-genealógica visou identificar as transformações conceituais que acontecerem desde sua origem até os dias atuais, para ver como as mudanças históricas se articulam com essas transformações. O resultado desse exercício hermenêutico é a recusa, por parte de Nietzsche e MacIntyre, do projeto moral moderno centrado na observância de princípios deontológicos e, em contrapartida, a retomada do conceito de florescimento humano como noção moral primeira.

Apesar da divergência quanto ao que vem a ser tal florescimento humano – enquanto Nietzsche o interpreta como uma procura individual por uma grande saúde espiritual, MacIntyre o interpreta como a busca pelo bem humano socialmente construído – ambos reconhecem, porém, que é durante a própria busca por esse fim que o mesmo vai sendo definido. Para Nietzsche, a *grande saúde* não é algo fixo, não é uma meta a ser atingida, é algo 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). O filósofo a interpreta, portanto, como um processo de autocriação contínua. Para MacIntyre, a busca pelo *télos* humano, que é seu bem propriamente, não é também algo fixo, mas a ser construído durante tal busca. Segundo ele, "é no decorrer da busca, e somente ao se deparar e superar os diversos males, perigos, tentações e tensões que proporcionam à jornada de busca seus episódios e incidentes, que finalmente se pode compreender a meta da busca" (AV, 219 [368]). Contudo, o êxito em tal busca está

condicionado à aquisição de certas qualidades de caráter indispensáveis ao agente, uma vez que, parafraseando MacIntyre, tal busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento. Tanto Nietzsche quanto MacIntyre compreendem o homem como um ser inacabado, como alguém que precisa ser educado para a moralidade. Ambos os autores compartilham, assim, a ideia de um projeto educativo para o qual o cultivo de determinadas virtudes tem papel fundamental.

O que a confluência desses elementos aqui expostos nos leva a apontar é, portanto, uma convergência entre esses dois teóricos no que diz respeito a alguns dos seus temas e problemas – a contrapelo de leituras apressadas que os colocam em posições excludentes. Como vimos, 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, ambos estão, por caminhos distintos, aspirando a um mesmo ideal: a emergência de um espírito que possa encarar a sua época e, nela, dar conta da tarefa de construir respostas éticas aos abalos que processos mais contemporâneos provocaram em toda a tradição cultural do Ocidente.

Entretanto, dada a importância de Nietzsche na argumentação macintyreana, a viabilidade de tal convergência requer um exame mais detalhado da leitura que esse filósofo faz de Nietzsche, pois ela implica, por parte de MacIntyre, numa releitura da filosofia nietzscheana com vistas a rever alguns pontos de seu projeto, mais especificamente a questão da escolha radical entre Nietzsche e Aristóteles que se coloca diante de nós. É que, se existem elementos conceituais comuns entre Nietzsche e MacIntyre, tal como apontamos anteriormente, essa escolha se torna complexa, pois parece não se tratar mais de uma escolha disjuntiva, mas de uma escolha aditiva.

MacIntyre, por um lado, compartilha com Nietzsche o diagnóstico da condição moral moderna, mas reconhece as limitações da posição nietzscheana 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. Dessa forma, MacIntyre se apropria de recursos teóricos que são inicialmente alheios ao seu esquema conceitual, fundindo, em alguns

pontos, a tradição aristotélico-tomista com a genealógica, o que implica numa série de novas indagações acerca da relação entre esses dois filósofos, aparentemente, tão antagônicos.

Nesse sentido, o presente trabalho demanda uma pesquisa mais abrangente e profunda, à qual poderá servir de preparação e auxílio, a saber, uma investigação acerca da influência de Nietzsche na filosofia de MacIntyre. Tal investigação consideraria não apenas a crítica à condição moral moderna feita por Nietzsche e amplamente aceita por MacIntyre, mas a retomada macintyreana da tradição aristotélica das virtudes como uma tradição de pesquisa racional, durante a qual MacIntyre elabora uma série de conceitos para os quais a filosofia nietzscheana parece de grande valia[59]. Uma pesquisa dessa natureza permitiria, então, melhor explicitar essa influência de Nietzsche sobre o pensamento de MacIntyre, bem como relacioná-la com temas macintyreanos, inclusive com a ideia-chave que norteia o presente trabalho, qual seja, a elaboração de uma alternativa à condição moral moderna.

