



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
Faculdade de Educação Física

PAULO AUGUSTO BOCCATI

Notas Sobre a Ética de Alasdair MacIntyre no Campo da Filosofia do Esporte

CAMPINAS  
2020

PAULO AUGUSTO BOCCATI

Notas Sobre a Ética de Alasdair MacIntyre no Campo da Filosofia do Esporte

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Educação Física, na área de Educação Física e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Odilon José Roble

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À  
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO PAULO  
AUGUSTO BOCCATI, E ORIENTADA  
PELO PROF. DR. ODILON JOSÉ  
ROBLE.

CAMPINAS

2020

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca da Faculdade de Educação Física  
Dulce Inês Leocádio - CRB 8/4991

B63n      Boccati, Paulo Augusto, 1986-  
Notas sobre a ética de Alasdair MacIntyre no campo da filosofia do esporte  
/ Paulo Augusto Boccati. – Campinas, SP : [s.n.], 2020.

Orientador: Odilon José Roble.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade  
de Educação Física.

1. Filosofia. 2. Esporte. 3. Ética. I. Roble, Odilon José. II. Universidade  
Estadual de Campinas. Faculdade de Educação Física. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** Notes on Alasdair MacIntyre's ethics in philosophy of sport

**Palavras-chave em inglês:**

Philosophy

Sport

Ethic

**Área de concentração:** Educação Física e Sociedade

**Titulação:** Mestre em Educação Física

**Banca examinadora:**

Odilon José Roble [Orientador]

Fernando Luiz do Nascimento

Ana Cristina Zimmermann

**Data de defesa:** 29-09-2020

**Programa de Pós-Graduação:** Educação Física

**Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)**

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-4578-3825>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/4699078902543976>

Comissão Examinadora

---

Odilon José Roble  
[Orientador]

---

Fernando Luiz do Nascimento

---

Ana Cristina Zimmermann

Ata da Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa da Faculdade de Educação Física da Unicamp.

## Agradecimentos

*Agradeço primeiramente a Deus.*

*Agradeço a minha família, em especial a minha mãe, pelo amor e por sempre incentivar-me nos estudos.*

*Agradeço a minha esposa, Gisele, pelo companheirismo, por sempre me incentivar, principalmente nos momentos mais difíceis, e por compreender minhas ausências devido aos estudos.*

*Agradeço à Companhia de Jesus, seus jesuítas e leigos, pela formação espiritual.*

*Agradeço ao professor Jocimar Daolio, que me recebeu em um projeto de Iniciação Científica, orientando-me com paciência nos meus primeiros passos acadêmicos.*

*Agradeço ao professor Odilon Roble que incentivou-me a cursar Filosofia, uma das melhores coisas que fiz na vida, e depois, em um encontro ocasional no supermercado, convidou-me a participar do seu grupo de estudos. Após o ingresso na pós-graduação, orientou-me com dedicação e zelo.*

*Agradeço ao professor Fernando Nascimento, pela sua excelência como professor, contribuindo decisivamente para minha formação acadêmica e humana, além de ser um exemplo para mim. Também esteve sempre presente e é um verdadeiro amigo.*

*Agradeço à professora Ana Zimmermann, pelas contribuições neste trabalho e pela disponibilidade.*

*Agradeço aos membros do Grupo de Pesquisas em Filosofia e Estética do Movimento pelas contribuições e pela amizade.*

*Agradeço à minha professora de inglês, Gisela, que ajudou a tornar possível o desbravamento de longos textos em outro idioma.*

*Agradeço especialmente aos amigos Wilson, Denise, Silvio, Silmar e Venâncio por acompanharem e motivarem meus estudos.*

*Agradeço aos trabalhadores da Faculdade de Educação Física da Unicamp, em especial aqueles que fizeram e fazem parte da Secretaria de Pós-Graduação, esclarecendo dúvidas durante o curso.*

*Agradeço também à Unicamp em si. O carinho e o amor que desenvolvi pela universidade ao longo do curso de graduação, pós-graduação e como servidor, são imensos.*

*Agradeço também aos professores, trabalhadores e amigos da PUC-Campinas, universidade na qual cursei minha segunda graduação, que me recepcionou tão bem e contribuiu para minha formação acadêmica e humana. Sinto que sou um filho de duas grandes mães.*

*Por fim, agradeço a todos os amigos e amigas que estiveram comigo e que ajudaram, direta ou indiretamente, a tornar possível este trabalho.*

*Não estudamos apenas para conhecer o bem, e sim  
para nos tornarmos bons.*

*Aristóteles*

## RESUMO

Este trabalho visa situar o pensamento de Alasdair MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte. Sendo MacIntyre um autor contemporâneo de inspiração aristotélica, em um primeiro momento, este trabalho busca compreender as linhas gerais da ética de Aristóteles, em especial o papel das virtudes e da sabedoria prática. Em um segundo momento, verifica-se quais os pontos de convergência e divergência mencionados pelo próprio MacIntyre em relação ao pensamento aristotélico, além de percorrer os aspectos próprios de sua filosofia. Posteriormente, traça-se um panorama da Filosofia do Esporte, a partir de suas correntes teóricas, um campo de discussão ainda pouco conhecido no Brasil. Desta maneira, a partir da apresentação realizada sobre MacIntyre, pode-se compreender os pressupostos que colocam o autor na corrente denominada amplo internalismo da Filosofia do Esporte. Conclui-se que o esporte possui valor intrínseco que contribui para tomada de decisões durante a prática e também para a análise de suas regras. Além disso, os bens internos do esporte possibilitam que ambos os oponentes auxiliem-se no aprimoramento da excelência e, nesta perspectiva, o profissional de educação física pode ser entendido como um educador, inserindo o aluno na comunidade da prática e na descoberta dos bens internos.

Palavras-chave: Filosofia do Esporte; Esporte; Ética.

## **ABSTRACT**

This work aims to situate Alasdair MacIntyre's philosophy in the Philosophy of Sport. As MacIntyre is a contemporary author of Aristotelian inspiration, at first, this work seeks to understand the general lines of Aristotle's ethics, especially the role of virtues and phronesis. In a second step, it is verified what points of convergence and divergence mentioned by MacIntyre himself in relation to Aristotelian thought, in addition to going through the aspects of his philosophy. Subsequently, an overview of the Philosophy of Sport is made, based on its theoretical currents, which constitutes an area of discussion that is still little known in Brazil. Thus, from the presentation made on MacIntyre, one can understand the assumptions that place the author in the current called broad internalism of Philosophy of Sport. It is concluded that sport has intrinsic value that contributes to decision making during the practice and analysis of its rules. In addition, the sport's internal assets make it possible for both opponents to help each other in improving excellence and, in this perspective, the physical education professional can be understood as an educator, inserting the pupil in the practice community and discovering the internal assets.

key words: Philosophy of Sport; Sport; Ethic.

## SUMÁRIO

|                                                    |    |
|----------------------------------------------------|----|
| Introdução .....                                   | 11 |
| 1. Aristóteles.....                                | 13 |
| 1.1 Contexto geral e a <i>eudaimonia</i> .....     | 13 |
| 1.2 A questão da excelência para Aristóteles ..... | 16 |
| 1.3 Sobre desejo e razão .....                     | 21 |
| 2. MacIntyre.....                                  | 26 |
| 2.1 Contextualização do autor .....                | 26 |
| 2.2 A questão da excelência para MacIntyre .....   | 27 |
| 3. Contextualização da Filosofia do Esporte .....  | 38 |
| 4. MacIntyre e a Filosofia do Esporte .....        | 44 |
| 4.1 Considerações gerais .....                     | 44 |
| 4.2 Mutualismo.....                                | 48 |
| 4.3 Fair play e a prática social .....             | 50 |
| 4.4 O treino como prática.....                     | 56 |
| 4.5 Demais desdobramentos .....                    | 59 |
| 5. Considerações finais .....                      | 63 |
| Referências bibliográficas .....                   | 66 |
| ANEXO 01 .....                                     | 68 |

## Introdução

O esporte e as práticas corporais sempre foram uma paixão para mim, o que me levou à cursar Educação Física. Contudo, ao final da graduação, ainda sentia que faltava algo, pois o interesse pela Filosofia também era grande. Durante o curso de Educação Física tive contato com professor Odilon, que possui estas duas formações. As conversas que tive com ele ajudaram-me a discernir e lançar luz sobre aquilo que tinha em desejo, e assim, ingressei na graduação em Filosofia, na qual aprofundei meus estudos na Filosofia Grega Clássica, em especial na figura de Aristóteles.

Terminada essa segunda etapa, o desafio era unir esses dois campos do conhecimento. Desta forma, este trabalho nasceu do desejo de aprofundamento nos estudos no campo da Filosofia do Esporte, uma subdisciplina ainda pouco conhecida no Brasil, que estuda o esporte e as práticas corporais relacionadas. A Filosofia do Esporte possui algumas correntes teóricas, uma delas, o “amplo internalismo”, que faz uso das teorias de Alasdair MacIntyre, filósofo contemporâneo de inspiração aristotélica.

Este trabalho concentrou-se no objetivo de situar o pensamento de MacIntyre na Filosofia do Esporte. Para tanto, em um primeiro momento, dedica-se atenção a alguns conceitos filosóficos a fim de compreender aspectos gerais do filosofia de Aristóteles que se relacionam com o pensamento de MacIntyre, e assim possibilitar melhor entendimento do filósofo contemporâneo. Em um segundo momento, busca-se percorrer os aspectos próprios da filosofia de MacIntyre, sua relação com Aristóteles, e como este conjunto filosófico será utilizado no campo da Filosofia do Esporte. Este esforço mais voltado à Filosofia será importante para os desdobramentos estudados na sequência.

Isto posto, o próximo movimento visa introduzir a subdisciplina, sua história e as principais correntes teóricas. Desta forma, busca-se apresentar as principais abordagens amparadas pelo pensamento de MacIntyre a partir das concepções de prática social e da teoria das virtudes. Inicia-se este movimento com a concepção do autor de que a prática necessita de um caráter comunitário, além do importante papel das virtudes. Posteriormente, chega-se na questão da disputa esportiva a partir da busca mútua pela excelência que beneficia ambos os competidores. Percorre-se também o entendimento do *fair play* como respeito à prática, uma vez que esta possui

valores intrínsecos. Contudo, esta não se dá apenas no ato da competição esportiva, mas também no treino, entendido como prática social, que ocupa a maior parte do tempo dos praticantes e estreitando o relacionamento com a comunidade.

A partir destas considerações, são apresentados alguns desdobramentos possíveis para a reflexão sobre a prática esportiva, como a individualização, onde os praticantes são privados da participação na comunidade, o que possibilita refletir sobre atuação do profissional de Educação Física no sentido de inserir o aluno tanto em uma prática quanto em uma comunidade, auxiliando-o na descoberta dos bens internos à prática. Espera-se que este trabalho contribua para que leitor que esteja iniciando ou se aprofundando nos estudos da Filosofia do Esporte possa situar as bases epistemológicas, além de apresentar algumas correntes teóricas da subdisciplina. Por fim, espera-se que este trabalho contribua para promover o debate do rico conteúdo da Filosofia do Esporte no país.

## 1. Aristóteles

### 1.1 Contexto geral e a *eudaimonia*

Para Aristóteles o propósito de todas as ações é o bem<sup>1</sup>. No capítulo 07 do Livro I de *Ética a Nicômano*, o autor busca esclarecer qual é este bem que mencionara. O estagirita esclarece que buscamos certos bens visando algo mais, estabelecendo uma cadeia de meios e fins. Por exemplo, a medicina busca a saúde, a estratégia busca a vitória e a arquitetura busca a casa, ou seja, o fim que buscamos é o bem que podemos atingir com a atividade. Saúde, vitória e casa, por melhores que essas coisas sejam, ainda assim, as buscamos por algo mais, seja para que, respectivamente, possamos exercer nossas atividades cotidianas, conquistar um objetivo tático ou ter um abrigo. Poderíamos ainda chegar em um terceiro nível, identificando os motivos pelos quais desejamos ter saúde, abrigo e o que faremos com a vitória da estratégia. Desta forma, vamos constituindo uma cadeia de fins, contudo, deve haver um bem final a ser buscado, caso contrário, esta cadeia de fins tenderia ao infinito.

Aristóteles esclarece que há apenas um bem final que procuramos em nossas ações e se, ainda assim, houvesse mais de um, “o mais final dos bens será o que estamos procurando”<sup>2</sup>. Este bem final é a felicidade, pois, nós a escolhemos por ela mesma e nunca por algo mais. Considerando ainda os bens que podemos atingir com as atividades que mencionamos anteriormente, saúde, vitória e casa, embora os escolhemos por si só, visamos a felicidade que obteremos no final de suas respectivas cadeias. Aristóteles ainda afirma que a felicidade é autossuficiente, definindo-a “como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma”<sup>3</sup>.

Cabe, neste momento, compreender o que é a felicidade para o contexto grego. Nussbaum (2009) esclarece que, atualmente, entendemos felicidade como um estado psicológico relacionado com o prazer ou bem-estar, contudo, o termo original grego é *eudaimonia*, que significa “algo como viver uma vida boa para o ser humano” (NUSSBAUM, 2009, p.5). A autora ainda afirma que para muitos pensadores gregos, o prazer não está relacionado com algo estático, e sim com algo ativo. Para ajudar em

---

<sup>1</sup> EN 1094a

<sup>2</sup> EN 1097a 25-30

<sup>3</sup> EN 1097b 5-7

nossa compreensão, podemos ainda acrescentar a definição de Aristóteles na qual a felicidade é “uma forma de viver bem e conduzir-se bem”<sup>4</sup>.

Para compreendermos o contexto do pensamento grego antigo, em Platão, teoria e prática estavam separadas, sendo a primeira superior em relação à segunda, uma vez que a Verdade é atingida por via da teoria ao se contemplar a Ideia de Bem (VAZ, 2013). Na concepção platônica, é preciso desprender-se do contexto histórico-cultural para que o filósofo acesse a Ideia do Bem, tornando-se apto para retornar à prática e remodelá-la segundo este ideal. Entretanto, o esquema aristotélico se diferencia na medida em que “o filósofo permanece na cidade tal como é, e nela institui o lugar da sua reflexão ou o terreno onde se elabora a forma própria da *theoría* que deverá guiar sua *práxis*” (VAZ, 2013, p.96). Portanto, para a ética aristotélica, o contexto social e histórico do agente é o lugar e a medida para a ação ética. Nesta mesma perspectiva, Nussbaum (2009) afirma que a ética de Aristóteles é antropocêntrica, visto que a investigação da boa vida deve ser realizada no interior da vida propriamente humana, sem desconsiderar seus desejos.

Sendo o agir humano nosso campo de investigação e a *eudaimonia* um elemento importante neste aspecto, em sua obra ética, Aristóteles buscou compreender qual o entendimento que as pessoas comuns tinham por felicidade. Nussbaum (2009) menciona que havia duas correntes filosóficas presentes na Grécia antiga, sendo que uma acreditava que a felicidade estava relacionada a bens e prosperidades externos ao sujeito e tudo aquilo de bom que pudesse acontecer conosco. Neste sentido, Aristóteles pondera que a felicidade é o bem mais divino que podemos possuir, assim sendo, a felicidade não poderia depender somente com o acaso<sup>5</sup>.

Já a outra corrente filosófica, mencionada por Nussbaum (2009), pertence aos teóricos da boa condição<sup>6</sup>, estes, por sua vez, acreditavam que o acaso e os bens exteriores nada tinham de influência sobre a felicidade, pois ela seria uma espécie de atividade estável e invulnerável. Contra este tipo de pensamento, Aristóteles

---

<sup>4</sup> EN 1098b 21 -23

<sup>5</sup> EN 1099b 15 - 20

<sup>6</sup> Um futuro desdobramento desse posicionamento se dará no estoicismo, para o qual seu conceito ético em relação as coisas do corpo, tais quais a saúde, a beleza e a riqueza, consistia na indiferença (*adiáphora*). Este foi o meio encontrado para suportar os males do desmoronamento da antiga *pólis*, como a insegurança e as adversidades que vieram decorrentes das incertezas políticas e sociais, sendo assim, todos eles males externos ao ser humano, para o estoicismo, eram tidos como indiferentes (REALE, 2003).

argumenta que muitos infortúnios podem acontecer ao longo da vida, e parece absurdo, por exemplo, supor que uma pessoa que estivesse sob condição de escravidão e tortura desfrutasse do mesmo grau de felicidade de uma pessoa que não estivesse em tais condições<sup>7</sup>.

Aristóteles não descarta completamente essas duas correntes, contudo, também não as aceita integralmente. Sobre este assunto, Aristóteles afirma que:

Alguns desses pontos de vista vêm sendo sustentados por muita gente, e há muito tempo, e outros por umas poucas pessoas eminentes, e não é provável que nem aquelas nem estas estejam inteiramente enganadas; é mais plausível que elas estejam certas ao menos quanto a alguns dos pontos, ou até quanto à maioria deles.<sup>8</sup>

Em resposta aos teóricos da boa condição, Aristóteles utiliza o exemplo de uma pessoa com caráter bem formado, que, ao tornar-se adulta, comece a dormir e passe o restante de sua vida dormindo<sup>9</sup>. O autor levanta a questão se tal vida seria uma boa vida para o ser humano. Uma vez que os teóricos da boa condição afirmavam que a felicidade estava relacionada somente a um estado interno, o que poderia ser entendido que uma pessoa em sono profundo poderia ser considerada feliz, desde que estivesse em certo estado interno. Para Aristóteles a *eudaimonia* não poderia ser apenas estado interno passivo, e sim possuir relação com a atividade. Outro exemplo utilizado pelo autor é do caso atlético de um exímio corredor, muito bem condicionado, mas que não participasse de nenhuma prova de corrida, o que acarretaria que este não seria louvado<sup>10</sup>. De fato, toda a preparação e condicionamento do atleta precisam ser colocados em ação, caso contrário nunca poderíamos saber o quão bem este atleta realmente está. A atividade é a passagem da *eudaimonia* em potência para a *eudaimonia* em ato, que não significa exibicionismo, mas sim sua realização através da ação concreta. Assim sendo, além do estado do agente, é preciso que este realize atividade, que no caso, segundo Aristóteles (2001), é a atividade conforme a excelência<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> EN 1100a 5 - 10.

<sup>8</sup> EN 1098b 24 - 30

<sup>9</sup> EN 1099 a 0 -5

<sup>10</sup> EN 1099a 5-15

<sup>11</sup> Na tradução do texto grego, *excelência* e *virtude* são sinônimos de *areté*, sendo que, dependendo do tradutor, utiliza-se uma ou outra palavra. Neste sentido, o trecho desta nota poderia ser lido como “atividade conforme a virtude”. Ao longo deste trabalho, haverá outras citações diretas, algumas que utilizam a palavra *excelência*, outras a palavra *virtude*. Também podemos considerar sinônimos *virtude*

Se por um lado a felicidade depende do agente e da forma como ele se coloca em atividade, por outro, para Aristóteles “a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios”<sup>12</sup>. O autor completa mencionando que “o sucesso na vida não depende dos favores da fortuna, mas a vida humana, como dissemos, também deve contar com eles; na realidade, são nossas atividades conforme à excelência que nos levam à felicidade”<sup>13</sup>. Neste sentido, Aristóteles identifica elementos importantes em ambas as correntes filosóficas que contribuem para a felicidade, e partindo do conhecimento comum, cria um posicionamento sobre aquilo que leva à *eudaimonia*.

## 1.2 A questão da excelência para Aristóteles

Uma vez que a felicidade é a atividade conforme à excelência, cabe investigarmos o que significa excelência para a ética aristotélica. Em suas próprias palavras

A excelência também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras morais (a sabedoria, a inteligência e o discernimento, por exemplo, são formas de excelência intelectual, e a liberalidade e a moderação, por exemplo, são formas de excelência moral)<sup>14</sup>.

A excelência intelectual é fruto de instrução, enquanto a excelência moral é produto do hábito. As virtudes éticas são numerosas, tanto quanto nossos impulsos e sentimentos, sendo que podemos adquiri-las através do hábito, ou seja, é realizando atos justos que nos tornamos justos, da mesma forma que é realizando atos corajosos que nos tornamos corajosos, sendo assim, aprendemos as virtudes éticas da mesma forma que aprendemos as várias formas de arte, pois, das coisas que temos que aprender, o modo de aprender, é realizando-as (REALE, 2012).

Sobre as questões relativas à conduta, Aristóteles menciona que elas não são fixas, pois estão relacionadas com os casos particulares<sup>15</sup>. As pessoas engajadas

---

*ética, virtude do caráter e excelência moral*. Da mesma forma que são sinônimos *virtudes dianoéticas e excelência intelectual*.

<sup>12</sup> EN 1099a 30 - 35

<sup>13</sup> EN 1100B 10-15

<sup>14</sup> EN 1103a 5-10

<sup>15</sup> EN 1104a 0-5

na ação devem considerar aquilo que é adequado a cada caso. Para isso, o autor menciona que excelência moral é

destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde (temos de explicar o invisível recorrendo à evidência do visível); os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou de menos destroem a saúde, ao passo que seu uso em proporções adequadas produz, aumenta e conserva aquele e esta.<sup>16</sup>

Como vimos, Aristóteles vale-se de casos próximos à área que hoje nomeamos de Educação Física, através do uso das práticas atléticas para exemplificar sua posição sobre a excelência moral. Outro exemplo é em relação à virtude da coragem, pois, alguém que teme uma situação e não a enfrenta, quando assim deveria fazê-lo, é um covarde, por sua vez, alguém que não teme coisa alguma e enfrenta qualquer situação sem medir as consequências, é temerário. Portanto, o meio termo entre o excesso e a falta é o ponto ótimo onde encontra-se a excelência no agir<sup>17</sup>. Aristóteles ainda utiliza outros exemplos de virtudes éticas, como o medo, a confiança, a cólera, a piedade, o prazer, o sofrimento, entre outras, sendo que para todos há o excesso, a falta, e o ponto excelente.

Um aspecto fundamental das virtudes éticas diz respeito que estas precisam ser voluntárias. Aristóteles<sup>18</sup> entende por ações involuntárias aquelas práticas sob compulsão ou por ignorância, ou seja, quando um ato têm origem externa ao agente e este não contribui para aquele, como por exemplo, no caso de alguém ser arrastado por uma ventania, pois a força do vento agiria sobre o sujeito de uma forma incontrolável. Para o autor, há certas imprecisões se alguns atos são voluntários ou involuntários, como no caso de alguém cujo os filhos estão reféns de um tirano e esta pessoa é forçada a praticar uma ação vergonhosa, ou ainda, quando alguém está navegando e é atingido por uma tempestade e precisa atirar ao mar a carga de sua embarcação para poder se salvar. Estas ações, assemelham-se mais às ações voluntárias, uma vez que há uma escolha envolvida e a origem dos movimentos do corpo do agente está em seu domínio de realizá-los ou não, contudo talvez possam ser involuntárias ao se considerá-las no contexto global, uma vez que a pessoa não escolheria tais ações por si mesmas.

---

<sup>16</sup> EN 1104a 10-20

<sup>17</sup> EN 1104a 20-30

<sup>18</sup> EN 1109b 30 - 1110a 20.

Ainda sobre as virtudes éticas, Aristóteles deixa claro que o meio termo não se trata de uma média aritmética, mas sim do meio termo em relação ao ser humano<sup>19</sup>. Em outro exemplo, Aristóteles (2001) afirma que

o meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas de alimento são demais para uma pessoa ingerir e duas minas<sup>20</sup> são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então, pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon<sup>21</sup> e demais para um principiante em exercícios atléticos.<sup>22</sup>

Aqui, Aristóteles analisa a excelência relacionada tanto com emoções quanto com ações. Portanto, podemos identificar que a excelência moral é a ação “no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa”<sup>23</sup>. Sendo assim, o justo meio é um ponto de excelência bastante delicado, uma vez que qualquer alteração no contexto implica que a ação, para continuar sendo excelente, também deverá mudar, ou seja, é impossível identificar se uma ação corresponde a um dos extremos viciosos sem a devida contextualização, uma vez que, dependendo das circunstâncias, um determinado ato pode ser corajoso, já em outras, pode ser de um temerário. Por exemplo, se um prédio estiver em chamas e uma pessoa se arrisca entrando no prédio para salvar um objeto de pouco valor, esta ação poderia se enquadrar como temerária, contudo, se a pessoa entra no prédio em chamas para salvar uma criança que encontra-se presa lá, diríamos que essa ação é corajosa.

Além das virtudes éticas, no esquema aristotélico, temos as virtudes dianoética (ou virtudes da razão) na qual está inserida a sabedoria prática (*phrónesis*), que “consiste em conseguir governar corretamente a vida do homem, ou seja, saber deliberar a respeito do que é bom ou mau para o homem” (REALE, 2012, 121). As virtudes éticas e dianoéticas estão ligadas em uma via de mão dupla, pois não é possível ser virtuoso sem a sabedoria prática, da mesma forma que não é possível ter sabedoria prática sem a virtude ética (REALE, 2012).

Pode-se, de um modo leviano, acreditar que a o justo meio aristotélico seja o mesmo que o “médio”, o “mais ou menos” ou o “medíocre”. Muito pelo contrário,

<sup>19</sup> EN 1106b 10-20

<sup>20</sup> Medida de peso equivalente a cerca de 600g.

<sup>21</sup> Mílon foi um célebre atleta grego, destaque nos jogos antigos e conhecido por sua força física

<sup>22</sup> EN 1106b 0-10

<sup>23</sup> EN 1106b 20-25; EN 1109a 25-30

segundo Vaz (2013) o caráter empírico do *ethos* não o coloca como empirismo ou senso comum. Ainda para o autor, a sabedoria prática é a responsável por estabelecer a média razoável entre os extremos das excelências morais, desta forma, por não colocar a ação em uma régua estática, temos que a excelência é um modo “extremo”, pois é a maneira mais perfeita de agir.

Sobre a sabedoria prática, Nussbaum (2009) menciona que ela não é um entendimento de precisão científica em relação às regras universais, mas sim um juízo que aponta para os casos particulares, que não estão no domínio da *episteme*, sendo apreendido pela experiência. É importante lembrarmos a sabedoria prática não descarta o papel das regras universais, pois elas servem como diretrizes aproximadas de boas decisões. Por outro lado, Nussbaum (2009) lembra que, embora as regras universais simplifiquem nosso processo de escolha e desempenhem certa função pedagógica, elas tendem a tornar-se menos corretas na medida em que as escolhas tornam-se mais numerosas e complexas. Neste sentido, segundo a autora,

a pessoa de sabedoria prática procurará situar o novo caso sob uma regra, reputando seus traços concretos como significativos do ponto de vista ético apenas na medida em que são exemplos do universal (NUSSBAUM, 2009, p. 261)

Para Nussbaum (2009), esta posição em que a regra universal não é impositiva sobre o caso particular e, na qual, um traço inesperado da situação concreta deve nos levar a rever nossa conduta, é algo característico do raciocínio prático. Nesta perspectiva, destaca a autora, há espaço para a surpresa, exigindo de nós atenção constante em relação às situações da vida, ou seja, não podemos ficar seguros que já existe uma resposta pronta para aquilo que iremos nos deparar. Nussbaum (2009) lembra que, no posicionamento aristotélico, o padrão de excelência é determinado em relação às decisões da pessoa de sabedoria, que seleciona o que é apropriado em cada caso, pois através da percepção, ela apreende os finos detalhes dos casos particulares, algo que não é possível pelos princípios gerais.

Para Aristóteles a *phronesis* tem como objeto aquilo que está ao nosso alcance de ser deliberado, pois não decidimos sobre o que não pode ser diferente do que já é. Na definição de Abbagnano (2012), a sabedoria refere-se à conduta racional das atividades humanas, dirigindo-as da melhor maneira possível, desta forma, sabedoria não se refere às coisas elevadas, sublimes e longe da humanidade, sendo

estas, matéria da sapiência. Sendo assim, “o primado concedido à sabedoria expressa o conceito de filosofia como guia do homem no mundo” (ABBAGNANO, 2012, p. 1021).

Abbagnano (2012) esclarece ainda que em Aristóteles há distinções entre sabedoria e sapicência que não haviam em Platão, pois, este chama sapicência a ciência que preside à ação virtuosa, que seria o correspondente à sabedoria. Segundo Perine (2006), para Platão a *phronesis* dirige a ação a partir da contemplação da Ideia do Bem, enquanto que para Aristóteles a *phronesis* não está ligada à contemplação, sendo “uma sabedoria prática que dirige imediatamente a ação pelo conhecimento do singular e dos meios” (PERINE, 2006, p. 26).

Por vezes, Aristóteles menciona que a matéria de escolha ética são os casos particulares, aqueles que nos deparamos no dia a dia, como no trecho a seguir:

É necessário, porém, não somente chegar a esta definição de ordem geral, mas também aplicá-la aos fatos particulares, pois entre as definições referente à condutas as mais gerais têm uma aplicação mais ampla, mas as particulares são mais verdadeiras, já que a conduta tem a ver com casos particulares, e nossas definições devem compatibilizar-se com tais casos.<sup>24</sup>

Aristóteles<sup>25</sup> menciona que as regras gerais levam em consideração a maioria dos casos, contudo, há a possibilidade de falha, não por culpa da lei ou do legislador, mas da própria natureza da regra que, não raro, não consegue prever todos os casos futuros. O exemplo utilizado por Aristóteles ao se referir aos momentos em que tentamos julgar um caso com regras gerais que não estão de acordo com o caso particular é o de construtores que tentam medir um coluna circular canelada com uma tira rígida de chumbo. Utilizar esse tipo régua não seria o modo mais adequado de realizar essa tarefa. Nestes casos, é preciso flexibilidade ao se deparar com certos tipos de situações e rever a medida (no caso, a régua), conforme o caso.

Por isso, ao analisar a teoria aristotélica das virtudes, MacIntyre (2001, p. 262) afirma que a principal virtude é a *phronêsis* pois ela significa “alguém que sabe como julgar em casos específicos; *Phronêsis* é uma virtude intelectual; mas é a virtude intelectual sem a qual não se pode exercer nenhuma das virtudes do caráter”. O autor lembra que a sabedoria prática requer as virtudes do caráter, caso contrário, a

---

<sup>24</sup> EN 1107a 25-35

<sup>25</sup> EN 1137b 10-35

*phronêsis* tornar-se-ia apenas uma capacidade engenhosa de ligar meios a um fim qualquer, ao invés de ligá-los a fins que sejam genuínos bens para o homem.

Isto nos leva a compreender que a *phronêsis* não é simplesmente um modo de encontrar meios para um fim. Perine (2006) menciona a radical diferença que existe entre o *hábil* e o *sábio*, pois o primeiro, tomado isoladamente, é indiferente em relação ao fim e define-se através da mera astúcia, enquanto a habilidade aperfeiçoada pela *phronêsis* e pela virtude moral define o *sábio*. Portanto, segundo o autor, a *phronêsis* não torna o ser humano mais *hábil* no agir, mas é requerida para que possamos ser completamente bons.

O agir humano é um processo que envolve tomadas de decisões, seja o “como”, “quanto”, “em que situação” ou em “relação a quem ou o que” estamos fazendo uma determinada ação. Constantemente precisamos realizar deliberações para estabelecer os meios para nossas ações. Sendo o desejo uma parte que constitui o ser humano, e a ética aristotélica uma reflexão antropocêntrica, não seria sensato que o desejo fosse deixado de lado em nosso processo deliberativo. A seguir, veremos como o desejo e a razão estão dispostos neste contexto.

### 1.3 Sobre desejo e razão

Todos nós já ouvimos dizer no chamado conflito entre razão e desejo, ou cérebro e coração. Em nosso agir, campo de estudo da ética, estes elementos devem ser considerados, pois uma decisão realizada apenas com a razão, parece padecer de algo, da mesma forma que, uma decisão realizada apenas com o desejo, pode ser considerada passional e ter consequências nada agradáveis. Por isso mesmo, Nussbaum (2009) destaca que na concepção de pessoa de sabedoria prática, os apetites não devem ser minimizados, uma vez que são próprios do ser humano, sem os quais, faltaria a percepção de elementos intrínsecos a nós. A autora afirma que a decisão é uma habilidade que encontra-se no limite entre o intelectual e o passional, fazendo parte de ambas as naturezas, pois a pessoa provida de experiência, quando confronta-se com uma nova situação, não procura enfrentá-la apenas com o intelecto “por si só”, mas faz uso de desejos instruídos pela deliberação e deliberações informadas pelo desejo, possibilitando uma resposta apropriada tanto em paixão, como em ato.

Irwin (1975) menciona que alguém que seja apenas um “planejador racional” encontra as várias coisas que são bens em si mesmas, contudo, a virtude adiciona algo mais, pois o ser humano sábio<sup>26</sup>, encontra os componentes do bem final e não somente os meios instrumentais, uma vez que a ação virtuosa contribui para a felicidade. O autor afirma que para o ser humano virtuoso, os fins são escolhidos por desejos racionais amparados em deliberações sobre o bem final. Ainda para Irwin (1975), se o desejo for vago, como por exemplo, “bem final” ou “felicidade”, será preciso clarear o objeto do desejo, neste sentido, o “bem final” não precisa ser um único fim, estado ou atividade, mas pode ser uma série de estados ou atividades que possuem valor em si mesmas, sendo que, alguém que age racionalmente, coordenará essas ações com seu plano para um bem final.

Sobre aquilo que nos move em direção à ação, segundo Hudson (1981), existe um motivo para a ação na medida em que reconhecemos que um determinado ato é a coisa mais razoável a fazer, pois temos um desejo de fazer aquilo que é considerado razoável. Contudo, dizer que apenas isto seria o fator que nos move em direção à ação é insuficiente e enganoso, pois o desejo sozinho sem os respectivos meios para realizá-lo é algo vazio. Neste sentido, o autor afirma que a combinação de intelecto prático e desejo produz o movimento, uma vez que o objeto do desejo é o ponto de partida do raciocínio prático; e o fim do raciocínio prático é o começo do movimento. O raciocínio prático produz movimento na medida em que o desejo fornece um material para a razão prática determinar os meios. Portanto, o ser humano de sabedoria prática é aquele que tem excelência na deliberação, ou seja, aquele em que suas deliberações possuem uma correção em relação ao fim a que a sabedoria prática está apreendida.

Ainda para Hudson (1981), a mera deliberação é apenas um raciocínio para um fim particular, mas isso pode levar a um problema. Supondo que tenhamos fins incompatíveis, ou que, para alcançar um fim precisamos adiar o outro, desta forma, tais situações podem gerar em nós um conflito. Para resolver essa questão, o autor sugere que consideremos os fins à luz de um outro objetivo, assim sendo, o ser humano precisa formar um plano de vida coerente que unifique bens aparentemente diferentes. Este plano servirá de base para a deliberação, sendo o plano em si consequência da concepção de *eudaimonia*.

---

<sup>26</sup> O termo em inglês “wise man’s” é aqui livremente traduzido como o ser humano sábio.

Todo este processo envolve, como mencionamos, a decisão (*prohairesis*), que, segundo Hudson (1981), é definida como a combinação entre desejo e intelecto. A transformação de um objeto em uma forma mais específica e determinada que identifica os meios para obtê-lo é obra da *prohairesis* e de seu processo de raciocínio da deliberação

Para Chamberlain (1984), o conceito aristotélico de *prohairesis* é central em seu ensinamento ético. Para o autor, o termo é de difícil tradução, sendo, por vezes, traduzido como “escolha”. Contudo, tal tradução pode ser enganosa e nos levar a acreditar que o ato da *prohairesis* trata-se apenas de um momento inicial, de escolha entre “A” ou “B”. É possível encontrar ainda na tradução de *prohairesis* termos como “intensão”, “vontade” e “propósito”. Isto se deve ao fato de que originalmente *prohairesis* integra todo um processo, assim sendo, cada tradução pode estar se referindo a uma parte de um todo.

Neste mesmo sentido, Perine (2006) menciona que, para Aristóteles, o intelecto sozinho não move a ação e que seu princípio está na decisão (*prohairesis*), que agrega o desejo de um fim e cálculo de meios para alcançá-lo. Em outras palavras, o princípio da decisão é obra de um intelecto desejante unido a um desejo refletido. Segundo o autor, a doutrina aristotélica da *prohairesis* não faz separação dos meios-para-o-fim e o fim-pelos-meio. Agora, para compreendermos a relação entre *prohairesis* (decisão) e *phronêsis* (sabedoria prática), podemos verificar que

a obra de *phronesis*, virtude da parte calculadora do intelecto que dirige o processo de decisão, consiste em tornar razoável, por um lado, a captação não-racional do fim operado pelo desejo, fazendo dele um desejo refletivo (*orexis dianoetike*) e por outro, consiste em tematizar no âmbito da razão aquilo que há de universal, mas não ainda formulado, no conhecimento empírico da experiência. Dito de outro modo, *phronesis* capta o particular à luz do universal (PERINE, 2006, p. 41)

Para Perine (2006), a vida da pessoa de sabedoria prática (*phronimos*) de modo algum é uma vida de impassibilidade e de repouso, pois é preciso estar constantemente atento a fazer “o que se deve”, “como se deve”, “quando se deve” e “em razão do fim pelo qual se deve”; assim sendo, a vida do *phronimos* é uma vida plena segundo a melhor e mais completa virtude, em um estado habitual de decisão de se realizar boas e belas ações por elas mesmas. A vida do *phronimos* é, por assim dizer, uma vida bem vivida.

Na visão de bem de Aristóteles, segundo Irwin (1975), a ação virtuosa contribui para o bem final, a *eudaimonia*, sendo que todos os outros bem em si mesmos, compõem a felicidade. Apesar de mencionar o bem “final” para falarmos de *eudaimonia*, não há uma separação entre as nossas ações presentes e um possível fim futuro. Ainda para Irwin (1975), o estado correto de caráter requer mais do que a ação correta, mas também a tendência de ter prazer em realizá-las, sendo assim, “*if someone’s desires and emotions have been trained to make him do the virtuous action and enjoy it, he has a virtue of character*”<sup>27</sup> (IRWIN, 1975, p.568).

Nussbaum (2009) questiona-se sobre o fato de alguém que possua um conflito interno sério entre razão e paixão, pois uma pessoa em tais condições, para a autora, estaria em uma condição de imaturidade ética ainda carente de mais instrução. Por isso:

um caráter bem formado é uma unidade de pensamento e desejo, em que a escolha fundiu a tal ponto esses dois elementos, de modo que o desejo atende ao pensamento e o pensamento responde ao desejo, que ambos podem conduzir e sua condução será uma e a mesma (NUSSBAUM, 2009, p. 269)

E como seria a vida de uma pessoa na qual a virtude não estivesse presente? Sobre esta questão, segundo MacIntyre (2001), não se segue que a ausência de virtude impossibilite o ato correto, pois ainda que falte virtude, algumas pessoas têm uma disposição inata de fazer (em alguns casos particulares) o que a virtude requer. Contudo, sem a devida instrução em relação às virtudes, essas pessoas estariam presas de suas próprias emoções e desejos, uma vez que

Faltaria ao indivíduo os meios de organizar suas emoções e desejos, de decidir racionalmente quais cultivar e incentivar, quais inibir e reduzir; por outro lado, em determinadas ocasiões, faltariam aquelas disposições que inibem o desejo por algo que não seja o próprio bem. As virtudes são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras. Agir virtuosamente, não é, como mais tarde pensaria Kant, agir contra a inclinação; é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. A educação moral é uma “*éducation sentimentale*” (MACINTYRE, 2001, p. 254).

Como vimos, o bem final para o ser humano é a *eudaimonia* e será a vida conforme as virtudes que possibilitará atingi-la, por outro lado, o conteúdo da

---

<sup>27</sup> “Se os desejos e emoções de alguém foram treinados para fazê-lo realizar a ação virtuosa e desfrutá-la, ele tem virtude de caráter”

*eudaimonia* ainda pode soar vago. Prosseguindo com a nossa investigação sobre as virtudes, elas serão “precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas frustraria seu progresso rumo a esse *telos*” (MACINTYRE, 2001, p. 253). A partir dessas considerações, MacIntyre (2001) afirma que é incorreto conceber o exercício das virtudes apenas como meio para alcançar o bem, pois pode-se empregar inúmeros meios para alcançar um mesmo fim, o que, aparentemente, não dependeria do exercício das virtudes. Mas precisamos de atenção e ressaltar este ponto: o exercício das virtudes não é apenas um meio para um fim. O bem do homem – a *eudaimonia* – constitui-se por uma vida humana completa, vivida da melhor maneira possível, e para que isso se realize, o exercício das virtudes é fundamental.

A reflexão sobre as virtudes, suas distribuições e seu exercício não nos preparam para algo que está por vir, e sim para viver bem, aqui e agora. As diversas situações da vida que exigem de nós decisões, desde as escolhas que nos levarão para caminhos diferentes em nossa jornada, até as mais cotidianas, envolvem “como”, “quando”, “de que forma”, “em relação a quem ou o quê”, requerem certas disposições. Viver conforme a virtude exige de nós atenção e discernimento. A sabedoria é prática pois faz referência à nossa vida cotidiana e aos seus diversos desafios. Como o mestre Aristóteles<sup>28</sup> menciona, estudar as virtudes não pode ser uma mera curiosidade acadêmica: estudamos a virtude para nos tornarmos bons e para viver bem. Resta agora verificarmos como seria possível uma estrutura das virtudes em nossa atualidade sem o aporte metafísico do contexto grego antigo. Uma nova proposta de virtude realizado por Alasdair MacIntyre em sua obra *Depois da Virtude*, que veremos a seguir.

---

<sup>28</sup> EN 1103b 25-30

## 2. MacIntyre

### 2.1 Contextualização do autor

Tendo em vista que o objetivo deste trabalho é situar o pensamento de Alasdair MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte, e sendo MacIntyre um autor de inspiração aristotélica, realizamos em um primeiro momento, um esforço (ainda que breve) de compreender alguns pontos importantes do pensamento de Aristóteles que relacionam-se à ética de MacIntyre. O próximo passo é percorrer alguns aspectos do pensamento do autor para, posteriormente, contextualizá-los no campo da Filosofia do Esporte, bem como, propor possíveis desdobramentos práticos destes conceitos.

A ética busca investigar quais os verdadeiros bens da vida humana e como classificá-los, em outras palavras, como saber prático, a ética visa responder à pergunta socrática “como devemos viver?” (VAZ, 2015). Contudo, este seria o terceiro estágio de nossos conceitos, pois, para responder como o ser humano deve viver, devemos antes ter claro qual a nossa concepção de ser humano, e por este estar inserido no mundo, precisamos, antes de tudo, ter uma concepção de mundo.

Dada a distância histórica e social, as concepções de homem e de mundo de Aristóteles e do contexto grego antigo são diferentes da nossa. Segundo o estagirita, a alma humana é tripartida, sendo ela composta pelas seguintes partes: caráter vegetativo, responsável pelo nascimento, nutrição e crescimento; caráter sensitivo-motor, responsável pela sensação e movimento; e por fim, de caráter intelectual, responsável pelo conhecimento e deliberação (REALE, 2012). Importante também mencionarmos o entendimento de mundo para os gregos, que consideravam que as coisas do mundo não se apresentavam separadas do resto, mas “sempre como um todo ordenado em conexão viva, na e pela qual tudo ganhava posição e sentido. Chamamos orgânica a esta concepção, porque nela todas as partes são consideradas membros de um todo” (JAEGER, 1994 p.11).

Sem esses pressupostos, a teoria das virtudes de Aristóteles pode não se sustentar em nossos dias. Em sua obra, MacIntyre (2001) conceitua algumas teorias sobre virtudes, desde Homero, passando por Aristóteles, Idade Média e também as teorias contemporâneas<sup>29</sup>, MacIntyre (2001) questiona se é possível desemaranhar

---

<sup>29</sup> Antecedendo sua teoria no livro *Depois da virtude*, MacIntyre descreve os vários conceitos de virtude e da tradição ética ao longo da história. Dada a natureza e objetivo deste trabalho de situar o

essas afirmações diversas e propor um conceito nuclear unitário das virtudes. Algo que o autor responderá de forma positiva.

MacIntyre (2001), aponta os aspectos de sua teoria sobre as virtudes que aproximam-se e distanciam-se de Aristóteles. Seu conceito de virtudes não é aristotélico na medida em que sua teoria, embora também possuidora de um *telos*, não depende da biologia e da metafísica de Aristóteles. Além disso, dada a multiplicidade de práticas e bens humanos na qual as virtudes podem ser exercidas, a incompatibilidade destes bens não acontece devido às nossas falhas de caráter<sup>30</sup>.

Por outro lado, MacIntyre (2001) aponta três aspectos dos quais sua explicação sobre virtudes é claramente aristotélica. A primeira é que sua teoria necessita de: conceitos de voluntariedade, distinção entre virtudes intelectuais e virtudes morais e suas respectivas relações com o desejo e o raciocínio prático<sup>31</sup>. O segundo aspecto faz referência ao prazer na realização de uma determinada atividade, pois assim como para Aristóteles, MacIntyre acredita que há um prazer associado à execução bem sucedida de uma prática, assim sendo, buscar a excelência em uma prática está relacionado a buscar um prazer específico. Por fim, sua explicação é aristotélica pois identifica alguns atos como manifestação ou ausência de manifestação de virtudes como forma inicial de explicar o motivo pelo qual tais atos foram realizados, ao invés de outros. A seguir, busca-se compreender como estas questões estão dispostas no pensamento de MacIntyre.

## 2.2 A questão da excelência para MacIntyre

MacIntyre cita que, para Aristóteles, o conceito de excelência humana, em geral, faz referência a algum tipo de prática, como tocar flauta, fazer calçados ou guerrear. O autor afirma que tal ideia será cara à sua teoria das virtudes, contudo,

---

pensamento de Alasdair MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte, escolhi trazer apenas a teoria aristotélica para anteceder o pensamento de MacIntyre, pelos motivos apresentados pelo próprio autor no decorrer de sua obra pelos quais ele se aproxima ou se distancia de Aristóteles. Para uma compreensão mais ampla da história do arcabouço teórico construído pelo autor, recomendo a leitura completa de sua obra *Depois da virtude*.

<sup>30</sup> Apesar de MacIntyre (2001) não citar explicitamente, a incompatibilidade que pode existir entre bens conflitantes é uma característica própria da nossa organização social, uma vez que esta não respeita mais a organização do mundo em que cada elemento fazia parte de um todo, tendo seu lugar e objetivo previamente definido.

<sup>31</sup> Conceitos desenvolvidos na primeira parte deste trabalho.

adverte que, não exercemos as virtudes apenas em uma prática. Neste ponto, o autor define o seu significado de “prática” como sendo

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 dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (MACINTYRE, 2001, p. 316)

Em seguida, são descritos exemplos daquilo que pode e daquilo que não pode ser considerado prática. O jogo de futebol pode ser considerado uma prática, contudo, apenas jogar uma bola com habilidade<sup>32</sup>, não. Da mesma forma que o xadrez é um exemplo de prática, mas o jogo da velha, não. A agricultura é uma prática, mas apenas plantar um vegetal, não. Como veremos mais a frente, para que algo seja considerado uma prática, é preciso que possua uma história, tradição, padrões de excelência, bens internos e uma comunidade estável de praticantes. Portanto, muitas são as práticas e envolvem muitas artes, ciências, jogos, política (no sentido aristotélico) e sustento da vida em família<sup>33</sup>.

Aplicando o conceito de prática para ilustrar a intenção de seus desdobramentos, MacIntyre supõe o caso de uma criança muito inteligente na qual quero ensiná-la a jogar xadrez. A princípio, a criança não têm muito interesse no jogo, mas têm interesse em doces e pouca possibilidade de obtê-los sozinha. Aproveitando essa oportunidade, ofereço uma certa quantia em doces para que a criança jogue comigo e, além disso, digo à criança que tornarei o jogo difícil para ela mas não impossível de ser ganho e, caso ela vença, receberá uma outra quantia extra de doces. Jogando apenas pela recompensa externa a criança está cheia de motivos para trapacear e obter aquela quantia extra em doces, por outro lado, segundo o autor, esperamos que em um determinado momento a criança encontre os bens específicos do xadrez, que podem ser uma certa capacidade analítica, a imaginação estratégica

---

<sup>32</sup> O conceito de prática desenvolvido por MacIntyre e seu próprio exemplo do esporte para ilustrar sua teoria, são muito utilizados na Filosofia do Esporte. Para não interrompermos o raciocínio na compreensão do pensamento do autor, por hora, o conceito será apenas apresentado e posteriormente, relacionado com a Filosofia do Esporte.

<sup>33</sup> Apesar de ser um conceito que implicará em desdobramentos importantes, inclusive para outros campos, como a Filosofia do Esporte, MacIntyre (2001, p.316) afirma que “a questão do conjunto preciso das práticas não é, neste ponto, de grande importância”. Este conceito serve como base para a posterior teoria das virtudes que será desenvolvida pelo autor. Portanto, o conceito em si, pode apresentar alguma imprecisão, mas como o autor menciona, este não é o ponto de maior relevância.

e a intensidade competitiva. A partir destes novos conjuntos de razões para a prática, a criança não procurará vencer no jogo apenas em determinadas ocasiões, mas buscará destacar-se no xadrez de todos os modos que o jogo assim exigir.

Neste exemplo, os doces representam os chamados *bens externos*, ou seja, aqueles bens que estão ligados à prática apenas de maneira contingente e pelas circunstâncias sociais. Os doces, neste caso, poderiam ser trocados por um brinquedo ou por um passeio. Poderíamos pensar em inúmeros outros bens externos, como dinheiro ou status, sendo sua característica a possibilidade de serem obtidos de muitas outras maneiras além daquela determinada prática. Por outro lado há os bens que só podem ser obtidos ao se realizar um determinado tipo de atividade ou alguma outra semelhante, que MacIntyre chama de *bens internos*. Segundo o autor:

Nós os chamamos de internos por dois motivos: primeiro, como já afirmei, porque só podemos especificá-los dentro do xadrez ou de algum outro jogo do mesmo tipo, e por meio de exemplos desses jogos (por outro lado, a pobreza do nosso vocabulário para falar de tais bens nos obriga a recorrer a artifícios como o que usei a escrever 'certo tipo especialíssimo de'); e, em segundo lugar, porque só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão (MACINTYRE, 2001, p. 317).

Sendo os bens internos aqueles que só podem ser reconhecidos a partir do exercício de uma determinada prática, MacIntyre (2001) afirma que as pessoas que não tenham a devida experiência serão juízes incompetentes dos respectivos bens internos. Neste sentido, para julgar os bens de uma determinada prática, é preciso um certo tipo de experiência que só se adquire estando disposto a aprender o que esta prática têm a ensinar.

É de característica de uma prática, que esta tenha uma história, além de uma comunidade de praticantes. A comunidade, ao longo da história, desenvolveu padrões de excelência, portanto, ao ingressar em uma determinada prática, preciso reconhecer e aceitar a autoridade desses padrões, além da inadequação do meu próprio desempenho frente a eles. Importante ressaltar que estes padrões não estão imunes à crítica e são dinâmicos ao longo da história, mas ainda assim, não podemos ingressar em uma prática sem aceitar os padrões de excelência alcançados até o momento.

Essas características possibilitam ampliar nossa compreensão dos bens externos e internos. A respeito dos bens externos, sempre que conquistados, são de posse de alguém específico, além disso, quanto mais alguém acumula desses bens,

menos resta para outras pessoas, havendo uma disputa por sua aquisição, como no caso do dinheiro ou da fama. Por outro lado, a disputa pelos bens internos se dá pela competição para alcançar à excelência, e quando conquistados, beneficiam toda a comunidade que realiza a prática.

Sobre os bens externos, vale mencionar que

Os bens externos são bens genuínos. Além de serem objeto característicos do desejo humano, cuja alocação é o que dá sentido às virtudes da justiça e da generosidade, ninguém pode desprezá-los completamente sem uma dose de hipocrisia (MACINTYRE, 2001, p. 330)

MacIntyre (2001) reconhece a importância dos bens externos, pois eles também são objeto de nosso desejo e sua presença requisita o exercício das virtudes. Alguém que obtenha um cargo de grande responsabilidade e que as decisões afetem muitas pessoas, ou ainda, alguém que tenha grande quantidade de bens materiais, necessitará ainda mais das virtudes da justiça e da humildade, por exemplo, em suas ações. Vale lembrar que, para Aristóteles, os bens externos são elementos importantes para a felicidade, pois é muito difícil praticar boas ações sem recursos materiais.

É possível ainda verificar a relação entre prática e virtude, pois, para MacIntyre (2001, p. 321) “a virtude é uma qualidade 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”. Por ser uma das características do conceito de prática que ela seja realizada por uma comunidade, sua realização implica no relacionamento entre os praticantes, assim sendo, as virtudes são as referências para o convívio com as pessoas nas quais se compartilha propósitos e padrões que definem a prática. Neste sentido, é preciso correr riscos ao longo do caminho e saber ouvir o que a comunidade têm para nos dizer sobre a nossa própria inadequação, portanto, é preciso a manifestação das virtudes da coragem, da justiça e da honestidade, caso contrário, não será possível alcançar os padrões de excelência e os bens internos à prática, uma vez que esta acaba se tornando apenas um meio para conseguir bens externos.

Interessante mencionar a definição de MacIntyre (2001, p. 323) sobre coragem, pois para o autor, esta virtude é “a capacidade de correr riscos”. Quando nos preocupamos e queremos zelar por certas pessoas, comunidades ou causas, é

preciso estar disposto a correr certos riscos por elas. Assim sendo, quem se interessa sinceramente por certas pessoas, comunidades ou causas e não tem a capacidade de se arriscar, pode ser definido como covarde<sup>34</sup>.

Na tese de MacIntyre (2001), é possível que existam sujeitos exímios na execução técnica de uma determinada prática (como um músico ou um esportista) e que também apresentem ausência na manifestação de virtudes. A consequência deste fato é que tais sujeitos dependeriam das virtudes dos outros integrantes da comunidade para que a prática prospere, além disso, negariam a si mesmos a experiência de desfrutar dos bens internos dos quais até músicos e esportistas menos habilidosos seriam capazes de desfrutar.

Importante caracterizar também aquilo que não é uma prática, como no caso de um conjunto isolado de capacidades técnicas, mesmo que estas tenham um objetivo e que seu exercício possua valor ou seja apreciado. As práticas possuem capacidades técnicas, porém seus bens e fins se enriquecem e se transformam através dos poderes humanos e dos bens internos de cada prática que se desenrolam ao longo da história. Isto dá à prática sua própria história, diferente da história do aprimoramento de uma habilidade técnica isolada, portanto quando ingressamos em uma prática, além de nos relacionarmos com aquelas pessoas que participam da comunidade, também nos relacionamos com aqueles que nos precederam na prática, com destaque para as pessoas que, de algum modo, ampliaram os padrões de excelência e a própria prática.

Ainda sobre o relacionamento entre a comunidade daqueles que realizam uma prática, cada sociedade possui os códigos específicos que definem uma determinada virtude, como por exemplo, as concepções de justiça e sinceridade que podem variar de acordo com a respectiva época e lugar. As práticas podem prosperar independentemente das variações de entendimentos sobre as virtudes, contudo as práticas não podem prosperar em uma sociedade na qual não exista nenhum valor, apesar de que, em uma sociedade como esta, as habilidades técnicas e as instituições podem continuar prosperando. Sem o desenvolvimento de uma atividade como prática, a atividade distancia-se da capacidade de oferecer bens internos além de não

---

<sup>34</sup> Vale notar que, como vimos, para Aristóteles a coragem é uma virtude ética, situada no meio termo entre a temeridade e a covardia. A definição de coragem para MacIntyre não é muito diferente desta, contudo, o autor a insere no contexto de sua definição de prática, atribuindo-a uma característica bastante objetiva que nos possibilita reconhecer as ações dos indivíduos de acordo com a manifestação ou ausência de manifestação nas quais a virtude é requisitada.

ser um lugar para exercício das virtudes e não ser fonte para a boa vida do ser humano.

Outra distinção que precisamos realizar é a relação entre instituições e práticas, uma vez que as primeiras são responsáveis pelos bens externos, como no caso da arrecadação de bens materiais, estruturando-se pelo poder e *status* e distribuindo-os como recompensas. Podemos pensar em muitos exemplos de instituições, como universidades, hospitais, escolar, clubes e federações esportivas. As instituições desenvolvem um papel importante no sustento das práticas, pois estas não sobreviveriam muito tempo sem aquelas, além disso, sua relação é íntima na medida em que as práticas estão sujeitas aos vícios de suas respectivas instituições. Por isso, o papel das virtudes é fundamental, pois sem a justiça, a coragem e a sinceridade, por exemplo, as práticas sucumbiriam ao poder corruptor das instituições. Vale mencionar que podemos entender aqui o conceito de “corrupção” não apenas como usualmente a entendemos (através do pagamento e recebimento de propina para a realização de favores ilícitos). Aqui, corrupção é qualquer desvio dos meios e dos fins próprios da instituição. Sobre a construção e definição destes meios e fins, falaremos a respeito mais adiante.

Outra característica das instituições se deve ao fato de que “é sempre dentro de determinada comunidade, com suas próprias formas institucionais específicas, que aprendemos ou deixamos de aprender a exercitar as virtudes” (MACINTYRE, 2001, p. 327). De fato, as virtudes necessitam do convívio em comunidade; a justiça pressupõe ser justo em relação a algo ou alguém, a coragem pressupõe ser corajoso em relação a uma situação criada por algo ou alguém. Seria inviável pensar em uma ética para um ser humano que vivesse isolado de tudo e de todos. Portanto, a noção de comunidade aqui apresentada por MacIntyre é especialmente cara. Neste sentido, sendo os praticantes aqueles que constituem as instituições, temos que a história das práticas e das instituições é também a histórias de seus vícios e virtudes, uma vez que, a capacidade de integridade de uma determina prática depende da forma como as virtudes são praticadas.<sup>35</sup>

Contudo, não se segue necessariamente que o exercício das virtudes resulte em ações boas e belas. Há, por exemplo, o caso da coragem que pode ser a base de uma injustiça, ou ainda o caso da lealdade em relação a uma pessoa que

---

<sup>35</sup> Neste raciocínio temos que as práticas são sustentadas pelas instituições, que por sua vez, são sustentadas pelas virtudes.

realize um ato ilícito, o que caracterizaria a cumplicidade para com este ato. Sendo assim,

Que as virtudes precisem ser, inicialmente, definidas e explicadas com base na noção de prática, de forma nenhuma implica a aprovação de todas as práticas em todas as circunstâncias. Que as virtudes – como a própria objeção pressupõe – *sejam* definidas, não nos termos de práticas boas e certas, mas de práticas, não implica que as práticas, conforme realizadas em determinadas ocasiões e locais, não precisem de crítica moral (grifo do autor) (MACINTYRE, 2001, p. 336).

Portanto, assim como os padrões de excelência podem ser questionados, a própria prática também pode ser questionada. Isto também envolveria uma visão mais ampla da prática em seu contexto social e moral, o que nos leva a uma interpretação do conceito de virtude para além do exercício de uma prática. Desta maneira, ao ampliar a concepção do exercício das virtudes, MacIntyre (2001) afirma que, para o indivíduo no qual faltasse virtude, este não fracassaria apenas em relação ao exercício de uma prática, mas “sua própria vida, vista como um todo, talvez seria defeituosa” (MACINTYRE, 2001 p. 338). Para compreender ao certo o que seria uma vida defeituosa, seria necessário também responder a pergunta “qual é a vida boa para o ser humano?”. Aristóteles respondeu essa pergunta como base em pressupostos dos quais não dispomos atualmente. Sendo assim, MacIntyre (2001) questiona-se se seria possível responder a essa questão através de uma unidade da vida humana, pensando cada uma dessas vidas como tendo seu próprio bem, sendo as virtudes a capacidade do indivíduo de realizar sua vida através dessa unidade.

Segundo MacIntyre (2001), é necessário considerar que ações particulares derivam de um todo maior. Assim, é possível entender a vida para além de uma sequência de ações individuais. Alguém que genuinamente possua virtude a manifestará não apenas no exercício de uma determinada prática, mas em outros contextos de sua vida. Nas palavras do próprio autor, “a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra (MACINTYRE, 2001, p.345).

Para prosseguir em seu raciocínio, o autor desenvolve o conceito de identidade narrativa, como uma unidade da vida, do nascimento até a morte, com começo, meio e fim. A vida, por assim dizer, acontece em determinados contextos, que MacIntyre chamará de “cenários”. Estes podem ser tanto aquilo que chamamos de prática, como também qualquer outra atividade humana. Por conseguinte, só

podemos tornar inteligíveis as ações de um sujeito ao considerarmos o cenário no qual elas estão inseridas. Por exemplo, ao nos perguntarmos “o que alguém está fazendo?”, a partir de um determinado cenário, podemos chegar nas seguintes respostas: “varrendo o quintal”; “varrendo o quintal para deixar a casa mais bonita”; “deixando a casa mais bonita para tentar vendê-la”; “tentando vendê-la para mudar de cidade”; “mudar de cidade para ficar próximo aos filhos”; “ficar próximo aos filhos porque os ama”. Sendo assim, para compreender as intenções de um agente, é necessário organizá-las em relação ao período de tempo as quais fazem referência, ou seja:

cada uma das intenções de curto prazo é, e só pode ser, inteligível por intermédio de referência a intenções de longo prazo; e a caracterização do comportamento segundo as intenções de longo prazo só pode estar correta se também estiverem corretas algumas das caracterizações segundo as intenções de curto prazo. Portanto, só se caracteriza de maneira adequada o comportamento quando se sabe quais são as intenções de prazo mais longo invocadas e como as intenções de prazo mais curto se relacionam com as de prazo mais longo. Novamente nos envolvemos na escrita de uma história narrativa (MACINTYRE, 2001, P.349).

Os atos de um agente tornam-se inteligíveis na medida em que os contextualizamos de acordo com sua ordem temporal e causal. MacIntyre (2001) utiliza o exemplo da conversa, pois ao ouvir uma conversa entre duas pessoas, só conseguimos torná-la inteligível ao compreender o contexto no qual o assunto está inserido. Por outro lado, ficamos frustrados quando não conseguimos tornar um determinado ato inteligível, fato que pode acontecer quando adentramos em uma cultura estrangeira ou quando nos deparamos com um paciente neurótico ou psicótico, uma condição determinada pela ininteligibilidade dos atos dessas pessoas.

Dado o fato de nossas ações estarem inseridas em um cenário, pode-se dizer também que estas possuem um caráter histórico, tanto da narrativa de outros indivíduos, quanto dos próprios cenários e práticas nas quais estão inseridas. Além disso, pelas relações estabelecidas, pode-se verificar que temos certas restrições em nossas ações, impostas justamente pelas ações de outros agentes e dos cenários que nos encontramos; afetamos e somos afetados por outras pessoas. Isto esclarece a primeira característica própria da nossa vida narrativa: a imprevisibilidade.

A segunda característica das narrativas vividas é a teleologia, uma vez que:

Não existe presente que não seja instruído pela imagem de algum futuro, e uma imagem do futuro que sempre se apresenta na forma de um *telos* – ou de uma série de fins e metas cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover no presente. A imprevisibilidade e a teleologia, portanto, coexistem em nossas vidas (MACINTYRE, 2001, p.362)

Pelo fato de sofrermos restrições das ações de outros sujeitos e também dos cenários sociais, não sabemos o que irá acontecer em um próximo conjunto de ações. Assim sendo, a unidade na vida humana é unidade de uma busca narrativa, buscas que, não raro, fracassam, são abandonadas ou modificadas, sendo que o critério de êxito ou fracasso de uma vida humana está na busca narrada ou a ser narrada. Neste ponto, é preciso compreender de qual busca o MacIntyre (2001) está tratando. Uma busca implica em um *telos*, que implica também em uma concepção de bem para o ser humano. Este bem, para MacIntyre (2001) não está dado a priori, pois é na procura de uma concepção de bem que podemos compreender outros bens, além de entender o lugar da integridade e da constância na vida como virtudes. Este bem não é algo já definido, pois

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. A busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento (MACINTYRE, 2001, p. 368)

A partir disto, o papel que as virtudes desempenham é o de nos sustentar e nos capacitar para esta busca do bem, superando males, perigos, tentações e tensões, fornecendo-nos autoconhecimento e conhecimento do bem. MacIntyre (2001 p.369) conclui que a vida virtuosa para o ser humano é a vida passada na procura da vida boa, “e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais e mais é a vida boa para o homem”. Neste estágio, as virtudes nos servem para além da descoberta dos bens internos às práticas, possibilitando a descoberta do próprio bem para o ser humano.

A história de vida de um sujeito está inserida na história das comunidades na qual ele faz parte, neste aspecto, fazer parte de uma comunidade é fazer parte de uma tradição. Uma tradição, quando está em ordem

é constituída por uma argumentação sobre os bens cuja procura dá a essa tradição seu próprio sentido e finalidade. Assim, quando uma instituição – digamos uma universidade, uma fazenda ou um hospital – é portadora de uma tradição de prática ou práticas, sua vida comum será parcialmente,

porém de maneira importantíssima, constituída por uma argumentação sobre o que é e deve ser uma universidade, ou o que é a boa agricultura ou o que é a boa medicina. Tradições, quando vivas, contêm continuidade de conflitos (MACINTYRE, 2001, p. 372).

Uma tradição viva mantém sempre vivo o debate e a argumentação sobre os bens que a definem. Aristóteles afirma que a excelência de algo se dá quando este algo cumpre com excelência seu propósito (ou seja, realiza a atividade da melhor maneira possível). Por exemplo, quando ele diz que:

toda virtude não só coloca em bom estado a coisa de que ela é virtude, mas também lhe permite realizar bem sua função, por exemplo, a virtude do olho torna o olho e sua função igualmente perfeita, pois é pela virtude do olho que a visão existe em nós como convém. Do mesmo modo, a virtude do cavalo torna o cavalo ao mesmo tempo perfeito em si mesmo e bom para a corrida, para levar o cavaleiro e fazer face ao inimigo. Então é assim em todos os casos<sup>36</sup>.

Em outras palavras, o olho é bom quando realiza bem sua função que é enxergar, o cavalo é bom quando realiza bem sua função que é cavalgar. Mas em um mundo no qual as funções de cada coisa não estejam previamente ordenadas, como saber o que é o bem? Este ponto da teoria de MacIntyre é especialmente importante, pois é pela argumentação, via linguagem, que podemos definir no interior das instituições o que é o bem. Isto permite que a função de cada prática ou de cada instituição esteja permanentemente em certo conflito de identidade, aceitando mesmo o contraditório, como no caso de nossas universidades, nas quais estamos constantemente argumentando em seu interior o que é uma boa universidade e como podemos desempenhar seu papel da melhor maneira possível.

Para MacIntyre (2001), o que sustenta e o que destrói as tradições são o exercício e a falta de exercício das virtudes, respectivamente. As virtudes sustentam os relacionamentos entre aqueles que realizam uma prática, sustentam a vida humana individualmente na busca do bem e também as tradições que fornecem o contexto histórico necessário, tanto para as práticas, quanto para as vidas. Por outro lado, sem as virtudes da coragem, da justiça, da sinceridade e também as virtudes dianoéticas, haveria uma corrupção das tradições, instituições e práticas. A sabedoria prática é especialmente importante para que se possa escolher, dentre o conjunto de argumentações, aquilo que é apropriado para cada situação particular.

---

<sup>36</sup> EN 1106a 15-25

Concluído os aspectos gerais do pensamento de MacIntyre, ainda que apresentados de forma breve, estes serão caros para o entendimento na forma pela qual amparam e estão colocados no campo da Filosofia do Esporte. A seguir, busca-se compreender, também de forma breve, o que é a Filosofia do Esporte, quais suas principais correntes teóricas e alguns dos assuntos tratados por ela, um campo ainda pouco conhecido no contexto brasileiro.

### 3. Contextualização da Filosofia do Esporte

Tendo em vista que o objetivo deste trabalho é situar o pensamento de Alasdair MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte, realiza-se a seguir, um panorama geral da área para que seja possível compreender de que forma o que foi visto até o momento está inserido na Filosofia do Esporte. Esta seção baseia-se na entrada de Filosofia do Esporte desenvolvida por Devine e Lopez Frias (2020) na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A entrada perpassa, em linhas gerais, a história da Filosofia do Esporte, suas principais teorias filosóficas e temas abordados. No mais, trata-se de entrada bastante recente e produzida por autores atuantes na produção de conhecimento em Filosofia do Esporte o que, de certa forma, mais do que resumir o conceito da subdisciplina, discorre sobre o estado da arte da mesma.

Devine e Lopez Frias (2020) mencionam que o esporte<sup>37</sup> é praticado desde tempos pré-históricos, como no caso dos sumérios e egípcios que o utilizaram como preparo para a guerra, passando pela Grécia clássica na qual as competições atléticas constituíam um local para o exercício das virtudes e pelos romanos que o compreendiam como uma prática importante com significado religioso e social. Em nossa sociedade contemporânea, o esporte faz parte do currículo escolar, da mídia e de grandes eventos, além de ser utilizado em políticas de saúde pública. Contudo, sua investigação filosófica de maneira sistêmica aconteceu a partir da década de 1970. Atualmente a área conta com uma grande produção de conhecimento.

A Filosofia do Esporte é ramo da Filosofia que visa apresentar exames filosóficos e reflexivos sobre a natureza do esporte e discussões sobre suas questões. No período de 1870 a 1990, a Filosofia do Esporte passou de um sub-ramo da Educação para um campo de estudo próprio. Neste período, o campo passou por três fases. A primeira é denominada de “fase eclética” ou “período da filosofia da educação”, que serviu como base para o estudo filosófico, enfatizando o valor de jogar (*play*), do jogo (*game*) e do esporte (*sport*) para que os seres humanos possam alcançar boas vidas, além disso, foi um movimento que enfatizou a importância da

---

<sup>37</sup> A Filosofia do Esporte conceitua *game*, *play* e *sport* através de um amplo debate na área. Tendo em vista que o entendimento e alguns nuances no contexto brasileiro sobre “jogo” e “esporte” podem ser diferentes em relação à Filosofia do Esporte, ao longo dessa seção, jogo (*game*) e esporte (*sport*) serão brevemente caracterizados em seus respectivos significados para a Filosofia do Esporte.

Educação Física e contribuiu para que esta fizesse parte da maioria dos programas educacionais.

Na segunda fase chamada de “período baseado em sistemas” as questões pedagógicas motivaram a análise filosófica do esporte e do exercício físico a partir de modos de análise filosóficos, que utilizam-se sistemas filosóficos a fim de realizar recomendações pedagógicas e implicações práticas. Por fim, a “fase disciplinar”, facilitou o surgimento do campo próprio da Filosofia do Esporte. Neste momento, surgiu a *The Philosophic Society for the Study of Sport*, que em 1999 teve seu nome alterado para *International Association for the Philosophy of Sport*.

Inicialmente, a Filosofia do Esporte concentrou-se na possibilidade de fornecer condições suficientes e necessárias para o esporte, através de ferramentas da filosofia analítica, para identificar traços comuns a todos os esporte. Além disso, neste início, os filósofos do esporte também o examinaram fenomenologicamente a fim de estudar sua natureza e as experiências vividas por seus praticantes. Estes estudos não foram abandonados e o debate sobre natureza do esporte ainda permanece central.

Para responder a pergunta “o que é o esporte?” as teorias filosóficas assumem as formas “descritivas” ou “normativas”. As teorias descritivas visam fornecer um relato preciso dos conceitos centrais do esporte, enquanto as teorias normativas podem ser divididas em “externalistas” ou “internalistas”. As primeiras compreendem o esporte como um reflexo de fenômenos sociais maiores e consideram que sua natureza é determinada por princípios de outras práticas da sociedade. Neste sentido, os relatos externalistas negam que o esporte tenha valor por si mesmo, uma vez que o seu valor se dá apenas em termos instrumentais.

Por outro lado, as teorias internalistas não analisam o esporte a partir de outras práticas sociais, mas sim identificando seus valores e propósitos próprios. No internalismo, não se nega que o esporte sofra influência de outras práticas em geral, contudo, este possui seu valor e lógica própria. O objetivo desta corrente filosófica é descobrir os princípios normativos intrínsecos do esporte. Por sua vez, o internalismo é subdividido em “formalismo”, “convencionalismo” e “amplo internalismo” (ou interpretivismo).

Para o formalismo o esporte é apenas um conjunto de regras escritas que o governam, sendo assim, não há a necessidade de ir além delas para determinar se uma atividade é ou não esporte. Para esta corrente filosófica, a correção e falta de

conduta no esporte acontecem apenas em relação ao seguimento das regras. O texto *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*<sup>38</sup> de Bernard Suits é considerado como o inspirador para o formalismo. Neste, Suits verifica que há quatro elementos comuns a todo jogo, são eles: objetivos, meios, regras e atitude lusória.

Para Suits, todo o jogo possui dois objetivos distintos. O primeiro é denominado objetivo “pré-lusório”, ou seja, um “estado específico de coisas” no qual o jogadores procuram alcançar um determinado objetivo, que pode ser: colocar a bola no gol ou na cesta, cruzar a linha de chegada ou saltar a maior distância possível. Estes objetivos podem ser alcançados antes da formação do jogo propriamente, quando, por exemplo, alguém está apenas praticando arremessos em uma cesta de basquete. Já o objetivo lusório é vencer, e só pode ser obtido no contexto do jogo.

Os meios são o segundo elemento dos jogos, e restringem as maneiras pelas quais os jogadores têm permissão para conseguir o objetivo pré-lusório, por exemplo, no caso do futebol em que os jogadores devem colocar a bola no gol sem usar mãos e braços. Os meios são sempre “ineficientes”, pois seria muito mais fácil segurar a bola nos braços e simplesmente colocar a bola dentro da área do gol. Além disso, os jogos possuem regras que os constituem e esclarecem quais os meios que são e que não são permitidos para alcançar o objetivo pré-lusório. O último elemento dos jogos é a atitude, pois é preciso que os jogadores tenham uma “atitude lusória”, comprometendo-se a jogar de acordo com as regras através de um tipo de motivação específica, pois sem as regras constitutivas o jogo não seria possível.

Para fazer uma definição de esporte, Bernard Suits menciona que, além dos elementos que constituem o jogo que acabamos de mencionar, o esporte é um jogo de habilidade físicas, além disso, para ser esporte é preciso que exista muitos seguidores da prática e que estes atinjam certo nível de estabilidade. Além disso, é necessário que o esporte seja institucionalizado, com regras e normas codificadas, estabelecidas e aplicadas por associações ou organizações formais.

---

<sup>38</sup> Dada a extensão da obra de Bernard Suits e suas possibilidades de interpretação e aplicabilidade, optou-se por, nesta seção, utilizar os comentários de Devine e Lopez Frias (2020) sobre a obra do autor. Optou-se também em expor os conceitos de jogo (*game*) e esporte (*sport*) para que o leitor possa realizar uma contextualização, ainda que provisória, do objeto de estudo da Filosofia do Esporte. Como mencionado ao longo da seção, há amplas discussões a respeito da natureza do jogo e do esporte que, se fossem aqui aprofundadas, poderiam comprometer o objetivo deste trabalho de situar o pensamento de MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte. Vale destacar também que há um doutorado em andamento no Grupo de Pesquisas em Filosofia e Estética do Movimento da Faculdade de Educação Física da Unicamp dedicado à explorar a obra de Bernard Suits no campo da Filosofia do Esporte, em especial os desdobramentos metafísicos e axiológicos dessa subdisciplina a partir da influência do autor.

Posteriormente, Bernard Suits revisa tais definições dos esporte, considerando estes como eventos competitivos de habilidades físicas onde se julga o participante que exibiu tais habilidades de maneira superior. Neste sentido, alguns esporte são jogos e outros esporte são performances. O primeiro conjunto é composto, por exemplo, do futebol, volei, tênis, etc, enquanto o segundo conjunto é composto pela ginástica, patinação artística, mergulho e demais apresentações. Existem críticas quanto a essas definições realizadas por Suits, entretanto estas definições são o ponto de partida para grande parte das teorias filosóficas contemporâneas sobre o esporte.

De maneira geral, o formalismo é criticado pela dificuldade em reconhecer critérios para avaliar ações não contempladas pelas regras. Outra crítica se dá pela incompatibilidade lógica no caso de uma regra ser quebrada, pois isso implicaria no término do jogo. Sabe-se que na prática isso não acontece, como por exemplo, em faltas realizadas no basquete ou futebol. Há ainda outras questões do esporte que o formalismo encontra dificuldades em responder, nestes aspectos, uma outra corrente filosófica, o convencionalismo, tenta abordar algumas dessas limitações.

Para o convencionalismo as regras escritas não determinam e nem fornecem orientações para tudo o que pode acontecer em um jogo. Buscando compreender a existência de normas não escritas, as chamadas convenções devem ser observadas para o entendimento adequado do esporte. As críticas em relação a essa corrente teórica mencionam que o convencionalismo falha ao fornecer recursos para distinguir boas e más convenções.

Por fim, no internalismo, temos o amplo internalismo ou interpretivismo, para o qual o esporte é constituído por regras, convenções e também por princípios intrínsecos, que podem ser incorporados em teorias gerais. Estes fornecem a base para uma interpretação ou compreensão das práticas esportivas. O amplo internalismo, por sua vez, pode ser dividido em três abordagens diferentes. A primeira é a contratualista, para a qual o esporte é possível de existir devido a um contrato social implícito entre os participantes, pois estes realizam um acordo para participar e cumprir um certo conjunto de regras e convenções da prática, que possui validade normativa apenas durante o jogo.

A segunda abordagem dentro do amplo internalismo é o *respect for the integrity of the game*, que concentra-se em identificar o interesse de um jogo separadamente em relação aos interesse dos jogadores, pois o jogo é considerado

uma prática intrinsecamente valiosa. Para isso, Butcher e Schneider (1998)<sup>39</sup> se amparam no conceito de prática, desenvolvido por Alasdair MacIntyre.

Por fim, há a visão “mutualista”, para a qual a competição esportiva é entendida como uma busca mutuamente aceitável pela excelência através do desafio. Assim sendo, todos os jogadores podem ser beneficiados, inclusive os perdedores, uma vez que, através da competição, todos os envolvidos se esforçam para melhorar e aperfeiçoar suas habilidades. Esta corrente filosófica também possui amparo em Alasdair MacIntyre ao compreender a disputa no esporte como uma prática mútua de ambos os oponentes na busca pela excelência.

Uma vez que abordamos as principais correntes teóricas da Filosofia do Esporte, a fim de contextualização, serão apresentados, brevemente, alguns temas tratados por ela. Um deles é o “espírito esportivo”<sup>40</sup>, entendido como uma virtude esportiva por excelência situada em padrões éticos apropriados à prática, que pode se diferenciar em relação ao nível recreativo e ao nível competitivo, uma vez que o objetivo do primeiro é uma diversão agradável, assim sendo, o espírito esportivo diz respeito à generosidade, enquanto no nível competitivo no qual o objetivo é a vitória honrosa e está relacionado com a imparcialidade.

Outro tema da Filosofia do Esporte é a “trapaça”, uma espécie de falha moral do esporte difícil de ser precisamente definida. Há duas correntes teóricas sobre a trapaça, sendo uma delas que a compreende a partir de incompatibilidade lógica, pois a quebra de regras não é compatível com o jogo, e a segunda que a compreende como uma tentativa de obter determinada vantagem injusta.

Um tema bastante polêmico estudado pela área é o “aprimoramento no desempenho”, que pode abordar equipamentos e novas tecnologias voltadas ao esporte, manipulação genética e também fármacos (como o uso de hormônios). Sobre este último, há três posicionamentos no campo da Filosofia do Esporte. O primeiro é denominado *pro-doping*, que considera aceitável o uso de certas substâncias para melhoramento do desempenho, argumentando que tal posicionamento está de acordo com a ideia do impulso humano de aprimoramento a fim de alcançar determinado objetivo. Por outro lado, há o *anti-doping*, para os quais deve haver restrições no uso

---

<sup>39</sup> Neste momento, MacIntyre será apenas citado dentro da corrente do amplo internalismo para que não se perca o desenvolvimento dos conceitos gerais da Filosofia do Esporte. No devido momento esta questão será abordada.

<sup>40</sup> No original *sportsmanship*.

de meios para melhorar o desempenho, pois entendem que este aprimoramento contraria a natureza intrínseca do esporte, compromete a justiça na competição, exerce influência negativa na sociedade, é prejudicial aos participantes, entre outros argumentos. Por fim, há o *anti-anti-doping*, que opõem-se ao regulamento e policiamento do *anti-doping*, pois tais práticas possuiriam um alto custo (econômico e moral) e não garantiriam que de fato os praticantes não utilizem meios de melhoras de desempenho.

Também são debatidos os “esportes violentos e perigosos”, como esqui, escalada e esportes de combate como boxe e artes marciais. As discussões giram em torno de qual é o valor destas práticas e como o Estado deve regulamentá-las por meio de políticas públicas. Outro tema da Filosofia do Esporte é a questão de “sexo, gênero e raça”, na qual pergunta-se sobre a segregação por sexo nas competições esportivas e como realizá-la no caso de atletas transexuais. Também é tema de estudo o “esporte para deficientes” conhecido como “esporte paralímpico”, debatendo quais critérios utilizar para classificar os praticantes, além de questionar o próprio conceito de deficiência, uma vez que, algumas próteses podem fornecer um desempenho superior em relação aos atletas considerados sem deficiência.

Por fim, também é tema de debate a experiência dos fãs e espectadores de esporte, pois a melhor maneira de assisti-lo poderia se dar, basicamente, através de dois modelos, o “purista” ou o “partidário”. No primeiro, a experiência esportiva está relacionada ao prazer estético de um bom jogo, apreciando-o independente do time ou nacionalidade, por outro lado, no modelo “partidário”, compreende a existência da virtude relacionada à lealdade no apoio zeloso a uma equipe em particular, mesmo que esta não jogue bem.

Chegando ao fim desta seção, para aprofundamento em qualquer um dos temas e assuntos aqui abordados, recomenda-se procurar, em um momento inicial, a própria entrada de Devine e Lopez Frias (2020) e o vasto material produzido pela Filosofia do Esporte. O objeto desta seção é apenas uma breve introdução à área para, a seguir, situar como o pensamento de Alasdair MacIntyre está inserido neste contexto.

## **4. MacIntyre e a Filosofia do Esporte**

### **4.1 Considerações gerais**

Para Frías (2015), o paradigma e a oposição entre “internalismo” e “externalismo” é resultado da recepção do pensamento de MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte que possibilitou compreender o esporte como prática social constituído por bens internos que só podem ser especificados em sua realização. Como visto na seção anterior, as contribuições da ética de MacIntyre estão inseridas no amplo internalismo. Segundo Simon et al. (2015), o núcleo intrínseco que constitui a prática do esporte não é apenas uma convenção social, mas pode até mesmo fornecer bases para crítica de outros princípios norteadores da sociedade que estão fora do contexto do esporte. O reconhecimento do núcleo intrínseco do esporte, que o fundamenta, pode ser requisitado em situações da prática. Russell (1999) relata um caso acontecido de partida de beisebol no qual as regras escritas na modalidade não atendiam a uma situação particular do jogo, portanto foi necessário que o árbitro apelasse às excelências constitutiva da modalidade, ou seja, corrida e rebatida, para tomar a decisão que mais preservasse a integridade do jogo.

A partir desta reflexão, o amplo internalismo contribui para a tomada de decisões que se adequem da melhor forma à situação particular. Como visto no início deste trabalho, na apresentação do pensamento de Aristóteles, a regra universal deve contemplar o caso particular, caso contrário a própria regra estaria inadequada e a deliberação longe de sua excelência. Isto seria como medir a coluna canelada com uma tira rígida e inflexível, conforme exemplo citado anteriormente em Aristóteles. Contudo, o amplo internalismo ao reconhecer que o esporte possui um núcleo intrínseco que o constitui, também reconhece a existência de princípios universais que norteiam a legislação, sendo assim, o juiz do caso particular pode utilizar-se dos princípios do esporte e da respectiva modalidade para deliberar como o legislador faria caso tivesse se deparado com tal situação. Esta não é uma tarefa fácil, pois deliberar bem pode demandar tempo, e em uma partida, muitas vezes, os juízes precisam tomar decisões rápidas, sendo as regras universais os parâmetros para estes casos. Verifica-se, neste sentido, um desafio de julgar situações particulares.

Uma das questões levantadas por Simon et al. (2015) a partir do amplo internalismo menciona que a mídia possibilitou que o esporte fosse acessível para um

grande número de pessoas, mas por outro lado, para vendê-lo como produto, o esporte precisa ser divertido, o que poderia levar à valorização de bens externos e à corrupção da prática, prejudicando seus valores internos, uma vez que algumas mudanças de regras são realizadas visando tornar a modalidade mais atrativa para o público. Outro exemplo citado por Simon et al. (2015) é em relação ao sistema de *playoffs*<sup>41</sup>, pois este pode concentrar-se mais nos resultados do que propriamente nos valores intrínsecos do esporte, além de ser utilizado para aumento da receita dos times e das respectivas ligas. Contudo, se considerarmos que entretenimento, emoção e drama, são objetivos do esporte, o sistema de *playoffs* contribui para os bens internos à prática.

Prosseguindo nas contribuições de MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte, Reid (2012) menciona que, mesmo o autor não tratando especificamente do esporte, o exemplo dessa prática é recorrentemente em sua obra. Assim sendo, sobre as contribuições da teoria de MacIntyre, destaca-se que

The insights include the communal nature of sport and its need for moral traditions as well as some conception of a human *telos* to provide context for the virtues. The overriding lesson of social practice theory applied to sport is that we acquire virtue through sport not so much by training and improving our individual performances but rather by participating actively and thoughtfully in communities with histories, traditions, and shared standards of excellence<sup>42</sup> (REID, 2012, p.58).

A compreensão do esporte como prática social e, conseqüentemente, a necessidade da existência de uma comunidade, com suas histórias e tradições, contribuiu para desdobramento significativos. Ao participar da comunidade temos a possibilidade de compreender e adquirir certas virtudes, que por sua vez, nos possibilitarão alcançar os bens internos à prática. São os bens internos do esporte que nos fornecem aquilo que lhe é intrínseco e só pode ser reconhecido quando realizamos a prática, não necessariamente como exímios esportistas. Isto caracteriza o esporte, pois somente ao praticá-lo podemos reconhecer certos bens. Alguém que ama o esporte e ama sua prática, acessa estes bens.

---

<sup>41</sup> Correspondente ao nosso “mata-mata” no qual, após a temporada regular, os times são chaveados enfrentando-se entre si, e aqueles que perdem uma série de jogos, são eliminados.

<sup>42</sup> “Os ‘insights’ incluem a natureza comum do esporte e sua necessidade de tradições morais, bem como alguma concepção de um *telos* humano para fornecer contexto para as virtudes. A lição primordial da teoria da prática social aplicada ao esporte é que adquirimos virtude por meio do esporte, não tanto treinando e melhorando nossos desempenhos individuais, mas sim participando ativa e cuidadosamente de comunidades com histórias, tradições e padrões de excelência compartilhados”.

Ao analisar a disputa no esporte, Reid (2012) afirma que, mesmo quando somos derrotados, há uma forma de cooperação que possibilita que nos tornemos mais fortes e melhores, o que caracteriza um bem interno. Essa experiência, segundo a autora, requer virtudes, como justiça, honestidade e coragem, portanto, para um atleta no qual faltasse essas virtudes, este seria incapaz de apreciar um bom desempenho de seu oponente, privando-o dos bens internos. Mesmo que este atleta treine, melhore sua performance e consiga a vitória, ele poderá desfrutar do dinheiro e status dos bens externos, mas não conseguirá acesso aos bens próprios e comunitários do esporte.

A distinção entre bens externos e internos, segundo Reid (2012), pode ser incerta em alguns sentidos. Por exemplo, um dos argumentos utilizados contra a utilização de *doping* menciona que um atleta que busque os bens internos do esporte não procurará utilizar, por exemplo, o meios para aumentar seu desempenho, pois, se o fizesse, o atleta estaria buscando as recompensas da vitória ao invés de almejar o exame das melhores habilidades através da disputa. Contudo, ainda para a autora, não utilizar o *doping* privaria não apenas o acesso aos bens externos, mas também aos internos pela participação de uma prática que poderia não acontecer sem a ajuda do *doping*. Sendo assim, algumas formas de *doping* poderiam ser maneiras de alcançar bens internos. Esta é uma questão que pode ser amplamente discutida, portanto, há uma linha tênue entre alguns bens internos e externos, do mesmo modo que o tipo de meio utilizado nesta busca e a distinção entre esses dois tipos de bens não seriam as ferramentas mais úteis e decisivas para a avaliação social do esporte.

Sobre o papel das instituições esportivas, Reid (2012) retoma os conceitos de MacIntyre, pois estas servem como sustento para a prática ao longo do tempo, desempenhando uma importante função. Contudo, quando uma sociedade valoriza demasiadamente bens externos, existe grandes chances de que as instituições se corrompam e os padrões de competição passem a enfatizar apenas o sensacionalismo e o lucro, assim sendo, o esporte pode preservar sua integridade na medida em que as virtudes são cultivadas dentro da comunidade e incorporadas por seus membros. Portanto, o papel comunitário do esporte é fundamental, uma vez que “practices, likewise, cannot be merely collections of people with shared sets of

technical skills; rather, they need to be collections of people joined by shared values”<sup>43</sup> (REID, 2012, p. 63).

Neste aspecto, Reid (2012) lembra da primazia da comunidade na teoria da prática social de MacIntyre, resistindo à tendência moderna do individualismo. Assim, quando ingressamos em uma prática, como no caso do futebol, não ingressamos apenas em um agrupamento de pessoas, mas em um conjunto de membros que compartilham valores, tradições e padrões de excelência. Neste ingresso, precisamos, por exemplo, de humildade e confiança para reconhecermos nossa inadequação na prática e estar dispostos a aprender com alguém que seja mais experiente, como um treinador e outros colegas. Portanto, Reid (2012) afirma que no esporte não cultivamos a virtude apenas ao enfrenar obstáculos artificiais, mas também ao participar de uma prática. A autora lembra que este processo não acontece apenas em modalidades coletivas, mas também nas individuais, desde que entendidas como práticas sociais.

Como visto anteriormente em Aristóteles, as virtudes éticas são cultivadas ao se realizar uma determinada atividade, pois alguém só se torna bom em algo, ao fazê-lo. Seguindo com a teoria de MacIntyre na qual as virtudes nos capacitam a alcançar os bens internos à prática, a comunidade atua como facilitadora da ação virtuosa, pois o ingresso na prática envolve o relacionamento com outras pessoas e requisita de nós o exercício de certas virtudes.

Outra característica importante da filosofia de MacIntyre para o campo do esporte mencionada por Reid (2012) é a questão do *telos* e da vida humana como uma narrativa. Quando admiramos uma conquista no esporte, como por exemplo, um feito que ainda não fora alcançado, não admiramos somente o feito em si, mas toda a constância e disciplina de uma vida entendida como um todo que tornou possível o atleta concretizar tal realização. Um atleta que seja genuinamente possuidor de virtude não a expressará somente em sua prática, mas em outros contextos de sua vida, contribuindo para a boa vida. Reid (2012) compreende que o esporte pode cultivar as virtudes não apenas dentro do seu respectivo contexto. Todas as virtudes exigidas durante a prática, devem ser transpostas para outras situações que não necessariamente o esporte. As virtudes da integridade e da constância serão as

---

<sup>43</sup> “As práticas, da mesma forma, não podem ser meramente um conjunto de pessoas que compartilham habilidades técnicas; em vez disso, elas precisam ser conjuntos de pessoas unidas por valores compartilhados”.

responsáveis por integrar o conjunto das outras virtudes, pela compreensão da vida como uma unidade e por transportá-las para que estas sejam exercidas “fora da quadra”. Este movimento, não beneficiaria apenas o praticante, mas toda a comunidade.

A autora também questiona em que medida o esporte competitivo é capaz de gerar virtude, e menciona o episódio no qual o *Wushu*, tradicional arte marcial chinesa, não foi inserido como modalidade olímpica. Muitos dos seus praticantes ficaram aliviados por este fato, pois temiam o aumento da corrupção na prática. Para Reid (2012), os atletas treinam para melhorar a excelência em sua prática e buscam as competições para medir, com justiça, tais habilidades, portanto, os atletas não querem apenas ganhar, mas buscam através da virtude da justiça uma vitória justa sobre um oponente digno. Ainda para a autora, a virtude da coragem também é requisitada pelos atletas, como por exemplo, a possibilidade de sofrer uma lesão em uma competição.

Esta virtude, de acordo com o entendimento de MacIntyre, é a disposição para correr certos riscos necessários à prática e assim alcançar seus bens internos, portanto a ansiedade e medo antes da competição, a decisão de enfrentá-la com seus respectivos riscos, configuram a coragem. Um atleta profissional que recuasse perante um estádio lotado, ou mesmo um amador que não ingressasse em uma determinada prática por não querer correr riscos, seriam privados de certos bens intrínsecos ao esporte. Também pode-se compreender a coragem através da visão de Aristóteles, como o justo meio entre os extremos viciosos da covardia e a temeridade, assim sendo, podemos citar o exemplo de um atleta das modalidades de aventura, em que a segurança é fundamental, este, se não realizar os devidos cuidados e precauções que a modalidade requisita, poderia trazer sérias complicações.

## 4.2 Mutualismo

Uma das abordagens do amplo internalismo é o mutualismo (DEVINE E LOPEZ FRIAS, 2020). Um dos autores que refletem sobre esta concepção é Simon et al. (2015), que mencionam a existência de críticas sobre o valor moral de uma disputa no esporte, pois elas seriam fundamentalmente egoístas e seriam de “soma zero”, ou seja, um jogador ganha e outro perde, não gerando em si valor. Outra crítica presente,

segundo os autores, refere-se que o objetivo da disputa é melhorar a si mesmo às custas de outros sujeitos, o que também seria imoral, além disso, há outras questões, como a trapaça, suborno ou ferir intencionalmente um adversário, por isso, Simon et al. (2015) mencionam que a competição pode constituir-se de valores que devem ser rejeitados.

Por outro lado, Simon et al. (2015) citam que algumas pessoas entendem o esporte como uma espécie de guerra de todos contra todos. Os autores criticam este posicionamento, pois esta compreensão de esporte parece imprecisa; há disputa entre adversários, contudo também há cooperação entre os membros da equipe, encorajando uns aos outros. Os autores citam o exemplo que, em modalidades coletivas, como o basquete, o egoísmo é frequentemente criticado<sup>44</sup>.

Mas cooperação não acontece apenas entre os membros da equipe, pois além da competição em si, Simon et al. (2015) mencionam que o esporte é capaz de proporcionar oportunidades únicas, ainda mais quando a partida acontece sob pressão de um bom oponente. Portanto, o principal valor de uma competição não está somente em vencer, mas em superar um oponente digno, desse modo o esforço cooperativo de ambos os oponentes é fundamental para o melhor desafio possível. A partir desta concepção, Simon et al. (2015) afirmam que mesmo que uma pessoa perca e a outra vença, a competição não é uma atividade de “soma zero”, mas sim a busca da excelência através do desafio. Na proposta dos autores, a competição no esporte é melhor entendida como uma atividade cooperativa, com valor intrínseco, segundo a qual podemos nos aperfeiçoar através do teste competitivo, pois o objetivo não está apenas em derrotar o oponente, mas em atingir certos padrões de excelência.

Ainda sobre essa questão, Simon et al. (2015) afirmam que a busca pela excelência não é apenas uma “competição consigo mesmo”, ou seja, independente da comparação com os outros participantes da prática, e sim uma busca pela excelência que enfatiza vencer o oponente. Neste sentido, para os autores, uma conquista significativa, exige a referência e comparação aos outros praticantes. Assim sendo, para Simon et al. (2015) a competição é uma forma de medir a melhoria na prática, um fim desejável, mas não menos nobre e desejável que a vitória em si.

---

<sup>44</sup> Sobre o basquete, importante mencionar que as estatísticas dos jogadores, além do número de pontos marcados, também contabilizam o número de assistências, identificando aqueles que contribuem com o time, realizando passes aos companheiros mais bem posicionados.

Portanto, na visão do mutualismo, os oponentes não são compreendidos como inimigos, mas como pessoas que auxiliam-se umas às outras.

Este ponto é especialmente importante e possibilita uma relação com a filosofia de MacIntyre, pois se alguém realiza uma modalidade sem participar de uma comunidade, pode-se ter a ilusão de excelência. Mas ao participar de uma comunidade, com história, tradição e padrões de excelência, relacionando-se tanto com os praticantes do presente, como também do passado que realizaram contribuições significativas para a comunidade, pode-se até mesmo visualizar a própria inadequação e identificar não apenas técnicas que melhorem a performance na prática, mas também meios que tornam possível alcançar bens internos à prática, desconhecidos até então. Desta forma, aquilo que a princípio parecia adequado, pode tornar-se inadequado, o que levaria ao esforço de atingir novos padrões de excelência.

#### 4.3 Fair play e a prática social

O esporte como prática social, a partir da noção apresentada por MacIntyre (2001), é aceita pela maioria dos autores da Filosofia do Esporte<sup>45</sup> (FRIAS, 2015). Um dos usos deste conceito é realizado por Butcher e Schneider (1998) ao estudar a questão do *fair play*<sup>46</sup>. Os autores mencionam que muitas vezes há o desejo de utilizar o esporte para ensinar valores sociais. Contudo, este uso não é totalmente adequado, uma vez que o esporte possui seus próprios valores que variam conforme a modalidade. Especificamente em relação ao *fair play*, este constitui-se como um subconjunto de valores coerentes estabelecidos em uma base conceitual. Desta maneira, a motivação para agir com justiça no esporte pode ser encontrada no próprio esporte.

Butcher e Schneider (1998) argumentam que o *fair play* no esporte pode ser entendido como o respeito ao jogo (*game*), que acarreta em certo comportamento em relação à prática. Os autores mencionam que há dois tipos de entendimento sobre

---

<sup>45</sup> Segundo Frias (2001), apenas Graham McFee, Leon Culbertson e Mike Namee colocam este conceito de "prática social", proposto por MacIntyre, em cheque em relação ao esporte. Vale destacar que esta é uma discussão bastante ampla e que, neste momento, não será possível trazer os argumentos de cada um dos autores, dado o objetivo deste trabalho. Desta forma, optou-se por, ao invés de discussões epistemológicas, priorizar os desdobramentos práticos do entendimento de esporte como prática social.

<sup>46</sup> Expressão em inglês que pode ser traduzida como "jogo limpo".

“respeito”. O primeiro deles o compreende como a mera observação e seguimento de regras, como por exemplo, respeitar o limite de velocidade em uma via de trânsito. Já o segundo entendimento, diz respeito à honra, consideração, estima e valores. Este último opera discussões morais sobre autonomia dos sujeitos.

Realizar uma prática como o esporte poderia ser semelhante à dirigir o carro em uma via, pois em ambos os casos há uma série de regras que os regulamentam. Por outro lado, segundo Butcher e Schneider (1998), podemos compreender o esporte diferentemente do trânsito, pois é possível respeitar o primeiro diferentemente do que respeitamos o segundo. Alguém que compreende o esporte como uma prática que possui valor em si mesma, possui uma concepção mais ampla de respeito, agregando valores, estima e honra pela prática.

Butcher e Schneider (1998) aceitam que esportes são jogos, com regras construídas artificialmente que o possibilitam de existir, assim sendo, seus participantes escolhem voluntariamente seguir suas regras e sua prática os leva para fora da vida cotidiana. A prática social possui padrões de excelência, assim sendo, para Butcher e Schneider (1998), o respeito ao jogo envolve também respeito a estes padrões que foram construídos de forma histórica e social. Contudo, os autores realizam uma contribuição importante ao afirmar que este respeito também envolve uma noção crítica e reflexiva, contudo, quando se realiza uma crítica, esta deve ser pública para que seja construtiva.

Além do esporte como jogo, Butcher e Schneider (1998) também o compreendem como uma disputa<sup>47</sup>, no qual combinam-se regras e um determinado *ethos*, que servem de base para o acordo necessário para a realização da prática. Aprofundando a noção de esporte como prática, Butcher e Schneider (1998, p.10) afirmam que *“what practices do is create opportunities to pursue goods and to extend, expand and realize our conceptions of what is worthwhile in life. MacIntyre makes the (by now) commonplace distinction between internal and external goods.”*<sup>48</sup> Segundo os autores, nesta perspectiva, as pessoas que praticam uma certa prática têm suas preferências, gostos, atitudes e escolhas parcialmente moldados pela prática.

---

<sup>47</sup> O termo em inglês é *contest*.

<sup>48</sup> “o que as práticas fazem é criar oportunidades para buscar bens, estender, expandir e realizar nossas concepções do que vale a pena na vida. MacIntyre faz (agora) a distinção comum entre bens internos e externos”.

A partir destas reflexões, nota-se como este aspecto pode ser observado empiricamente em grupos de pessoas que formam comunidade em torno de determinadas práticas. Em relação ao esporte, pessoas engajadas em alguma modalidade podem possuir certas preferências, como roupas e um certo modo de agir e andar, que torna possível identificar aqueles que praticam ou admiram a modalidade, sem que seja necessário que expressem seus gostos e preferências verbalmente. Algumas modalidades podem, inclusive, formar certos modelos de corpos devido à prática. Atletas de *strongman*<sup>49</sup> podem ser facilmente identificados pelos seus corpos extremamente grandes e fortes, que é absolutamente diferente, por exemplo, de um maratonista. Da mesma forma que podemos reconhecer os ombros de um nadador ou o antebraço de alguém que realiza luta de braço. A realização da prática pode moldar tanto os corpos quanto as preferências. Espera-se também que alguém engajado em uma determinada prática conheça sua história e os praticantes que se destacaram na modalidade, assuntos comuns nas conversas entre aqueles que estão envolvidos em uma comunidade. Portanto, ao se engajar numa prática com respeito, concebendo-a como possuidora de valores e bens internos, assume-se um novo conjunto de interesses.

Para Butcher e Schneider (1998) este fato possui consequências importantes para o esporte, pois o atleta que respeita sua prática levaria a sério seus requisitos e padrões, esforçando-se para alcançá-los. Os autores mencionam que o atleta, independentemente do nível, seja amador ou profissional, aceita os padrões de excelência e empenha-se para adquiri-los e colocá-los em prática. Além disso, pensar no interesse sério pela prática implica em perguntar-se quais ações seriam boas para o jogo, caso todos a fizessem.

Butcher e Schneider (1998) reconhecem que realizamos uma prática por motivações e interesses diversos e que a escolha em realizar um esporte, para muitas pessoas, deve-se ao fato dele ser divertido<sup>50</sup> e intrinsecamente valiosos, com experiências que valem a pena de serem vividas por si mesmas. No nível individual, pessoas que respeitam o jogo tendem a desfrutar do processo como um todo, testando suas habilidades.

---

<sup>49</sup> Modalidade na qual os atletas demonstram força física através de vários desafios, como puxar caminhões utilizando corda, levantar veículos, andar determinados percursos carregando toras de madeira muito pesadas, entre outros.

<sup>50</sup> O termo em inglês é *fun*. No contexto do texto, poder-se-ia pensá-lo também como “entretenimento” ou “atividade recreativa”.

Neste aspecto, podemos relacionar a abordagem de Butcher e Schneider (1998) com a questão sobre razão e desejo, vista anteriormente em Aristóteles. O respeito pelo jogo não acontece apenas no nível racional. A partir do conceito de *prohairesis*, a decisão combina desejo e intelecto, em um processo que não envolve apenas uma “escolha” inicial, mas também, a intensão, a vontade e o propósito ao longo do percurso. A partir do desejo do respeito ao jogo, a razão calcula os meios para a ação, em um conjunto de meios e fins. Valorizar, estimar e honrar o jogo envolve a ação a partir da sabedoria prática, agindo como, quando e por quais razões. Uma vez que a pessoa de sabedoria prática (*phronimos*) encontra prazer em realizar a ação conforme a excelência, a ação virtuosa contribuirá para a boa via e para a felicidade presente.

Sobre as motivações para a prática do esporte, alguém movido por fatores extrínsecos, como dinheiro ou fama, buscará os meios mais eficientes para obtê-los. Para Butcher e Schneider (1998), no contexto do esporte, buscar padrões estéticos para o corpo e a admiração das pessoas, também configura-se como motivações extrínsecas. Importante ressaltar que buscar pela excelência em determinada prática e padrões físicos que contribuam para a atividade excelente é algo diferente de buscar padrões estéticos do corpo para a mera admiração das outras pessoas.

Por outro lado, Butcher e Schneider (1998) afirmam que a motivação intrínseca acontece pelo engajamento no próprio bem do esporte. Desta forma, para que a atividade valha a pena de ser praticada, são precisos quatro elementos. O primeiro deles é que atividade deve ser interessante e os participantes devem expressar criatividade. Além disso, é preciso que a atividade seja desafiadora dentro dos limites do participantes: nem muito simples e nem impossível de ser realizada. O terceiro elemento é o *feedback*, ou seja, a pessoa precisa saber o quão bem realizou a atividade, como por exemplo, através da existência de um sistema de pontuação. Por fim, a atividade precisa ser escolhida livre e voluntariamente.

Sobre as motivações extrínsecas e intrínsecas, Butcher e Schneider (1998) mencionam a possibilidade de que a presença demasiada das primeiras possa diminuir as segundas. Devido ao fato de que a motivação intrínseca deve estar relacionada com a atividade livremente escolhida, se há coerção ou controle na utilização das motivações extrínsecas a fim de pressionar as pessoas a fazerem algo, isto também diminui as motivações intrínsecas. Em contrapartida, quando as pessoas possuem motivação intrínseca para uma atividade, elas obtêm maior prazer e por

maior tempo, em sua realização, além de serem mais criativas em encontrar novas maneiras para a execução da prática. Pode-se concluir que “*the substance of intrinsic motivation is the internal goods of a practice*”<sup>51</sup> (BUTCHER e SCHNEIDER 1998, p. 14).

Ainda para Butcher e Schneider (1998), a motivação intrínseca enfatiza a obtenção dos bens internos à prática, com isso, no nível individual, reforça o compromisso do praticante com a noção de respeito ao jogo, enquanto no nível político, contribui para que as instituições do esporte tomem as melhores decisões que beneficiem a prática. Nesta perspectiva, em uma disputa esportiva ideal, os participantes precisam comparar níveis de habilidades, realizando-as da melhor maneira possível, além disso, o resultado deve ser incerto até o final da disputa e determinado, prioritariamente, através da habilidade, e não por fatores como sorte. Neste sentido, uma competição é uma chance de um jogador demonstrar e testar suas habilidades, jogando o melhor jogo que este seja capaz de realizar. Portanto, a melhor competição possível é aquela na qual os competidores contribuem uns com os outros para que ambos atinjam o limite de suas habilidades. Para Butcher e Schneider (1998), os atletas que respeitam o jogo não apenas tentam vencer, mas tentam vencer da melhor maneira possível.

Podemos visualizar isso quando um jogador de basquete realiza uma “enterrada” quando está livre para fazer uma cesta; seria mais simples e demandaria menos energia fazer uma simples “bandeja”; mas há uma ideia de excelência atrelada à enterrada e a noção de jogar o jogo da melhor maneira possível. Todos esses conceitos estão estreitamente atrelados com a filosofia de MacIntyre. A busca pelos bens internos é uma busca pela excelência. Quanto à noção de disputa, é preciso que exista uma comunidade de praticantes. Se a disputa é realizada visando a excelência, os competidores contribuem para que ambos aprimorem sua excelência.

Retornando os argumentos de Butcher e Schneider (1998), os atletas que respeitam o jogo tendem a não trapacear, pois se o fizessem, a vitória poderia ser concedida injustamente e os vencedores sentiriam que o resultado do placar não representa o resultado da disputa de habilidades. Por outro lado, se alguém não está interessado no esporte por si mesmo, não há razões para não trapacear. Assim sendo, quanto mais distante do modelo ideal de disputa, menos satisfatória será a vitória.

---

<sup>51</sup> “a substância da motivação intrínseca são os bens internos de uma prática”.

Além disso, a atitude do atleta que respeita o jogo estende-se também em relação ao oponente, pois este é parte essencial e necessária para que a disputa exista e para o bom jogo. Nesta perspectiva, o oponente pode ser visto como um colega, e não como inimigo.

Essas atitudes ultrapassam o território do jogo, assim sendo, “*we might call someone a sportsperson if he or she demonstrated the characteristic Sporting attitude in situations outside of sport*<sup>52</sup>” ((BUTCHER e SCHNEIDER 1998, p.18). Podemos relacionar esta afirmação dos autores com os princípios de vida unitária vistos em MacIntyre, pois alguém que genuinamente possua virtude, não a expressará somente dentro de uma determinada prática, mas também em outros contextos da vida.

Por fim, é possível ainda encontrar outras conjecturas possíveis do posicionamento de Butcher e Schneider (1998) em relação à filosofia de MacIntyre, e uma delas é em relação ao papel das virtudes. Uma vez que o atleta respeita o jogo este o realizará da melhor maneira possível e uma das virtudes que podem ser requisitadas é a coragem, pois como afirma MacIntyre (2001), ela é a disposição de correr certo risco por uma causa. Assim, quando um atleta decide não trapacear quando tiver oportunidade para tal, visando realizar uma disputa justa, este pode colocar-se em risco perante sua instituição esportiva caso esta não seja possuidora de virtude.

Ao longo desta seção, pôde-se identificar diversas contribuições da filosofia de MacIntyre. O esporte como prática constitui-se como possuidor de valor por si mesmo, possibilitando motivação intrínseca para sua realização, contando com bens internos. Pode-se ainda verificar a importância da comunidade e dos padrões de excelência no posicionamento de Butcher e Schneider (1998). O ingresso em uma prática requer a aceitação destes padrões, fundamentais para a construção social da prática. A busca pela excelência é um bem para toda a comunidade e pode realizar-se na disputa do esporte quando os oponentes, ao invés de compreender-se como inimigos, buscam aprimorar-se. Como visto em Aristóteles, apenas nos tornamos bons ao realizar uma determinada atividade; portanto, quando disputarmos com bons adversários, temos a oportunidade de nos tornarmos melhor, expandindo a excelência para nós e para a comunidade da prática.

---

<sup>52</sup> “podemos chamar alguém de desportista se ele ou ela demonstrar a atitude desportiva característica em situações fora do esporte.”

#### 4.4 O treino como prática

Vimos que o esporte e a disputa envolvendo oponentes podem ser entendidos a partir do conceito de prática social de MacIntyre (2001), como uma atividade humana, coerente, socialmente estabelecida e com padrões de excelência. Contudo, a disputa em si envolve um período de tempo curto em relação a preparação de alguém que a realiza. O treinamento demanda a maior parte do tempo de um atleta, sendo o espaço em que os relacionamentos são de fato concretizados. Há também as pessoas não atletas que treinam, algumas para participar de alguma competição, e outras que não possuem essa intensão, mas utilizam da estrutura e pressupostos do treinamento de uma determinada modalidade para desenvolver uma prática, como no caso da musculação, do tênis e do corrida.

Faulkner (2019) busca investigar o que estamos fazendo quando treinamos. O autor realiza algumas distinções entre o atleta amador e o profissional, pois para o primeiro, a competição é um jogo feito para seu próprio fim e executado por amor, enquanto que para o segundo, a competição é realizada visando algo mais, como no caso de dinheiro ou status, uma vez que o esporte é a profissão do atleta profissional e seu meio de vida. Desta forma, para o atleta profissional, a competição possui uma razão instrumental de geração de renda, além disso, uma atitude na qual exista um propósito mais distante que se vise alcançar com o jogo também caracteriza o atleta profissional. Por outro lado, para o atleta amador, pela prática ser um fim em si mesma, a competição é compreendida como autotélica. Assim sendo, profissionais trabalham em competições, enquanto amadores simplesmente a realizam.

Segundo Faulkner (2019), quando um profissional treina, ele o faz para ser capaz de competir, enquanto que o amador entra em competições para poder treinar, sendo assim, o treinamento é o ponto autotélico da ação do amador. O atleta amador valoriza igualmente treinamento e competição, pois um torna o outro possível. Os amadores que competem sem a intensão de ganhar a vida pelo esporte, podem treinar e competir pelos mais diferentes propósitos, como arrecadar dinheiro para caridade, perder peso, melhorar a saúde, entre outros, sendo as motivações para o treinamento complexas e variadas.

Em seu trabalho, Faulkner (2019) compreende jogo a partir da definição de Bernard Suits, como a tentativa voluntária de superar obstáculos desnecessários. Neste sentido, há uma semelhança na postura de amadores e profissionais em

relação ao treinamento, pois este também pode ser considerado como um jogo. O objetivo de treinamento varia de acordo com a competição alvo e o que se espera dela. Para ilustrar essa questão, pode-se citar o exemplo em que o objetivo final de um amador pode ser apenas conseguir completar uma maratona, enquanto o objetivo final de um atleta profissional consiste na disputa por uma boa colocação, ou mesmo, na vitória. Faulkner (2019) menciona que estes objetivos finais estruturariam uma série de objetivos intermediários do treinamento, como por exemplo, correr por alguns metros, depois por alguns quilômetros e assim sucessivamente. Portanto, o treinamento requer uma certa atitude lusória que explica o fato dos praticantes submeterem-se a certas restrições durante o treinamento, pois a maneira mais eficiente de percorrer alguns metros ou quilômetros, poderia ser ir de carro ou moto, porém o praticante aceita realizar o meio menos eficaz: utilizar as próprias pernas. Somente através da atitude lusória alguém realmente treina.

Para Faulkner (2019), o desejo dos atletas amadores pode ser simplesmente a participação na competição, enquanto que o desejo dos atletas profissionais pode ser a vitória. Mas se os objetivos dos amadores e profissionais podem ser divergentes em relação à competição, há uma convergência na atitude em relação ao treinamento, visto que no treinamento não há o desejo de vencer, mas de superar obstáculos. O treinamento pode ser uma tarefa difícil e árdua e isso leva o autor a questionar o motivo pelo qual alguém, que não seja um atleta profissional e não tenha um compromisso instrumental com o esporte, realize uma tarefa desnecessária, como acordar cedo em uma manhã de inverno, fria e chuvosa, para treinar. Para Faulkner (2019), a resposta “por amor ou por prazer de treinar” não parece a resposta mais adequada, uma vez que o prazer maior seria ficar enrolado nas cobertas e dormir até mais tarde.

Neste contexto, Faulkner (2019) afirma que o treinamento não pode ser entendido apenas como um trabalho, por outro lado, isso ainda não fornece uma explicação satisfatória para o fato de alguém acordar cedo em uma manhã fria para treinar. Para isso, Faulkner (2019) busca compreender o treinamento como uma prática social no sentido proposto por MacIntyre. O autor retoma o exemplo do jogo de xadrez utilizado por MacIntyre e considera que naquele caso, quando a criança realiza a prática somente pelos doces, a atividade é instrumental. Contudo, no momento que a criança descobre os bens internos à prática e joga pelo seu prazer específico, a atividade torna-se autotélica.

Faulkner (2019) lembra que a conquista dos bens internos é resultado da busca pela excelência, desta forma, a atividade realizada e a atividade desfrutada tornam-se um mesmo estado. O autor ressalta que a excelência em uma prática não significa ser um exímio praticante, pois um jogador de xadrez que não possuía uma técnica requintada ou um corredor de maratona que não corra da maneira mais veloz, podem desfrutar mais dos bens internos do que um profissional. Nas palavras do autor, *“excelling at a practice means having an excellent grasp of the goods internal to the practice. Excellence in a practice is ordinarily sufficient for such a grasp, but it is not necessary for it”*<sup>53</sup> (FAULKNER, 2019 p.358). Em outras palavras, a excelência nos possibilita alcançarmos os bens internos, mas ela não é o único caminho.

Isso implica que, segundo Faulkner (2019), mesmo havendo um objetivo para além do treinamento, em sua realização existirá momentos de aprendizagem em que inicia-se a compreensão dos bens internos àquela prática específica. Assim sendo, mesmo que o treinamento tenha uma função instrumental, o treinamento como parte integrante de uma prática social possui um valor agregado em si mesmo.

Retomando os conceitos de MacIntyre (2001), e lembrando que as virtudes são as disposições que nos capacitam a alcançar os bens internos, quando ingressamos em uma prática, precisamos reconhecer que há determinados padrões de excelência existentes, assim sendo, são requisitadas algumas virtudes como a virtude da humildade e da justiça a fim de reconhecer destes padrões. Na tentativa de propor uma possível explicação para a pessoa que acorda cedo em uma manhã de inverno para treinar, Faulkner (2019) retoma o conceito de virtude, pois o treinamento pode ser capaz de cultivar certas virtudes, que incluem a decisão de realizar a atividade ao invés de não realizá-la, a perseverança em algo que requisita um aspecto físico e o bom senso de saber o quanto executar de uma determinada atividade. Por fim, para o autor, sendo o objetivo de sua investigação as práticas físicas, um conjunto de virtudes relacionadas ao corpo estão diretamente relacionadas com o esporte e constituem parte da identidade da prática.

---

<sup>53</sup> “a excelência em uma prática significa ter uma excelente captura/entendimento dos bens internos à prática. Excelência em uma prática normalmente é suficiente para tal compreensão, mas não é necessária para isso”

#### 4.5 Demais desdobramentos

Na primeira seção deste trabalho, vimos que para Aristóteles que a *eudaimonia* é a atividade conforme a virtude. A atividade diz respeito à realização ou execução de algo. Vimos também que um dos exemplo utilizados por Aristóteles é do exímio atleta que só é louvado pois realiza a atividade, no caso, a competição, caso contrário alguém muito bem condicionado que não realizasse a atividade, não seria digno de louvor. Posteriormente, vimos a respeito de MacIntyre que o *telos* do ser humano está em alcançar a boa vida, contudo, o que seria a boa vida? Esta resposta não pode ser respondida antes de que a vida seja colocada em atividade, pois é no decorrer da vida que encontramos aquilo que constitui a boa vida. Quando traçamos nosso plano de vida e iniciamos nossa caminhada, deparamo-nos com diversos percalços, tentações, dificuldades, perigos e situações que requerem que demos um passo diante do desconhecido. A caminhada da busca, quase nunca acontece da forma que planejamos, normalmente com muito mais pedras e buracos do que imaginávamos, e são as virtudes que nos capacitam e nos sustentam para prosseguirmos na busca, fruindo da jornada e dos bens internos às práticas, assim, atividade realizada e atividade desfrutada tornam-se um só estado.

Realizar uma prática, ou seja, uma atividade humana socialmente estabelecida, coerente e com padrões de excelência, e alcançar seus bens internos, implica em participar de uma comunidade, pois é no interior da comunidade que algumas virtudes são exercidas. Neste sentido, o esporte, compreendido como prática social, é um modo de exercício das virtudes. Esta base epistemológica fornece amparo para diversas reflexões sobre o esporte.

Neste sentido, a respeito de como a prática do esporte é realizada, algumas considerações podem ser mencionadas. Pode-se verificar, atualmente, que muitos praticantes, de diversas modalidades, realizam alguma prática esportiva sem participarem de uma comunidade. Nos aparelhos celulares é possível encontrar diversos aplicativos de treinos, como corrida, musculação, ciclismo, entre outros, nos quais os usuários podem encontrar orientações para realizar a prática. Também é comum que treinadores de Educação Física prescrevam treinos *online*, com o envio de planilhas com os respectivos exercícios e acompanhamento de resultados. Há ainda a questão da atuação do *personal trainer*, como no caso do atendimento à domicílio, em que o aluno não se relaciona com os demais membros de uma

comunidade, e ocorre apenas o relacionamento entre cliente e prestador de serviço. Nesta dinâmica, quando a prática é utilizada apenas para atingir um bem externo, pode haver uma contradição com os princípios da prática social, pois a prática nasce e desenvolve-se em uma comunidade de praticantes. Isto posto, o trabalho do profissional de Educação Física torna-se semelhante ao exemplo utilizado por MacIntyre da criança que está aprendendo a jogar xadrez, pois no início, o adulto a incentiva a jogar e a criança realiza a prática visando apenas os bens externos, da mesma forma que o *persona trainer* incentiva um aluno a realizar uma prática para alcançar um determinado fim, como por exemplo, perder peso; os doces da criança do xadrez serviriam como os quilogramas perdidos na prática do aluno e, da mesma forma que, se a criança se esforça para vencer a partida e ganhar o dobro dos doces, o aluno do *personal* dedica-se ao programa de treinamento para perder ainda mais peso. Por outro lado, pode-se compreender que, como a criança do xadrez, o trabalho do *personal* seja uma oportunidade para o aluno adentrar em uma prática e descobrir um conjunto específico de bens. Assim sendo, o trabalho do profissional de Educação Física, mais do que atingir metas, realizações e alcançar bens externos, é próprio de um educador e está relacionado com o auxílio ao aluno na busca pela excelência para que ele procure engajar-se na prática pelo bens que somente este tipo de prática em questão pode proporcionar, inserindo o aluno em uma comunidade e no relacionamento com os demais participantes.

Conforme destacado por Faulkner (2019), o treino é uma forma de prática e este não serve necessariamente para desenvolver uma técnica sofisticada, pois a excelência em uma prática consiste em vivenciar seus bens internos. A comunidade e o relacionamento entre os praticantes é uma forma de alcançar tal objetivo. Assim sendo, a prática do esporte quando segue a lógica individualista sem o convívio com a comunidade, pode privar seu praticante de certos bens. Os bens internos são específicos e só podem ser encontrados ao realizar a respectiva prática, ou alguma outra semelhante (MACINTYRE, 2001).

Para ilustrarmos essa dinâmica no contexto da Educação Física, Zimmermann e Saura (2017), ao investigarem esportes de aventura, a saber, trekking, mountain bike, escalada e vela, descrevem algumas características desses esportes que para nós seriam bens internos à prática. As autoras mencionam que nesses esportes podemos escolher o caminho que iremos trilhar, os desafios que desejamos enfrentar e a velocidade da viagem, além disso, o espaço e o clima são partes da

experiência particular desses esportes, pois, é difícil ser indiferente aos cheiros, aos sons, à montanha, às rochas e consequentemente, à experiência particular que todos esses elementos irão nos oferecer. Estes são exemplos de bens que só podemos reconhecer quando efetivamente realizamos este tipo de prática.

Nesta mesma perspectiva, Zimmermann e Saura (2017) mencionam que praticantes de esportes de aventura parecem ter dificuldades de descrever suas experiências para pessoas que ainda não praticaram o esporte, dizendo que, muitas vezes, não há palavras para descrever a experiência da prática. Desta forma, ao entrevistarem praticantes desses esportes, as autoras identificaram que os entrevistados querem que o orador realize a prática e passe pela mesma experiência a fim de compreender os bens que somente este tipo específico de prática é capaz de proporcionar. As autoras concluem que *“talking about climbing is not the same as effectively moving towards rock and mountains”*<sup>54</sup> (ZIMMERMANN e SAURA, 2017, p. 161).

Ainda sobre este aspecto, podemos citar a pesquisa de Castro et al. (2009), que buscou identificar os motivos de ingresso de indivíduos em programas de exercício físico e, dentre os principais, verificou-se: aconselhamento médico, evitar problemas de saúde, desejo de emagrecer, ter um corpo mais bonito, melhora do condicionamento físico, desejo de se sentir bem físico e emocionalmente, fazer amigos, prazer no exercício físico, entre outros.

Nos motivos citados pelos participantes da pesquisa e utilizando dos conceitos de MacIntyre, pode-se dividi-los em dois grupos: um que está buscando os bens externos à prática e representa a maioria dos entrevistados<sup>55</sup>, enquanto o outro, que representa a minoria<sup>56</sup>, está buscando os bens internos. Após averiguar o motivo de ingresso dos praticantes em atividades físicas, Castro et al. (2010) analisaram o motivo de permanência dos praticantes em programas de exercícios físicos, no qual foi identificado que o motivo principal para a manutenção da prática foi o bem-estar pessoal<sup>57</sup>. Outros motivos, como diversão, também foram citados pelos indivíduos da

---

<sup>54</sup> “falar sobre escalada não é o mesmo que efetivamente mover-se em direção a rochas e montanhas”.

<sup>55</sup> O primeiro grupo que mencionamos da pesquisa de Castro et al. (2009) é composto por 71,22% dos entrevistados, nos quais: Médico aconselhou (17,99%); evita problemas de saúde (14,49%); melhora o condicionamento físico (12,25%); queria ou precisava emagrecer (9,94%);

<sup>56</sup> Na pesquisa de Castro et al. (2009) consideramos as pessoas que responderam que o principal motivo para ingresso nos programas de exercícios físicos foram: sempre gostou de fazer atividade(s) físico-esportivas(s) (7,83%) e sente prazer em fazer exercícios (7,76%).

<sup>57</sup> Segundo Castro et al. (2010), 91,9% dos entrevistados revelaram que o bem-estar pessoal foi o principal motivo para a manutenção da prática de exercícios físicos

pesquisa. Os autores mencionam que a prescrição médica influencia fortemente o início dos praticantes dos programas de exercícios físicos, contudo, este motivo perde força para a permanência da prática de exercícios físicos.

Neste caso, pode-se considerar que após o início das atividades, de forma geral, no decorrer da prática e do tempo, os indivíduos foram descobrindo os bens internos. Não podemos deixar de considerar que é muito difícil que um indivíduo inicie uma prática que nunca houvera praticado pelo prazer que ela proporcione, pois justamente, por nunca tê-la praticado, não conhece o tipo de bens internos que somente ela pode oferecer. Diz MacIntyre (2001) que só é possível julgar os bens internos de uma prática praticando-a e estando disposto a aprender sistematicamente o que os praticantes têm a ensinar. Na pesquisa de Castro et. al (2009), só poderiam responder que ingressaram na rotina de atividades físicas pelo motivo de “Bem-estar” aqueles sujeitos que já realizaram atividades físicas em outros momentos. O sujeito pode observar, achar interessante e ficar curioso para realizar a prática, mas só saberá a sensação da prática quando realizá-la.

Outro aspecto que merece atenção está relacionado com a afirmação de MacIntyre (2001) que alguém genuinamente possuidor de virtudes não as manifesta apenas no contexto da prática, mas em todos os outros cenários de sua vida. Os atletas profissionais muitas vezes são vistos como heróis devido a sua coragem, constância no treinamento e excelência na técnica da prática. A humildade, a justiça, e o respeito, entendidos como valor, estima e honra também são virtudes requisitadas. Sendo assim, se eles genuinamente possuírem virtude, essas características não serão manifestadas apenas no esporte, mas também fora dele. No ano de 2020, diversos atletas aderiram a alguns movimentos, como o “*Black Lives Matter*”, em protestos contra violência policial sofrida por pessoas negras nos Estados Unidos, pedindo, entre outras questões, por justiça. Esse é um modo no qual as virtudes expressas na prática esportiva podem ser transportas para fora do campo. Portanto, a conquista de um bem, através da virtude, quando a prática envolve o relacionamento entre os demais praticantes, pode beneficiar toda a comunidade.

## 5. Considerações finais

Espera-se que este trabalho tenha contribuído para situar o pensamento Alasdair MacIntyre no campo da Filosofia do Esporte. Para melhor compreensão e sistematização do pensamento do autor, e sendo este de inspiração aristotélica, primeiro realizou-se uma breve exposição do pensamento de Aristóteles para estabelecer aspectos que inspiraram a obra de MacIntyre. Posteriormente, abordou-se o pensamento do próprio autor com os principais conceitos utilizados pelo campo da Filosofia do Esporte, para então apresentar algumas correntes teóricas que fazem uso do pensamento de MacIntyre e, ao final, ainda pensar em outros desdobramentos possíveis destes conceitos.

Além do objetivo citado acima, espera-se que este trabalho contribua para aprofundar, no país, os estudos do rico material produzido pela Filosofia do Esporte. Não menos importante é realizar contribuições originais para a área, a partir de uma abordagem filosófica. A breve apresentação da subdisciplina e o desenvolvimento realizado em algumas de suas correntes teóricas pode ser um ponto de partida para outros estudos. O método e o conteúdo próprios da Filosofia criam um novo conjunto de possibilidades para compreender o esporte e o modo como sua prática acontece, tanto na comunidade de praticantes quanto no nível individual.

A compreensão do esporte como prática social demonstra que este se constitui como um objeto próprio de análise, já que possui seus respectivos bens intrínsecos, além das características próprias do esporte, com seu objetivo, meios, regras, atitude lusória e habilidade físicas, ou ainda considerando a revisão realizada por Bernard Suits, o entendimento de esporte como eventos competitivos de habilidades físicas, nos quais alguns esportes são jogos e outros são performance. Estes elementos possibilitam o estudo daquilo que constitui o esporte, sua lógica interna e seus desdobramentos como prática social. Nesta perspectiva, este entendimento é importante, pois o esporte possui valor em si. Este, como prática social, não encontra-se apenas no alto rendimento competitivo, mas é desenvolvido no dia-a-dia do treino e no relacionamento com a comunidade de praticantes. Tal horizonte possibilita ricas análises para compreender e repensar as ações do cotidiano e as relações que as pessoas desenvolvem com suas práticas esportivas.

Contudo, durante o desenvolvimento deste trabalho, outras perguntas surgiram. Muitas das considerações realizadas até este momento, de maneira geral,

são de nível social e comunitário, além da busca de compreender o esporte como objeto em si. Sendo assim, como este conjunto de fatores acontece em nível individual? Para tanto, identifico como propósito de estudos futuros, buscar compreender e dialogar, por exemplo, a questão do desejo em Aristóteles com a questão do desejo na psicanálise, especialmente na figura de Freud. No caso das atividades esportivas, parece haver um elemento do impulso que se assenhora e nos exige, sem desconsiderar a estrutura até aqui apresentada, que nos dediquemos a entender melhor os desígnios do desejo. Sendo assim, as figuras de Schopenhauer, Nietzsche e Freud, como se sabe, foram divisores de águas nesse sentido, exigindo da filosofia posterior uma atenção incontornável sobre o desejo. Essa conexão entre os três pensadores é denominada por Roble (2020) como Filosofia do Impulso. Para o autor, o “termo ‘Impulso’ aponta para um ímpeto ou movimento sensivelmente percebido como não racional ou, ao menos, como impetuoso” (ROBLE, 2020, no prelo).

Sobre este aspecto, outro ponto que levantou meu interesse foi a questão da atitude lusória. Ela é requisitada tanto na competição esportiva como no treino realizado por atletas profissionais e amadores e é caracterizada como um estado específico do praticante, muitas vezes uma força poderosa que toma conta do jogador proporcionando uma imersão na prática esportiva, sendo assim, seria possível fazer uma relação entre desejo e impulso? Quais desses elementos são mobilizados no esporte? Outro tema relevante neste aspecto é do papel do Inconsciente como produtor de impulsos, sentimentos e sensações. Uma dialética que buscarei investigar diz respeito à relação entre desejo racional, que coloca como objetivo a boa vida para o ser humano através da concepção de vida como identidade narrativa e as questões do Inconsciente, a fim de constituir um bem estar psíquico no cenário das práticas corporais, não apenas no sentido de sua exímia performance técnica, mas sim para a satisfação do sujeito. Neste sentido, um texto inicial (ANEXO 01) já foi produzido a partir destes desdobramentos.

Sem dúvidas que há uma distância muito grande entre a Grécia antiga e o advento no Inconsciente no início do século XX, através da primeira tópica freudiana que localiza o Inconsciente como instância psíquica e sua importância na vida do sujeito. Mas por outro lado, Aristóteles realiza sua Filosofia de modo antropocêntrico, pois como lembra Nussbaum (2009), para a ética aristotélica, a investigação da boa vida deve ser realizada na vida propriamente humana, considerando seus desejos e

contradições, uma virada bastante significativa em relação à Platão, para o qual a Filosofia deveria ter a precisão das Formas universais e o ser humano e seus acordos não eram boas medidas para a construção de conceitos. Por vezes, Aristóteles parece reconhecer algo de não consciente na ação humana. Assim sendo, seria possível realizar tal relação? Ao final deste trabalho, percebo que podem ter surgido mais perguntas do que respostas. Deste modo, espero, futuramente, ter a oportunidade de realizar outras contribuições na área a partir destas perspectivas.

## Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 6º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômacos**. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BUTCHER, R.; SCHNEIDER, A. Fair Play as Respect for the Game. **Journal of the Philosophy of Sport**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 1, 1998. DOI 10.1080/00948705.1998.9714565. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=6147566&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 30 ago. 2020.

CASTRO, M. S. et al. Motivos de ingresso nos programas de exercícios físicos oferecidos pelo Serviço Social do Comércio SESC-DF. **Movimento**. v. 15, n. 02, p. 87-102, abril/junho de 2009.

CASTRO, M. S. et al. \_ Motivos de permanência dos praticantes nos programas de exercícios físicos oferecidos pelo Serviço Social do Comércio – Brasil. **Motricidade**. v. 6, n. 4, p. 23-33, 2010.

CHAMBERLAIN, C. The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics. **Transactions of the American Philological Association**. 114, 1984.

Devine, J. W. e Lopez Frias, F. J., "Philosophy of Sport", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/sport>

FRÍAS, F. J. L. El impacto de Tras la virtud de Alasdair MacIntyre en la filosofía del deporte: los equívocos del paradigma internalista. **Cuadernos salmantinos de filosofía**, Nº 42, p. 179-202, 2015. Disponível em: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000039716&name=00000001.original.pdf>. Acesso em 30/08/2020.

FULKNER, P. What Are We Doing When We Are Training?. **Sport, Ethics and Philosophy**, 13:3-4, 348-362, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17511321.2019.1572215>. Acesso em 20/08/2020.

HUDSON, S. D. Reason and Motivation in Aristotle. **Canadian Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 111 - 135, 1981. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.40231187&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 30 ago. 2020.

IRWIN, T. H. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. **The Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 72, n. 17, p. 567, 1975. DOI 10.2307/2025069. Disponível em:

<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.10.2307.2025069&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 30 ago. 2020.

JEAGER, W. W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3º ed. Tradução de Artur M. Pereira; Adaptação para edição brasileira de Monica Stahel; revisão do texto grego de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

NUSSBAUM, M. C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim; Revisão de Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude: um estudo da teoria moral**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

REALE, G. **História da filosofia: filosofia pagã antiga, v. 1**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REID, H. L. **Introduction to the philosophy of sport**. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2012.

ROBLE, O. J. Para um método de pesquisa e escrita a partir de Filosofias do Impulso. **No prelo**. 2020

RUSSELL, J. S. Are Rules All an Umpire Has to Work With? **Journal of the Philosophy of Sport**, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 27, 1999. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=s3h&AN=6150569&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 28 ago. 2020.

SIMON et al. **Fair play : the ethics of sport**. 4 ed. Boulder: Westview Press, 2015.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica**. 7º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. 5º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ZIMMERMANN, A. C.; SAURA, S. C.. Body, environment and adventure: experience and spatiality. **Sport, Ethics and Philosophy**, Abingdon, v. 11, n. 2, p. 155-168, 2017. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1080/17511321.2016.1210207> > DOI: 10.1080/17511321.2016.1210207.

## ANEXO 01

### UMA INTRODUÇÃO SOBRE A DIALÉTICA DESEJO E RAZÃO EM ARISTÓTELES E NA PSICANÁLISE: APLICAÇÕES PARA AS PRÁTICAS CORPORAIS<sup>58</sup>

Paulo Augusto Boccati

Odilon José Roble

#### RESUMO

Este trabalho investiga a relação dialética entre desejo e razão, pensando-a no contexto das práticas corporais. Inicialmente, examinou-se a questão na filosofia grega, que circunscreve essa dialética em um projeto teleológico da “boa vida”. Em seguida, analisou-se como essa dialética se comporta a partir do advento da teoria psicanalítica, discutindo continuidades e rupturas com a tradição aristotélica a partir do destaque ao papel do inconsciente. Conclui-se que a dialética entre desejo e razão pode conferir aportes importantes às reflexões sobre as práticas corporais por meio de conceitos que antes pareciam incompatíveis, promovendo uma via ainda pouco explorada nos estudos do corpo e do movimento.

**Palavras chave:** Práticas Corporais; Filosofia; Psicanálise; Desejo; Razão.

#### Introdução

Iniciar uma determinada ação, muitas vezes, envolve um certo preparo. Quando pensamos na atividade física, seja uma corrida, musculação, yoga ou algum esporte coletivo, normalmente precisamos mudar de roupa, realizar um deslocamento, além de iniciar o movimento em si. Pode acontecer de nosso desejo não querer realizar a atividade, mas nossa razão dizer que é a coisa mais adequada a fazer. Ou ainda o contrário, quando a ação mais razoável é não realizar determinada atividade, por exemplo, quando estamos doentes, contudo, ainda assim nosso desejo pode ser o de realizá-las.

---

<sup>58</sup> Submetido em Agosto de 2020 à revista “Pensar à Prática”. Artigo em análise

Todos nós já sentimos algum conflito entre desejo e razão. Não raro, dentro de nós acontece uma espécie de luta, com argumentação e contra argumentação, sobre os motivos para realização de atividades diferentes e incompatíveis. Contudo, até que ponto, razão e desejo são realmente elementos distintos? É possível construir um entendimento de complementariedade ou estamos diante de uma clivagem irreconciliável? Quais as implicações possíveis desse entendimento para o campo da Educação Física e as práticas corporais? Para tanto, perpassaremos autores da filosofia e da psicanálise a fim de lançar pequenas luzes sobre essas questões.

### **Sobre o desejo refletido em Aristóteles e sua herança em autores contemporâneos**

Uma das soluções possíveis que apresentamos decorre do pensamento aristotélico. A ética de Aristóteles possui aplicabilidade no contemporâneo justamente por se tratar de uma ciência da prática, que discorre sobre o aperfeiçoamento do agente através da natureza e daquilo que torna melhor o seu agir (VAZ, 2015). Nossas ações do cotidiano envolvem deliberações e permanência em prosseguir aquilo que foi decidido; é neste processo que Aristóteles identifica os elementos para sua filosofia ética. O filósofo grego rompe com a tradição platônica até então e afirma que a deliberação prática não possui a precisão do conhecimento das ciências naturais e que a escolha correta é um processo humano que recai sobre a pessoa de sabedoria prática (NUSSBAUM, 2009).

Para Aristóteles (2001), desejamos muitas coisas, sendo que algumas delas as desejamos por si mesmas, e outras com vistas a outros objeto, entretanto, o fim último que desejamos com nossas ações é a felicidade (*eudaimonia*)<sup>59</sup>, pois somente ela é auto suficiente, sendo “aquilo que, em si, torna a vida desejável” (ARISTÓTELES, 2001, p. 24). É pela nossa incompletude que nos movemos em direção a algo, por isso, somos seres que vão em busca de coisas que veem e imaginam (NUSSBAUM, 2009). Imaginamos aquilo que, para nós, é uma boa vida e os elementos necessário para sua realização. Desejamos esses elementos, contudo, nos deparamos com a sua falta, e desta forma, vamos em busca destes bens.

---

<sup>59</sup> O termo grego para felicidade é *eudaimonia*, significa “viver uma vida boa para o ser humano” (NUSSBAUM, 2009, p.5) ou ainda “uma forma de viver bem e conduzir-se bem” (ARISTÓTELES, 2001, p.26)

Uma vez que desejamos, é a razão que realiza o cálculo para alcançarmos o objeto do desejo, portanto, para Hudson (1981), ao analisar a questão da razão e da motivação em Aristóteles, o autor afirma que a razão pode ser prática pois possibilita guiar nosso comportamento, direcionando-nos para a satisfação de alguma necessidade. Ainda para o autor, os julgamentos da razão possuem uma “força motivacional” em si que seria capaz de influenciar nosso comportamento pois há certo desejo em fazer a coisa mais razoável elucidada pela razão, entretanto, a razão sozinha não é capaz de nos mover, pois, mesmo com certa força motivacional, o que ela fornece é um sistema de avaliação para determinar a coisa certa a fazer em cada situação particular, além disso, ainda seria necessário objetos de desejo para que a razão pudesse realizar tal cálculo.

Sendo assim, ainda segundo Hudson (1981), o que promove o movimento é a combinação da razão com o desejo, pois o intelecto prático desenvolve os meios para obtenção dos fins enquanto o desejo aponta para os próprios fins. Portanto, o autor esclarece que o objeto do desejo é o ponto de partida do raciocínio prático e, uma vez concluído e os meios estabelecidos, se dará o início do movimento. Nascimento (2004) denomina esta dinâmica como “marcha para trás”, pois partindo do fim desejado, a sabedoria prática verifica com que meios este fim pode se tornar ato, somando o desejo dos meios ao desejo dos fins. Neste sentido, a razão prática produz movimento na medida em que o desejo fornece matéria-prima, em outras palavras, um objeto, pelo qual a razão prática irá determinar os meios para realizá-lo (HUDSON, 1981).

Agora que desejo e intelecto prático estão combinados, a decisão (*proairesis*) será a causa da ação, mas não como em um ato isolado da razão, pois “o princípio ou causa da decisão é obra de um intelecto desejante (*orektikos nous*) unido a um desejo refletido (*orexis dianoetike*), e essa complexidade é, justamente, o homem” (PERINE, 2006, p.23). Ainda para Perine (2006), a doutrina aristotélica da *proairesis* não faz separação dos meios e fins da ação humana, compreendendo os meios-para-o-fim e o fim-pelos-meios como um todo. Dito de outro modo, dado que a escolha possui sua origem no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim, a escolha não existe sem a combinação de pensamento e desejo (ARISTÓTELES, 2001).

Contudo, supomos ainda que exista desejos conflitantes no interior do sujeito, que podem ser incompatíveis uns com os outros ou que, para conseguir um, se faz necessário adiar o outro. Neste sentido, Hudson (1981) propõe que

consideremos esses diferentes objetivos a serem satisfeitos à luz de objetivo posterior que não esteja neste conflito, formando assim um plano de vida. Assim sendo

Questionar se alguma coisa deve ou não ser considerada como parte da *eudaimonia* é precisamente questionar se algo é um componente valioso da melhor vida humana. Uma vez que é consenso que a melhor vida deve abranger tudo o que é verdadeiramente valioso pelo fim em si mesmo (tudo aquilo sem o que a vida seria incompleta e carente de valor) (NUSSBAUM, 2009, p.259).

Uma vez que identificamos algo que seja um componente para a nossa felicidade, como por exemplo as práticas corporais, seja pela saúde ou pela felicidade que já obtivemos em sua realização, este pode ser um componente para nossa deliberação quando pensamos no que fazer, quando fazer e o quanto fazer. Esta perspectiva possibilita visualizar a atividade como meio que possui valor em si mesma e também como fim para uma vida boa sem separar meios e fins, compreendendo-os como um conjunto.

A afirmação de Aristóteles (2001) de que o fim de nossas ações é o bem, e o bem último que buscamos é a felicidade, pode nos levar a uma certa imprecisão sobre o que seria para nós a felicidade, ou ainda, o que seria viver uma boa vida. Nesta perspectiva, ao estudar a questão da razão e do desejo em Aristóteles, Irwin (1975) afirma que é tarefa do ser humano sábio<sup>60</sup> encontrar os componentes do bem final, em um percurso no qual as decisões formam o desejo, e o desejo encaminha as decisões. O autor prossegue e verifica que se o desejo for algo vago, como por exemplo “ser feliz”, é preciso clarear o objeto do desejo.

Para nos ajudar nesta questão, podemos recorrer a MacIntyre (2001 p.368), filósofo contemporâneo de inspiração aristotélica, pois para 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

Portanto, a educação proporcionada pela busca nos leva ao caráter do que se procura e também ao autoconhecimento. Importante nos lembrarmos que a meta da busca não precisa se dar apenas ao atingir um resultado final. Para Irwin (1975) esse bem que buscamos pode não ser necessariamente um estado ou atividade

<sup>60</sup> O termo em inglês é *wise man's* livremente aqui traduzido como o ser humano sábio.

específica, e sim, uma série de estados ou atividades que possuem valor em si mesmas. O autor ainda menciona que por meio da razão será possível coordenar essas ações para atingir um determinado plano de “boa vida”, sendo a decisão o elemento que relaciona as ações particulares com um sistema geral de fins.

