

Os fundamentos ontológicos da ética das virtudes de Alasdair MacIntyre: uma abordagem a partir do conceito de “prática social”

Charles Borges

Resumo: Alasdair MacIntyre é um dos principais filósofos morais da atualidade dentre aqueles que propõem o desenvolvimento de uma ética normativa das virtudes. O principal vetor da ética normativa desenvolvida pelo autor é seu caráter teleológico fundamentado, por sua vez, numa ontologia naturalista-realista que procura ressaltar a dimensão pré-linguística (ou pré-teórica) condicionante do agir moral. O presente trabalho tem por escopo explicitar como MacIntyre estabelece este fundamento ontológico para a ética das virtudes valendo-se, sobretudo, do conceito de prática social.

Palavras-chave: naturalismo ético, prática social, ética das virtudes.

1. Aproximação

A forma usual, ou talvez correta, de começar este trabalho seria estabelecendo os contornos gerais em que se inscreve a filosofia moral de MacIntyre.

Numa perspectiva metodológica seria, portanto, necessário fixar os limites do debate metaético entre naturalismo, subnaturalismo, intuicionismo e positivismo por um lado e, por outro, entre realismo, teóricos do erro e não cognitivismo, por outro.

Seria, assim, correto remontar aos argumentos da “falácia naturalista” de Moore e da “lacuna entre ser e dever-ser” de Hume para situar a posição do naturalismo realista no debate metaético para, aí sim, avançar em direção à ética normativa, a ética das virtudes proposta por MacIntyre. Na ética normativa, por sua vez, seria necessário distinguir entre ética das virtudes, ética deontológica, “não teorias” e por aí fora.

Se adotasse essa perspectiva, se estabelecesse o quadro geral, eu veria surgir, com clareza e por contraste, a posição macIntyreana, tanto na metaética, quanto na ética normativa. Entretanto, essa metodologia, acredito, seria por demais “enciclopédica” e enfadonha, ou seja, seria inadequada aos limites impostos.

Assim, ao contrário de ficar reproduzindo taxonomias (que são importantíssimas e estão lá nos manuais sobre ética), vou utilizar a estratégia metodológica de jogar na mesa os dados conceituais com os quais pretendo trabalhar.

2. MacIntyre e o conceito de prática social

Pretendo aqui seguir a pista sugerida por MacIntyre para a abordagem da prática social num viés “aristotélico-marxista”. Tal abordagem intenta, antes de mais nada, ressaltar as dimensões ética e teleológica das práticas.

Analisando a concepção de “prática social” de MacIntyre é possível distinguir dois níveis de teleologia: uma teleologia imanente à prática e uma teleologia transcendente à mesma. A teleologia imanente seria aquela que engendra a prática, que é a finalidade inerente e que tem duas direções, ou dois objetivos fundamentais: a excelência ou a acuidade técnica (ou excelência performativa) do agente (que segue os padrões daquela atividade prática) e a excelência do produto, ou seja, a excelência no sujeito e no objeto (material ou imaterial) produzido pela prática. A teleologia transcendente (transcendente no sentido em que está presente em e é necessária para todas as práticas sociais), por outro lado, deve ser entendida como aquele elemento propriamente ético que orienta toda e qualquer prática social, a virtude inerente e necessária ao engajamento em determinada prática.

Ambas (teleologia imanente e transcendente) se combinam para forjar aquilo que MacIntyre concebe como sendo “bens internos à prática”. Os bens internos à prática seriam, então, aqueles que combinam a excelência técnica à excelência nas virtudes para constituir a dimensão ética da prática social. Paul Blackledge (BLACKLEDGE, 2009, p. 875), chama atenção para o conceito de “prática social” e para a importância dos bens internos à mesma:

[MacIntyre] caracteriza como uma prática toda e qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa socialmente estabelecida através da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados no curso da tentativa de alcançar esses padrões de excelência que são apropriadas para e, parcialmente definitórios, daquela forma de atividade, com o resultado de que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções humanas da finalidade e dos bens envolvidos, são sistematicamente estendidas (MacIntyre, 1985a, p. 187).

Práticas, assim entendidas, estão orientadas para "bens intrínsecos que só pode ser

alcançada através da prática em si"(Porter, 2003, p. 40).

Duas características são dignas de destaque. As práticas sociais têm uma normatividade interna estabelecida a partir de padrões (standards) definidos pela e na atividade prática. Estes padrões dão os contornos da “forma de vida” engajada naquela determinada prática cujo objetivo é perseguir a excelência. Esta normatividade interna, entretanto, não é fixa, mas sim sistematicamente estendida, na medida em que as concepções humanas da finalidade e dos bens envolvidos são reformulados, ou ainda, quando novos padrões são atingidos pela atividade prática em si.

Estas duas características podem ser evidenciadas de forma mais precisa a partir dos esclarecimentos de Kelvin Knight sobre os bens internos à prática definidos por MacIntyre em “After Virtue” e “Whose Justice? Which Rationality?” (KNIGHT, 2008a, p. 41):

Como diz MacIntyre em After Virtue, cada prática tem bens particulares e "internos" a ela que seus participantes aceitam como um fim que devem perseguir e realizar, e estes bens são de dois tipos. "Há, em primeiro lugar, a excelência dos produtos, tanto pela excelência no desempenho da atividade produtiva, como como no caso pintores, quanto pela excelência, por exemplo, de cada quadro produzido. Em segundo lugar, existe o "bem de um certo tipo de vida", como a vida de um pintor. (MacIntyre 2007, 189-190) Este segundo tipo de bem interno à prática é importante para a unidade narrativa e de inteligibilidade da vida, um aspecto central de uma vida que se vive bem, sendo o progresso da pessoa caracterizado como a excelência nas práticas em que ela se envolve. Atividades produtivas são paradigmáticas no sentido de que visam um fim distinto da pessoa engajada na prática, de modo que é subordinando seus desejos irrefreado a uma ideia comum de um bem que o indivíduo aprende a reconhecer a autoridade das normas impessoais de excelência. É através da emulação ao que MacIntyre chama de "padrões objetivos" de normas (MacIntyre, 1993) que os indivíduos aprendem a aperfeiçoar-se, tornando-se responsáveis perante os outros com quem partilham os padrões estabelecidos na efetivação de algum bem comum que é próprio irredutível aos seus desejos mal orientado.

Knight chama atenção para o detalhamento em “Whose Justice? Which Rationality?”, onde MacIntyre estabelece os “bens de excelência” como aqueles internos à prática (KNIGHT, 2008a, p. 42):

Bens de excelência parecem ser de dois tipos. Em primeiro lugar, há bens de excelência que são internos ao ser humano como tal, isto é, como animais naturalmente interdependentes capazes de raciocínio prático independente. Estas são as virtudes especificamente morais, entendidas no sentido aristotélico-tomista e totalmente tradicional. O que pode ser diferenciado como um segundo tipo de bem de excelência se refere aos padrões do que MacIntyre já chamou de "excelência no desempenho". Estas normas, MacIntyre agora caracteriza, em Justiça de quem? Qual racionalidade?, como uma espécie de bem interno não tão referentes às práticas comuns compartilhadas, mas sim referentes aos indivíduos como engajados na prática. São normas-padrão, objetivas, recomendadas a serem emuladas pelos seres humanos para realizarem suas próprias ações, embora essa objetividade seja algo especial para a prática. Elas simplesmente não são habilidades que, com Aristóteles, MacIntyre diz que podem ser exercidas ou não, e podem ser exercidas para causar quaisquer efeitos, bons ou ruins. Pelo contrário, poderíamos dizer, são ações hábeis realizadas de acordo com normas prática de perfeição, particulares compartilhadas.

O que Knight afirma na passagem acima é justamente aquilo que meu esquema inicial já apontava. Existem duas modalidades de “bem interno à prática” ou “bem de excelência”. O que fica mais claro, agora, é que a primeira modalidade de bens descrita por Knight (aquela que chamei de “teleologia transcendente”), apela, de um modo mais forte, para uma concepção de natureza humana quando afirma que as virtudes são bens almejados pela prática. Já a segunda, ao contrário, é eminentemente normativa e apela para a excelência técnica, para a excelência no desempenho.

Ao lado da teleologia interna, MacIntyre estabelece os contornos daquilo que vou chamar de uma “teleologia institucional”, que almeja os “bens externos à prática” tais como, status, poder e dinheiro (KNIGHT, 2008a, 42):

Poder e dinheiro são (...) "bens externos às práticas". Esta distinção entre bens interno e externos às práticas permite que [MacIntyre] se oponha tanto a Hobbes quanto a qualquer alegação que a ação não deve ter por objetivo qualquer bem para além do ator. Hobbes se engana ao propor que a acumulação de tais bens externos como o poder eo dinheiro é justamente perseguido por sua própria causa, ou para a mera satisfação dos desejos irrefreados. No entanto, o poder eo dinheiro são bens e, portanto, vale a pena persegui-los, mas apenas como meio eficaz na busca de bens interno às práticas sociais ou para permitir que os indivíduos cultivem os bens internos a si mesmos como seres humanos.

Os bens externos à prática são, portanto, “bens de eficácia” perseguidos pelas instituições que, quando subordinam ou se impõem sobre os “bens de excelência”, deturpam a prática e impedem o florescimento das potencialidades inerentes às pessoas engajadas (KNIGHT, 2008b, p. 323):

O que [MacIntyre] diz sobre as instituições, sobre os bens externos, e também sobre o dinheiro, poder e status como "bens de eficácia", procura explicar porque os indivíduos muitas vezes não conseguem reproduzir os padrões de excelência interna para qualquer prática, e, portanto, deixam de realizar o seu potencial. Se as atividades sociais são dominadas por instituições que buscam apenas bens externos a qualquer prática, então os agentes estarão impedidos de perseguir os bens de excelência (...) [e]nquanto o agir em busca de um bem interno a uma prática incute as virtudes, ser alienado de sua própria atividade só pode causar a desmoralização.

O argumento de MacIntyre é o seguinte. Os seres humanos se organizam em torno de práticas sociais cujo objetivo primário é ordenar e fomentar a realização das suas potencialidades. As potencialidades inerentes aos seres humanos são as excelências de desempenho e as virtudes éticas, ambas são indissociáveis como bens internos à prática. Para efeito de alcançar os objetivos definidos pela prática (ou mesmo para levar adiante a prática) os seres humanos se organizam em instituições cuja finalidade é possibilitar os meios materiais e estabelecer padrões normativos para garantir a coesão dos participantes, ou seja, as instituições têm a função de garantir os meios necessários à realização dos fins humanos. Quando há uma inversão de prioridades entre os bens ou, por outro lado, quando há uma desvinculação entre as teleologias, ocorre uma deturpação das práticas.

3. O Naturalismo realista de MacIntyre

Como fundamento das práticas sociais MacIntyre estabelece uma premissa naturalista que pretende uma ética dependente da biologia (MACINTYRE, 2001, p. 10-11):

Em *After Virtue* procurei oferecer uma explicação do lugar que ocupam as virtudes, entendidas no sentido aristotélico, situando-as no marco das práticas sociais, da vida dos indivíduos e da vida das comunidades; ao mesmo tempo, tornei esta explicação

independente do que denominei a “biologia metafísica” de Aristóteles. Não obstante, ainda que haja boas razões para rechaçar alguns elementos importantes da biologia de Aristóteles, agora considero que me equivoquei ao supor que era possível uma ética independente da biologia [...]. Isso se deve a duas razões distintas, ainda que relacionadas entre si. A primeira é que nenhuma explicação dos bens, das normas e das virtudes que definem a vida moral será satisfatória se não logra explicar (ou apontar ao menos uma explicação) como é possível a vida moral para seres constituídos biologicamente como o ser humano, oferecendo uma explicação do desenvolvimento humano até esta forma de vida e dentro dela. Esse desenvolvimento tem como ponto de partida a condição animal originária do ser humano. Em segundo lugar, a incapacidade para entender dita contradição e para entender como pode ser iluminada pela comparação entre o ser humano e outras espécies animais inteligentes, deixará na penumbra aspectos fundamentais desse desenvolvimento. Uma das limitações que resultam daí, de enorme importância em si mesma, é a incapacidade para compreender a natureza e o grau da vulnerabilidade e incapacidade do ser humano.

Se existem práticas sociais passíveis de avaliação (aquelas em que as virtudes e as excelências de desempenho são preservadas e incentivadas) isso só é possível porque MacIntyre as trabalha sobre um concepção de natureza humana que parte do postulado de que as virtudes morais são pré-linguísticas e, assim, são como que o pano de fundo de todas as práticas sociais.

O ponto de partida é um naturalismo realista que pressupõe que os seres humanos e algumas espécies animais “atualizam” sua natureza, no sentido de buscar as virtudes necessárias à estabilidade desta própria natureza. Assim como outras espécies animais, as “razões para agir” dos humanos estão nas virtudes e são de ordem pré-linguística: são as práticas que vão desde a nutrição, reprodução, atividade lúdica e mesmo a transformação do mundo material ou do ambiente à sua volta. MacIntyre expõe, portanto, uma visão naturalista dos seres humanos: como indivíduos racionais e dotados de corpos, como sociais e mutuamente dependentes, nossas ações, assim como nossos corpos, teriam antecedentes animais (Knight, 2008b, p. 326) que informariam nosso comportamento ético, o que significa que o fundamento último do agir seria nossa natureza pré-linguística perceptiva (*estimativa*). Em ética, o naturalismo realista pode ser definido da seguinte forma (PAPINEAU, 2009, p. 12-13):

[O naturalismo realista sustenta que] as propriedades morais existem realmente, [e] busca

localizá-las no reino natural, em vez de em algum reino não-natural *sui generis*.

[O naturalismo moral realista tem] várias opções aqui. Uma é a de insistir que [...] não há nenhuma barreira de princípios para inferir fatos morais *a priori* a partir dos fatos não-morais naturais, mesmo que tais inferências, por vezes, exijam uma grande quantidade de informação e reflexão. Outra é argumentar que as conexões entre os fatos morais e os fatos morais não-naturais são *a posteriori*, semelhantes à ligação entre a água e H₂O, e que [o afastamento entre fatos e normas] aponta para uma lacuna conceitual, não para uma lacuna metafísica (Ridge 2006, Seção 2).

O naturalismo realista é, portanto, uma perspectiva que sustenta a teleologia inerente a todas as espécies, guardadas as diferenças constitutivas, e pode ser classificado como “naturalismo ético”.

Essa espécie de naturalismo ético realista é que serve de fundamento à ética das virtudes e evidencia uma teleologia inerente à espécie (LENMAN, 2008, p. 16):

Naturalismo ético, de acordo com Hursthouse, vê a valoração como atividade contínua com uma espécie de etologia focada na avaliação dos seres vivos como exemplares de sua espécie. No caso das plantas, dizer que um indivíduo é um bom membro de qualquer que seja sua espécie é avaliar quão bem as suas partes e operações contribuem de maneira característica dessa espécie para os objetivos de sobrevivência e reprodução. Com pelo menos alguns animais uma terceira finalidade torna-se saliente – libertação em relação à dor e o prazer [...] em tipos característicos da espécie em questão. E com os animais sociais uma quarta dimensão entra em jogo: o bom funcionamento do grupo (Hursthouse 1999, capítulo 9).

Deste ponto de vista, as virtudes são pré-linguísticas e necessárias ao desenvolvimento das potencialidades individuais e dos grupos sociais. A cooperação, a divisão equitativa, a liberdade, a distribuição segundo o mérito de cada um, o bem comum dos cidadãos, são construções dependentes da virtude pré-linguística da justiça (da necessidade de igualdade nas relações)¹, por exemplo, na medida em que esta é inerente aos seres humanos (e a algumas outras espécies animais sociáveis como os golfinhos ou gorilas). Assim, uma vez que as virtudes são pré-linguísticas, a injustiça, por exemplo, está na própria relação entre indivíduos antes mesmo de habitar a linguagem. Essa é a tese radical de MacIntyre, que tem como

¹ Invoco, aqui, a noção de Ernest Bloch sobre a construção por negação dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. (*in*, Honneth, 2010, *passim*). No caso da virtude da Justiça o processo seria semelhante: a justiça toma contornos a partir da percepção da injustiça, da desigualdade. Após a percepção prévia do que é injusto e do que é justo é que vêm as “normas de ação”.

consequência a aceitação do fundamento último dos valores nas virtudes inerentes e na racionalidade prática partilhadas pela condição humana e por algumas outras espécies animais (nas virtudes como “pré-compreensão”) e não tão somente nos “jogos de linguagem”. (MACINTYRE, 2001, p. 79):

[...] algumas das condições pré-linguísticas necessárias para o desenvolvimento da racionalidade humana só podem ocorrer devido a que alguns daqueles [chamados] “animais simples” se orientam já por um tipo de raciocínio prático, aquele que se manifesta no fato de que *isso* é uma razão para fazer *aquilo*, um tipo de raciocínio que deve ser caracterizado por *analogia* com o entendimento humano. Os golfinhos, os gorilas e os membros de algumas outras espécies não são puramente sensíveis e receptivos para os estímulos que recebem seus sentidos, como tampouco o são os seres humanos. Também habitam um mundo cujas características mais salientes têm uma importância ou outra para eles, e também respondem de acordo com suas classificações e interpretações; eles também cometem erros e os corrigem.

A partir de um naturalismo realista, pode-se afirmar, então, que as práticas sociais que se estabelecem com o objetivo de proporcionar o desenvolvimento ou o amadurecimento das virtudes e das excelências de desempenho da pessoa e são qualificadas como práticas sociais (e instituições), têm um valor positivo. Já as práticas que são formatadas no sentido de “alienar” ou “anular” no sujeito o desenvolvimento de suas potencialidades de desempenho e/ou éticas são práticas negativas, moralmente equivocadas. Práticas negativas seriam, portanto, todas aquelas que subtraíssem do sujeito, definitivamente ou temporariamente, uma ou algumas das potencialidades de desempenho e/ou éticas, ou seja, que negassem à pessoa o desenvolvimento de seu *télos*. Identifica-se aqui, então, uma teoria epistemológico-normativa das práticas sociais que, ademais, faz referência a uma ontologia realista.

4. Conclusão

O naturalismo ético é o ponto de vista que responde afirmativamente ao questionamento de “se os valores e obrigações enquadram-se numa visão de mundo cientificamente fundamentada?” Duas afirmações são, então, próprias do naturalismo: a) propriedades como “boa pessoa”, traços de caráter, ações corretas e erradas são propriedades naturais do mesmo tipo geral que propriedades investigadas pelas ciências naturais; b) tais

propriedades devem ser investigadas do mesmo modo geral que investigamos as propriedades científicas. (STURGEON, 2006, p. 92). Pode-se afirmar, então, que o naturalismo ético é aquela postura que evita tanto a fundamentação sobrenatural, quanto cultural ou intersubjetiva para o agir moral.

Um dos principais argumentos para o naturalismo é aquele oferecido por Thompson e que consiste na identificação do “categórico aristotélico” (ou a representação do que é chamado *infima species*): quando estabelecemos uma definição sobre uma determinada espécie estamos, implicitamente, fazendo uma afirmação valorativa. Sentenças como “os lobos caçam em bando” ou “gatos têm quatro patas” afirmam, ao mesmo tempo, “o lobo que não caça em bando e o gato que tem apenas duas patas” são “defeituosos” ou não possuem as características necessárias da espécie. Este tipo de argumento naturalista é *teleológico*: a finalidade de caçar em bando é alimentar o grupo, a finalidade de possuir quatro patas é a maior habilidade de locomoção para, por exemplo, garantir a subsistência através da caça e através da fuga ágil de seu predador. Finalidades como perpetuação da espécie, manutenção da vida e do grupo seriam, assim, os fundamentos do agir (inclusive do agir moral).

Este argumento sofre uma crítica a partir de McDowell que afirma: “acaso um lobo com a capacidade racional de refletir sobre sua condição, não poderia encontrar outras razões para agir que não a finalidade de alimentação através da caça em bando?”² Os humanos são “lobos racionais” que não vivem tão somente em condição natural de perpetuação da espécie e da manutenção do grupo. Os humanos criam valores, fixam normas, dão significação ao mundo através da cultura e da linguagem. Haveria, assim, no humano uma “segunda natureza”, a “natureza cultural” que se manifesta pelo *logos*. À diferença dos demais animais, nossos valores, nossas normas de conduta, nossas razões para agir são fruto da cultura, das relações sociais intersubjetivas e, em última instância, da racionalidade reflexiva - nossa espécie justifica racionalmente suas ações. Práticas sociais, relações intersubjetivas, “fatos institucionais” seriam, para McDowell, inscritos na “segunda natureza” (natureza cultural) exclusivamente humana.

