

A ESCOLHA E A VISÃO: IRIS MURDOCH E O EXISTENCIALISMO¹

Claudio Reis^{2,3}

claudioaraujoreis@gmail.com

Resumo: O objetivo deste texto é explorar, em traços amplos, um momento na história da filosofia moral do século XX, em que se articula uma determinada crítica à “filosofia moral moderna”. Em particular, procuramos resgatar o uso peculiar que faz Iris Murdoch da etiqueta “existencialismo” para formular sua versão dessa crítica. Em 1953, Iris Murdoch publica o primeiro livro em língua inglesa dedicado a expor o pensamento de Jean-Paul Sartre. Se, de início, Murdoch viu no existencialismo uma filosofia revigorante – um contraponto às estrituras da formação filosófica que recebera em Oxford, ainda sob a influência do positivismo lógico de A.J. Ayer – aos poucos percebe na filosofia moral exposta em *O existencialismo* é um humanismo uma afinidade subterrânea com a filosofia moral que despontava no contexto britânico com a obra de Richard Hare. Sob o nome genérico de “existencialismo”, então, desenvolve um amplo diagnóstico das falhas da filosofia moral na primeira metade do século XX e, com base nele, começa a esboçar uma visão alternativa que, no entanto, não leva à completude, afastando-se da filosofia acadêmica para dedicar-se à literatura ainda no início dos anos 1960.

Palavras-chave: Iris Murdoch, Jean-Paul Sartre, existencialismo, Richard Hare, filosofia moral – séc. XX.

¹ Recebido: 18-09-2025 / Aceito: 22-11-2025 / Publicado on-line: 30-12-2025.

² É professor na Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4355-4903>.

Preliminares

Em outubro de 1945, Iris Murdoch estava em Bruxelas, aguardando os detalhes do posto que em breve deveria assumir na United Nations Relief and Rehabilitation Administration. Nessa altura, três anos depois de sua graduação em Oxford, já estava largamente familiarizada com a literatura e a filosofia francesa contemporâneas. Queneau, Marcel, Camus, Sartre, Beauvoir, Weil estavam entre suas leituras recorrentes nos anos que se seguiram a sua saída de Oxford, onde foi contemporânea de Philippa Foot, Elizabeth Anscombe e Mary Midgley. Educada filosoficamente em um ambiente ainda fortemente marcado pela figura de A. J. Ayer, mesmo que ausente por causa da guerra, Murdoch encontrou inicialmente no pensamento francês contemporâneo um contraponto estimulante a sua formação, que lhe permitia formular melhor uma série de insatisfações e divergências⁴.

No dia 25 daquele outubro em Bruxelas, Murdoch, já conhecendo amplamente a obra filosófica e literária de Jean-Paul Sartre, tem uma oportunidade única: naquele dia, em uma galeria de arte lotada, o filósofo francês proferiria pela primeira vez a conferência que repetiria quatro dias depois, em Paris, e que viria a ser publicada no ano seguinte com o título *O existencialismo é um humanismo*. Relatando sua experiência a um amigo, Murdoch descreve a conferência como “dura e lúcida e revigorante. É pra valer [*It’s the real thing*] ...” (apud Lipscomb, 2022, p. 106). Em seus cadernos, anota ainda que o pensamento de Sartre é “uma filosofia do vigor

⁴ Sobre Iris Murdoch e sua formação filosófica, ver Mac Cumhaill e Wiseman (2023) e Lipscomb (2022). Ver também Conradi (2001).

e da ação. Reveladora [*denuding*]. Estimulante” (idem, p. 107).

Anos depois, em 1948, Iris Murdoch assume um posto no St. Anne’s College, em Oxford, já com a reputação de ser uma espécie de especialista no pensamento francês contemporâneo – genericamente etiquetado de “existencialismo”, amplamente desconhecido e, ainda assim, olhado com desprezo no meio filosófico de Oxford e Cambridge, ainda dominado pelas figuras de Ayer, Wittgenstein, Austin e Ryle, com Richard Hare começando a despontar no domínio da filosofia moral.

Mas, apesar do desprezo da comunidade filosófica acadêmica, havia, na opinião letrada britânica mais ampla, uma curiosidade crescente pelas ideias francesas e pelo existencialismo em particular, que havia, por assim dizer, “caído na moda”. Em 1949, Iris Murdoch recebe uma encomenda da emissora de rádio BBC Third Programme: produzir duas emissões radiofônicas sobre o existencialismo. As duas emissões foram ao ar em fevereiro e março de 1950, com os títulos “The novelist as metaphysician” (“O romancista como metafísico”) e “The existentialist hero” (“O herói existencialista”)⁵. Três anos depois, em 1953, Iris Murdoch publica seu primeiro livro de filosofia: o primeiro estudo em inglês dedicado inteiramente ao pensamento de Jean-Paul Sartre: *Sartre: Romantic Rationalist* (*Sartre: Racionalista romântico*; Murdoch, 1987).

Dissemos que o encontro com o pensamento francês e com o existencialismo permitiu a Murdoch entender melhor

⁵ Publicados na antologia *Existentialists and Mystics* (Murdoch, 1999).

algumas insatisfações com sua formação filosófica que, embora tenha tido alguma variedade (sobretudo pelas condições excepcionais provocadas pelo impacto da Segunda Guerra no meio universitário britânico), foi conduzida em um ambiente fortemente marcado pelas exigências e limitações impostas pela “filosofia linguística” inspirada em Ayer. No entanto, o que gostaríamos de destacar aqui, nesse encontro entre Murdoch e Sartre, vai em outra direção: para além dos contrastes óbvios e das diferenças claramente perceptíveis entre os dois estilos filosóficos separados pelo Canal da Mancha, Iris Murdoch logo percebeu que havia ligações subterrâneas muito mais significativas, especialmente no que dizia respeito à filosofia moral. Uma convergência talvez inusitada, que se tornava evidente para ela, bem familiarizada com ambas as tradições, indicava que, para além das diferenças que as opunham, as duas tradições – a “analítica” e a “continental” – tinham raízes em um mesmo *Zeitgeist* e, nessa medida, estavam ambas erradas no que se refere à filosofia moral⁶.

⁶ Sobre isso, ver Lipscomb (2022), p. 126 ss. A relação de Murdoch com o existencialismo é complexa. Em um primeiro momento, houve o fascínio da descoberta, reforçado pela “moda” existencialista dos anos pós-guerra, quando o existencialismo ganha uma aura quase *pop*. Pouco a pouco, Murdoch distancia-se do existencialismo *stricto sensu*, na medida em que, generalizando a etiqueta “existencialismo”, usa-a para designar um erro que acomete a filosofia moral também na sua vertente anglo-saxã. Em certa medida, essa generalização pode parecer, para alguns, uma caricatura. Mas alguns intérpretes (ver, por exemplo, Moran, 2012) defendem que o existencialismo criticado nos textos de *The sovereignty of good* (*A soberania do bem*; Murdoch, 2013) serve mais do que como um espantalho para demarcar o que ela rejeita: Murdoch, em sua filosofia moral, desenvolveria algumas intuições presentes no existencialismo original, de modo que apreciar sua contribuição à filosofia não pode dispensar levar a sério o influxo do existencialismo em seu pensamento. Aqui, estamos privilegiando a extensão negativa da etiqueta existencialismo (“existencialismo” como designando um objeto de crítica), o que pode causar estranheza, caso apliquemos a etiqueta diretamente a posições assumidas pelos nomes mais diretamente associados com o existencialismo, como o próprio Sartre. Para uma apreciação do impacto mais positivo do existencialismo no pensamento de Murdoch, ver o texto de Moran citado acima. Ver também Araújo (2011).

II. Murdoch apresenta Sartre

Murdoch tece sua defesa dessa convergência entre as duas tradições filosóficas entrelaçando várias tramas, mas duas, em especial, merecem destaque. A primeira, mais ampla e mais fundamental, diz respeito à forma de conceber a mente, a consciência ou, mais frouxamente, a “vida interior” (*inner life*). A segunda refere-se à concepção do valor e, talvez mais especificamente, ao lugar especial reservado para uma certa ideia de “liberdade”. É sobretudo nesse segundo ponto que vamos insistir no que se segue.

Sartre, para Murdoch, “é um filósofo cartesiano tradicional, na medida em que em sua filosofia uma análise da ‘consciência’ é um ponto central” (Murdoch, 1987, p. 90). Também é um cartesiano, continua Murdoch, por causa da insistência na “supremacia do *cogito*”. No entanto,

Sartre é não-cartesiano na medida em que não quer conceber a consciência como um processo unitário único de intelecção ou apreensão [*awareness*] radicalmente separado da atividade física. Por outro lado, não está preparado para ir tão longe quanto certos empiristas britânicos na direção da identificação da mente ou da inteligência com seus equivalentes observáveis. Seus interesses são mais psicológicos do que semânticos (Murdoch, 1987, p. 90).

Para Sartre, a consciência se definiria a partir de dois contrastes⁷. O primeiro, entre os momentos “oscilantes, instáveis e semitransparentes” do “ser” da consciência e a “sólida, opaca, inerte ‘em-si-mesmidade’ das coisas, que simplesmente são o que são” (Murdoch, 1978, p. 90). O segundo contraste é entre a descontinuidade oscilante da consciência

⁷ Ver, sobre isso, Antonaccio (2000, p. 62 ss).

e uma “condição de perfeita estabilidade e completude a que ela aspira” (idem, p. 90). Em suma, diz Murdoch, para Sartre, “A consciência é *ruptura*, é capaz de brotar de condições coisiformes [*thing-like*] irrefletidas – mas é também *projet*, aspira a uma inteireza que assombra permanentemente seu estado parcial” (idem, p. 91; grifos e francês no original)

Na interpretação proposta por Murdoch, é com base nessa caracterização da consciência a partir desses dois contrastes que Sartre define o que é o “eu” (*the being of the self*): é valor (*la valeur*, precisa Murdoch no texto; idem, p. 93). “Valor” tem um duplo caráter: se seu “ser” é “valer”, ele é incondicionado, em algum sentido (ele “vale” incondicionalmente); mas, ao mesmo tempo, não é “algo”, não pode ser identificado com qualquer qualidade real ou qualquer estado de coisas⁸. Para Murdoch, Sartre identifica o valor com aquela totalidade estável a que a consciência nostalgicamente aspira. Ela comenta:

O sentido disso parece ser que valorizar alguma coisa é buscar, por seu intermédio, uma certa estabilização do seu ser próprio. Nenhuma absorção nas coisas contingentes pode oferecer essa estabilidade nem pode ela ser encontrada nas mudanças de uma autoconsciência reflexiva. O que é buscado (valorizado) é a firmeza do ser coisiforme (*être-en-soi*), combinado com a transparência da consciência (*être-pour-soi*): um estado de completa lucidez e de completa imutabilidade (Murdoch, 1978, p. 93).

Essa condição do “ser-em-si-para-si” é a condição de Deus: o ser humano, para Sartre, cita Murdoch, é “o ser que

⁸ Neste ponto, Murdoch já aproxima a tese que está atribuindo a Sartre da posição não-naturalista assumida por G.E. Moore e da tese wittgensteiniana de que o valor deve residir “fora” do mundo, “fora de todo acontecer e ser-assim” (*Tractatus*, 6. 41).

aspira a ser Deus”. Essa aspiração, no entanto, está fadada a não ser satisfeita: o sentido do valor é, assim, o sentido de uma falta, e a consciência que nos revela essa falta é propriamente a consciência moral, que, livre da ilusão de que o valor se identifica com algo contingente e da ilusão de que pode alcançar a plenitude do “ser-em-si-para-si”, toma a si mesma como valor. Essa liberdade, sugere Murdoch interpretando Sartre, poderia pôr um fim ao “reino do valor”.

Em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma, celebradamente, que “o homem é liberdade” e que “está condenado a ser livre” (Sartre, 1966, p. 37). Essa liberdade se entende em duas dimensões. É, antes de mais nada, escolha. Mas essa escolha, pensada de forma muito próxima à ideia de decisão, é também, de forma importante, criação. “O homem está condenado a cada instante a inventar o homem”, diz ainda Sartre (id. p. 38). E, no famoso exemplo do estudante dilacerado entre as “duas morais”, a única resposta de Sartre é: “você é livre, escolha, ou seja, invente” (idem, p. 47). Em “The novelist as metaphysician” (“O romancista como metafísico”), comentando a ideia de “psicanálise existencialista”, Murdoch diz:

Este é um procedimento [...] que diz respeito a nossos *projets fondamentaux*. Estamos aceitando facilmente demais os padrões de nossa sociedade ou de nossa igreja? Nossa representação do mundo está distorcida por nossa renitência em encarar fatos desagradáveis sobre nós mesmos? Essas questões são postas no contexto de uma solidão fundamental do indivíduo, no qual não há resposta para o questionamento exceto uma decisão, uma afirmação do sentido, cuja objetividade nada assegura. Nós perguntamos: o que eu valorizo é realmente valioso? Nós temos de responder – e, no entanto, isso não

pode se dar em termos de valores objetivos, porque não há nenhum (Murdoch, 1999, p. 105)⁹.

É essa “solidão fundamental do indivíduo” que Murdoch vai tentar entender e explicar de forma mais sofisticada depois, no seu livro de 1953 sobre Sartre. Aqui, o que ela busca retratar sobretudo é a vertigem que certamente sentiu ouvindo Sartre em Bruxelas diante dessa atitude tragicamente heroica do sujeito “condenado a ser livre” em um mundo onde Deus está ausente¹⁰.

De todo modo, esses dois elementos – a solidão fundamental do indivíduo, de um lado, e, de outro, a ausência de valor diante da qual essa solidão se estabelece – são os ingredientes fundamentais de uma determinada visão de nossa situação moral que Murdoch atribui tanto ao existencialismo quanto ao positivismo lógico e contra a qual tentará reagir, de forma peculiar, em seu projeto filosófico.

III. O projeto de Murdoch: a reação contra o “existencialismo”

Esse projeto, em suma, incluía uma tentativa de restaurar a dignidade da ética como disciplina filosófica. Vale lembrar que as primeiras décadas do século XX não foram especialmente auspiciosas para a filosofia moral, entendida como

⁹ E logo em seguida a esse comentário, ela diz: “Isso começa a soar estranhamente familiar. É interessante que, por caminhos dessemelhantes, os existencialistas e os positivistas lógicos chegaram a posições que são, de certo modo, surpreendentemente semelhantes” (Murdoch, 1999, p. 105). Na sequência, duas citações: uma de um artigo de A. J. Ayer, outra da célebre passagem do *Tractatus* em que Wittgenstein afirma que o sentido do mundo tem de estar fora do mundo (ver nota 5 acima).

¹⁰ Vale lembrar que Sartre reconhece, em *O existencialismo é um humanismo*, que podemos efetivamente ver na famosa tirada de Dostoiévski em *Os irmãos Karamázov* o “ponto de partida do existencialismo” (Sartre, 1966, p. 36).

uma disciplina ou como uma parte da filosofia. De um lado, o positivismo lógico deslocou a ética normativa para fora dos domínios estritos da filosofia, reduzindo o que o filósofo pode dizer sobre a moralidade à análise de termos éticos:

[...] [N]a medida em que declarações valorativas têm significado, são declarações “científicas” comuns; e na medida em que não são científicas, não têm, em sentido literal, significado, mas são simplesmente expressões de emoção que não podem ser nem verdadeiras nem falsas. [...] Um tratado de ética estritamente filosófico, portanto, não deveria fazer pronunciamentos éticos. Mas deveria, ao propor uma análise dos termos éticos, mostrar qual é a categoria a que tais pronunciamentos pertencem (Ayer, 1952, p. 102/104).

Da mesma forma, Wittgenstein, no *Tractatus*, já anunciava que a “ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental” (6.421) – e, como sabemos, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.

Mas, do lado da filosofia “continental”, pode-se argumentar que algo análogo estava acontecendo com a ética, entendida ainda como disciplina filosófica. Há uma grande discussão sobre o lugar da ética no pensamento heideggeriano (que inevitavelmente se mistura com as polêmicas políticas que cercaram o filósofo). No entanto, parece inegável que, de forma semelhante ao que ocorreu na “redução linguística” dos filósofos britânicos, Heidegger também favoreceu uma espécie de redução da ética (como disciplina) – não à lógica ou filosofia da linguagem, mas à ontologia:

Se [...], de acordo com a significação fundamental da palavra *ethos*, o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a Ética originária.

Mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontologia (Heidegger, 1984, p. 171).

Essa “dispensa” da ética como disciplina (como se o filósofo estivesse dispensado do esforço de pensar as questões morais, concentrando-se naquilo que realmente interessa, seja a lógica, seja a ontologia), no entanto, parece não resistir às traumáticas experiências europeias com o fascismo e o nazismo, primeiro, e, logo na sequência, com a guerra. No contexto britânico, a ética como disciplina filosófica legítima ensaia uma volta com a obra do filósofo Richard Hare, que, movendo-se ainda dentro dos limites impostos pelas estruturas da “filosofia linguística”, reconstrói a filosofia moral, já no início dos anos 1950. E no contexto da fenomenologia “continental”, o existencialismo sartreano corresponde, em certa medida, a um ensaio de retomada da autonomia da ética como disciplina filosófica.

Podemos dizer que o projeto filosófico esboçado por Murdoch em meados dos anos 1940 reage simultaneamente contra a redução da ética a outras disciplinas e contra as duas tentativas – a de Hare e a de Sartre – de recuperar a dignidade da disciplina “ética” dentro do campo filosófico. Hare e Sartre estavam certos em buscar recuperar, para o filósofo, a possibilidade de refletir sobre questões normativas. Mas estavam também ambos errados – e padecentes de um mesmo erro, ao qual Murdoch reserva a etiqueta genérica de “existencialismo”. Hare e Sartre, ambos filósofos “existencialistas” para além das enormes diferenças que os separam, não esta-

vam salvando a ética, mas aprofundando os equívocos fundamentais que, em primeiro lugar, causaram a dispensa da disciplina na geração de Wittgenstein e Heidegger¹¹.

Os textos que melhor articulam o diagnóstico e o tratamento propostos por Murdoch para a filosofia moral foram compilados e publicados juntos em 1970, em um pequeno livro intitulado *The sovereignty of the good* (A soberania do bem; Murdoch, 2013).

No primeiro dos três ensaios – intitulado “The idea of perfection” (“A ideia de perfeição”, publicado originalmente em 1964) – Murdoch começa esboçando seu diagnóstico da “filosofia moral atual”. Ela o faz mobilizando não a figura central de Richard Hare (ou de seus antecessores Ayer e Wittgenstein, embora as sombras de todos eles estejam visivelmente presentes no que Murdoch está dizendo), mas o filósofo Stuart Hampshire, a partir de seu livro *Thought and Action* (*Pensamento e ação*), publicado em 1959, e de uma sua palestra, “Disposition and memory” (“Disposição e memória”), de 1962.

Murdoch começa destacando, a partir de Hampshire, uma determinada concepção de pessoa, um determinado “retrato” do ser humano que chama de “behaviorista-existencialista”¹². Esse “retrato”, sugere Murdoch, é o do “herói de

¹¹ No contexto britânico, Philippa Foot, amiga íntima e colega de Murdoch na graduação em Oxford, destinada a uma carreira filosófica brilhante, também persegue um projeto semelhante, mas centrado na filosofia moral de Richard Hare. A especificidade e a originalidade de Murdoch está em que, conhecendo bem o pensamento francês contemporâneo (o que não era o caso com Foot), dá a sua crítica da filosofia moral um alcance mais geral e amplo, alcançando, juntamente com Hare, também alguma versão do existencialismo “continental”.

¹² Para uma caracterização mais detida desse “retrato padrão” a partir de Hampshire, vale ver a análise de Justin Broackes em Broackes (2012, p. 39).

quase todos os romances contemporâneos” (Murdoch, 2013, p. 17), e passa em seguida a registrar suas características mais importantes. Destaquemos uma: seu “ser pessoal” é o movimento de sua “vontade de escolha ostensiva” (*overtly choosing will*; Murdoch, 2013, p. 17; a tradução foi modificada). Diz Murdoch, desenvolvendo essa ideia:

Toma-se um imenso cuidado em retratar a vontade como isolada. Isolada da crença, da razão, do sentimento, e no entanto ela é um centro essencial do ser. “Eu me identifico com minha vontade”. Ela está separada da crença para que a autoridade da razão, que manufatura a crença, possa ser inteira, e para que a responsabilidade pela ação também possa ser inteira. Minha responsabilidade é função de meu conhecimento (que tenta ser inteiramente impessoal) e de minha vontade (que é inteiramente pessoal). A moralidade é questão de pensar com clareza e em seguida passar às relações externas com outros homens (Murdoch, 2013, p. 17-18).

E em seguida arremata: “Por essa visão poderíamos dizer que a moralidade se assemelha à visita a uma loja. Entro na loja na condição de total liberdade responsável, avalio objetivamente as características dos bens, e escolho” (idem, p. 18)¹³.

Mais adiante, comenta ainda:

A imagem muito poderosa que nos é apresentada aqui é behaviorista, existencialista e utilitarista em um sentido que une essas três concepções. É behaviorista em sua vinculação do significado e do ser da ação com o publicamente observável, é existencialista em sua

¹³ Essa metáfora engenhosa retoma uma ideia expressa por Murdoch também em outros lugares. Em um texto anterior, de 1956, intitulado “Vision and choice in morality”, ela dizia: “Nesta visão [ela descreve aqui o que chama de “visão corrente” da moralidade], a vida moral do indivíduo é uma série de escolhas ostensivas, que têm lugar em uma série de situações passíveis de serem especificadas” (Murdoch, 1999, p. 77).

eliminação do eu substancial e em sua ênfase na vontade solitária onipotente, e é utilitarista em sua presunção de que a moralidade tem e só pode ter a ver com atos públicos (*idem*, p. 19).

Segundo esse retrato “behaviorista-existencialista”¹⁴, o sujeito/agente moral aparece sem uma “vida interior” moralmente significativa: “a moralidade”, diz Murdoch, “reside no ponto da ação”. E sua “personalidade define a um ponto de pura vontade” (*idem*, p. 28)¹⁵.

Esse retrato “behaviorista-existencialista” decorreria do que Murdoch chama de “teoria genética do significado”, relacionada com o ataque wittgensteiniano aos itens mentais privados e a sua teoria do significado no uso (ver Murdoch, 2013, p. 20 ss), e estaria também diretamente relacionado com uma determinada compreensão do que seja “objetividade”, reduzida àquilo que pode ser “publicamente observável”. Essa ideia, sugere Murdoch, decorre de uma “concepção

¹⁴ O caráter quase paradoxal dessa expressão ilustra bem a complexidade (e os limites) do amálgama que Murdoch está aqui realizando. Dificilmente o existencialismo *stricto sensu* identificar-se-ia com o behaviorismo. Vale a pena notar, de passagem, a crítica que Murdoch faz também à psicanálise (ou a uma certa interpretação do que seria a psicanálise) logo na sequência da passagem em que apresenta o amálgama “behaviorismo”-“existencialismo”-“utilitarismo”. De todo modo, o que esse amálgama implica é menos a tese de que o existencialismo é behaviorista do que a de que (surpreendentemente, se prestamos atenção) existencialismo e behaviorismo compartilham teses que têm um mesmo tipo de impacto sobre nossa concepção do sujeito/agente moral. A estratégia aqui se aproxima, em alguma medida, do tipo de generalização que Elizabeth Anscombe propõe ao tentar caracterizar a “filosofia moral moderna” em seu célebre artigo de 1958. Voltaremos a isso brevemente na conclusão.

¹⁵ O conceito de “virtude” não desempenha um papel especialmente importante no pensamento de Murdoch, pelo menos até onde pôde desenvolvê-lo, mas, talvez, caso tivesse tido a oportunidade de fazer isso, em algum momento caminharia na direção de dar um lugar importante para esse conceito, como foi o caso com Philippa Foot. É no mais “platônico” de seus textos, “The sovereignty of good over other concepts” (“A soberania do bem sobre outros conceitos”), que o conceito de virtude aparece de forma talvez mais interessante nos escritos de Murdoch. Ver Murdoch (2013, p. 119 ss).

acrítica da ciência, assumida do ponto em que Hume parou”¹⁶ (idem, p. 39) – uma concepção que torna difícil, segundo a filósofa, encontrar um lugar para uma concepção adequada de “pessoas ou indivíduos” (idem, p. 40). O “existencialismo” seria, justamente, uma tentativa de resolver essa dificuldade – mas uma tentativa intrinsecamente falha:

O existencialismo, tanto em sua versão continental quanto em sua versão anglo-saxônica, é uma tentativa de resolver o problema sem encará-lo: resolver atribuindo ao indivíduo uma liberdade solitária e vazia, uma liberdade, se ele quiser, de “ir contra os fatos” [*fly in the face of the facts*]. O que retrata é, na verdade, a terrível solidão do indivíduo abandonado em uma ilha minúscula no meio do mar dos fatos científicos, a moralidade escapando da ciência apenas por um salto selvagem da vontade. Mas nossa situação não é assim (Murdoch, 2013, p. 42).

Mais adiante, após apresentar uma “visão alternativa”, completa, resumindo:

[A] visão que estou sugerindo oferece um relato mais satisfatório da liberdade humana do que a visão existencialista. Classifiquei como existencialistas tanto os filósofos como Sartre, que reivindicam o título, quanto filósofos como Hampshire, Hare, Ayer, que não o reivindicam. Uma característica de ambos os grupos é a identificação da pessoa verdadeira com a vontade de escolher vazia [*empty choosing will*], e a ênfase correspondente na ideia de movimento, em vez da ideia de visão. Essa ênfase combina com a tendência antinaturalista do existencialismo. Não há sentido em se falar de “visão moral”, já que *moralmente* não há nada para ver. Não existe visão

¹⁶ O “ponto em que Hume parou” remete à distinção fato/valor e à sua psicologia moral, com uma separação rígida entre razão e desejo. A revolta contra esse humeanismo é comum entre filósofos morais que reagem contra o anticognitivismo e o antirrealismo, como, para dar apenas dois exemplos notáveis, Jonathan Dancy (ver, p. ex., *Moral reasons*) e John McDowell (ver, p. ex., “Two sorts of naturalism” e “Non-cognitivism and rule following”, em *Mind, value and reality*).

moral. Existe apenas o mundo ordinário enxergado com uma visão ordinária, e existe a vontade se movendo dentro dele. O que pode ser chamado de vertente kantiana e vertente surrealista do existencialismo podem ser diferenciadas por seu grau de interesse pelas *razões*, para a ação, que diminuem a nada no lado surrealista (*idem*, p. 52; itálicos no original; a tradução foi ligeiramente modificada).

A “vertente kantiana” do existencialismo é ilustrada por Hampshire e, sobretudo, por Hare: para essa vertente, o exercício da liberdade aparece como uma liberdade de escolher suas razões: “somos livres em relação às razões”¹⁷. A “vertente surrealista”, a que Murdoch associa Sartre, afirma, em contraste, “que não há razões”: “De fato, essa experiência de vazio parece corroborar perfeitamente a noção de que a liberdade é apenas o movimento da vontade solitária. A escolha é movimento para fora [*outward movement*], já que não há outra coisa que ela possa ser” (*idem*, p. 53; tradução ligeiramente modificada)¹⁸.

IV. o projeto de Murdoch: a construção de uma alternativa

Em contraste com essa perspectiva que vê a vida moral, centrada na escolha, como uma espécie de sequência de “saltos”, Murdoch propõe uma visão alternativa, centrada na ideia de atenção (que retoma sobretudo a partir de sua leitura de Simone Weil). Dada a natureza mais histórica do que ana-

¹⁷ Em “Vision and choice in morality” (Murdoch, 1999, p. 81), Murdoch se refere a essa forma de entender a situação moral como o “modelo escolha e argumento” (*choice and argument model*), remetendo, mais uma vez, à dicotomia presente na psicologia moral humeana entre razão e desejo.

¹⁸ Para entender melhor essa aproximação entre Sartre e o surrealismo que essa caracterização do “existencialismo surrealista” sugere, ver o capítulo III de *Sartre: Romantic rationalist* (Murdoch, 1987, especialmente p. 71 ss).

lítica deste texto, aqui não é o lugar para desenvolver em detalhe essa “visão alternativa” proposta por Murdoch, que pode com justiça reivindicar seu lugar entre as grandes realizações da filosofia moral no século XX, mas, antes de voltarmos para o ponto focal deste texto (o uso peculiar que Murdoch faz do nome “existencialismo” para articular uma crítica à filosofia moral moderna em duas frentes, contra Hare e Sartre simultaneamente), vale a pena ressaltar alguns pontos especialmente fecundos de sua proposta – até mesmo para dar uma ideia mais precisa da dimensão da crítica murdochiana à filosofia moral moderna vista como “existencialista”. Destaquemos dois pontos interligados: (a) uma reconstrução peculiar do que podemos chamar de “raciocínio moral” e (b) uma visão peculiar dos conceitos morais.

a) **Raciocínio moral:** Em um dos primeiros textos em que articula suas ideias morais (“Vision and choice in morality”, de 1956), Murdoch já contrasta duas maneiras diversas de representar o que podemos chamar de “situação moral”:

Propõe-se, na visão corrente, que consideremos as diferenças morais como diferenças de escolha, dado um pano de fundo de fatos passível de discussão. Argumentos morais serão possíveis quando as pessoas tiverem critérios de aplicação semelhantes (isto é, compartilharem os significados descritivos dos termos morais) e divergirem apenas quanto ao que exatamente são os fatos. Argumentos morais serão difíceis ou impossíveis quando as diferenças forem diferenças de critérios. Essa visão parece plausível se tomarmos como centro do “moral” a situação de um homem fazendo uma escolha definida (como decidir se deve ou não se filiar a um partido político) e defendendo-a por meio de razões que fazem referência a fatos. Ela parece menos plausível quando atentamos para a noção de “ser moral” como autorreflexão ou como atitudes complexas em relação à vida,

continuamente expressas e elaboradas em discursos exteriores e interiores, mas que não podem ser temporalmente separadas em situações distintas. Aqui, as diferenças morais parecem menos diferenças de escolha, dadas as mesmas circunstâncias factuais, e mais diferenças de visão. Em outras palavras, um conceito moral parece menos um anel móvel e extensível colocado sobre uma determinada área de fatos, e mais uma diferença total de Gestalt. Diferimos não apenas porque selecionamos objetos diferentes a partir do mesmo mundo, mas porque vemos mundos diferentes (Murdoch, 1999, p. 81).

Essa metáfora da visão, em contraposição à escolha, vai ser desenvolvida por Murdoch no sentido de um realismo moral peculiar que vai, na sua reconstrução, contrastar frontalmente com o “subjetivismo” do emotivismo que caracteriza a primeira geração de filosofias morais na tradição analítica (com Stevenson, por exemplo), mas também com o (digamos) “decisionismo” que a filósofa associa com Hare e com Sartre.

No centro desse realismo peculiar está a noção de atenção, que Murdoch toma de Simone Weil¹⁹. O esforço de pensar moralmente começa com a atenção. Murdoch, em “A soberania do bem sobre outros conceitos”, dá dois exemplos que esclarecem como está pensando essa centralidade da atenção. O primeiro é a experiência da arte. O segundo, o do aprendizado de uma língua.

Para Murdoch, “situações estéticas não são analogias da moral, e sim casos de moral. No fundo, a virtude do artista é

¹⁹ “Usei a palavra “atenção”, que tomei de empréstimo de Simone Weil, para expressar a ideia de um olhar justo e amoroso dirigido a uma realidade individual” (Murdoch, 2013, p. 51). Para além de sua obra filosófica, o tema da atenção (e da desatenção) é também um dos temas que estruturam o romance *The Black Prince*, um de seus romances que mais facilmente remete a suas ideias sobre a moralidade. Para uma análise filosófica desse romance, ver Nussbaum (2012).

a mesma do homem bom, na medida em que é uma atenção abnegada à natureza” (Murdoch, 2013, p. 60). A “grande arte” ou a “boa arte” (ambas as expressões são utilizadas por Murdoch) é realista – não no sentido de um “realismo fotográfico” (idem, p. 120), mas no sentido de um esforço de atenção que visa, antes de mais nada, a transcender a ilusão e as “limitações egoístas e obsessivas da personalidade” (idem, p. 119). Como diz eloquentemente Murdoch:

A boa arte, diferentemente da arte ruim, diferentemente dos “happenings”, é algo que está por excelência fora de nós e que resiste à nossa consciência. Rendemo-nos a sua *autoridade* com um amor não possessivo e não egoísta. A arte nos mostra o único sentido em que o permanente e incorruptível é compatível com o transitório; e, seja representativa ou não, ela nos revela aspectos do mundo que nossa tola e comum consciência de sonho é incapaz de ver. A arte fura o véu e nos dá a noção de uma realidade que está além da aparência” (idem, p. 121; itálico no original).

O artista, como criador, assim, não se caracteriza pela liberdade de sua imaginação criadora, mas por uma espécie de humildade e por um tipo de obediência à realidade (cf. Murdoch, 2013, p. 58 e p. 61). A expressão artística não é o extravasamento de uma subjetividade que se espalha sobre um mundo esvaziado de valor, mas um esforço infinitamente perfectível de atenção ao mundo. Da mesma forma, o esforço moral consiste também nessa “tarefa infinita” (idem, p. 43) de fazer justiça ao mundo e aos indivíduos – em um esforço, finalmente, em direção a uma objetividade, que, no entanto, deve ser entendida diferentemente da ideia do “mundo descrito pela ciência” (aqui se encaixa a crítica ao “cientificismo” a que já aludimos anteriormente).

O segundo exemplo dado por Murdoch para ilustrar o significado de pôr a atenção no centro do esforço moral é o do aprendizado de uma língua:

Se estou aprendendo, por exemplo, russo, sou confrontada a uma estrutura impositiva que exige meu respeito. A tarefa é difícil e o objetivo é distante, talvez nunca inteiramente alcançável. Meu trabalho é uma revelação progressiva de algo que existe independentemente de mim. A atenção é recompensada por um conhecimento da realidade. O amor pelo russo me afasta de mim em direção a algo que me é estranho, algo que minha consciência não pode controlar, destruir, negar ou tornar irreal (Murdoch, 2013, p. 123).

Aqui encontramos os mesmos elementos do exemplo anterior: o esforço talvez infinitamente incompleto de ir em direção a algo que “independe de mim” (em direção à objetividade), uma certa ideia de obediência (respeito) a esse algo independente, o afastamento das ilusões do ego.

Murdoch é bem consciente dos riscos associados com esse tipo de visão moral que parece apostar em uma espécie de privilégio do *insight* ou da intuição (ver a conclusão do ensaio “A ideia de perfeição”, Murdoch, 2013, p. 62 ss). No entanto, fica devendo uma resposta mais completa ao desafio de contornar ou de evitar esses riscos. Na conclusão de seu ensaio sobre a ideia de perfeição, evoca o esboço de uma teoria metafísica que seria um “tipo de naturalismo inconclusivo não dogmático” (idem, p. 64), mas os detalhes disso permanecem um projeto aberto.

Antes de passar para um segundo ponto (sobre os conceitos morais), gostaríamos de destacar duas decorrências dessa maneira de pensar o que chamamos de esforço moral. Uma é a forma como essa concepção redesenha o processo

de raciocínio moral. Outra é a maneira como, a partir disso, Murdoch redefine a ideia de liberdade.

Em “A soberania do bem sobre outros conceitos”, Murdoch diz: “O amor que traz a resposta certa é um exercício de justiça e realismo, e de realmente olhar. A dificuldade é manter a atenção fixa na situação real e impedir que ela retorne sub-repticiamente ao eu com consolos e autopiedade, ressentimento, fantasia e desespero” (Murdoch, 2013, p. 125). Esse esforço de “realmente olhar” praticamente resume o que se passa no raciocínio moral. Esse raciocínio não envolve um esforço de universalização, não consiste em um cálculo, não significa aplicar princípios gerais ou tirar conclusões silogísticas, mas é quase um esforço de descrição²⁰ da situação. Uma vez esse esforço realizado com humildade e honestidade, quase tudo já foi feito: “ao tratar o realismo, seja do artista ou do agente, como uma conquista moral, há ainda mais uma suposição a ser feita no campo da moralidade: de que a verdadeira visão ocasiona a conduta certa” (idem, p. 92).

Esse redesenho do raciocínio moral tem, por sua vez, um impacto sobre a forma como devemos entender a liberdade, no sentido moral: não como aquela liberdade “existencialista” de “ir contra os fatos”, mas, inversamente, como uma determinada maneira de “ir ao encontro dos fatos”. A liberdade não consiste na experiência do salto de uma von-

²⁰ Dancy desenvolve uma concepção de raciocínio moral semelhante em seu *Moral reasons* (ver Dancy, 1993, p. 112 ss). Ver também Platts (1997, p. 243 ss). Um comentário interessante das ideias de Murdoch no contexto de uma reconstrução particularista do raciocínio moral está em Millgram (2005, p. 168 ss).

tade criadora de valores diante de um mundo vazio, mas, talvez curiosamente, consiste em uma espécie de “obediência” que se segue à “verdadeira visão”:

Muitas vezes nos sentimos compelidos quase automaticamente pelo que *podemos* ver. Se ignoramos o trabalho anterior da atenção e notamos apenas o vazio do momento da escolha, tendemos a identificar a liberdade com o movimento exterior, já que não há nada mais com que identificá-la. Mas, se levamos em conta como é o trabalho da atenção, como ele se dá de forma contínua, e a maneira imperceptível como ele constrói estruturas de valor à nossa volta, não ficaremos surpresos de que, em momentos cruciais de escolha, a maior parte do processo de escolha já esteja feita (Murdoch, 2013, p. 55; *italico no original*).

O que permite que pensemos como liberdade essa “obediência”, que pareceria o contrário da liberdade, é, justamente, a “ideia de perfeição”, ou seja, a ideia de que esse processo é indefinidamente aperfeiçoável e consiste em um esforço reiterado de refinar cada vez mais nossa visão.

Passemos agora rapidamente ao segundo ponto fecundo da proposta alternativa de Murdoch: sua posição acerca dos conceitos morais²¹.

(b) **Conceitos morais.** Já citamos acima a passagem de “Vision and choice in morality” em que Murdoch afirma que conceitos morais não são como que um “anel móvel” que,

²¹ Essa discussão em Murdoch tem relação direta com a problematização da distinção entre fatos e valores por meio da distinção entre conceitos “ralos” (*thin*) e “densos” (*thick*), movimento estratégico no desafio que Philippa Foot e Iris Murdoch, entre outras, lançam contra a filosofia moral de Richard Hare nos anos 1950. Não há aqui lugar para desenvolver esse tópico, de resto de grande interesse. Sobre a gênese dessa ideia, vale ler o relato de Mac Cumhaill e Wiseman (2023, p. 289 ss). Vale lembrar que, em 1954, Philippa Foot, Iris Murdoch e Basil Mitchell ofereceram conjuntamente um curso, em Oxford, intitulado “Análise na filosofia moral”, em que essas ideias já eram apresentadas e discutidas. Bernard Williams, que esteve presente nesse curso, depois vai retomar e elaborar essas teses. Sobre isso, ver Lipscomb (2022, p. 184).

aplicado sobre os fatos, faz recortes diferentes do mundo: conceitos morais distintos implicam distintas *Gestalten*. Em “A ideia de perfeição”, ela diz: “Conceitos morais não se movem *dentro* de um mundo rígido definido pela ciência e pela lógica. Eles estabelecem, com diferentes propósitos, um mundo diferente.” (Murdoch, 2013, p. 43; *itálico no original*).

Essa ideia sobre os conceitos associa-se perfeitamente com a concepção do raciocínio moral que esboçamos acima. A apreensão de um conceito moral, diz Murdoch, é “um processo profundo, um processo complicado de transformação” (*idem*, p. 44)²². É, de certa forma, um “progresso”, uma “tarefa infinita”.

Murdoch chama a atenção para o que denomina de “palavras normativo-descriptivas” ou, ainda, de “palavras de valor especializadas ou secundárias” (que, mais tarde, Williams vai chamar de *thick* ou “densos”). Esses termos correspondem a “universais concretos” (2013, p. 45) e seu aprendizado, diz Murdoch, “acontece quando tais palavras são usadas, seja em voz alta ou em privado, no contexto de atos particulares de atenção” (*idem*, p. 48).

²² Comentando e resumindo as ideias de Murdoch sobre a linguagem moral, diz Platts: “Conceitos morais têm uma espécie de profundidade semântica. Começando com uma apreensão austera desses conceitos, juntamente talvez com alguma apreensão prática das condições de sua aplicação, podemos em seguida investigar, experimentar aspectos do mundo que respondem a esses conceitos. Precisamente por causa da explicação realista que se dá a esses conceitos e à nossa apreensão deles – precisamente porque são projetados para selecionar aspectos do mundo que são indefinidamente complexos de maneiras que transcendem nosso entendimento prático – esse processo de investigação por meio da experiência pode, e deve, prosseguir sem fim. Nossa apreensão do que é, digamos, *coragem* pode, e deve, aperfeiçoar-se sem limite; devemos nos contentar com o pensamento de que, na morte, um entendimento *aproximado* é tudo o que podemos esperar” (Platts, 1997, p. 262; *itálicos no original*).

Ora, essa dependência, mais uma vez, dos “atos de atenção” implica consequências interessantes. Mais uma vez, o progresso é indefinido – para não dizer infinito. O aprendizado moral é função do exercício da atenção, cujo refinamento implica também a aquisição de um vocabulário e de um correspondente arsenal conceitual cada vez mais refinado. Uma consequência disso, lembra Murdoch, é que “a linguagem é muito mais idiossincrática do que se tem admitido” (2013, p. 50). Quanto mais progredimos, tanto mais especializada – e mais idiossincrática – se torna nossa linguagem²³. Aqui, mais uma vez, transparece o status especial que a arte tem no contexto da filosofia moral de Murdoch. A “grande arte”, como vimos, dirige-nos para o realismo, para longe das ilusões e das fantasias do ego – e também é o modelo da educação moral, especialmente a arte literária:

É totalmente enganoso falar [...] de “duas culturas”, uma literária e humana e outra científica, como se tivessem status igual. Só existe uma cultura, da qual a ciência, tão interessante e tão perigosa, é agora uma parte importante. Mas o aspecto mais essencial e fundamental da cultura é o estudo da literatura, uma vez que essa é uma educação sobre como imaginar e entender situações humanas (2013, p. 51).

E, finalmente, nesse tipo de aproximação entre literatura e filosofia (moral) parece que os caminhos de Sartre e Murdoch, aparentemente divergentes em algum momento do percurso dos dois, convergem novamente.

²³ Sobre isso, ver Millgram (2005, p. 179 ss), que chama a atenção da importância dessa tese para o chamado “particularismo”.

V. Considerações finais: de volta ao “existencialismo”

O livro de Murdoch sobre Sartre, de 1953, é, em geral, considerado uma introdução justa e perspicaz ao pensamento do filósofo francês, escrito por alguém que tem algumas ideias congeniais, sem, no entanto, aderir acriticamente. Facilmente, Murdoch poderia ser (e foi, em certa medida) percebida, naquele momento, como uma filósofa “existencialista”.

Na sequência de seu desenvolvimento intelectual, no entanto, Murdoch acentua suas divergências com o pensamento sartreano, a ponto de passar a usar o nome “existencialismo” para designar aquilo contra o que sua filosofia estaria reagindo. Se, na obra de 1953, uma certa fidelidade e justeza na apresentação do pensamento sartreano pode ser identificada, na construção dessa categoria generalizada do “existencialismo” pode-se discutir se Murdoch ainda mantém essa fidelidade. Certamente não, se tomássemos o projeto murdochiano como um projeto exegetico, propondo uma interpretação da filosofia existencialista (de Sartre, Beauvoir e outros). Sua finalidade, no entanto, é outra.

Para Murdoch, a ideia que colocará no centro de sua categoria generalizada de “existencialismo” articula dois pontos fundamentais: de um lado, o sujeito/agente solitário, reduzido à vontade, concebida, por sua vez, como pura escolha; de outro, um mundo composto exclusivamente de fatos, despidido de valores. Nessa situação, a vontade aparece como fonte do valor, a começar pelo próprio valor da liberdade, encarnado nela. Essa caracterização bastante rala do “existencialismo” certamente não esgota fielmente tudo o que Sartre

e os demais pensadores associados ao movimento têm a propor – mas, ao mesmo tempo, é interessante, como forma de chamar a atenção para traços recorrentes de um certo *Zeitgeist* que atravessa a filosofia moral em contextos, de resto, bastante diversos.

Há, efetivamente, uma certa ironia²⁴ no uso que Murdoch faz do termo “existencialismo” para se referir ao mesmo tempo a Hare e a Sartre – Hare que, tantas vezes, usa justamente os existencialistas como alvo de suas críticas. Murdoch, com uma piscadela de olho, mostra que aqueles mesmos filósofos britânicos que, no final dos anos 1940, olhavam com desdém para a filosofia sartreana eram, eles próprios, “existencialistas” e não estavam menos equivocados sobre a moralidade do que seus equivalentes franceses.

Se “existencialismo” para Murdoch, no livro sobre Sartre de 1953, ainda tinha o sentido restrito do nome de uma determinada “escola” filosófica francesa, associada com o pensamento de Sartre, em sua obra posterior o termo ganha amplitude a ponto de tornar-se quase irreconhecível por aqueles que eventualmente ainda pretendessem seguir as ideias sartreanas. É, na verdade, uma etiqueta polêmica, que Murdoch aplica sobre um objeto que quer criticar: torna-se o nome genérico do erro que toda a “filosofia moral moderna” comete. É de se notar que, em “A soberania do bem sobre outros conceitos”, de 1970, Murdoch remete a filosofia analítica e o existencialismo (agora no seu sentido restrito da filosofia sartreana) a uma raiz comum, que identifica como filosofia moral pós-kantiana ou neokantiana (ou, também, de

²⁴ Como nota Brookes (2012, p. 47, n. 95).

romantismo) e que reduz a uma tese central fundamental: “O cerne desse tipo de filosofia moral pós-kantiana é a noção da vontade como criadora de valor” (Murdoch, 2013, p. 111).

No cerne desse pós-kantianismo/neokantianismo/romantismo/existencialismo, imagina Murdoch, está a figura de um sujeito/agente, solitário como o “Caminhante sobre o mar de névoa” de Caspar D. Friedrich, dotado de uma vontade luciferina (é a própria Murdoch que, neste contexto, lembra o Lúcer de Milton em *Paraíso perdido*) e diante de um mundo percebido de uma perspectiva empirista mecânica e limitante (a que Murdoch contrasta um empirismo mais complexo, como o que atribui a Hegel, segundo ela um “empirista dialético”; ver Murdoch, 1999, p. 131), abandonado por Deus, isto é, esvaziado de valor e onde tudo é permitido (Murdoch, aliás, elenca Dostoiévski como exemplo de uma terceira variedade de existencialismo, além da “kantiana” e da “surrealista”: um existencialismo “mais extremo”, que paradoxalmente desliza em direção ao fatalismo; ver Murdoch, 2013, p. 54).

Tal como Anscombe em seu texto seminal de 1958, que recusa a falsa alternativa entre kantianos e utilitaristas, entre éticas “deontológicas” e éticas “consequencialistas” (termo que ela, de resto, inventa), tratando-os como equivalentes em uma mesma denúncia contra a “filosofia moral moderna”, recusando a ambos e reivindicando uma terceira via²⁵, Mur-

²⁵ Anscombe toma Aristóteles (talvez filtrado pela filosofia tomista, que ela conhecia e admirava) como indicando a direção dessa terceira via. Também nessa direção vai Philippa Foot. Murdoch destoa das antigas colegas de Oxford ao escolher Platão como inspiração.

doch recusa a alternativa falsa entre “analíticos” e “existencialistas”, confundindo-os em um mesmo balaio e clamando por uma visão alternativa.

Por fim, é importante reconhecer o caráter ambicioso dessa visão alternativa, que Murdoch propõe em seus três textos seminais de *A soberania do bem* – ambição que pode ser bem apreciada levando-se em conta o número de tensões que atravessam o projeto. Murdoch quer propor uma teologia sem Deus, um misticismo não esotérico, um *telos* (o conceito de Bem) sem teleologia, uma liberdade que é obediência, um realismo naturalista não reducionista e não cientificista (mas que não renega a ciência). Enfim, quer denunciar as estreitezas, em grande parte autoimpostas, da filosofia moderna, mas sem cair em uma denúncia reacionária da “modernidade”. A visão alternativa que tenta articular não implicava o projeto de um retorno nostálgico a um passado em que os deuses habitavam entre os homens. A recusa da “filosofia moral moderna” ou do “existencialismo” não implicava, em Murdoch, uma recusa conservadora da modernidade ou o projeto regressista ou reacionário de um retorno à unidade pré-moderna (como, talvez, seja o caso com o projeto de um Alasdair MacIntyre, por exemplo, que, ao final de seu livro mais famoso, clama pelo advento de um novo São Bento)²⁶. Enfim,

²⁶ A filosofia de Murdoch tem um elemento religioso (e até “místico”, em algum sentido que seria necessário esclarecer) que não é simples de caracterizar, mas que não tem o mesmo papel que esse elemento assume nas filosofias conservadoras ou reacionárias. Suas leituras de Simone Weil são fundamentais e transparecem em diversos momentos (de forma especial em “On good and god”). Também manteve, ao longo da vida, um interesse filosófico amplo no budismo (nunca foi praticante, mas, segundo relatos, apresentava-se às vezes como uma “cristã budista”). Um dos personagens mais interessantes e importantes de seu romance mais admirado, *The sea, the sea*, é um budista. Além disso, um dos temas recorrentes de sua crítica do “existencialismo” é, justamente, uma denúncia do egocentrismo: “O problema é acomodar dentro da filosofia moral e sugerir métodos para

se vê em Sartre e no existencialismo a epítome das aspirações do pensamento moderno em direção a um ideal de liberdade e libertação, ao voltar-se contra o “existencialismo” o que Murdoch visa não é esse ideal, mas a versão peculiar dele que os “existencialistas” defenderiam. Nisso reside uma parte importante do apelo do pensamento murdochiano.