[59] Para Carvalho, "MacIntyre é um pensador essencialmente dialógico, que opera sua crítica filosófica e a construção de sua teoria moral no confronto crítico, no diálogo hermenêutico com seus camaradas filósofos, não somente com aqueles que compartilham suas posições, mas fundamentalmente com os que dele discordam, apropriando-se daquilo que se mostra teoricamente eficaz" (2004, p. 450)

Bibliografia

ANNAS, Julia. “Virtue Ethics”. In: COPP, David (ed.). *The Orford Companion to Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

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

ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75 – 94, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

BORRADORI, Giovanna. *A filosofia americana. Conversações com Quine, Davidson, Putnan, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn.* Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo, SP: editora UNESP, 2003.

BRUSOTTI, M. Ressentimento e Vontade de Nada. Tradução de Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche* 8, p. 3-34, 2000.

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

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Comunidade Moral e Política na ética das virtudes de Alasdair MacIntyre. *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia,* nº 4, v. 6, p. 17-30, 2007.

_____. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Belo Horizonte - MG, 2004. Tese (Doutorado em filosofia) – FAFICH/ Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG: 2004.

_____. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo, SP: Editora Unimarco, 1999.

CREMASCHI, Sergio. Tendências neo-aristotélicas na ética atual. Tradução de Manfredo Araújo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de (ed.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo, SP: Scipione, 1993.

FONSECA, J. S. D. MacIntyre e o papel da comunidade na constituição da identidade pessoal. *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia,* n. 4, v. 6, p. 31-45, 2007.

FREZZATTI JUNIOR, W. A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia.* Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2006.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo.* São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2001.

_____. *Nietzsche & Para além do bem e do mal*. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2005.

HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: an introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

HILL, R. Kevin. MacIntyre's Nietzsche: a critique. *International Studies in Philosophy,* nº 24, v. 2, p. 3-12, 1992.

HUNT, Lester H. *Nietzsche and the origin of virtue.* London/New York: Routledge Press, 1991.

IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre.* Cizur Menor, NA: Editorial Aranzadi, 2007.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes.* Tradição de Paulo Quintana. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychology, Antichrist.* 4ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1974.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução.* Tradução de Luis Carlos Borges; revisão da tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. Deus, homem, super-homem. *Kriterion,* nº 89, v. 35, p. 21-32, 1994.

_____. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MacINTYRE, A. *After virtue. A study in moral theory*. 3ª ed. London: Duckworth, 2007. (Ed. brasileira: *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*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

_____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991 (Ed. original: Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).

_____. *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas.* Traducción Alejandro Bayer. Navarra: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003.

_____. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.* 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. Por uma filosofia dionisíaca. *Kriterion Revista de Filosofia*, nº 89, v. 35, p. 9-20, 1994.

MOREIRA, Adriana Belmonte. *Corpo, saúde e medicina a partir da filosofia de Nietzsche*. São Paulo – SP, 2006. Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, SP, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Osvaldo Giacoia Jr. São Paulo, SP: ANNABLUME, 1997.

MURPHY, Mark C. (ed). *Contemporary Philosophy in Focus: Alasdair MacIntyre.* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Harvard: Harvard University Press, 2002.

NIETZSCHE, F. W. *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, 1992.

_____. *A Gaia ciência.* Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *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, 2008a.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.* Tradução: Mário da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008b.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é.* Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza: São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica.* Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo. Maldição ao Cristianismo; Ditirambos de Dioniso.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche.* 2ª Ed. Revisada. Curitiba: Editora Champagnat, 2005.

_____. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 23, p. 105-121, 2007.

_____. As formas do ressentimento da filosofia de Nietzsche. *Philósophos* 13, nº 1, p. 11-33, 2008.

_____. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

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

RABELO, Rodrigo Cumpre. *Do ressentimento à Gaia Ciência. A função da arte na Terceira Dissertação de "Para a genealogia da moral" de Nietzsche*. Campinas – SP, 2007. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2007.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça.* Tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSSATTO, Noeli Dutra. A concepção de justiça segundo Alasdair MacIntyre. In: NAPOLI, Ricardo Binsdi; FABRI, Marcelo e ROSSATTO, Noeli Dutra (org). *Ética e justiça.* Santa Maria, RS: PALLOTI, 2003.

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

STARRET, Shari Neller. Nietzsche and MacIntyre: against individualism. *International Studies in Philosophy*, nº 24, v. 2, p. 13-20, 1992.

SWANTON, Christine. *Virtue Ethics: a pluralistic view.* Oxford: Oxford University Press, 2003.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Tradução grupo de doutorandos do curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul; revisão e organização da tradução Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 1996.

VOLPI, F. *O niilismo.* Tradução: Aldo Vannuncchi. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo