

Gustavo César Radicchi Murta

A VIRTUDE EM MACINTYRE
PRÁTICAS, UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA
E TRADIÇÃO

Dissertação

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio: CAPES

Belo Horizonte

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje)

2014

Gustavo César Radicchi Murta

A VIRTUDE EM MACINTYRE
PRÁTICAS, UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA
E TRADIÇÃO

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje) como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio: CAPES

Belo Horizonte

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Faje)

2014

À memória de minha mãe e de minha irmã, Maria e Girselle, e ao meu pai, pelo amor incondicional. À minha esposa, Elaine, pelo incentivo e zelo incessantes. Aos meus irmãos, Gerson e Gino, à Consuelo, Renata, Lucas e Miguel, pela união e companheirismo de sempre. Aos Souza Dantas, por me acolher fraternalmente. E, principalmente, a Deus, por me agraciar com o convívio de tão boas pessoas.

Agradecimentos

Aos dedicados professores e colaboradores da Faje – em especial, ao Prof. Elton Vitoriano Ribeiro e ao Prof. João Augusto MacDowell – e aos meus compatriotas brasileiros.

"Eu pensava que nós seguíamos caminhos já feitos, mas parece que não os há. O nosso ir faz o caminho".

C.S. Lewis

"Não é o muito saber que sacia a alma, mas o saborear as coisas internamente".

Santo Inácio de Loyola

Resumo: Esta dissertação buscou, primariamente, mostrar que a atualização macintyriana da teoria aristotélica das virtudes – através da elaboração de um conceito de excelência prática, formulado em três momentos, a saber, o das práticas, o da unidade narrativa da vida humana e o da tradição – é uma via, digna de respeito, para nortear as atitudes éticas contemporâneas. Secundariamente, o objetivo consistiu-se, principalmente, em: explicar por quê o britânico é considerado um neoaristotélico e comunitarista; mostrar quais são as excelências no agir listadas por Aristóteles que são rejeitadas por MacIntyre; abordar as virtudes destacadas pelo filósofo britânico. Para tais tarefas, seguiram-se aqui sempre as três fases da escrita: planejamento – incluindo pesquisa bibliográfica, baseada principalmente em publicações –, redação e revisão. No processo, entre as descobertas, destaca-se a combinação que MacIntyre faz da filosofia com a história, a sociologia, a literatura e a pedagogia. O pensador contemporâneo enfatiza que a sabedoria prática de um sujeito moral tem, incondicionalmente em sua essência, o que é bom também para o *ethos* no qual ele está inserido. As virtudes só adquirem sentido e função no interior das práticas – conjuntos de atividades sistemáticas e socialmente reconhecidas. Nelas estabelecem-se bens internos e externos, cujos padrões de excelência só podem ser alcançados através das virtudes. Tais práticas só se tornam inteligíveis encontrando seu lugar numa narrativa, estabelecendo o bem de uma vida humana inteira. É através das narrativas de histórias e da educação para as virtudes que as tradições – discussões desenroladas na história – são transmitidas e reforçam, reciprocamente, as excelências no agir.

Palavras-chave: MacIntyre, Ética, Virtudes, Aristóteles, Tradição, Educação.

Summary: This dissertation sought primarily to show that the macintyrian update of the Aristotelian theory of the virtues – through the development of a concept of practice excellence, formulated in three stages, namely, the practices, the narrative unity of human life and the tradition – is a way, worthy of respect, to guide the contemporary ethical attitudes. Secondly, the goal consisted principally of: to explain why the British is considered a neoaristotelian and comunitarian; to show the excellences which are listed in the act by Aristotle that are rejected by MacIntyre; to deal with the virtues highlighted by the British philosopher. For such tasks, here always the three phases of writing was followed: planning – including literature research, based mostly in publications –, writing and editing. In the process, between the findings, there is the combination that makes MacIntyre with the history of philosophy, sociology, literature and pedagogy. The contemporary thinker emphasizes the practical wisdom of a moral subject has unconditionally in its essence, what is also good for the *ethos* in which it is inserted. The virtues only acquire meaning and function within the practices – sets of systematic and socially recognized activities. Them settle internal and external goods, whose standards of excellence can only be achieved through the virtues. Such practices only become intelligible finding its place in a narrative, establishing the good of a whole human life. It is through narratives and stories of education for the virtues that traditions – discussions unwound in history – are transmitted and reinforced, reciprocally, the excellence in acting.

Key-words: MacIntyre, Ethics, Virtues, Aristotle, Tradition, Education.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
1.1 MacIntyre e seu <i>Depois da virtude</i>	8
1.2 O diagnóstico macintyriano da situação moral contemporânea	9
1.3 Proposta de percurso	14
2. A RELAÇÃO COM A ÉTICA ARISTOTÉLICA	19
2.1 Principais pontos de concordância com Aristóteles	19
2.1.1 A virtude e a eudaimonia.....	19
2.1.2 A ênfase na sabedoria prática	26
2.1.3 A comunidade	35
2.2 Principais pontos de discordância com Aristóteles	44
2.2.1 A escravidão vista como normal.....	44
2.2.2 Um proclamador da cidade-estado a serviço do imperialismo.....	47
3. O TRÍPLICE CONCEITO MACINTYRIANO DE VIRTUDE	50
3.1 A relação dos estágios entre si.....	50
3.2 O primeiro estágio: práticas.....	51
3.3 O segundo estágio: unidade narrativa da vida humana	64
3.4 O terceiro estágio: tradição e a virtude do sociodiscernimento histórico	76
4. OUTRAS VIRTUDES PODERIAM CONSTAR EM UMA POSSÍVEL TÁBUA MACINTYRIANA DE VIRTUDES	95
4.1 A humildade e a caridade.....	94
4.2 A paciência e a constância.....	102
4.3 A prudência.....	111
5. CONCLUSÃO	118
5.1 Para onde <i>Depois da virtude</i> aponta.....	117
5.2 Considerações finais.....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	129

1. Introdução

1.1 MacIntyre e seu *Depois da virtude*

Após a Segunda Guerra Mundial, iniciaram-se duas retomadas paralelas da filosofia prática aristotélica ou de alguns de seus conceitos-chave: uma no mundo de língua alemã e outra no mundo angloamericano. (CREMASCHI, 2009, p. 9) Neste segundo universo, a publicação de *Depois da virtude* – livro que contém uma proposta de reabilitação da tradição moral de Aristóteles, a partir de recursos contemporâneos de pensamento ético-político – projetou seu autor, o pensador britânico Alasdair MacIntyre, no circuito internacional dos estudos filosóficos.

A ousadia de sua rejeição à via ética pavimentada pela modernidade e a consistência de sua argumentação foram estopins tanto de elogios de entusiastas quanto de críticas ferrenhas e começaram a fazer rios de tinta correr na literatura filosófica europeia e norte-americana. Estava feito. MacIntyre fora elevado ao círculo dos mais respeitados neoaristotélicos, ao propor e fundamentar uma saída para a miséria moral contemporânea.

Depois da virtude explana o complexo conceito de virtude que é fruto da atualização macintyriana da filosofia prática do estagirita. Por isso, essa obra é a referência deste trabalho. Para justificar sua confiança em Aristóteles, o pensador britânico investe boa parte de *Depois da virtude* na crítica direta à ética de Immanuel Kant. Não haverá, nesta dissertação, muitas incursões nessa crítica. A tarefa que demanda não ser perdida de vista é estudar o conceito macintyriano de virtude e como ele se articula em três momentos.

Antes disso, é fundamental, aqui, em primeiro lugar, fazer dois panoramas. O primeiro é sobre a herança aristotélica presente naquele livro, sintetizado por Elton Vitoriano Ribeiro da seguinte forma:

Assumindo a tradição aristotélica das virtudes, [MacIntyre] pretende criticar toda a moralidade contemporânea e propor novos desafios para a ação e a reflexão no cenário ético e político das sociedades contemporâneas. Basicamente, seu projeto se funda no esforço interpretativo de compreender o papel das comunidades como lugares nos quais podem nascer e amadurecer as virtudes que constituem um caminho – dentro de uma tradição – de vida boa para o ser humano. (RIBEIRO, 2012, p. 8-9)

O segundo painel, também referente àquela obra, diz respeito às principais nuances de divergência do britânico em relação ao estagirita. Isso feito, em seguida, será hora de estudar mais minuciosamente o conceito macintyriano de virtude, fundamental para se compreender a base da filosofia macintyriana, que se coloca como uma opção considerável para se compreender a crise ética que assola a atualidade.

Antes, ainda, de se fazer esse duplo painel pensado para ajudar na explicação e no entendimento da virtude em MacIntyre, vale abordar o ponto de partida – não da teoria, mas da argumentação – de *Depois da virtude*: a ilustração analógica da afirmação de que a linguagem da moralidade está em estágio avançado de desordem e, por isso, não pode ser decodificada pelas pessoas. (MACINTYRE, 2001a, p. 15) Trata-se de uma história ficcional sombria, com um cenário pós-apocalíptico em analogia com o universo moral nos dias atuais. Um diagnóstico da condição da moralidade contemporânea, que, segundo Helder Buenos Aires de Carvalho¹, opera com um esquema de declínio moral. (2011, p. 26)

1.2 O diagnóstico macintyriano da situação moral contemporânea

Para usar imagens em consonância com o imaginário do cinema, ao se ler as primeiras páginas de *Depois da virtude* é bem possível que se visualizem cenas como carros emborcados e incendiados, pessoas carentes de alimento, segurança e cuidados médicos, cobertas por farrapos e por uma noite indelével. Gritos, explosões e sons frequentes de vidro quebrando autenticam o silêncio como artigo de luxo.

¹ Autoridade em MacIntyre, o filósofo brasileiro estabelece, com sucesso e precisão, uma metáfora entre a teoria ética do britânico e o universo da medicina: o diagnóstico do mal é a desordem na teoria e na prática morais contemporâneas. O medicamento é o retorno à ética de Aristóteles e a posologia, a tradição de pesquisa racional como paradigma da racionalidade ética. (2011, p. 5)

Não há meio termo. Quem não é vítima da violência a promove. O *telos* da vida humana havia se reduzido ou a meramente sobreviver ou a dominar. Uma série de catástrofes ambientais enfurecera a opinião pública, que canaliza sua desesperança e sua nada justa indignação para os cientistas naturais, contrastando com o florescimento anterior das ciências naturais. As acusações disparadas contra eles logo se convertem em prisões imediatas e execuções sumárias. Era uma questão de tempo para o governo ser tomado por quem tivesse mais armas e mais disposição para matar e torturar.

É quando chega ao poder um movimento político chamado *Nenhum Saber*. Acabar com o presente dos cientistas não basta. É preciso destruir o passado e o futuro deles, queimando livros, depredando laboratórios e universidades, proibindo ensino e aprendizado. Fontes e horizontes de conhecimento também têm que morrer ou ser imobilizados.

Como para cada ação existe uma reação, pessoas esclarecidas começaram a juntar cacos de ciência e tentar fazer com que encaixassem. A alienação também trabalha aí e é aí, para MacIntyre, que reside grande parte da tragédia, segundo Ribeiro. Para ele, é sinal de lucidez o fato de o pensador europeu perceber que suas ações atuais são adequações de práticas anteriores. A causa disso, segundo o filósofo britânico, é não dispor de contextos aptos a funcionar como parâmetros de distinção entre conclusões científicas e justaposições de fragmentos de informações científicas pseudocoerentes.

Mas por que MacIntyre começaria um livro de caráter filosófico com um texto narrativo desses? Podem-se destacar dois motivos principais. Em primeiro lugar, para evidenciar o perigo que é viver em tempos de caos no comportamento. Em segundo lugar, é um passo fundamental para a sequência da argumentação. Em um primeiro momento, pode-se pensar que o pensador quer apenas mostrar um quadro desolador, como se dissesse “veja como somos miseráveis. Pobres de nós”. Mas parece que é justamente o contrário: parece que o objetivo principal, no capítulo inicial de *Depois da virtude*, é mostrar que há uma luz no fim do túnel. Para MacIntyre, mesmo em uma terra arrasada, moralmente falando, há esperança de restabelecer inteligibilidade e coerência às relações humanas.

Isso, segundo Peter Johnson, requer duas coisas, que MacIntyre possui: a certeza de que há opções de saída desse quadro de salve-se-quem-puder e, dentre elas, que uma continua sendo um farol da ética, desde que adaptada ao nosso momento histórico. “Mostrar como o aristotelismo pode ser defendido requer que mostremos, primeiro, que

o *nosso* mundo não é inteiramente desprovido de fontes, e, segundo, [...] que a filosofia política de Aristóteles não está afastada de problemas de moralidade política como às vezes é pensado”, diz Johnson. (1994, p. 62)

MacIntyre inventa esse cenário e estabelece uma analogia entre ele e o mundo real. O tempo da história é o atual. Os personagens são os alienados, e o enredo, o conjunto de nossas ações e omissões.

A hipótese que quero apresentar é a de que no mundo real em que habitamos, a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem, da mesma forma que a linguagem das ciências naturais no mundo imaginário que descrevi. O que possuímos [...] são os fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde derivavam seus significados. Temos, na verdade, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – em grande parte, se não totalmente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade. (MACINTYRE, 2001a, p. 15)

Ora, esse discurso de perda de compreensão é responsável pela defesa parcial da teoria aristotélica das virtudes, que o filósofo britânico repropõe, desde que atualizada. De acordo com Ribeiro, os pretensos restauradores das ciências – os membros da resistência ao movimento político *Nenhum Saber*, do mundo fictício descrito em *Depois da virtude* – não teriam meio algum para avaliar as pretensões de verdade, por terem um grande número de premissas rivais e contrastantes. Estão sem bússola e sem régua. “Tem-se um mundo onde a linguagem das ciências naturais continua a ser usada, mas o contexto geral é de um estado de desordem. Para MacIntyre, a linguagem da moralidade na sociedade contemporânea estaria na mesma situação de desordem [...]. Seria um simulacro de moralidade, uma coleção de fragmentos de moralidades passadas que já não formam um conjunto coerente”, explica o brasileiro, que define essa história ficcional macintyriana como *parábola*. (RIBEIRO, 2012, p. 25)

Tal estado de dissolução moral não aconteceu de uma hora para outra, em um lampejo no agir isolado que arrebatou milhões de seguidores. A decomposição é o resultado de um processo que vem levando séculos.

O desacordo moral contemporâneo é o resultado de um longo processo histórico. [...] Em outros tempos e lugares o uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram inteiramente diferentes. Essa cegueira é ainda mais agravada quando tenta ser uma filosofia moral de natureza valorativamente neutra, esquecendo-se de que a própria pesquisa filosófica, ao investigar sobre determinados conceitos morais, interfere e contribui para sua alteração. (CARVALHO, 2011, p. 23)

Ribeiro mostra concordância com Carvalho, ao afirmar que a hipótese de MacIntyre é a de que em nossas escolhas morais somos [nós contemporâneos] levados a adotar uma maneira desordenada de pensar e de julgar. Segundo o filósofo brasileiro, isso é fruto de uma visão elaborada a partir de fragmentos socioculturais herdados de diferentes tradições de raciocínio moral. “Enquanto todo ato humano é portador e ao mesmo tempo expressão de conceitos, crenças e teorias, estes, por sua vez, expressam e ao mesmo tempo portam consequências sociais, políticas e morais”, lembra Ribeiro. (2012, p. 33)

Uma correspondência entre esses eventos socioculturais e a história da filosofia é uma explicação que MacIntyre estabelece. Na interpretação do britânico, os fatos mais significativos da história social que mudaram e fraturaram, consideravelmente, a moralidade integram a história da filosofia. Ao fazer isso, ele aprofunda seu diagnóstico do status da moralidade nos dias atuais.

A natureza da comunidade moral e dos juízos morais em nossa época – de acordo com a lucidez de Carvalho, comentando MacIntyre – é tal que não é mais possível apelar para critérios morais da mesma forma que teria sido possível em outras épocas e lugares, já que a partir da modernidade perdemos toda a possibilidade conceitual de formular tais critérios de modo integrado e objetivo. Foi para o espaço a concepção que agregava e organizava o espaço da moralidade que facilitavam o esforço de homens e mulheres para entendê-la. Estamos navegando às cegas, quanto a um ponto de vista moral. Não tem fim a intercompetição de teorias morais rivais, difíceis de serem comparadas entre si. (CARVALHO, 2011, p. 20)

Ao tratar do fracionamento da moralidade contemporânea em um quebra-cabeça onde pode haver alguma justaposição, mas pouquíssimos pontos de encaixe, o próprio MacIntyre, para ressaltar o caráter histórico da deterioração ética, faz uma rememoração das etapas de sua argumentação até aquele momento. Uma história – a do caótico mundo imaginário – que foi precisa ser escrita em três estágios distintos. O primeiro foi aquele em que as ciências naturais floresceram. O segundo estágio foi aquele em que tais ciências sofreram a catástrofe. O terceiro foi aquele em que foram resgatadas, mas de forma danificada e confusa. (MACINTYRE, 2001a, p. 16) Trata-se de uma narração que abrange ascensão, impacto, declínio e queda. Segue a um padrão – avaliado por pensadores como Hegel – e, por isso, não tem a marca da imparcialidade.

Não é um relato neutro em termos valorativos. A forma da narrativa, sua divisão em estágios, pressupõe modelos de realização e fracasso, de ordem e desordem. É o que Hegel chamava de história filosófica e aquilo que Collingwood considerou existir em todos os relatos históricos bem-sucedidos. Portanto, se procuramos recursos para investigara hipótese que expus acerca da moralidade, [...] devemos procurar saber se é possível encontrar no tipo de filosofia e de história proposto por escritores como Hegel e Collingwood – por mais diferentes que sejam um do outro, é claro – recursos que não podemos encontrar na filosofia analítica ou [na] fenomenológica. (Idem, p. 16-17)

O pensador britânico reconhece, então, certa impotência das filosofias – a analítica e a fenomenológica – em funcionarem como radares de desordens do pensamento e da prática da moral. Ao fazer isso, ele reconhece a possibilidade de uma dificuldade à sua própria hipótese, mas já se prepara para rebatê-la. Para se chegar a tal cena catastrófica de desordem ética, seria preciso estar alienado à dimensão histórica dos eventos trágicos que detonaram tudo aquilo ou ter tido tudo aquilo varrido da memória, de uma forma tão eólica que não haveria nem como ser recuperada nos registros históricos. E isso seria impossível, porque um evento mundial dessa magnitude se percebe e não se esquece, porque seria um dos maiores acontecimentos da história.

Se a história permanece aberta diante dos olhos de bilhões de pessoas e se ninguém ficou sabendo de tal calamidade, MacIntyre reconhece a necessidade imediata de expandir sua própria hipótese. “A catástrofe, portanto, deve ter sido de um tipo que não foi nem tem sido reconhecida – exceto talvez por alguns poucos – como catástrofe. Não devemos procurar por acontecimentos breves e marcantes, cujo caráter seja incontestavelmente claro, mas por um processo muito mais longo, mais complexo e de identificação mais difícil e que, talvez, pela sua própria natureza, esteja aberto a interpretações antagônicas”, diz o britânico. (Ibidem)

MacIntyre, após lembrar que, na cultura ocidental, *história* significa *história acadêmica*, convida o leitor de *Depois da virtude* a supor que o flagelo de proporções mundiais tenha ocorrido muito antes do advento da história acadêmica, acobertando totalmente a desordem moral. Muitos cientistas do *ethos* encontram-se nessa neblina. “O radical moderno confia tanto na expressão moral de suas posturas e, em consequência, nos usos positivos da retórica da moralidade, quanto qualquer conservador. Seja o que for que denuncie, ele tem certeza de que ainda possui os recursos morais necessários para denunciá-lo; [...] não está ao alcance dele a ideia de que possa estar sendo traído pela própria linguagem [da moralidade] que emprega”,

observa o pensador britânico. (2001a, p. 19). Isso coincide com a meta macintyriana de *Depois da Virtude*, de acordo com o próprio autor, que diz:

O objetivo deste livro é disponibilizar essa ideia tanto para os radicais quanto para os conservadores. Não posso esperar, porém, torná-la agradável; pois, se for verdade, já atingimos um estado tão calamitoso que não há mais remédio. (Idem)

Mas por que MacIntyre parece pintar um quadro de falta de otimismo em grau tão avançado? Provavelmente, por ele estar experienciando uma época em que a racionalidade de *tudo* parece estar se dissolvendo, como observa Helder Buenos Aires de Carvalho. (2011, p.13) No entanto, o filósofo britânico mostra que percebe o lastro do pessimismo e a necessidade de se livrar dele: “Se estamos numa situação tão ruim quanto imagino, o pessimismo também se revelará mais um luxo cultural do qual deveremos prescindir para sobreviver em época tão difícil”, diz. (MACINTYRE, 2001a, p. 19)

Mas esse desvencilhamento considerado pelo autor seria suficiente para manter a esperança de se encontrar uma alternativa efetiva para o caos moral? Há indícios de que a resposta seja positiva. Carvalho destaca que um dos pressupostos do britânico é que existem modelos morais genuínos objetivos e impessoais. A tarefa macintyriana é, precisamente, tentar reabrir essa possibilidade para a moralidade do nosso tempo. (2011, p. 26)

1.3 Proposta de percurso

Em 1981, ao publicar seu livro *Depois da Virtude* – a obra principal para minha dissertação –, Alasdair MacIntyre começou a ficar conhecido mundialmente ao propor uma retomada, uma reabilitação da doutrina aristotélica das virtudes, da excelência no agir humano, como alternativa à desordem moral contemporânea. O filósofo britânico recolocou a virtude no lugar principal, reposicionou a *arete* como assunto central da reflexão ética. Fazer essa atualização e renovação da teoria das virtudes de Aristóteles implicou uma elaboração de um complexo conceito de virtude, de modo a adaptar a Ética do bem humano clássica às vésperas do Século XXI. Compreender bem o conceito e sua evolução é fundamental para entender a proposta macintyriana. Este texto busca ajudar a facilitar essa compreensão.

A ética aristotélica, desde que atualizada, é uma via para tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais e sociais. A via aristotélica, de acordo com a respeitável e justa ousadia de MacIntyre, é uma opção – não necessariamente a única – a ser considerada para se chegar à excelência moral, necessitando, entretanto, de atualização, em face de transformações histórico-culturais de mais de vinte séculos. O britânico defende intensamente os laços comunitários, em contraste à ética individualista modernista, que discorda da afirmação aristotélica do ser humano como uma entidade funcional, possuidora de uma natureza fundamental e uma finalidade igualmente capital. A busca pela *eudaimonia* demanda a ligação a uma comunidade com personalidade cultural definida, o que pressupõe a rejeição ao individualismo.

MacIntyre argumenta dessa maneira sobre as virtudes do operar humano, organizando o centro do seu pensar ético em três momentos: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição. Em *Depois da Virtude*, em momento algum o pensador comunitarista promete demonstrar um conceito simples de virtude – ao contrário, em diversas oportunidades, o filósofo escocês radicado nos Estados Unidos reconhece, assume que se trata de um conceito intrincado e mostra, em vários trechos, um quase temor de ser mal-entendido. Tanto é que o pensador usa a palavra *empreitada* para classificar seu esforço filosófico de identificar um conceito nuclear das virtudes.

Some-se, a essa dificuldade percebida de antemão, o caráter polêmico e provocativo de sua proposta de renovar a Ética Aristotélica. Um dos esforços de MacIntyre é demonstrar que a tradição aristotélica pode ser reinstaurada de um modo que restabeleça inteligibilidade e racionalidade a nossas atitudes e compromissos morais e sociais. (MACINTYRE, 2001a, p. 435). Além disso, o autor deixa claro que não escreveu a obra que lhe deu renome internacionalmente para um leitor de uma única natureza ou um único campo de conhecimento.

Em *Depois da Virtude*, tentei me dirigir tanto aos filósofos acadêmicos como ao leitor leigo. [...] O que está em questão é de importância crucial para todos, e não apenas para os filósofos acadêmicos' (MACINTYRE, 2010, p. 8)

Complexidade, polêmica e natureza heterogênea de seu público alvo. Três variáveis que parecem ter ajudado a conduzir o pensador a escolher, como método, uma explicação em três momentos – lógicos e em uma ordem correta e invariável – a explicação de seu conceito específico de virtudes. MacIntyre chama a primeira fase de *prática*, entendida como atividade humana. É uma explicação contextualizadora.

Explicitada a conjuntura, o segundo estágio, já um pouco mais aprofundado, é nomeado como *unidade narrativa da vida humana*. Por sua vez, a terceira e última etapa – a mais completa – é definida como *tradição moral*.

Ver a definição de cada estágio e perceber a passagem de um a outro são providências fundamentais para que se compreenda o conceito definitivo de virtude em torno do qual MacIntyre irá desenvolver sua argumentação, mas não bastam. O pensador explica: cada um desses estágios tem seu próprio contexto conceitual (MACINTYRE, 2001a, p. 314). Por isso, é razoável que sejam explicados também separadamente. É exatamente isso que pretendo fazer, após, brevemente, explicar como os três estágios se relacionam. É algo que se deve fazer por uma melhor compreensão do conceito macintyriano de virtude, uma vez que o próprio pensador, além de apresentar os três momentos, também destaca como um interfere no outro. Se as três etapas formam, em conjunto, a explicação do que a virtude é para MacIntyre, ver a conexão entre elas só tem a facilitar o entendimento da compreensão de cada uma. Ouçamos o filósofo escocês:

Cada estágio pressupõe o anterior, mas não o contrário. Cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior, mas também oferece um constituinte essencial de cada estágio posterior. O progresso no desenvolvimento do conceito está intimamente ligado à história da tradição da qual forma o núcleo, embora não a recapitule de maneira direta. (Idem, p. 315)

Pode-se inferir que cada fase tem seu horizonte ampliado pela ulterior, embora não seja nela repetida literalmente. Mas o estágio anterior não perde utilidade em ser reinterpretado e revisto pelo que lhe vem a seguir, não se torna obsoleto, uma vez que esse estágio anterior é condição *sine qua non* para o posterior. Cada etapa anterior ajuda a formar a posterior e, em troca, é alterada para maior e para melhor. Cada estágio tem tal importância a ponto de servir de degrau para o seguinte, sem, contudo, ser deixado para trás. Fica claro que, como não existe fase anterior à da prática e nem posterior à da tradição, essa mutação é válida para o momento da unidade narrativa na comparação com a prática e para o momento da tradição, na comparação com a da unidade narrativa. Desse modo, cada mudança de fase consiste em reduzir a distância entre o conceito provisório [o da prática] e o definitivo [o da tradição].

Isso exposto, ouçamos o próprio filósofo sintetizar a tríade de momentos que ele forjou e usou para explicar seu conceito de excelência no agir². “Virtudes são aquelas qualidades de mente e caráter sem as quais os bens internos a tais práticas humanas como os das artes e ciências e atividades produtivas como as de agricultura, pesca, arquitetura não podem ser alcançados. Em segundo lugar, as virtudes são essas qualidades sem as quais um indivíduo não pode alcançar a vida ordenada em termos desses bens, o que é melhor para ele ou ela para alcançar, e, em terceiro, qualidades sem as quais uma comunidade não pode prosperar e lá pode não haver concepção adequada do bem humano em geral”, disse MacIntyre, durante a entrevista a Borradori. (KNIGHT, 1998, p. 262-263). Se as virtudes são qualidades necessárias para se obter os bens internos às práticas e qualidades que contribuem para o bem de uma vida inteira, então devem estar sempre vinculadas à procura de um bem para os seres humanos, cuja concepção só pode ser elaborada e possuída dentro de uma tradição social continuada. (MACINTYRE, 2001a, p. 457-458)

Após abordar o diagnóstico da situação moral do mundo contemporâneo e o caminho aristotélico escolhido por ele, evidenciado em *Depois da virtude*, pretendo abordar a tríade macintyriana – práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição – para então relacionar seus elementos e, a partir disso, analisar a teoria macintyriana da excelência no agir. O problema central é: a atualização de Aristóteles por MacIntyre é uma via para tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais e sociais, a ponto de ser válida e digna de respeito, rumo a excelência moral? A hipótese a ser desenvolvida é afirmativa: sim, a atualização de Aristóteles por MacIntyre é uma via para tornar inteligíveis e racionais nossas atitudes e engajamentos morais e sociais.

O filósofo britânico não teria tido tanta atenção se fosse um seguidor incondicional de Aristóteles. Se fosse, seria aristotélico. MacIntyre é um neoaristotélico. Quando é preciso criticar negativamente o estagirita, MacIntyre o faz, como é o caso da normalidade com a qual Aristóteles vê a escravidão. O filósofo contemporâneo faz questão de afirmar que essa postura do estagirita chega a ofender. Ao mesmo tempo, MacIntyre não concorda com o Aristóteles que vê a humildade como um vício e que

² Ele cumpriu essa tarefa em uma entrevista à italiana Giovanna Borradori. Vale explicar, ela não é jornalista – é professora de Filosofia na Faculdade Vassar, no estado de Nova York, nos Estados Unidos –, mas é considerada pioneira na entrevista acadêmica como gênero filosófico.

não faz a menor ideia do que seja a caridade. MacIntyre afirma que a humildade e a caridade são virtudes. Portanto, tão fundamental quanto mostrar o porquê de MacIntyre ser neoaristotélico é abordar seus pontos de incompatibilidade com Aristóteles. Vale deixar claro que me limitarei à categoria da virtude, sem abordar a crítica ferrenha que o autor faz à Ética kantiana, tão presente em *Depois da Virtude*.

2. A relação com a ética aristotélica

Não é uma unanimidade, mas a maioria dos filósofos que estudam Alasdair MacIntyre – entre eles Christopher Lutz, Elton Vitoriano Ribeiro, Helder Buenos Aires de Carvalho, Kelvin Knight e Marcelo Perine – o classificam como neoaristotélico. O próprio MacIntyre também faz isso. Um novo aristotélico à sua maneira, mas ainda assim um novo aristotélico. Como a linha de raciocínio deste texto depende que se considere o pensador britânico um neoaristotélico, vale analisarmos alguns pontos em que ele concorda com o estagirita – para vermos se, de fato, podemos considerá-lo um novo seguidor de Aristóteles – e também abordarmos alguns pontos em que ele diverge do pensador grego – para começarmos a ver se ele é um novo seguidor de Aristóteles à sua peculiar maneira. Façamos isso, começando pelos pontos de coincidência, para finalizarmos com os pontos de dissidência.

2.1 Principais pontos de concordância com Aristóteles

2.1.1 A virtude e a *eudaimonia*

MacIntyre mostra-se ciente de que sua tarefa é imensa, classificando de empreitada o seu esforço de desenvolver um conceito de virtude, partindo da definição formal de virtude estabelecida por Aristóteles através de um silogismo. Segundo o estagirita, virtudes e vícios são estados de alma. Um estado de alma é uma disposição, não uma paixão, porque a paixão jamais acontece como consequência de uma escolha. Um estado de alma pode acontecer como consequência de uma escolha e, sendo a virtude um estado de alma, a virtude pode ser o resultado de uma opção. Mais precisamente, de uma boa opção.

À consideração da virtude como uma disposição, Aristóteles acrescenta: fica claro que a noção de escolha é o fiel da balança. Paixões, para o estagirita, são sentimentos como o desejo o medo e a ira. Capacidades são as faculdades em função das quais se pode afirmar que o homem é suscetível às paixões. Já as disposições – também, segundo o filósofo clássico – são os estados de caráter formados devido aos quais nos encontramos bem ou mal dispostos em relação às paixões. Por exclusão, se as

virtudes não são paixões nem capacidades, só podem ser disposições que tornam um ser humano, permitindo-o desempenhar sua função bem.

O estagirita afirma ser tríplice a disposição. Os dois extremos dela são viciosos, enquanto é virtuosa a mediania – o ponto equidistante entre duas pontas. A mediania é a quantidade que não é nem excesso nem carência, que não é nem muito grande, nem bastante pequena e, por isso, constrói a perfeição. Um homem é virtuoso porque sabe que deve usar a mediania e, efetiva e periodicamente, a usa como padrão, como régua, como forma adequada de medir a ação. A mediania é a melhor medida e, por isso, é a marca da virtude. (ARISTÓTELES, 2009, 1105b1 20; 1106a1 30; 1106b1 25; 1108b1 10) Assim, as disposições viciosas são referências necessárias para a compreensão da disposição virtuosa, porque onde não há extremos não há como calcular uma mediania, um rumo certo. Pode-se dizer que os dois vícios são males necessários, porque são referências para que o bem se manifeste no posicionamento entre ambos.

MacIntyre louva o que o estagirita definiu como disposição digna de louvor, que é aquela que leva à escolha de boas ações e paixões aprováveis, e que consiste, essencialmente, na observância da mediania – melhor medida ou quantidade – relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria. Para Aristóteles, a virtude é algo que a felicidade requer, obrigatoriamente. É condição *sine qua non*, porque transporta o homem à *eudaimonia*.

Isso significa, como lembra Lima Vaz, que o estagirita coloca o tema da *eudaimonia* no centro de sua reflexão ética. O interesse contemporâneo sobre a ciência aristotélica do *ethos* mostra-nos que a matriz conceptual apresenta-se como “a mais apta para nos permitir pensar [...] os problemas que fluem imediatamente de nossa *natureza* como seres racionais e livres: problemas do agir, do bem, da excelência e dos fins da vida humana”. (VAZ, 1999, p. 126) O pensador brasileiro vê o britânico como integrante do rol dos mais significativos reabilitadores da ética do discípulo de Platão. Afirma, categoricamente, que a obra macintyriana mostra, apesar do niilismo da atualidade, a persistência da conceptualidade filosófica do estagirita como única adequada para uma reflexão compreensiva sobre os fundamentos da ética.

Assim sendo, se a excelência do agir, que é a virtude, serve a excelência da alma – a felicidade humana³ –, precisamos abordar a *eudaimonia*, antes de continuarmos a estabelecer pontes entre o que a virtude é para Aristóteles e o que ela é para MacIntyre.

Primeiro de tudo, aborde-se a tradução de *eudaimonia* como felicidade. É quase uma unanimidade que se considere essa tradução no mínimo uma imprecisão e no máximo um equívoco. Na linguagem usual, o termo *eudaimonia* costuma ser tomado como felicidade para significar o sentimento de bem-estar ou autossatisfação do agente, o que realça, coloca acento em seu caráter contingente e transitório. No sentido original e de maior amplitude, *eudaimonia* é proteção de um bom *daimon*. O homem vicioso não consegue acessar a suprema felicidade porque a distância que mantém da *arete* acaba o separando, o indispondo à virtude e, por conseguinte, o incapacitando de proteger um bom *daimon*. Isso significa que o vício, então, deixa o *daimon* vulnerável às más escolhas.

A *eudaimonia* é a excelência ou perfeição, resultante no agente, da posse do bem ou bens que neles realizam melhor sua capacidade de ser bom. Na *Ética a Nicômaco*, o termo tem sido centro de várias interpretações, mas todas concordam que a *eudaimonia* para Aristóteles corresponde à posse do bem que, objetivamente, é melhor para o agente, porque o credencia ao bem-viver e ao bem-agir. (VAZ, 1999, p. 119)

É dito que *eudaimonia* corresponde à posse desse bem específico, que é o supremo, o mais elevado, o mais supino e, portanto, o mais excelente de todos, o máximo bem. A palavra *posse*, por si só, remete a uma ação, porque se coloca como a consequência de um processo de escolha e obtenção. Como um processo pressupõe uma atividade, essa pressuposição permite a inferência de que a *eudaimonia* é um gênero de atividade, não uma circunstância, não uma situação de sentimento inerte, inanimado, passivo, mas uma condição ativa.

Essa constatação, essa definição liga a *eudaimonia* em MacIntyre à *eudaimonia* em Aristóteles. Se o bem não é o ultimado, não pode ser o soberaníssimo, porque só a dinâmica do fim último o credencia a reinar. Ouçamos o estagirita:

³ Este é um termo mais de uso popular que filosófico.

Parece haver diversas finalidades visadas por nossas ações; entretanto, ao elegermos algumas delas, por exemplo, a riqueza, ou flautas e instrumentos em geral – como um meio para algo mais –, fica claro que nem todas elas são finalidades completas, ao passo que o bem mais excelente (o bem supremo) parece ser algo completo. [...] Uma coisa buscada como finalidade em si mesma é mais completa do que uma buscada como um meio para alguma coisa e que uma coisa jamais eleita como um meio para qualquer coisa mais é *mais completa* do que coisas eleitas tanto como finalidades em si mesmas quanto como meios para aquela coisa. [...] Chamamos de *absolutamente completa* uma coisa sempre eleita como finalidade e nunca como um meio. A *eudaimonia*, acima de tudo mais, parece ser absolutamente completa nesse sentido, uma vez que sempre optamos por ela mesma, e jamais como um meio para algo mais. (ARISTÓTELES, 2009, 1097a1 25; 1097b1)

E, por ser sempre opção humana, sempre o bem final e completo, sempre a mais desejável de todas as coisas boas, a proteção de um bom *daimon* é algo suficiente em si mesma. O fato de tornar a vida desejável e carente de nada é a marca dessa autossuficiência. Ora, ser final e autossuficiente a leva a ser a finalidade mirada por todas as ações. É o intento universal. Queremos outro fim por causa dela e jamais ela por causa de outro fim.

“Aqui nos é lícito tirar a conclusão [...] que a felicidade [no sentido de *eudaimonia*] é uma coisa avaliada e perfeita, [...] um primeiro ponto de partida, uma vez que todas as outras coisas feitas por todos são feitas em função dela. E concordamos que aquilo que é o primeiro princípio e causa das coisas boas é algo valioso e divino”, sintetiza Aristóteles. (2009, 1102a1).

MacIntyre mostra concordância e elogia esse arremate aristotélico. Para o britânico, o estagirita tem argumentos convincentes contra a identificação da *eudaimonia* com o dinheiro, assim como enxergá-la como a honra ou como o prazer. Na tradução macintyriana da definição aristotélica de bem humano, a *eudaimonia* é o estado de estar bem e fazer bem ao estar bem, do homem estar bem em relação a si mesmo e em relação ao divino. Se a *eudaimonia* concerne à alma, o britânico concorda com o estagirita quando este a coloca como o bem primário e quando classifica a honra, o prazer e o dinheiro como bens secundários. Embora também notável e relevante, esse trio não se congrega com a felicidade plena na mesma dimensão soberaníssima de importância.

Mas como chegar a essa *eudaimonia*? Se existe espaço considerável entre o homem e o bem-viver, qual seria a ponte que ligaria um ao outro? A chave da resposta é a virtude, de acordo com o estagirita. MacIntyre destaca que as virtudes, na visão

aristotélica, são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia*. Já a falta delas frustra seu progresso rumo a esse *telos*.

O homem, ao existir, é situado no tempo, o que implica ameaças permanentes a essa vida. Essa insegurança gera o desejo de um bem-viver duradouro, cercado de plenitude por todos os lados. Um bem-viver que satisfaça as exigências de realizar plenamente os anseios ou tornar a vida boa em seu todo. Um fim com autoridade para servir de bússola para as tarefas vitais como um todo. Um bom exercício de acordo com a razão, no exercício da virtude humana. Uma atividade da alma segundo a *arete* e, se são muitas as *aretai*, segundo a virtude mais primorosa e completa, a impecável, a que, ao mesmo tempo, é a melhor, a mais nobre e a mais prazerosa de todas as coisas, a que reúne essas qualidades inseparáveis. Trata-se, a proteção de um bom *daimon*, de um bem que é o mais supino entre todos aqueles cuja aquisição pode ser efetuada pelo agir.

A virtude é, portanto, a ponte entre o homem e a *eudaimonia*. Há aqui, nesta afirmação, uma confluência entre filosofia e antropologia filosófica. Se o homem é um ser aberto em liberdade, isso significa que o ser humano estabelece, portanto, uma correspondência entre a liberdade e a *eudaimonia*. A observação com perspicácia é de Lima Vaz. “É como consequência dessa correlação que se deve atribuir ao exercício da ‘vida no bem’ (*eu zen*) a autonomia ou a aut causalidade no domínio de si mesmo (*autarkeia*) que define o ser livre”, diz o filósofo brasileiro. (2012, p. 120)

Trata-se, a virtude, da atividade própria da manutenção de um bom *daimon*. Esse friso na natureza situacional da *eudaimonia* é um feliz destaque que Lima Vaz faz na noção aristotélica de virtude. A diligência do homem que escolhe sempre agir corretamente é recompensada com a autossatisfação.

Por um lado, esse frequente optar é uma tarefa nada fácil, segundo Aristóteles, porque é duro ser fiel à decisão, uma vez que a penalização, na maior parte dos dilemas, é dolorosa. Além disso, a ação a que nos forçam, normalmente, não traz honra a reboque. Por outro lado, esse frequente optar tem como consequência a formação de um hábito, que, segundo Aristóteles, lapida e aquilata as virtudes, aprimorando-as, apurando-as, aperfeiçoando-as, enfim, amadurecendo-as. Estabelece-se, então, uma espécie de circularidade, porque, para MacIntyre, a consequência imediata do exercício de uma virtude é uma escolha que acarreta um ato correto. (2001a, p. 254) O bom ato, quando acontece repetidamente, refulge a virtude e esta, por sua vez, tende a gerar boas escolhas.

É o hábito que dá às virtudes o título de excelência no agir e garante, ao homem que as pratica, mais potencial de constância. É pelo hábito que o homem aumenta suas chances de se manter vivendo por uma vida inteira da mesma maneira excelente e morrer em coerência com essa vida, uma vez que concebemos a felicidade como uma finalidade, algo total. A *arete* é o verdadeiro fim da política como práxis individual, como ética. Adquirimos as virtudes como consequência de praticá-las frequentemente, de estarmos habituados a elas. Para Aristóteles, hábito pressupõe educação e a relação do hábito e educação é de suprema importância, porque a qualidade das nossas atividades determina a qualidade das nossas disposições e somos educados desde a infância dentro de um conjunto de hábitos ou outro. (2009, 1103b1 20-25)

Ser virtuoso é gratificante. A autossatisfação é sempre aquela plenitude fruto do mérito. Se for um capricho do acaso, não é *eudaimonia*. “É melhor ser feliz como resultado dos próprios esforços do que por um dom da sorte”, compara Aristóteles. (Idem, 1099b20) Não é uma conexão inertemente acabada, mas uma que se constrói perenemente. A *arete* é um esforço contínuo.

MacIntyre mostra concordância com Aristóteles, ao afirmar que uma escolha que acarreta um ato correto é a consequência imediata do exercício de uma virtude. No entanto, dentro de sua concordância com o estagirita, o britânico acrescenta quatro nuances ao como [fazer]: o pensar, o *quê*, o *onde* e o *quando*. Ouçamos o filósofo contemporâneo:

As virtudes são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras. Agir virtuosamente [...] é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. O agente moral instruído faz o que é virtuoso porque é virtuoso. [...] O agente genuinamente virtuoso, porém, age com base num juízo verdadeiro e racional. A teoria aristotélica das virtudes pressupõe, portanto, uma distinção fundamental entre o que qualquer indivíduo em determinado momento acredita ser bom para ele e o que é realmente bom para ele como homem. É para alcançar o segundo bem que praticamos as virtudes e o fazemos por meio da escolha de meios para alcançar tal fim. [...] Tais escolhas exigem discernimento, e o exercício das virtudes requer, portanto, a capacidade de julgar e fazer o certo, no lugar certo, na hora certa e da maneira certa. [...] Vale lembrar a insistência de Aristóteles em que as virtudes não encontram seu lugar apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade, e que o indivíduo só é, de fato, inteligível como um *politikon zôon*. (MACINTYRE, 2001a, p. 255-257)

O que estabelece o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor maneira possível, e o exercício das virtudes é uma parte fundamental dessa existência, não apenas um pré-treinamento para salvaguardar essa vida.

Da mesma forma que traduzir a *eudaimonia* como felicidade pode ser desde uma imprecisão a um equívoco, ter a virtude como sinônimo de *meio termo* também pode ser vago ou errado. Virtude, segundo o estagirita, significa mediania ou justa medida, que resulta da realização regular de ações justas e moderadas. É o ponto equidistante entre dois extremos. É uma quantidade que, de tão equilibrada, não é nem excessivamente grande nem pequena em demasia – caso contrário, não preservaria a perfeição – e deve ser aplicada como padrão, como trena.

Quando MacIntyre pondera que as virtudes são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras, ele está falando, indiretamente, dos dois tipos de virtudes estabelecidos por Aristóteles: as morais ou éticas, referentes à ação, e as intelectuais ou dianoéticas, que se referem ao entendimento. Estas perfeições racionais são condição de possibilidade das virtudes éticas, porque, como explica Lima Vaz, nenhuma virtude pode ser exercida irracionalmente, sem a presença ativa da parte racional da alma. As virtudes dianoéticas são presenças reguladoras. (2012, p. 124)

São duas as virtudes intelectuais. São dois tipos de sabedoria: a teórica [*sophia*] e a prática [*phronesis*]. Se a teórica é a mais elevada e a que concorda com a ética platônica, é a prática que dá contorno dissidente e peculiar à ciência aristotélica do *ethos*. Por ora fiquemos por aqui, quanto à *phronesis*, porque em breve é que será o momento adequado de abordá-la com mais tempo e calma, quando formos tratar de outro ponto de concordância do britânico com o estagirita: o realce na sabedoria prática.

Aristóteles afirma ser uma grande falta de compreensão não subordinar a vida humana a um fim último, porque mesmo que se desejem diversos fins, a pessoa irá perseguir um fim último, que abarca todos os outros. (WOLF, 2010, p. 27) MacIntyre mostra concordância com isso. Para ele, o bem-viver contém o bem-agir:

Quando Aristóteles fala de excelência na atividade humana. [...] refere-se a algum tipo de prática humana bem-definida: tocar flauta, guerra, ou geometria. Vou afirmar que essa ideia de um tipo particular de prática como proporcionando o campo onde se exibem as virtudes e segundo o qual devem receber sua definição principal, [...] é essencial para toda a empreitada de identificar um conceito nuclear das virtudes. (MACINTYRE, 2001a, p. 315)

É a sabedoria prática, a *phronesis*, que permite que a excelência na atividade humana seja igualada a um tipo bem-definido de prática humana. É essa razão a serviço do bem-agir que confere firmeza e solidez à virtude. Desse modo, por sua filiação à sabedoria prática, a virtude – que é a justa medida ou mediania entre dois excessos – é

uma moderação prudente. Por meio dela, vivemos retamente. Sendo assim, vejamos agora como MacIntyre concorda com Aristóteles ao enfatizar a sabedoria prática.

2.1.2 A ênfase na sabedoria prática

Além de possuir a razão, a natureza específica do ser humano – aquela que o diferencia dos outros animais –, segundo MacIntyre, em parte consiste em que o homem coloque certos objetivos para ele mesmo. Entre essas metas, como vimos, a mais excelente de todas é a *eudaimonia*. O homem que alcança esse viver em felicidade suprema – um fim que é querido por si mesmo – o faz por ações belas e perfeitas. Belas, por serem de acordo com a razão, e perfeitas, por serem de acordo com a virtude. É mantendo comunhão com o agir racional e excelente que o ser humano autorrealiza e tem uma vida, verdadeiramente, completa, ou seja, em plenitude. E, por sua vez, essa existência integral faz dele um ser belo e perfeito.

Mas como identificar e escolher os meios ideais, que conduzem ao *telos* supremo? Qual faculdade torna retas essas vias a ponto de ser indispensável? O que se deve possuir e usar para não se comprar um atalho falso em vez de um acesso verdadeiro à *eudaimonia*? A resposta de Aristóteles a essas perguntas passa pelo conceito que ele criou e batizou de *phronesis*, a sabedoria prática. Tal é a importância dessa virtude para a teoria do estagirita que ele dedica a ela todo um livro da *Ética a Nicômaco* – mais precisamente, o Livro VI. A partir de agora, então, passamos a verificar se MacIntyre realmente aprova tal conceito e ênfase aristotélica – a ponto de herdá-la e atualizá-la – e, se aprova, porque ele o faz.

A teoria aristotélica das virtudes pressupõe, segundo MacIntyre, uma distinção fundamental entre o que qualquer indivíduo em determinado momento acredita ser bom para ele e o que é realmente bom para ele como homem. Trata-se de um tipo de lucidez que permite diferenciar o *achar* do *saber*, isto é, distinguir a *possibilidade* da *certeza*.

Essa capacidade de julgar, portanto, abrange o quê, o onde, o quando e o como fazer bem. Neste ponto o filósofo britânico ainda não usou nome de tal aptidão, mas já está falando da *phronesis*. É a justa razão a serviço da escolha virtuosa dos melhores e

mais eficientes bens para que se consiga atingir a proteção de um bom *daimon*. É a racionalidade reta que, por isso, serve de farol e credencia-se a tornar retos os meios para ascender à *eudaimonia*. No entanto, por acertar as maneiras que levam a essa plenitude existencial, a sabedoria prática significa uma concentração maior no *como*, apesar de abranger o *quê*, o *onde*, o *quando* e o *como* fazer bem, como destacou MacIntyre.

Antes de seguir na abordagem dessa virtude, vale fazer uma breve pausa na explicação do seu âmbito, de modo a evitar um possível mal-entendido. A *phronesis* é a virtude-justa-razão, não a virtude-justa-medida. Há, portanto, segundo Aristóteles, dois tipos de excelência, que, embora interdependentes, são distintos: a excelência no pensar a prática e a excelência na prática em si. A virtude na prática em si, no agir, é a virtude ética, aquela excelência da moral, do caráter. Já a virtude no pensar como agir é a virtude dianoética, aquela do intelecto, da inteligência, da razão. Por agora, devemos nos ater à *phronesis*, que é uma das duas virtudes racionais – a outra é a *sophia*, a sabedoria teórica, a mais elevada, segundo o estagirita – e tem como âmbito a prática.

Já que a sabedoria prática é fruto da razão justa e reta, qual virtude pode florescer e ser praticada sem a presença ativa – e, por isso, também reguladora – da *phronesis*? Nenhuma. A ausência da excelência no entendimento exclui a excelência na ação. A virtude dianoética sabedoria prática é condição sem a qual não para as virtudes éticas. Sem *phronesis*, nada de coragem; nada de temperança; nada de generosidade; nada de magnificência; nada de orgulho; nada de grandeza de alma; nada de brandura; nada de pudor; nada de amistosidade; nada de veracidade; nada de indignação e nada de espirituosidade. Enfim, nada de justiça. Isso significa que a ligação entre a *arete* dianoética da *phronesis* e as *aretai* éticas é primária:

A phronesis não é a arete de uma dynamis (capacidade) intelectual para encontrar meios apropriados a fins quaisquer, aleatórios. Ela é a arete de uma hexis intelectual própria para orientar-se na deliberação prática sobre o verdadeiro ou o correto; como tal e dependente da arete ética, ela está desde o princípio ligada a fins eticamente bons. A arete intelectual da phronesis gera apenas aquela reflexão prática que pergunta pela realização de um fim eticamente bom. (WOLF, 2010, p. 160-161)

A sabedoria prática, sendo virtude intelectual, é imprescindível para que se atinja a *eudaimonia*. Desfrutar dessa felicidade magnífica significa ser bem-sucedido nas relações com os outros, consigo mesmo e com o mundo. Para o estagirita, fazer sucesso na vida requer a dedicação a empreendimentos racionais. A virtude dianoética da

atividade intelectual excelente é uma das bases para o bem-agir. É o que MacIntyre chama de juízo verdadeiro e racional.

A *arete* da razão prática – ou seja, a excelência no agir da parte calculadora da alma – atende pelo nome de sabedoria prática e é a virtude que concerne à escolha, e a escolha, de acordo com Aristóteles, é o alicerce da ação. O homem sábio na prática, segundo o filósofo clássico, é aquele que é eficiente na deliberação. (2009, 1140a1 30).

Para entender o que é essa eficiência é preciso entender primeiro o que é deliberação. Para explicar esse conceito, Ribeiro cita a explicação feita por Martha Nussbaum: “Deliberação [...] é o primeiro momento do ato voluntário, que se aperfeiçoa com a decisão ou escolha e com a execução. É o momento que precede a escolha, no qual o sujeito que se propõe agir avalia os diversos motivos que o impulsionam a uma direção ou a outra e os meios possíveis, ou seja, é a busca dos meios com os quais conseguir os fins já escolhidos”, diz o filósofo brasileiro, que estuda MacIntyre. (2012, p. 126-127)

Se a pessoa costuma acertar quando tem que deliberar e decidir, essa balança acurada faz dela um *phronimos*, porque pensa segundo a *phronesis*. Deixa-se conduzir por ela, a virtude que dirige a ação e que permite pesar as coisas boas e más para o homem, concentrando-se nas boas, escolhendo-as e exercitando sempre essa avaliação, esse foco e essa deliberação virtuosa.

Presença reguladora, a *phronesis* localiza e planifica os meios, que são os atos do fazer, do realizar. Tornar retos os meios significa torná-los bons. A sabedoria prática é a faculdade que torna possível encontrar o que deve ser feito para que o objetivo correto possa ser realizado. A *phronesis* é o poder racional que possibilita descobrir a maneira certa de fazer a coisa certa. Ou seja, que permite o bem-deliberar. E, por sua vez, é o bem-deliberar frequente, o constante escrever certo por linhas certas, que desenvolve essa capacidade de optar pelo correto.

Mas, se as virtudes intelectuais são tão supinas, a ponto de a *phronesis* ser chave e a *sophia*, a mais elevada de todas, uma excelência sem par, por que há a necessidade de virtudes éticas? *Politikon zôon*, responderia Aristóteles, *politikon zôon*. Além de ser um animal racional, o ser humano é um animal político, ou seja, social, que tem necessidade de interagir com outros seres humanos. Para interagir com outras pessoas tem que autoexpressar e entender a expressão dos outros. Para facilitar essa socialização, criou e desenvolveu – e continua desenvolvendo – línguas. O uso delas é a linguagem.

O homem, portanto, é, simultaneamente, um ser de inteligência, um ser de interação com semelhantes e um ser de linguagem.

Sem perder isso de vista, MacIntyre afirma que Aristóteles insiste nesse relevo à intersubjetividade: as virtudes não encontram seu lugar apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade. O indivíduo só é, de fato, inteligível como um *politikon zôon*. Observação macintyriana esta que é complementada por Barnes, ao lembrar uma explicação do estagirita: animais sociais são os que têm uma atividade comum a todos. (2001a, p. 126) Assim sendo, apesar de importantíssima, a atividade intelectual é insuficiente, porque é individual. Veremos isso mais detalhadamente em breve. Por agora, destaquemos que há semelhanças e diferenças entre as virtudes éticas e as dianoéticas.

Quanto às semelhanças, vale ressaltar que são excelências interdependentes. Obra da *phronesis*, a reta regra determina a justa medida. Por sua vez, a sabedoria prática só se constitui como parte da *eudaimonia* se estiver junto da *arete*. Caso contrário, ficaria desorientada, arriscando tingir-se de vício, ou orientar-se-ia a um objetivo infame.

Esses dois tipos de educação moral [*phronesis* e *arete* ética] estão intimamente relacionados. Quando transformamos nossas disposições, inicialmente naturais, em virtudes do caráter, fazemo-lo por meio do exercício gradual dessas disposições *kata ton orthon logon*. [...] Inversamente, o exercício da inteligência prática requer a presença das virtudes do caráter; caso contrário, degenera-se ou permanece desde o início mera capacidade engenhosa de ligar meios a qualquer fim, em vez de ligá-los a fins que sejam genuínos bens para o homem. Segundo Aristóteles, então, excelência de caráter e inteligência não podem separar-se. (Idem, p. 262-263)

O homem se torna justo ou generoso ao cometer atos de justiça ou de generosidade. E é através da instrução sistemática que o homem se torna sábio, tanto na teoria quanto na prática. O nosso ir faz o caminho, mas justiça seja feita: é o exercício da inteligência que faz a grande diferença entre uma disposição natural de certo tipo e a virtude correspondente. Portanto, a sabedoria prática, a inteligência excelente, é condição sem a qual não para que a outra – a virtude no agir – integre a pessoa na felicidade plena. Por sua vez, a *arete* ética é condição de possibilidade para a *arete* dianoética da *phronesis*, uma vez que serve de bússola. Como bem observa Carvalho, essa interdependência não é ocasional. É inexorável.