Nesta perspectiva, segundo Irwin (1975) é importante ressaltar que a razão não funciona como algo que simplesmente realizará uma espécie de autocontrole, pois desfrutar das ações é algo essencial para a boa vida e também para a permanência do objeto do desejo, caso contrário, o sujeito tenderá a acreditar que os objetivos devem ser alterados. Como menciona Aristóteles (2001, p. 38) sua investigação ética “deve ter em vista o prazer e o sofrimento, pois para nosso bem ou para nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofrermos tem uma influência nada pequena em nossas ações”. Assim sendo, deixar de desfrutar dos meios compreendendo-os apenas como mecanismo a um fim, seria um erro.

### **A excelência na decisão e as práticas corporais**

A excelência embasa a doutrina do justo meio aristotélico, na qual a ação excelente é aquela que está situada entre o excesso e a falta. Esta não é uma fórmula matemática acabada, pelo contrário, é individual e depende do contexto particular, pois

o meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas de alimento são demais para uma pessoa ingerir e duas minas<sup>61</sup> são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou então, pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon<sup>62</sup> e demais para um principiante em exercícios atléticos (ARISTÓTELES, 2001, p. 41)

Nestes casos, Aristóteles (2001) se refere à excelência relacionada tanto com emoções quanto com ações. Desta forma, podemos também aplicar estes conceitos em relação às práticas corporais, pois a excelência está em fazer as coisas “no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa” (ARISTÓTELES, 2001, p.42). Assim, podemos nos perguntar, qual prática,

---

<sup>61</sup> Medida de peso que equivale a cerca de 600g.

<sup>62</sup> Mílon foi um célebre atleta grego, destaque nos jogos antigos e conhecido por sua força física

quanto desta prática, em que momentos e de que maneiras podemos executá-la visando a excelência que nos leve a uma boa vida?

Certamente, respostas que envolvem componentes biológicos e seus respectivos cálculos dos meios, são parâmetros caros quando pensamos em excelência. Além disso, a sabedoria do corpo, conceito investigado por Pisk (2017), é outro componente segundo o qual o corpo possui sua própria “lógica”, fala sua própria linguagem e manda suas próprias mensagens, portanto, em relação às práticas corporais, bons atletas e bons treinadores são os que aprendem com o corpo e reconhecem suas mensagens. O autor também lembra das situações do esporte em que forçamos nosso corpo além das suas capacidades, momento no qual sentimos dor e podemos até sofrer lesões. Por outro lado, as crianças são mais sábias neste sentido, uma vez que, geralmente, quando começam a sentir dor cessam a atividade, e quando a dor para, começam a correr novamente.

Assim sendo, o justo meio e a excelência estão relacionados com o caso particular e, como mencionado por Aristóteles no exemplo do atleta Mílon, o melhor ajuste em cada caso, de um atleta de alto nível ou um iniciante nas práticas corporais, será obra da *phronesis*. Segundo Perine (2006, p.41):

a obra de *phronesis*, virtude da parte calculadora do intelecto que dirige o processo de decisão, consiste em tornar razoável, por um lado, a captação não-racional do fim operado pelo desejo, fazendo dele um desejo refletivo (*orexis dianoetike*) e por outro, consiste em tematizar no âmbito da razão aquilo que há de universal, mas não ainda formulado, no conhecimento empírico da experiência. Dito de outro modo, *phronesis* capta o particular à luz do universal

Cada situação particular possui elementos dispersos que devem ser considerados, assim sendo, a sabedoria prática (*phronesis*) será responsável por agrupá-los e ponderar suas relações com o desejo para a melhor tomada de decisão. Sobre este aspecto, Irwin (1975) alerta sobre a diferença entre um “planejador racional” e a pessoa de sabedoria prática, pois o primeiro encontrará valor apenas nas coisas em si, enquanto o segundo planeja os fins corretos com as decisões corretas que contribuem para viver bem de um modo geral.

A pessoa de sabedoria prática irá observar os traços de cada situação concreta com vistas a um plano coerente que também considere que a cada etapa possui valor em si e que pode ser desfrutada. Neste sentido, a decisão que gera a ação é “a confluência entre desejo e o pensamento, é o resultado do processo de

deliberação operado pela sabedoria prática e pelo desejo através da virtude moral” (NASCIMENTO, 2004, p. 134).

Neste sentido, para Nussbaum (2009) a decisão é uma habilidade que encontra-se no limite entre o intelectual e o passional, fazendo parte de ambas as naturezas. Para a autora:

a pessoa provida de experiência, ao confrontar-se com uma nova situação, não procura enfrentá-la com o intelecto “por si só”. Enfrenta-a, antes com os desejos instruídos pela deliberação e deliberações informadas pelo desejo, e responde a ela apropriadamente tanto em paixão como em ato (NUSSBAUM, 2009, p. 268).

Ainda para a autora, apenas compreendemos o objeto do desejo com o próprio desejo, seus traços relevantes seriam inapreensíveis caso tentássemos apreendê-lo somente com o intelecto. Nussbaum (2009) também destaca que, para o posicionamento aristotélico e para a concepção de pessoa de sabedoria prática, os apetites não devem ser minimizados pois, ainda que contingentes, são próprios do ser humano, sem os quais, faltaria a própria percepção de elementos intrínsecos a nós.

Sobre tais questões, Faulkner (2019) pergunta do motivo pelo qual uma pessoa que não seja atleta profissional levanta cedo, quando ainda está escuro, em uma manhã fria de inverno para correr. Para o autor, a resposta “por amor à corrida” não parece a mais adequada, pois o prazer mais óbvio seria ficar enrolado no edredom. Por outro lado, os motivos da prática podem ser os mais diversos possíveis, como por exemplo, realizar uma maratona em um futuro próximo. Contudo, sendo o nosso corredor imaginário um amador, a maratona não é algo necessário à vida, sendo uma barreira artificial escolhida pelo nosso corredor, barreira esta que existe apenas pelo prazer em superá-la. Desta maneira, Faulkner (2019) afirma que uma explicação sobre a ação deve prosseguir para além do que está sendo exposto e, para o amador, em última análise, a ação é feita pelo próprio bem.

Este bem pode ser colocado tanto para a atividade em si quanto visando a boa vida. A partir destas considerações, a percepção é uma manifestação valiosa da racionalidade prática, sendo uma “resposta complexa da personalidade inteira, uma apreensão apropriada dos traços da situação em que a ação deve basear-se, um *reconhecimento* do particular” (NUSSBAUM, 2009, p. 270). No contexto das práticas corporais, será através da percepção que a pessoa de sabedoria prática capta os

elementos não-intelectuais, considerando então o desejo refletido para a tomada de decisão.

E quais elementos irão nos auxiliar a prosseguir com aquilo que deliberamos? Para isso, MacIntyre (2001) propõe que o transcorrer do processo de meios e fins, no qual muitas adversidades podem acontecer, proporciona o conhecimento cada vez maior do bem que buscamos. A excelência é produzida pelo hábito<sup>63</sup> e que não se constituem em nós por natureza (ARISTÓTELES, 2001). Portanto, ao considerarmos as práticas corporais, a excelência não está somente relacionada com o alto rendimento, mas em descobrir o bem em cada ação relacionada com a concepção de boa vida.

### **A posição psicanalítica sobre o inconsciente e sua possível relação com uma dialética entre razão e desejo**

Até o momento vimos como Aristóteles encontrou e resolveu o problema do desejo, articulando-a com a razão pela via do meio termo, tão cara à sua filosofia. Vimos que seu esforço produziu uma reflexão elegante que soube equilibrar razão e desejo na direção de uma autonomia do sujeito e da busca da boa vida, que é aquela que coincide com a felicidade e a virtude. Não menos importante, vimos que uma fortuna crítica se ergueu a partir desses pressupostos aristotélicos, encontrando autores consistentes que revisitaram, ampliaram e adaptaram seus pensamentos para os desafios contemporâneos, entre eles, MacIntyre, cujo saber foi importante a desdobramentos contemporâneos no âmbito, por exemplo, da Filosofia do Esporte.

Não obstante esse panorama e riqueza, no que tange aos temas ligados ao desejo e sua inter-relação com a razão, temos ainda que nos lembrar que o grande Aristóteles não dispunha, em seu panorama de pensamento, do conceito de Inconsciente. Em outras palavras, temos que reconhecer que toda sua filosofia e suas consequentes proposições foram erigidas em um pressuposto no qual a razão, ou a consciência, seria capaz de compreender toda a ação do sujeito, sem que houvesse sequer a suposição de que um conteúdo manifesto dessa ação pudesse ter origem em conteúdos latentes não reconhecíveis no plano da consciência.

---

<sup>63</sup> Em grego, êthos.

Desde já, tentemos evitar a tendência a um descarte da tradição. Não estamos desqualificando o pensamento aristotélico a partir de elementos com os quais o mesmo não trabalhava e que, de fato, só entraram em cena de modo definitivo no século XIX. Há momentos em que o próprio Aristóteles parece reconhecer uma instância não consciente. Na filosofia antiga, em Platão, a validade de um objeto, inclusive da ação humana, era baseado na precisão da investigação. Foi ele o responsável por introduzir as Formas (ou Ideias), ou seja, conceitos universais sobre determinados assuntos, incluindo o bem. Nussbaum (2009) lembra que, até este momento, nenhum ser humano ou acordo humano, seria uma boa medida de coisa alguma. A autora afirma que, ao contrário de Platão, a ética de Aristóteles é antropocêntrica, pois a investigação da boa vida deve ser respondida no interior da vida que é propriamente humana, considerando seus desejos e contradições, e não meramente em conceitos universais.

Disso a um reconhecimento topológico do inconsciente como grande manancial de desejos há grande distância, mas o distanciamento de Aristóteles do essencialismo platônico foi decisivo para o desenvolvimento posterior de outras posturas investigativas sobre o desejo e, assim, da estrutura psíquica. Porém, é evidente que o estagirita não reunia, em sua época, recursos conceituais ou empíricos necessários para que o inconsciente fosse apresentado sob a topologia que passou a ocupar desde Freud.

De um modo ou de outro, o que a tradição do pensamento atribuiu ao conceito de Inconsciente aproximou-o, inevitavelmente, da noção de desconhecido e, por não se configurar, até então, como objeto cognoscível, incompatível com qualquer posição epistemológica. A grande virada psicanalítica, em especial por volta de 1915, envolve-se com a primeira tópica freudiana que, ao localizar o inconsciente como instância psíquica, por extensão assume que há materiais psíquicos que assumem grande importância na vida anímica do sujeito mas que não derivam exclusivamente de sua atividade consciente.

Isso posto, desaba o fundamento de uma razão que possa, por exclusividade, dominar todo o conjunto da vida anímica, o que se estende, por óbvio, às práticas corporais em sua totalidade. Mas que resulta dessa conclusão? O que precisamos acrescentar ao discurso aristotélico e pós-aristotélico da relação entre razão desejante e desejo refletido, inclusive no que se aplica às práticas corporais? Para adentrarmos nessas perguntas talvez nos seja necessário revisitar outras que,

por questionar essa tensão entre consciente e inconsciente, arrola um conjunto de pontos de partida adequados para o problema, ou seja, vejamos como Freud anuncia essa ruptura em seu texto seminal de 1915 (FREUD, 2015, p. 114)

Dissemos que existem ideias conscientes e inconscientes; mas haveria também impulsos, sentimentos, sensações inconscientes, ou neste caso combinações assim não fariam sentido?

Para responder a esse questionamento geral, Freud recorre a uma distinção entre desejo e representação, asseverando que o que podemos construir sobre um instinto é uma ideia que o representa, sendo ele mesmo, impossível de se tornar objeto da consciência. Ao mesmo tempo, só o acessamos pela representação que deles fazemos em termos conscientes. Vejamos então que há um elemento distintivo que assume uma instância inconsciente como geradora de impulsos independentes, igualmente constitutivos do estado anímico do sujeito, o que se difere da posição aristotélica. Contudo, o próprio Freud reconhece que é só a representação consciente que nos dá acesso a esse conteúdo instintual mais bruto que podemos nomear desejo. Se essa nova configuração não nos permite permanecer com o estatuto puramente racional do edifício aristotélico sobre o tema, nos revela também que Aristóteles inferiu uma dinâmica que, de modo geral, parece sustentar-se até hoje. O cuidado aqui talvez seja o de se reconhecer o papel do inconsciente como produtor ativo de impulsos, desejos, que estabelecem trânsito crucial com a consciência. Sem o reconhecimento desse trânsito, uma análise do comportamento humano estaria reduzida a uma operação derivada de escolhas conscientes e voluntárias.

Uma vez reconhecido esse lugar do inconsciente e seu papel no trânsito dos desejos, uma extensão possível e interessante aos nossos propósitos é o reconhecimento de que as práticas corporais atenderiam a essa dinâmica, o que nos leva a marcadores importantes e, de certo modo, raros na compreensão mais geral do tema. Trata-se, de partida, de reconhecer que as ações dos sujeitos envolvidos nas práticas corporais são resultantes não apenas de sua razão consciente, ou seja, sobre aquilo que planejaram realizar em termos práticos com seus corpos em movimento. Por outro lado, se algumas dessas ações resultam de, por exemplo, matéria psiquicamente recalcada, retornada do inconsciente por deslocamentos que se valeram do veículo da prática corporal, não as acessaremos de modo original,

sobretudo em contexto de prática. Em outras palavras, como já apontado, esse retorno do recalcado só se torna inteligível pela ação representacional da consciência.

Ora, tendo em vista essa obrigação representacional, poderia subsistir a pergunta de qual seria a necessidade de se considerar o material inconsciente. A resposta evidente é a de que, de outro modo, o material seria tomado não como elemento inconsciente entendido pela representação consciente mas, antes, como elemento consciente não compreensível, erro, arbitrariedade ou, em casos mais incômodos, insanidade. Em grande medida, a exigência de uma normatividade, inclusive em termos de respostas gestuais e comportamentos corporais, pode desconsiderar a pluralidade de investimentos libidinais possíveis. Mais uma vez, a compreensão da dialética entre raciocínio desejante e desejo raciocinante, inferida por Aristóteles e talvez só definitivamente instituída pela psicanálise freudiana, seja uma chave dinâmica potente para a compreensão das práticas corporais.

É evidente e conhecido que o desejo, assim entendido como material oriundo do inconsciente, pode se manifestar por meio de sintomas, atos falhos, sonhos, enfim, materiais psíquicos cuja interpretação é a nossa chave de acesso pela consciência. Contudo, para além desses aspectos mais incisivos desse material psíquico, há toda uma ordem de manifestações do determinismo psíquico que, mesmo corriqueira, oferece grande recurso para a performance. O que estamos apontando a essa altura é que a dialética entre desejo raciocinante e raciocínio desejante pode oferecer subsídios não só para uma boa vida no amplo sentido grego, mas para um bem estar psíquico em termos psicanalíticos e, não menos importante, para uma performance exitosa em práticas corporais. Estamos aqui apresentando a ideia de êxito na performance em sentido mais adaptável possível, ou seja, não nos referimos a algum tipo de objetivo específico a ser alcançado pela performance, mas de modo mais genérico, pressupomos a satisfação do sujeito com sua performance.

A dialética que estamos ensaiando parece promover subsídios para essa satisfação na medida em que mobiliza desejos, necessários para o envolvimento libidinal do sujeito na ação e, ao mesmo tempo, recruta a razão como instrumento representacional desses impulsos e organizadora de investimentos. Esse é o caso, por exemplo, da questão do montanhismo e alpinismo na visão de Duits (2020, p. 45), para quem a realização dos objetivos destas modalidades não residiria em cumprir os fins em si, mas em questões de superação, autodeterminação, autonomia e relativas, ou seja, na construção de um *self*. Isso não torna o alpinismo um mero instrumento

entre tantos outros para a construção psíquica do sujeito. Há uma paixão envolvida nessa prática corporal e não em outra, há até mesmo um conjunto pouco compreensível de motivações que colocam o indivíduo em uma situação de risco nessa atividade, mas que são insubstituíveis por outras.

Outro ponto de divergência entre as posições aristotélicas e psicanalíticas se compradas de modo frontal é a questão teleológica, de certo modo já anunciada no exemplo precedente. A finalidade é um tema central à filosofia aristotélica e remete à sua teoria das causas, na qual a causa final é o elemento mais importante. Para uma posição racionalista sobre uma prática corporal, o telos emergente é inevitavelmente os ganhos que ela proporciona, de ordem intrínseca à prática ou mesmo extrínseca a ela. Para uma posição psicanalítica nesse mesmo terreno teríamos que considerar que a vida psíquica não atende a uma cronologia tão linear, haja vista, por exemplo, que as experiências sexuais infantis são elementos determinantes (e potencialmente atuantes) em toda composição da vida adulta. Ou seja, entre outros exemplos, isso demonstra que o inconsciente recruta experiências diversas, mesmo não finais, para compor a economia de seus desejos. Poderíamos questionar se a construção de uma autossuperação, como anunciado no exemplo, seria uma forma de fim obtido através da modalidade, o que manteria a posição teleológica. A resposta psicanalítica é que não, pois como já tratamos, a ideia, por exemplo, de autossuperação, é apenas uma representação consciente de um conjunto de sensações e atividades psíquicas que só podemos inferir de modo indireto. Não há como quantificar a autossuperação nem como compará-la entre sujeitos diversos, assim, é impreciso discursar sobre um *telos* racionalmente estabelecido. A dialética entre um desejo refletido e uma razão desejante é o que vai, ao fim e ao cabo, retornar para o sujeito uma resposta sobre sua autossuperação.

### **Considerações finais**

Esse texto propôs-se situar na tensão entre desejo e razão, tão comum em nosso imaginário. Menos comum, talvez, seja o esforço de se compreender continuidades em vez de se anunciar antíteses. Assim, Aristóteles e a psicanálise freudiana, cada um a seu modo (e mesmo no que se contradizem), deram-nos indícios para compreender uma dialética entre desejo e razão que pode alimentar pontos de partida produtivos para reflexões sobre as práticas corporais. Isso por serem estas

práticas atividades que possuem finalidades quase sempre bem definidas e treinamentos consistentes para se obtê-las. Ao mesmo tempo, tais atividades são amplamente reconhecidas pelo seu potencial em mobilizar desejos, afetos ou, em uma expressão: impulsos. Talvez seja, por estas razões, um dos locais mais produtivos para se reconhecer essa dialética em toda sua potencialidade. Nossa intenção com esse argumento foi, assim, introduzir conceitos fundamentais dessa dialética, ainda que apresentando alguns exemplos aplicados que nos permitiram caminhar reflexivamente em paralelo entre nossas bases teóricas escolhidas e a aplicabilidade dos conceitos.

A constatação de investigações imbricadas por dialéticas como essa ainda são raras e a inclusão séria do fenômeno do desejo no campo das práticas corporais não encontrou ainda substancial adesão. Agrava esse quadro a percepção de que o conceito de desejo, quando associado às práticas corporais, costuma vir acompanhado de uma visão quase caricata do conceito, muito associada à paixão de se fazer atividades físicas, de se movimentar e outros jargões que, com base no que trabalhamos no texto, estendem demasiado os limites da representação, ao ponto de esvaziar o conteúdo libidinal e substituí-lo pela representação biônica do mesmo. Cientes do caráter introdutório desse texto, vislumbramos, contudo, sua capacidade de estimular uma discussão que aposte na dialética entre desejo e razão como fundamento profícuo para o aporte de reflexões no campo das práticas corporais.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômacos**. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

DUIJS, R. Mountaineering, myth and the meaning of life: psychoanalysing alpinism. **Journal of Philosophy of Sport**, 47:1, 33-48, 2020.

FAULKNER, P. What Are We Doing When We Are Training? **Sport, Ethics and Philosophy**, [s. l.], v. 13, n. 3–4, p. 348–362, [s. d.]. DOI 10.1080/17511321.2019.1572215. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edselc&AN=edselc.2-52.0-85073614239&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 7 ago. 2020.

FREUD, S. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HUDSON, S. D. Reason and Motivation in Aristotle. **Canadian Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 111, 1981. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.40231187&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 25 jul. 2020.

IRWIN, T. H. Aristotle on Reason, Desire, and Virtue. **The Journal of Philosophy**, [s. l.], v. 72, n. 17, p. 567, 1975. DOI 10.2307/2025069. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.10.2307.2025069&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 25 jul. 2020.

MACINTYRE, A. **Depois da virtude: um estudo da teoria moral**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

NASCIMENTO, F. L. O papel do conceito de justo meio na *Ética a Nicômaco*. **Phrónesis**, Campinas, V.6, nº 2, p.133-145, jul./dez., 2004.

NUSSBAUM, M. C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

PERINE, M. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PISK JERNEJ. Wisdom of the Body in Sport and Exercise Practices. **Physical Culture and Sport: Studies and Research**, [s. l.], v. 75, n. 1, p. 15–22, 2017. DOI 10.1515/pcssr-2017-0017. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.25edf35757c4429b8412c171115d84e6&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 7 ago. 2020.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica**. 7º ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.