Infelizmente, a alternativa murdochiana restou em grande parte apenas uma aspiração não realizada²⁷. Murdoch, embora ainda publique um livro de filosofia em 1993 (intitulado *Metaphysics as a guide to morals*, uma reformulação de um trabalho que apresentara em 1982 na Universidade de Edimburgo na série das Gifford Lectures), afasta-se definitivamente do esforço sistemático que a filosofia acadêmica costuma impor²⁸. Aspiração, sim – mas talvez também inspiração: se seu livro de 1953 serviu para apresentar Sartre e o

lidar com o fato de que tanto da conduta humana seja movido pela energia mecânica de um tipo egocêntrico. Na vida moral, o inimigo é o ego gordo e impiedoso [*fat relentless ego*]. A filosofia moral é propriamente, e às vezes também o foi no passado, a discussão desse ego e das técnicas para vencê-lo (caso existam).” (Murdoch, 2013, p. 75).

²⁷ Esse juízo, que pode parecer depreciativo, reflete a crença de que os três ensaios reunidos em *The Sovereignty of Good* estão sem dúvida entre as grandes obras de filosofia moral do século XX, mas, apesar da riqueza e da amplitude das ideias ali levantadas (e talvez por isso mesmo) constituem mais um amplo programa de pesquisa do que, propriamente, a apresentação de uma resposta sistemática às questões de filosofia moral que levantam.

²⁸ Quando Murdoch se afasta da docência universitária, afasta-se também da filosofia “profissional”, acadêmica, tal como era praticada nas universidades britânicas de então. Se esse afastamento da “filosofia acadêmica” implica também um afastamento da filosofia *tout court* é um debate metafilosófico interessante, mas que não levantamos aqui. Para muitos, os romances de Murdoch estão em continuidade com seu esforço filosófico (ver, por exemplo, Nussbaum, 2012), mas, para a própria Murdoch, as relações entre filosofia e literatura são mais complexas e menos claras. Em seu livro sobre Sartre (publicado um ano antes da aparição de seu primeiro romance), Murdoch salienta a excepcionalidade de *La nausée*, mesmo no *corpus* das obras de Sartre, como exemplo quase único do gênero “romance filosófico” (cf. Murdoch, 1987, p. 12) e em diversas ocasiões manifesta suas opiniões sobre as diferenças entre filosofia e literatura (ver, p. ex., as entrevistas concedidas a Brian Magee (Murdoch, 1999, p. 8) e Jack Biles (Biles, 1978); ver também Nussbaum, 1986, p. 16). Em que medida, portanto, podemos dizer que em seus romances Murdoch continuou seu projeto filosófico por outros meios é uma questão aberta, que envolve não só uma discussão metafilosófica

existencialismo a toda uma geração de britânicos recém-saídos da guerra, seu processo do “existencialismo” inspirou, direta ou indiretamente, toda uma geração de filósofos, que inclui nomes como John McDowell, Jonathan Dancy, Lawrence Blum e Bernard Williams.

Abstract: The aim of this text is to explore, in broad terms, a moment in the history of twentieth-century moral philosophy in which a particular critique of “modern moral philosophy” takes shape. In particular, we seek to recover the peculiar use Iris Murdoch makes of the label “existentialism” in formulating her version of that critique. In 1953, Iris Murdoch published the first book in the English language devoted to presenting the thought of Jean-Paul Sartre. At first, Murdoch saw existentialism as a refreshing philosophy—a counterpoint to the strictures of the philosophical training she had received at Oxford, still under the influence of A. J. Ayer’s logical positivism—but she gradually came to perceive in the moral philosophy expressed in *Existentialism Is a Humanism* an underlying affinity with the moral philosophy emerging in the British context through the work of Richard Hare. Under the generic name “existentialism,” then, she developed a broad diagnosis of the shortcomings of moral philosophy in the first half of the twentieth century and, on that basis, began to outline an alternative vision—one that, however, she would not bring to completion, as she turned away from academic philosophy to devote herself to literature in the early 1960s.

Keywords: Iris Murdoch, Jean-Paul Sartre, existentialism, Richard Hare, moral philosophy – 20th century.

complexa, mas também um esforço exegético em torno das reticências da própria Murdoch sobre as continuidades e descontinuidades entre as duas atividades.

Referências bibliográficas

ANSCOMBE, G. E. M. Modern moral philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.

ANTONACCIO, Maria. The critique of consciousness in existentialism and linguistic behaviorism. In: ANTONACCIO, Maria. *Picturing the human: The moral thought of Iris Murdoch*. New York: Oxford UP, 2000.

ARAÚJO, Sofia de Melo. Iris Murdoch: Existentialist in spite of herself? In: ARAÚJO, S. M.; VIEIRA, Fátima (eds.). *Iris Murdoch, Philosopher meets novelist*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

AYER, A. J. *Language, truth and logic*. New York: Dover, 1952.

BILES, Jack. An Interview with Iris Murdoch. In: *Studies in the Literary Imagination – The Female Novelist in 20th-Century Britain*. Atlanta: Georgia State University. p. 115-125.

BROACKES, Justin (ed.). *Iris Murdoch, Philosopher*. Oxford: Oxford UP, 2012.

CONRADI, Peter J. *Iris Murdoch: A life*. Londres: Harper Collins, 2001.

DANCY, Jonathan. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril, 1984.

LIPSCOMB, Benjamin J. B. *The women are up to something: How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley, and Iris Murdoch revolutionized ethics*. New York: Oxford UP, 2022.

MAC CUMHAILL, Clare; WISEMAN, Rachael. *Metaphysical animals: How four women brought philosophy back to life*. New York: Anchor Books, 2023.

MCDOWELL, John. *Mind, value and reality*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1998.

MILLGRAM, Elijah. Murdoch, practical reasoning, and particularism. In: *Ethics done right. Practical reasoning as a foundation for moral theory*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.

MORAN, Richard. Iris Murdoch and existentialism. In: BROAKES, J. (ed.). *Iris Murdoch, Philosopher*. Oxford: Oxford UP, 2012. p. 182-196.

MURDOCH, Iris. *Sartre: Romantic Rationalist*. New York: Viking, 1987.

MURDOCH, Iris. *Existentialists and Mystics: Writings on philosophy and literature*. London: Penguin Books, 1999.

MURDOCH, Iris. *A soberania do bem*. Trad. Julián Fuks. São Paulo: Unesp, 2013.

NUSSBAUM, Martha. *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.

NUSSBAUM, Martha. 'Faint with secret knowledge': Love and vision in Murdoch's *The Black Prince*. In: BROACKES, Justin (ed.). *Iris Murdoch, Philosopher*. Oxford: Oxford UP, 2012. p. 135-153.

PLATTS, Mark. Moral reality. In: *Ways of Meaning. An introduction to a philosophy of language*. 2. ed. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1966.