O que está na base dessa conexão entre inteligência prática e virtudes [éticas] é a tese afirmada por Aristóteles, herdada de Platão, da unidade das virtudes, isto é, de que não se pode possuir qualquer das virtudes de caráter numa forma desenvolvida sem possuir todas as outras, quer dizer, as virtudes não podem existir separadamente umas das outras. Essa interrelação das virtudes nos fornece, então, uma medida complexa para avaliarmos nossas ações e as dos outros. (2011, p. 84)

Agora deixando um pouco de lado a explicação das semelhanças, é fundamental que se explique que uma comparação sobre formas de aquisição é o que marca o início dessa diferenciação entre esses dois tipos de virtude. As intelectuais se adquirem e evoluem através da educação. As do caráter, se adquirem e evoluem por meio de prática habitual. Ou seja, a sabedoria prática é fruto de uma relação ensino/aprendizado, enquanto as *aretai* éticas são o resultado de treino frequente.

Ora, ao ter a missão de comunicar a *phronesis*, o ensinamento mostra-se como algo que transcende os indivíduos e que depende da linguagem – dinâmica perpétua de autoexpressão humana – para acontecer. Como vimos, o homem é um ser racional, social e comunicativo. Necessita, portanto, de questionar, buscar respostas a esses questionamentos, interagir com seus semelhantes, aprender e ensinar. Se o homem quer, naturalmente, ser aprendiz e mestre e se a *phronesis* é adquirida, desenvolvida e transmitida pelo ensinamento, isso significa que o homem tem inclinação a ser sábio na prática e, com isso, tende a contribuir com o progresso da sabedoria prática de seus semelhantes.

É por isso que se pode dizer que a ênfase aristotélica na sabedoria prática é também uma ênfase na intersubjetividade, uma ênfase que marca a emancipação de Aristóteles em relação ao seu mestre, Platão. Sem intersubjetividade a *phronesis* fica restrita às relações de objetividade (sujeito/mundo) e de subjetividade (sujeito/sujeito), sem campo para ser semeada e florescer. Nessa situação, não há sabedoria passando de pai para filho, de professor para aluno.

Não é só o fato da atualização exigida pelo intervalo de tempo entre o estagirita e o britânico que faz com que este seja um discípulo incondicional. Aristóteles assume posições indefensáveis, na visão macintyriana, mas o fato de as possuir merece contrapontos firmes do britânico. Vejamos como MacIntyre faz para mostrar que só aceita a parte da teoria que passa pelo filtro de um comunitarista contemporâneo. Vejamos como MacIntyre manifesta e defende sua indignação com algumas posturas aristotélicas.

A *eudaimonia* é a atividade da alma segundo a virtude e se há diversas virtudes, a *eudaimonia* é a atividade da alma de acordo com a melhor e mais final virtude, a *sophia*, sabedoria no âmbito da *theoria*. Na instância da prática, a proteção de um bom *daimon* é a atividade da alma segundo a espiral dinâmica e recíproca onde uma hélice é a *phronesis* e a outra é a justiça. Isso porque, segundo o estagirita, a excelência de caráter suprema é a justiça. Esta encampa as outras onze *aretai* inscritas no rol aristotélico de excelências morais ou de caráter, que veremos mais à frente.

Ora, se virtudes dianoéticas e virtudes éticas são inseparáveis, e se as mais importantes delas são, respectivamente, a *phronesis* e a justiça, isso significa que elas operam juntas na jornada do indivíduo que lança mão delas na jornada rumo à *eudaimonia*. Onde não há uma não existe a outra. Obscurecer uma é eclipsar a outra. A relação é de interdependência. O objetivo da *phronesis* é tornar retos os meios para se atingirem fins *telos* excelentes, mas se não há fins que foram tornados retos pela ação da justiça, não faz sentido tornar retos os meios. Sem destino a estrada é desnecessária.

A ênfase na sabedoria prática colocada por Aristóteles e reafirmada por MacIntyre deve-se, em parte, ao fato de o filósofo clássico afirmar que a ética é um saber prático, possível após a vitória da inteligência sobre as paixões. Afinal, através da razão, o agente consegue se distanciar dos prazeres a ponto de conseguir deliberar: localizar, escolher e tornar reto o meio para se chegar a um *telos* virtuoso. Assim, o discernimento racional ensina o discernimento moral a distinguir o bem verdadeiro. E o exercício das virtudes éticas rumo ao bem verdadeiro cria um hábito que deixa o agente cada vez mais *phronimos*. E quanto mais sábio o agente for na instância prática de sua existência, mais justo ele será. Mais ele apurará sua capacidade de julgar.

O acolhimento e a reafirmação que MacIntyre faz da noção de sabedoria prática tramada, colocada e realçada pelo estagirita, no entanto, não se deve apenas ao fato de o filósofo clássico afirmar que a ética é um saber prático. Como Perine observa com precisão, a aceitação e a confirmação macintyrianas da *phronesis* como mediação deve-se, também, à atualidade do conceito filosófico clássico de sabedoria prática.

A atualidade do conceito aristotélico de *phronesis* [...] está ligada à sua inextricável solidariedade com o tempo. Aristóteles descobriu nessa virtude intelectual, estreitamente ligada ao tempo vivido e, portanto, à experiência, aquilo que hoje poderíamos chamar de discernimento moral. [...] Isso porque essa virtude é eminentemente razoável e normativa: ela é uma virtude do intelecto que atua sempre segundo a verdade. Na doutrina aristotélica sobre a distinção do bem verdadeiro e o bem aparente (1113 a17– 113 b3), por exemplo, o virtuoso, que é também o *phronimos*, é aquele para quem as coisas aparecem segundo a verdade porque ele as julga retamente. Ora, o esquecimento de que o intelecto humano está aparelhado para julgar retamente as coisas que dizem respeito à ação humana está na origem do fenômeno típico das discussões morais contemporâneas que se caracterizam, segundo Alasdair MacIntyre, pela incomensurabilidade das premissas e, portanto, pela impossibilidade de conclusão. [...] Neste momento de extrema gravidade para todos nós, [...] o discernimento moral é mais necessário que a habilidade ou a astúcia. (PERINE, 2006, p. 46-47)

O discernimento moral, portanto, reside na sabedoria prática, que, ao se guiar pela verdade, credencia-se igualmente a guiar pelo julgamento correto. Esse credenciamento é bastante, embora não totalmente, desprezado no mundo atual e, por isso, enquadra-se na visão apocalíptica que vimos no primeiro capítulo, ao abordarmos o diagnóstico macintyriano da situação moral contemporânea. Se o pensador britânico afirma que essa não oficialização da *phronesis* como recurso de orientação da ação ética está na base do erro de muitos filósofos contemporâneos – que acabam não chegando a lugar algum por causa da sobrecarga de premissas –, não resta a MacIntyre outra alternativa senão afirmar a *phronesis* como uma sabedoria imprescindível, mas até que a também útil perspicácia ou engenhosidade. Caso contrário, o filósofo britânico teria uma barreira intransponível entre a possibilidade e a continuação do desenvolvimento da teoria dele, ou seja, teria em mãos uma hipótese estéril, que, por carência de utilidade mínima, não chegaria a ser sequer descartável.

Felizmente, essa aporia não é esse o caso de MacIntyre, que, aristotelicamente, reconhece: quem age de acordo com a virtude intelectual da *phronesis*, que localizou meios retos, segue firme e de modo excelente rumo à proteção de um bom *daimon*. Nesse caso, a vontade da pessoa é guiada pela razão, aceitando desta os conselhos – que, por serem prudentes, são bons. A *phronesis* é, justamente, o elemento cognitivo num estado de desejo. (Idem, p. 35) A inteligência desejante integra-se, desse modo, em uma vida cuja direção acontece, em parte, através de um processo. Nele se analisam as alternativas disponíveis e se identificam as que concorrem para o bem e as que concorrem para o mal, para que se prescrevam as escolhas ponderadas, sensatas, ajuizadas. As opções acertadas são, exatamente, os meios eficazes para se agir bem, visando fins que são, ética e simultaneamente, belos e bons em última instância.

É quando a pessoa trabalha intelectualmente em sabedoria, exercitando a boa deliberação, ou seja, tornando retos os meios para a pessoa se conectar aos fins corretos, que, por suas vezes, são tornados retos pelas virtudes éticas. É uma virtude dianoética guiando as virtudes éticas, na medida em que define a maneira de exercício destas *aretai* éticas. É a sabedoria prática operando, sussurrando qual deve ser a escolha mais adequada, entre as várias possíveis, para que o agente realize o que é bom para si mesmo e, ao mesmo tempo, o que é bom para os outros com os quais se integra em uma comunidade ética. Vale, no entanto, ponderar que, apesar de a *phronesis* tornar retos os meios, deixando às virtudes éticas a tarefa de planificar os fins, para uma pessoa autorrealizar totalmente, ela não é totalmente do *telos*.

Por outro lado, se aderimos sempre, automaticamente e sem pensar, aos prazeres intensos, imediatos e constantes, sucumbindo ao egoísmo da busca por bens que beneficiarão única e exclusivamente a nós mesmos, aí então estamos cultivando os vícios. Aí não trabalhamos para construir ponte alguma entre nós e sublime bem-viver. Nesse caso, não damos a menor chance à engenharia de caráter teorizada por Aristóteles. Ao contrário, vivemos uma ilusão de felicidade, sem perceber que estamos alargando ainda mais o abismo entre nós e a *eudaimonia*. Nos afastamos cada vez mais do viver feliz em plenitude, como andorinhas que no inverno, em vez de voarem na direção dos raios solares mais incidentes, vão de encontro ao frio implacável.

Como já vimos há algumas páginas, a posse e o exercício das virtudes, tanto as éticas quanto as dianoéticas, são a ponte entre o indivíduo e a *eudaimonia*. Se a sabedoria prática, por ser um tipo de virtude dianoética ou racional, faz parte da ponte entre o homem e a *eudaimonia*, seria possível se efetivar em plenitude uma existência em que a deliberação prudente não alcançasse a instância da relação sujeito/sujeito? Absolutamente não. Seria um simulacro de felicidade.

Isso pode ser afirmado porque não existe *eudaimonia* parcial. *Mais ou menos* não é uma unidade de medida que se aplique a esse estado de alma. Ou a autorrealização se efetiva, manifestando-se em plenitude, ou não se completa a jornada rumo ao bem-viver. A *phronesis* é fundamental para se concluir essa jornada, que é a passagem do sujeito moral à pessoa moral. Essa pessoa moral é justamente aquele ser humano que chega ao nível máximo de excelência no relacionamento com o mundo, no relacionamento consigo mesmo e no relacionamento com outros seres humanos. Enfim,

é quem consegue acessar a mais notável e exímia autorrealização, a felicidade perfeitamente plena.

Parte desse acesso é o resultado do acerto frequente da pessoa no consultar a própria razão antes de agir, julgando suas intenções, selecionando as que mais podem trazer bem a si mesmo e a aqueles com quem se relaciona. Ou seja, parte desse acerto deve ser creditada à *phronesis*, que é o poder de inteligência que serve de luz, uma luz que ilumina e guia na tarefa de identificação de bons a maus caminhos, que aconselha a seguir os bons e rejeitar os maus e que, além disso, tem o poder de tornar retas as vias tortuosas, para que possa recomendá-las também.

Já que somos o que fazemos, é a sabedoria prática quem prescreve a maneira certa de fazer a coisa certa. A *phronesis* é a responsável pelo bom conselho, pela capacidade de deliberar bem, de acertar no pensar, de raciocinar com exatidão (ARISTÓTELES, 2009, 1142b1 10). Se fazemos o certo de modo certo somos sábios na prática, porque possuímos a virtude intelectual da *phronesis*: somos excelentes no investigar e no calcular, no presente, uma coisa que vamos fazer, em um futuro próximo.

Por causa dessas características específicas e após lembrar o quarteto de elementos da razão prática – os desejos e metas do agente; a procura de algo que é bom para a pessoa; a afirmação de que a situação é do tipo procurado; o ato –, o filósofo contemporâneo afirma categoricamente: Aristóteles diz o bastante para mostrar que o assunto da ética é tanto a educação das paixões quanto o raciocínio prático. A educação das paixões, para que se enquadrem na busca daquilo que o raciocínio prático identifica como *telos*. O raciocínio prático, como ato correto a se realizar em cada hora e lugar determinado. Logo, a razão não pode ser escrava das paixões. Então, MacIntyre conclui: a teoria aristotélica do raciocínio prático – portanto, a ênfase na *phronesis* – está, em essência, correta. (2001a, p. 273-275)

É preciso, não obstante, que não se esqueça de ressaltar a objeção que MacIntyre faz, usando a expressão *em essência*: não basta aplicá-la à civilização contemporânea. Se bastasse completamente, o caso seria apenas de repetir Aristóteles, usando sua receita ética nas ações no mundo contemporâneo. Para completar a teoria do estagirita, de modo a atualizá-la para compatibilidade com a vida humana em sociedade nos dias atuais, o pensador britânico desenvolve seu original conceito de virtude, que é o ponto

central desta dissertação e será mais detalhadamente abordado a partir no capítulo seguinte.

Desse modo, além da questão da interdependência existente entre as virtudes éticas e a virtude dianoética da sabedoria prática, o pensador britânico elogia o fato de Aristóteles considerar um silogismo prático como um ato singular e, com isso, declarar as condições necessárias para a ação humana inteligível, fazendo isso de modo que se deva aplicar a qualquer cultura reconhecidamente humana.

Quando diz *qualquer cultura humana*, MacIntyre está dizendo *qualquer comunidade ética*. Desse modo, fica claro que a sabedoria prática de um sujeito moral – que é um *phronimos* se consegue deliberar sobre o que é bom e útil para ele – tem, incondicionalmente em sua essência, o que é bom também para as outras pessoas, para a coletividade, para o *ethos* no qual a pessoa está inserida, e não apenas possui o que é bom para um indivíduo. É um destaque tão reconhecido e celebrado por MacIntyre e que rendeu a esse filósofo britânico a classificação no rol dos filósofos comunitaristas contemporâneos. Abordemos, então, a ênfase na comunidade, que é outro ponto de concordância entre MacIntyre e Aristóteles.

2.1.3 A comunidade

Quando o pensador britânico afirma que o meio onde as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é na *pólis* (2001a, p. 232), parece que ele percorre o circuito aristotélico de ideias sobre a ética. Mas será mesmo que MacIntyre segue Aristóteles na atitude de considerar a comunidade como contexto indispensável para o ensinamento sistemático e o exercício habitual das virtudes? Antes de responder, ouçamos observações pontuais de autores sobre a natureza comunitária do ser humano afirmada pelo estagirita e sobre a relação dessa natureza com a *pólis*, vejamos o que MacIntyre pensa dessa ênfase que o filósofo clássico coloca na intersubjetividade e, por fim, ouçamos o que outros autores pensam sobre esse posicionamento macintyriano. Esses três passos nos conduzirão a uma resposta.

Faz sentido abordar o problema da comunidade humana, pois, de acordo com Lima Vaz, a questão compreende as diversas formas de convivência entre os homens e ocupa

um lugar importante na literatura filosófica da antiguidade. Dentro da ótica do universal ou da ideia de comunidade humana é que o problema do outro faz sua aparição como termo das relações específicas que definem as formas da comunidade humana e a sua hierarquia. (1992, p. 67)

Por sua vez, ao destacar a afirmação aristotélica de que o homem é naturalmente um animal social, Barnes explica que a palavra que traduz por “social” costuma sê-lo por “político”. Animais sociais são os que têm uma dada atividade comum a todos. Então, os homens tendem naturalmente a atividades comunitárias, além das individuais, já que não são indivíduos isolados, e as excelências humanas não podem ser praticadas por eremitas solitários. Mas, além da razão, o que faz dos homens seres diversos dos demais animais? “O que há de peculiar aos homens, em comparação com os outros animais, é o fato de que só eles podem perceber o bem e o mal, o justo e o injusto, e tudo o mais – e é a parceria nessas coisas que faz os lares e os estados”, responde Barnes. (2001a, p. 126)

Ora, lares e estados são níveis de comunidades e por “estado”, na realidade aristotélica, entenda-se “cidades-estado” ou *pólis*. Spaemann lembra que a *pólis* é definida por Aristóteles como a comunidade de bem-viver entre casas e linhagens, tendo por fim uma vida perfeita e que se baste a si mesma. Há aqui um detalhe que, de acordo com esse filósofo alemão, não pode de modo algum passar despercebido: a *pólis* não seja definida como a comunidade estabelecida entre seres humanos, mas sim entre casas e linhagens, unidades que perduram para além da vida do indivíduo. A célebre frase aristotélica – o ser humano é por natureza um *politikon zôon* – significa que ele somente consegue realizar sua natureza em uma forma de convivência como a da *pólis*. (SPAEMANN, 1996, p.28-29)

Há uma circularidade entre esse fato da tendência nata à intersubjetividade e a *pólis*. A natureza política do homem o faz formar famílias e a relação entre elas – e não entre seres humanos autossuficientes – forma a cidade. Já a *pólis* é o ambiente imprescindível para que exercite essa natureza política. Apenas esse convívio, uma comunidade formada por irmãos livres, pode corresponder a uma vida bem-sucedida – ao menos para a maioria dos seres humanos. Isso explica o fato do endosso macintyriano à premissa aristotélica da natureza social humana. “Vale lembrar a insistência de Aristóteles em que as virtudes não encontram seu lugar apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade, e que o indivíduo só é, de fato, inteligível

como um *politikon zôon*”, ressalta MacIntyre. (2001a p. 256-257) Segundo ele, o meio onde as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é na *pólis*. A suposição ateniense comum, então, é que as virtudes têm seu lugar dentro do contexto social da cidade-estado. (Idem, p. 232)

A *pólis* é um resultado de uma sociorracionalidade, estabelecendo os critérios para que aja corretamente todo agente que tem a intenção de ser racional. Desse modo, o homem é o princípio de suas ações. A ação, no entanto, é essencialmente humana porque o agente, que é a sua origem, não é um animal qualquer, mas um animal de cidade. O homem tem condição de discernir, por meio do discurso, o que é útil e o que é prejudicial, o que é justo e o que é injusto. Para o estagirita, é justamente a comunidade desses sentimentos que produz a família e a cidade. “Portanto, a família, em primeiro lugar na ordem cronológica, e a cidade, em primeiro lugar na ordem natural, constituem o lugar da ação propriamente humana. Para Aristóteles, a cidade é verdadeiramente natural ao homem, por ser o horizonte no interior do qual ele busca, encontra e realiza os bens que lhe são próprios”, diz Perine. (2006, p. 83-84)

O alto valor que Aristóteles dá à *pólis* reside no fato de ele a entender como o único lugar onde o racional e livre ser humano pode alcançar a vida que lhe é adequada. Ora, como vimos, a vida adequada ao ser humano é o viver em plenitude, ou seja, a *eudaimonia*. Então, a *pólis* é, ao lado da posse das virtudes éticas e da virtude dianoética da *phronesis*, condição de possibilidade para a *eudaimonia*. A vida individual é essencialmente política e, por isso, a felicidade plena só é possível no contexto comunitário:

[Os homens] procuram ser honrados por homens de discernimento e por pessoas que os conhecem, ou seja, desejam ser honrados no terreno da virtude, do que se evidencia, conseqüentemente, que em todos os casos, segundo o parecer dos homens de ação, a virtude é um bem maior do que a honra, podendo-se, talvez, em conformidade com isso, supor ser a virtude, em lugar da honra, a finalidade da vida política. (1095b1 30)

Já que é assim, qual seria a relação entre a moral e o viver em sociedade? O caráter é simplesmente uma parte da política, pois não é possível tratar de assuntos de estado quando não se tem um certo tipo de compleição, a saber, quando não se é bom. Mas ser bom significa possuir as *aretai*. Por isso, para se tratar de assuntos de estado com sucesso, é preciso possuir um bom caráter. Tratar do caráter, portanto, parece ser um ramo e o ponto de partida da política. (WOLF, 2010, p. 20)

Há algumas páginas, vimos que a virtude é a ponte entre o homem e a *eudaimonia*. Pode-se dizer que esse poder de ligação das *aretai* é mais um motivo para o objetivo do viver em comunidade ser a excelência no agir, a virtude ética. A excelência no agir figura, desse modo, como origem e destino da vida política. Não deixa de ser um círculo virtuoso, estabelecido com o surgimento da *pólis*, contexto que tem a responsabilidade de garantir uma vida comunitária e individual boa. Com esse advento, o valor central da ética passa a ser o engajamento na sociedade. (Idem, p. 12-13)

Trata-se, portanto, de um deslocamento essencial, ou seja, de uma espécie de virada política: a importância é deslocada para a adesão a um grupo social que tem como características básicas a habitação conjunta e a sobrevivência garantida por bens comuns. Na nova realidade política, não fazia sentido, para o ateniense médio, falar em excelência no agir fora da *pólis*, uma vez que as ações humanas ficariam represadas no nível da subjetividade, sem transposição para o plano intersubjetivo. Ou seja, não haveria mediação entre o agir ético subjetivo e as normas e os valores, que integram o mundo ético objetivo. Fora da cidade, o ser é ou deus ou fera, segundo o estagirita. Exceto dentro do contexto sociocultural da cidade-estado, as virtudes não têm lugar. É o que bem ressalta Ribeiro:

As virtudes e a vida humana, como as buscas, são sempre relacionadas com as práticas que estão em uso em determinado sistema social, no qual se interconectam as relações entre os indivíduos. É sempre como membro de um determinado sistema social, e não simplesmente como ser humano, que o indivíduo vive sua vida. (2012, p. 114-115)

Talvez seja por isso que informações como nossa naturalidade, nossa nacionalidade e, principalmente, pelo menos um dos nossos sobrenomes de nascença nos acompanhem por toda a vida, na maioria dos casos. Uma ruptura total com identificações de linhagem e com laços históricos criados com locais e países de nascimento não parece ser o resultado da mais fácil das tarefas.

E nesse contexto emaranhado de informações de procedências, como separar o joio do trigo, o vício da virtude? Como identificar as excelências no agir? “As virtudes [...] deverão ser aquelas que possibilitarão manter um tipo de comunidade na qual os seres humanos possam fazer de suas vidas uma busca pelo bem”, responde Ribeiro. (Idem, p. 114-115)

Vale lembrar, apenas um ser que é capaz de perceber o bem é que pode buscá-lo, compreendendo o que é também o mal, o justo e o injusto. Essa compreensão serve-lhe de referência. Dotado dessa capacidade, ele pode notar que há bens que coincidem com

o bem para ele individualmente, ou seja, bens comuns a todos os integrantes de seu grupo social. Bens que podem beneficiar simultaneamente a todos. Com esse poder de percepção do ser humano, aliado ao fato de o homem ser um animal de cidade, está preparado o terreno para se darem as parcerias que resultam nas famílias e nas nações, nos lares e nos estados. Enfim, que culmina na amizade.

Tais parcerias têm amplitude profunda, atingindo até mesmo a atividade de escolher bem. Ao destacar isso, o pensador clássico, mesmo que indiretamente, acaba fazendo uma conexão entre intersubjetividade e a sabedoria prática, ou seja, entre a mediação que liga o agir ético subjetivo e o universo objetivo e a boa deliberação. Ouçamos o estagirita:

A deliberação [...] é empregada em matérias que, embora sujeitas a regras que geralmente são para o bem, são incertas quanto aos seus resultados ou consequências, ou nas quais resultados ou consequências são indeterminados e nas quais, quando a matéria é importante, solicitamos [a ajuda de] outros no nosso deliberar, desconfiando de nossa própria capacidade de decisão. (2009, 1112b1 5-10)

Ora, quem solicita a ajuda de outros quando tem que deliberar é parceiro dessas outras pessoas consultadas. Logo, o fato de solicitar o auxílio de outras pessoas mostra que, para o estagirita, a deliberação regida única e absolutamente pela subjetividade poderia dar espaço à incerteza de se ter feito o certo. É a intersubjetividade como um meio para que se autentique, em assuntos de dificuldade e imprevisibilidade elevadas, a certeza de se ter buscado ao máximo a maneira certa de fazer a coisa certa, já que as decorrências são incertas.

Parece ser intencional, e não um mero matiz estilístico, o fato de Aristóteles – em vários pontos da *Ética a Nicômaco* – escrever na segunda pessoa quando fala que as excelências no agir são conquistadas e aumentadas por força do hábito. Para tomar um exemplo, pode-se ressaltar que, em um trecho de aproximadamente trezentos caracteres – já na tradução para a língua portuguesa –, ao usar duas vezes o pronome *nossas* e uma vez o pronome *nos*, além da conjugação do verbo *ser* na segunda pessoa do plural, ele parece enfatizar, indiretamente, o quão imprescindível é a intersubjetividade, enquanto acentua diretamente a importância estratégica da instrução desde os primeiros anos de vida em uma determinada realidade cultural, que pode ser ou um *ethos* virtuoso ou um vicioso.

Nos compete controlar o caráter das nossas atividades, já que a qualidade destas determina a qualidade das nossas disposições. Não é, portanto, de pouca monta se somos educados desde a infância dentro de um conjunto de hábitos ou outro; é, ao contrário, de imensa, ou melhor, de suprema importância. (2009, 1103b1 20-25)

Há, desse modo, um forte grifo aristotélico no valor da educação, desde a época infantil – principalmente na família e em grupos de amigos – até a vida adulta. A educação pode ser o fiel da balança entre virtudes e vícios, porque ela facilita o aprendizado tanto do que é razoável quanto do ato de localizar a justa medida, que inclui o interagir com semelhantes mediante a justiça. É essa a excelência que serve de alicerce para a cidade. Sem justiça não há o poder de coesão necessário para agrupar seres humanos em famílias e nações. Sem essa liga, nada de amizade, pois decerto há a presença de um vício relativo à justiça, um excesso ou uma carência, ou seja, uma punição exagerada pelo não cumprimento de uma lei ou a injustiça perante essa mesma ação que fere interesses em comum. E só há justiça onde há, historicamente, educação moral.

Com propriedade, Perine aborda os cinco passos da educação na *pólis*. O movimento inicial é habituá-lo a discernir os aspectos relevantes das circunstâncias particulares para a realização do que é o melhor naquela circunstância. Em segundo lugar, consiste em habituá-lo a relacionar, racionalmente, seus bens com um conceito do que é o bem para todos os membros da sua comunidade, bem este forjado na cultura e nas leis da cidade.

O terceiro passo educacional é tornar o cidadão apto a identificar seus bens entre as atividades que devem ser feitas em cada particularidade, para que se consiga desempenhar qualquer função na *pólis*. Em quarto lugar, ainda de acordo com Perine, educar o cidadão é fazê-lo raciocinar para concluir sobre qual bem deveria colocar como meta enquanto algo imediatamente melhor para ele. Por fim, educar um *politikón zôon* é fazer com que ele exerça a virtude da sabedoria prática, já que essa excelência da *phronesis* consiste basicamente no bem-decidir.

Educar o cidadão é fazê-lo apto a realizar essas cinco habilidades. Quem educa, portanto, é a *pólis*, ao criar o *ethos* desse animal de cidade que é o homem, através de leis belas-e-boas, ou seja, através de leis forjadas de acordo com a razão e com a virtude, simultaneamente. (PERINE, 2006, p. 85-86) Então, de quem é a responsabilidade se as pessoas são ou não ensinadas desde os primeiros anos de vida para tais habilidades? Seria apenas dos educadores? Não, não só deles. Já que quem faz

as leis – belas e boas ou não, justas ou injustas – são os legisladores, eles também carregam essa responsabilidade.

Mas seria o público infantil o foco absoluto desse esforço pedagógico alicerçado na sabedoria prática? Não. Um adulto não deve ficar isento desse processo educacional, que deve durar toda a vida, rumo ao que é melhor para si mesmo e para toda a comunidade. Adquirir e manter um bom caráter inclui a necessidade de educação constante por meio das leis, da *phronesis* e da justiça. MacIntyre mostra concordância plena com essa observação. “Nós nos tornamos teoria ou praticamente sábios em consequência da instrução sistemática”, afirma o pensador britânico. (2001a, p. 262)

Ao dizer “instrução sistemática”, ele não especifica o período da vida de uma pessoa. Fala de modo geral. Então, esse tempo de educação é o tempo total da existência. Caso contrário, leis belas-e-boas seriam inúteis, posto que se referem mais aos adultos que às crianças, quanto à razoabilidade e à excelência. E a expressão “instrução sistemática” não diz respeito a qualquer tipo de educação. Não basta a constância processual pedagógica. A qualidade do que é ensinado e aprendido também se mostra fundamental e sempre intimamente ligada à tradição e às normas que alicerçam a instrução. Caso contrário, como observa Spaemann, não haveria ambiente para ações razoáveis. “Se nossas disposições para a ação são sedimentadas através da educação, [...] não é irrelevante para o sucesso da vida o tipo de educação que se recebeu; e tanto menos o tipo de costumes, hábitos e leis sobre os quais a educação se baseia, e os quais ela mesma transmite. Sem instituições desse tipo, seria impossível agir racionalmente; e mais impossível ainda, se pudéssemos compreender as ações somente como uma função das instituições existentes”, avalia o filósofo alemão contemporâneo. (1996, p. 28)

Assim como Spaemann, Perine aborda o problema da virtude no horizonte do processo interação/ensino/aprendizagem. A educação é colocada como solução para a questão.