Uma rápida olhada nos argumentos de Thompson e McDowell torna evidente que ambos trabalham na cisão entre “natureza e cultura”, entre “empírico e transcendental” (FOUCAULT, 2000, p. 430-438) ou, ainda, entre “práticas de tradução e “práticas de purificação” (LATOURETTE, 2009, p. 15-17).

² Para um detalhamento dos argumentos de Thompson e McDowell veja-se TONER, 2008, p. 222-229.

MacIntyre procura não trabalhar neste registro. O naturalismo macIntyreano tem um duplo objetivo: evitar tanto o “fiscalismo”, quanto o subjetivismo. Trata-se de estabelecer um espectro dentro do qual humanos e não humanos “atualizam” sua natureza. Os humanos partilham com as demais espécies uma tendência “coerentista” voltada à manutenção de um sistema (LUFT, 2010, p. 88-119), a manutenção da vida e a perpetuação da espécie seriam, assim, características inerentes a todos os seres. Já mamíferos superiores e humanos compartilhariam a característica pré-linguística (pré-teórica) da *inteligência perceptiva* que serve como “razão para agir”: humanos e mamíferos superiores agem e corrigem seu curso de ação com vistas a algumas finalidades (proteção dos membros mais fracos do grupo, nutrição, manutenção do território, etc.); as razões para agir nesse nível perceptivo são o reconhecimento da vulnerabilidade e da dependência em relação ao grupo e cristalizam virtudes, virtudes pré-teóricas estabelecidas sobre uma “prática social” rudimentar. Humanos distinguem-se dos mamíferos superiores, conforme MacIntyre, pela capacidade de refletir sobre seu florescimento, sobre sua condição humana e, por conseguinte, pela possibilidade de definir racionalmente sua “forma de vida a partir da interpretação dos preceitos da razão prática, ou das virtudes para, assim, estabelecer práticas sociais institucionais.

MacIntyre concebe as bases teóricas para uma relação de continuidade entre natureza e cultura. As práticas sociais não são expressões da interioridade da cultura, única e exclusivamente, mas sim, “interpretações”, ou especificações, construídas sobre o reconhecimento da vulnerabilidade e da interdependência da espécie e sobre a necessidade de superação desta condição como forma de manutenção da vida, do ecossistema e dos ecossistemas e ecossistemas, da *teleologia* que perpassa a natureza. A edificação de comunidades práticas é, portanto, comum entre várias espécies (é condição de possibilidade para algumas espécies); o que muda é a complexidade com que as práticas sociais são organizadas e justificadas.

5. Referências:

ANNAS, Julia. “Virtue Ethics”. In COPP, David (Ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 515-536.

BLACKLEDGE, Paul. “Alasdair MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti-Capitalism.” *POLITICAL STUDIES*. Volume LVII (2009), p. 866–884

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HONNETH, Axel. “Integridade e desrespeito: princípios para uma concepção da moralidade baseada na teoria do reconhecimento”. In TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski & OLIVEIRA, Elton Somensi de (Org.) *Correntes Contemporâneas do pensamento jurídico*. São Paulo: Manole, 2010, p. 115-132.

KNIGHT, Kelvin. “After Tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx”. *Analyse & Kritik*, VOL XXX (2008a), p. 33–52.

_____. “Practices: The Aristotelian Concept.” *Analyse & Kritik*, VOL XXX (2008b), p. 317–329.

LATOUR, Bruno. *Jamas fomos modernos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

LENMAN, James, “Moral Naturalism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/naturalism-moral/>, acesso em 11.05.2011.

LUFT, Eduardo. “Ontologia deflacionária e ética objetiva: em busca dos pressupostos ontológicos da teoria do reconhecimento”. *Veritas*, VOL LV/n.º 1 (2010), p. 82-120.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2003.

_____. *Animales racionales y dependientes*. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

_____. *Justiça de Quem? Qual a Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

PAPINEAU, David, “Naturalism.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/> acesso em 11.05.2011.

SAYRE-McORD, Geoffrey. “Moral Realism”. In COPP, David (Ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 39-62.

STURGEON, Nicholas L. “Ethical Narutalism”. In COPP, David (Ed.) *The Oxford*

Handbook of Ethical Theory. New York: Oxford University Press, 2006, p. 91-121.

TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TONER, Christopher. “Sorts of Naturalism: Requirements for a Successful Theory”.
METHAPHILOSOPHY. VOL. XXXIX/n.º 2 (2008), p. 220-250.