O homem tem que aprender a ser o princípio de suas ações, a decidir de maneira razoável, ou seja, tem de aprender a encontrar o justo meio e, sobretudo, tem de aprender a ser justo, porque a justiça é o fundamento da cidade. [...] Quem educa, em última análise, é a cidade, na medida em que, pelas leis belas-e-boas, ela cria o lugar próprio desse animal de cidade que é o homem. (2006, p. 85-86)

O cidadão educado é mais apto a perceber, em alta definição, os papéis que cumpre na sociedade e é mais apto a ordenar suas prioridades. A educação lapida a

cidadania. De acordo com Perine, na visão macintyriana, os padrões da ação razoável orientada para o bom e o melhor só têm condição de serem expressos nos tipos sistemáticos de atividade em que os bens são organizados e nos quais os indivíduos desempenham funções claras e transitam entre elas. Participar de tal tipo de vida social, de tal comunidade, e adaptar-se sempre que possível a esses modelos é ser um indivíduo racional. É porque e à medida em que a *pólis* é uma arena de atividades sistemáticas exatamente desse tipo que ela é o *locus* da racionalidade. (Idem, p. 81)

Ainda segundo Perine, MacIntyre afirma claramente que o motivo pelo qual Aristóteles podia reunir, num tipo de atividade geral, as mais variadas atividades sistemáticas do homem é justamente o fato de o estagirita julgar a cidade grega como a única forma de Estado capaz de propiciar isso. Nesse afazer geral, a realização de cada tipo de bem era tão corretamente reconhecida que apenas a *pólis* poderia ser esse *locus* da razão. Percebe-se, via Perine, que o tom é de concordância de MacIntyre em relação a Aristóteles. Tom esse reforçado pela identificação e exposição do que ele afirma ser uma intenção do estagirita no campo da ética:

Ele [Aristóteles] procura ser a voz racional dos melhores cidadãos da melhor cidade-estado, pois afirma que a cidade-estado é a única forma política na qual as virtudes da vida humana podem ser genuína e totalmente expostas. (MACINTYRE, 2001a, p. 252)

Não há, até aqui, o menor sinal de crítica negativa do pensador contemporâneo em relação ao clássico. Nem quando MacIntyre chama Aristóteles de insistente por reafirmar que as virtudes não encontram seu lugar apenas na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade, e que o indivíduo só é, de fato, inteligível como um *politikon zôon*. (2001, p. 256-257) Ao contrário: a insistência estagirita parece ser vista pelo britânico como uma virtude, porque está focada em uma condição correta de possibilidade. Por isso, se Aristóteles queria ser a voz racional, parece que MacIntyre quer acertar timbre e frequência para que esse verbo razoável possa ser escutado por ouvidos contemporâneos. O pensador britânico, desse modo, mostra aprovação a ponto de afirmar, à Aristóteles, a comunidade como condição de possibilidade para que a teoria das virtudes seja uma alternativa válida, desde que atualizada, contra as mazelas morais que assolam o mundo ocidental contemporâneo.

A sociedade organizada e aberta às relações intersubjetivas é, portanto, imprescindível, por ser o lugar ideal para a transmissão, via interação ensinamento/aprendizado, e para a implementação, via ação habitual, das virtudes.

Reconhecer isso é uma forma de o filósofo britânico dizer “eu sou um comunitarista”. E, entre os dois paradigmas éticos mais considerados na atualidade – o aristotélico e o kantiano –, reconhecer-se como comunitarista é reconhecer-se como aristotélico.

Carvalho, por sua vez, explica que, para MacIntyre, já que as filosofias morais trazem em seu âmago concepções de existência em sociedade, pensar a moralidade exige pensar, simultaneamente, a sociabilidade que lhe está conectada. Mas isso não significa dissolver a moralidade na sociabilidade.

Para MacIntyre, nossa identidade como indivíduos e agentes morais é fruto de nossa inserção na comunidade em que vivemos. Nós herdamos uma variedade de débitos, expectativas de direitos e obrigações de nossas famílias, cidades e nações; essa herança comunitária constitui a particularidade moral de nossas vidas, o nosso necessário ponto de partida moral. E essa mesma particularidade, na sua perspectiva, constitui o ponto de partida para a filosofia moral, uma filosofia moral centrada na noção de virtude compreendida no interior de uma tradição. (CARVALHO, 2011, p. 63)

Em filosofia, para pensar a moralidade temos obrigatoriamente que a pensar como mergulhada na história e na sociedade, tecida e situada dentro de uma organização social particular e em períodos específicos. De acordo com o filósofo brasileiro, MacIntyre afirma que princípios morais apenas conseguem exprimir um ponto de vista interno de certa prática social. Ou seja, teoria moral e prática moral são inseparáveis. É impossível, portanto, abolir tradições e explicações históricas do pensamento moral a respeito da conduta da vida e o caráter de cada ser humano. (Idem, p. 64)

Apoiados nos estudos de Carvalho, Perine e Ribeiro, além das análises de Barnes, Lima Vaz, Spaemann e Wolf, somadas às considerações do estagirita e do filósofo britânico cujo pensamento é o ponto central desta dissertação, podemos, então, responder afirmativamente à pergunta feita no início deste tópico: MacIntyre segue Aristóteles na atitude de considerar a comunidade como contexto indispensável para o ensinamento sistemático e o exercício habitual das virtudes.

Não se trata, entretanto, apenas de seguir cegamente, nas ações cotidianas, a lista de virtudes elaborada e fundamentada pelo estagirita na *Ética a Nicômaco*. Além das transformações sócio-históricas talhadas por cerca de dois milênios e meio, há certa indignação que faz o filósofo contemporâneo rejeitar veementemente algumas posturas do pensador clássico. Nesta dissertação, seria imprudente desprezar esse fato, saltando já ao início da apresentação e da fundamentação macintyrianas de seu conceito de virtude. Para não saltarmos, mas, sim, passarmos à noção de excelência prática

elaborada pelo filósofo europeu contemporâneo, vejamos primeiro o quê, o como e o porquê desse repúdio parcial a Aristóteles.

2.2 Principais pontos de discordância com Aristóteles

Um duplo paradoxo aristotélico, basicamente, está no centro da rejeição macintyriana de uma parte do pensar do filósofo clássico. O primeiro deles – o mais gritante – é a aceitação da escravidão, é ver com naturalidade essa condição sub-humana. Paradoxo este causado pela cultura grega da época. O segundo é o fato de colocar a cidade-estado como condição de possibilidade para a comunidade – que, por sua vez, é fundamental para se conquistar as virtudes e a *eudaimonia* – e, ao mesmo tempo, servir à casa real macedônia, que viria a quebrar essa estrutura social da *polis*. Paradoxo este causado pela dificuldade em entender a historicidade em geral. Começemos pela abordagem da questão da escravidão.

2.2.1 A escravidão vista como normal

O que é o homem, segundo Aristóteles? Ele, basicamente, tem três respostas a essa pergunta. A definição de que o homem é, por natureza, um ser social – um animal político, que difere dos outros animais gregários pelo fato de ter *logos* – completa-se com uma outra, também aristotélica: o homem é o princípio de suas ações. Além de serem complementares, aceitam uma síntese. “Do cruzamento dessas duas definições, podemos inferir que o próprio do homem não é a produção (*poiesis*), mas a ação (*praxis*), porque a ação não encontra sua perfeição no produto, mas nela mesma. [...] Quem age busca os bens humanos que estão presentes na própria ação. Acontece que a ação é especificamente humana porque o agente, que é a sua origem, não é um animal qualquer, mas um ‘animal de cidade’”, explica Perine. (2006, p. 83).

Mas o que significa mesmo ser o princípio de suas ações? Partindo do pressuposto de que qualquer animal gregário é capaz de produzir, mas que somente um ser que é, ao mesmo tempo, *logos zôon* e *politikon zôon* é capaz de agir, temos que a ação ética vai além da produção. O agir moral é bem mais que o agir fabricante, por ser

a realização de uma perfeição, por ser uma passagem da potência ao ato. Isso é ser o princípio de suas ações.

A essas duas acepções – um animal político e o princípio de suas ações –, podemos acrescentar uma terceira, também aristotélica: o homem é uma inteligência desejante. Essa tríplice definição do ser humano adapta-se à razão prática, mostrando que a antropologia aristotélica pode ser combinada mantendo coerência. É por isso que o homem é um grão de areia no universo, mas é o único ser que tem consciência de que é um grão de areia.

As definições [aristotélicas] do homem como princípio de suas ações, como um complexo de intelecto e desejo e como animal de cidade revelaram que a compreensão aristotélica da racionalidade prática é perfeitamente coerente com sua compreensão do homem. [...] O homem não é o que há de melhor no universo. Entretanto, [...] o homem sabe, pela parte melhor de si mesmo, ou seja, pelo intelecto, qual é o fim de sua ação. (Idem p. 90)

Tratar do problema da visão da escravidão significa, como não poderia deixar de ser, tratar do problema da liberdade em Aristóteles. Dizer que o homem é uma inteligência desejante é tocar no assunto do quiasmo do espírito: intelecto e vontade, ou seja, razão e liberdade. E essa liberdade nos interessa profundamente, porque nos mostrará o porquê de Aristóteles ver a escravidão como uma condição aceitável. Afirmar que o ser humano é um animal político significa posicioná-lo em uma rede de intersubjetividade, de relacionamentos políticos, onde quem interage são os homens livres, isto é, homens que são membros da comunidade que governam e são governados, que administram e são administrados, que conduzem e são conduzidos.

Com essa parte da conclusão de Aristóteles não precisamos discutir. O que provavelmente nos insulta – e com razão – é Aristóteles banir os não-gregos, os bárbaros e os escravos, não somente como quem não possui relacionamentos políticos, mas como incapaz de tê-los. A isso podemos juntar sua teoria de que somente os abastados e os que têm alto *status* podem adquirir certas virtudes essenciais, a da generosidade e a da magnanimidade. (MACINTYRE, 2001a, p. 270-271)

Além dessa forma de liberdade, marcada por essas duas condições simultâneas – ora comandar, ora ser comandado – e fundamentada na definição do homem como *politikon zôon*, existe uma outra, mas baseada na definição do homem como inteligência desejante: ser livre é viver como se deseja. Tanto é que, para Aristóteles, viver como não se deseja é a marca do escravo. Ele não tem direito à escolha, a manifestar opinião, nem decidir o que fazer, quando fazer ou como fazer. Na *pólis*, bastava reparar em quem tinha que pedir permissão para quase tudo, sabendo que dificilmente teria algum

dia em suas mãos as rédeas do próprio destino. Achar alguém nessas condições era achar um homem não-livre, uma propriedade de luxo, com a qual se podia conversar.

Era uma bênção para poucos a tal da liberdade, que tinha sobre si severas restrições no Estado de Aristóteles. Ela é prerrogativa dos cidadãos, e uma grande maioria da população não possui cidadania. As mulheres não têm liberdade. E há escravos. Alguns homens, de acordo com Aristóteles, são escravos por natureza, sendo, portanto, permissível fazer deles escravos de fato. Alguém que sendo um homem, pertence por natureza não a si mesmo mas a outrem é um escravo por natureza. Ele pertence a outrem se, sendo um homem, é artigo de propriedade – e um artigo de propriedade é um instrumento que ajuda as ações de seu proprietário e é dele inseparável. (BARNES, 2005, p. 128)

A liberdade, portanto, em Aristóteles, é condição de possibilidade para a conquista e a prática das virtudes e para a realização do bem, uma vez que a excelência no deliberar, no escolher e no agir é a ponte entre o homem e a felicidade suprema. A relação entre o bem e a *eudaimonia* é, por outro lado, o ponto de partida para a solução aristotélica ao problema da liberdade em face da necessidade do destino e dos azares da sorte. Palavras de Lima Vaz: “Existe, pois, uma correlação intrínseca entre *eudaimonia* e liberdade, e é como consequência dessa correlação que se deve atribuir ao exercício da ‘vida no bem’ (*eu zen*) a autonomia ou autocausalidade no domínio de si mesmo (*autarkeia*) que define o ser livre”. (2012, p. 126)

Mesmo não tendo como viver uma vida no bem, os escravos podiam até ter existência livre de martírios, desde que tivessem senhores generosos. Mas não se podia confundir um certo conforto com liberdade nem com direitos. Não se podia confundir roupas limpas e boa alimentação com cidadania. A relação com a *pólis* não era de cidadania. Era de utilidade. Daí duas analogias aristotélicas que soam repugnantes a olhos e ouvidos contemporâneos, como o insulto denunciado por MacIntyre. A primeira delas – em que o ser humano é coisificado – traz a afirmação de que o escravo é uma ferramenta viva tal como uma ferramenta é um escravo sem vida. (ARISTÓTELES, 2009, 1161b1) A segunda delas – na qual o homem é animalizado – traz a observação de que raramente há um caráter bestial entre os seres humanos, o qual é encontrado mais frequentemente entre os bárbaros. Para Aristóteles, às vezes, o termo bestial também é usado para traduzir a mácula resultante de um grau elevadíssimo de vício. (Idem, 1145a1 30)

Ora, dizer que raramente há um caráter bestial entre os seres humanos, o qual é encontrado mais frequentemente entre os bárbaros, é sugerir que os bárbaros não são seres humanos, ou, no mínimo, estão mais próximos de serem animais que de serem homens. No entanto, ver a privação do direito de ir e vir, de dizer não e a ausência de ter posses com normalidade não são sinais de crueldade. O filósofo contemporâneo frisa que o paradoxo em torno da liberdade é fruto de uma incapacidade de Aristóteles. Uma incapacidade de enxergar. A cegueira de Aristóteles não era exclusividade dele, como observa MacIntyre. Tal incapacidade de enxergar fazia parte da cegueira geral, embora não universal, de sua cultura. (MACINTYRE, 2001a, p. 271) E quem, em um determinado assunto, é inapto a ver não é capaz de servir de guia nessa questão. Daí a rejeição parcial. Nessa questão, MacIntyre não aceita a bússola do estagirita.

2.2.2 Um proclamador da cidade-estado a serviço do imperialismo

Ao se voltar à questão dos bárbaros, há uma deixa para abordamos o segundo paradoxo aristotélico denunciado por MacIntyre. A liberdade doméstica é complementada por uma política externa pacífica; porque os Estados aristotélicos, ainda que armados para fins de defesa, não terão ambições imperialistas. Mas Aristóteles, segundo se diz, instou Alexandre Magno a lidar com os gregos à maneira de um líder e com os estrangeiros, à maneira de um senhor, cuidando dos primeiros como amigos e parentes, tratando os últimos como animais ou plantas. “Paradoxo que considerava as formas de vida social da cidade-estado normativas para a natureza humana essencial, era, ele mesmo, servo do poder real macedônio que destruiu a cidade-estado como sociedade livre”, destaca MacIntyre, indignado. (2001a, p. 271)

Mas como pôde o mesmo filósofo elevar a *pólis* quase que ao Olimpo – a ponto de ser condição-sem-a-qual-não para as virtudes e para a *eudaimonia* – e educar o príncipe Alexandre Magno, herdeiro da imperialista casa real da Macedônia, que iria subjugar e impor uma nova ordem sobre os escombros do espírito político grego? O pensador britânico explica: Aristóteles não entendia a transitoriedade da *polis* porque tinha pouco ou nenhum entendimento da historicidade em geral. Assim, não pode surgir para ele toda uma série de questões, inclusive aquelas relativas aos modos como os

homens poderiam passar de escravos ou bárbaros a cidadãos de uma *polis*. Alguns homens simplesmente são escravos por natureza, segundo Aristóteles. (Idem)

A precariedade ou ausência de qualquer parâmetro histórico no pensamento, portanto, limita Aristóteles. Mas é um percalço menor, que nem de longe o ofusca. Pelo contrário: tal restrição mostra-se como mais uma sinalização que o estagirita pode – e, para MacIntyre, deve – ser atualizado, jamais literal e simplistamente repetido pela filosofia contemporânea.

Para MacIntyre, apesar dos dois absurdos que chegam a ser ultrajantes – ver a escravidão como uma condição social perfeitamente aceitável e apesar de elevar a essência da *pólis* na teoria e na prática educar Alexandre Magno, que viria a sufocar esse espírito grego –, Aristóteles não perde o trono. Nem mesmo o vê ameaçado. “[...] continua sendo verdade que essas limitações na teoria aristotélica das virtudes não ferem, necessariamente, seu esquema geral do entendimento do lugar das virtudes na vida humana nem deformam suas inúmeras descobertas mais particulares”, diz MacIntyre. (Ibidem)

E é sobre o alicerce conceptual aristotélico no campo da ciência do *ethos* que MacIntyre ergue o seu conceito de virtude, que funciona como uma via para pensar, no mundo contemporâneo, os problemas dos fins da vida humana e do bem-agir e do bem-viver. Trata-se de um conceito desenvolvido em três etapas, intrinsecamente ligadas, a saber: práticas, unidade narrativa da vida humana e tradição. É hora, então, de começarmos a ver o que são esses estágios.

Vimos pontos que mostram que MacIntyre segue a via traçada e fundamentada por Aristóteles em seu paradigma ético: a virtude e a *eudaimonia*; a ênfase na sabedoria prática; a comunidade. São pontos se sobrepõem àqueles – a em que MacIntyre rejeita a postura do estagirita, mostrando que ele é um seguidor de Aristóteles, mas não um seguidor cegamente incondicional, mas crítico e severo quando necessário. Vale lembrar, esses pontos também são três: o não pensar historicamente; a defesa da cidade-estado a serviço do imperialismo e em aceitação com a escravidão; a humildade como vício e o desconhecimento da caridade.

A partir daqueles pontos herdados de Aristóteles, MacIntyre forja seu primeiro conceito de virtude, não o definitivo, mas o que abre as portas para o início da construção do sua versão mais complexa e aprimorada de sua definição da excelência no agir, que é o ponto central desta dissertação. Esse conceito parcial, experimental – na

avaliação do próprio pensador britânico – é o seguinte: “A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costumam nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens”. (MACINTYRE, 2001a, p. 321)

Essa primeira tentativa de explicação adequada, diz o filósofo contemporâneo, já ilumina o posto das virtudes na vida humana, não sendo difícil de demonstrar que, sem as virtudes, os bens internos às práticas nos são negados, e não só negados em geral, mas de maneira determinada. O trabalho macintyriano será, então, o de forjar um conceito que mostre como os bons hábitos podem ser passos decisivos para se acessar constantemente tais bens internos às práticas. Vejamos como MacIntyre começa essa empreitada.

3. O tríplice conceito macintyriano de virtude

Complexidade, polêmica e natureza heterogênea de seu público alvo. Três variáveis que parecem ter ajudado a conduzir o pensador a escolher, como método, uma explicação em três momentos – lógicos e em uma ordem correta e invariável – a explicação de seu conceito específico de virtudes.

MacIntyre chama a primeira fase de *prática*, entendida como atividade humana. É uma explicação contextualizadora. Explicitada a conjuntura, o segundo estágio, já um pouco mais aprofundado, é nomeado como *ordem narrativa de uma vida humana singular*. Por sua vez, a terceira e última etapa – a mais completa – é definida como *tradição moral*. Ver a definição de cada estágio e perceber a passagem de um a outro são providências fundamentais para que se compreenda o conceito definitivo de virtude em torno do qual MacIntyre irá desenvolver sua argumentação, mas não bastam. O pensador explica: cada um desses estágios tem seu próprio contexto conceitual (MACINTYRE, 2004, p. 314). Por isso, é razoável que sejam explicados também separadamente.

É exatamente isso que pretendo fazer, após, brevemente, explicar como os três estágios se relacionam. É algo que se deve fazer, por uma melhor compreensão do conceito macintyriano de virtude, uma vez que o próprio pensador, além de apresentar os três momentos, também destaca como um interfere no outro.

3.1 A relação dos estágios entre si

Se as três etapas formam, em conjunto, a explicação do que a virtude é para MacIntyre, ver a conexão entre elas só tem a facilitar o entendimento da compreensão de cada uma. Ouçamos o filósofo britânico:

Cada estágio pressupõe o anterior, mas não o contrário. Cada estágio anterior é modificado e reinterpretado à luz de cada estágio posterior, mas também oferece um constituinte essencial de cada estágio posterior. O progresso no desenvolvimento do conceito está intimamente ligado à história da tradição da qual forma o núcleo, embora não a recapitule de maneira direta. (2001a, p. 314)

Pode-se inferir que cada fase tem seu horizonte ampliado pela ulterior, embora não seja nela repetida literalmente. Mas o estágio anterior não perde utilidade em ser reinterpretado e revisto pelo que lhe vem a seguir, não se torna obsoleto, uma vez que esse estágio anterior é *condição sem a qual não* para o posterior. Cada etapa anterior ajuda a formar a posterior e, em troca, é alterada para maior e para melhor. Cada estágio tem tal importância a ponto de servir de degrau para o seguinte, sem, contudo, ser deixado para trás.

Fica claro que, como não existe fase anterior à da prática e nem posterior à da tradição, essa mutação é válida para o momento da unidade narrativa na comparação com a prática e para o momento da tradição, na comparação com a da unidade narrativa. Desse modo, cada mudança de fase consiste em reduzir a distância entre o conceito provisório (o da prática) e o definitivo (o da tradição). Agora, sim, vejamos etapa por etapa da evolução do conceito macintyriano de virtude.

3.2 O primeiro estágio: práticas

Por reconhecer a complexidade do seu conceito de virtude, de essência aristotélica, a estratégia que MacIntyre escolhe é organizar didaticamente a explicação. Como vimos, ele o faz passo a passo, em um trio de momentos. O primeiro deles é batizado com o nome de práticas. Sem entendê-lo não há como compreender as duas etapas explicativas posteriores. Estamos diante de uma condição de inteligibilidade. E é por isso que o filósofo classifica essa fase inicial de contextualizadora. Nossa tarefa, por ora, será verificar em quê consiste esse momento explicativo chamado de práticas e conferir se essa etapa pode mesmo ser definida nesses termos.

Como bem observa Ribeiro, esse conceito inicial foi visto por alguns como a inovação central da perspectiva filosófica do pensador britânico. (2012, p. 105) A virtude é excelência no agir e, pela teoria macintyriana, esse agir bem moralmente não é nem será uma questão de escolha individual. Aqui a parcialidade não dá as cartas. O tipo de prática ao qual aderimos é que determina o como agir bem. Para MacIntyre, os critérios do bem agir não nascem de preferências subjetivas, mas sim do contexto

comunitário⁴. E isso começa a ficar mais claro quando, em *Depois da Virtude*, o filósofo contemporâneo introduz uma definição e a explica:

O significado que darei a “prática” será o de 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. (2001a, p. 316)

A partir de tal aceção, podemos fazer, pelo menos, quatro inferências. A primeira é que não são quaisquer tipos de atividades humanas que podem ser chamadas de práticas, mas sim aquelas nas quais os homens de um mesmo *ethos* colaboram uns com os outros. Em segundo lugar, a prática é uma característica de cultura humana que implica um padrão interno de excelência. Além disso, infere-se também que a sanção social é determinante, com a intersubjetividade atuando como fixadora da prática. Por último, além dos internos, há também os bens externos que podem ser buscados sempre que se adere a uma prática. Se não houvesse essa contrapartida, dificilmente o pensador não especificaria, em sua definição de prática, os bens como internos.

MacIntyre afirma que, apesar de Aristóteles tratar a obtenção e o exercício das virtudes como meios para um fim, a relação entre meios e fim é interna e não externa. Por isso, esse filósofo contemporâneo chama os meios de internos para um determinado fim quando não se pode caracterizar esse fim de maneira adequada independentemente da caracterização dos meios. Assim também é com as virtudes e o *telos*, que é a boa vida para o homem na teoria aristotélica. (2001a, p. 310) Mas o que seriam mais precisamente os bens internos a esses tipos de atividades humanas aos quais o pensador se refere? E, havendo bens internos, em que consistiria a contrapartida dos bens externos? Para começar a explicar o que são esses dois tipos de bens, o filósofo se ampara em dois exemplos: o do xadrez⁵ e o da pesca⁶. Começemos pelo exemplo do jogo.

⁴ Isso pode começar a explicar o fato de MacIntyre ser classificado como filósofo comunitarista pela maioria dos que o estudam e criticam.

⁵ Exemplo desenvolvido em *Depois da Virtude*.

⁶ Exemplo desenvolvido em *A Partial Response to my Critics*.

Imagine-se que uma criança começa a aprender a jogar xadrez. Se, ao participar dessa prática o objetivo dela é, por sugestão de um oponente adulto, ganhar doces dele sempre que o derrotar – guloseimas que são muito desejadas pela criança, mas difíceis de conseguir –, ela tem tudo para se motivar a trapacear, desde que isso a ajude a vencer e, portanto, a receber e comer as iguarias. Mas provavelmente chegará a hora em que o jovem enxadrista descobrirá bens específicos daquele jogo, como imaginação estratégica e intensidade competitiva, por exemplo, que estão bastante além da recompensa agradável ao paladar. Existiria, então, motivo não apenas para triunfar em uma oportunidade, mas para se destacar em todos os modos que o xadrez exigir.

Nessa nova realidade, a motivação para a trapaça perderia o sentido, passando a ser uma escolha irracional, porque significaria enganar e derrotar não o oponente, mas a si mesmo. (Idem, p. 317) O sentido de competição mudaria. Se alguém deveria ser superado esse alguém seria a própria criança⁷. Então a criança passaria a ser verdadeiro oponente dela mesma. A ponte entre o praticante e a obtenção do bem interno passaria a ser tríplice: a tentativa de autossuperação, o respeito às regras da prática em questão e a manutenção de relacionamentos apropriados com seus companheiros praticantes. Se não houvesse como escapar da disputa, que fosse uma autocompetição. Trapacear não mais seria uma opção. Não há como esquecer o respeito para com quem ocupa o lado oposto do tabuleiro. O rigor ao atravessar essa ponte mantém as chances reais de se alcançar os

⁷ Aqui cabe outro exemplo. O pedagogo parisiense Pierre de Frédy, mais conhecido como Barão de Coubertin, se celebrou por ter fundado os jogos olímpicos da era moderna e por dar eco ao lema "O importante não é vencer, mas competir. E com dignidade.", que teria sido dito antes dos jogos olímpicos de 1908, pelo bispo de Londres. Nos Jogos Olímpicos de Los Angeles, em 1984, a maratonista suíça Gabrielle Andersen-Schiess protagonizou uma cena esportiva nada fácil de se esquecer. Ela cambaleou nos últimos 200 metros da prova levando cerca de 10 minutos para completá-los, até cair nos braços de médicos imediatamente após a linha de chegada. Após a competição de atletismo, ela disse aos jornalistas que queria terminar o percurso pois aquela talvez fosse sua única oportunidade olímpica, devido aos seus trinta e nove anos de idade. Ela contou que experimentou alegria ao chegar na 37ª colocação entre 44 corredoras. Para Gabrielle, naquela prova, pouco importava a glória da vitória, um bem externo à prática de maratona, mas sim a superação, um bem interno àquela prática esportiva. É de se duvidar de que algum suíço que tenha assistido à cena não tenha sentido orgulho de sua compatriota e, até mesmo, orgulho de ter nascido naquele país. O esplendor da vitória tende a passar, mas o sentimento de ter superado as limitações impostas pela idade, pela distância percorrida, pelo calor escaldante e pela desidratação tende a perdurar. O buscar um bem interno, teve como consequência a obtenção, mesmo sem querer, do bem externo da fama, já que ficou conhecida no mundo inteiro, praticamente. (Disponível em <http://www.uol.com.br>. Acessado em 21 de maio de 2014.)

bens internos. E aqui estamos pisando no firme terreno da virtude, porque isso só é possível se possuímos as qualidades de caráter que acabamos de enumerar. É o que Díaz capta e ressalta: “Nas práticas há uma lealdade comum aos bens internos e uma busca de excelência na consecução de tais bens. Para MacIntyre [...] as práticas são os paradigmas dos bens internos. Os bens externos, quando se ganham, são de propriedade e posse individual. [...] Os bens internos contribuem com o bem da comunidade”, ressalta o filósofo espanhol. (2001, p. 72)

O exemplo do jogo de xadrez começa, portanto, a explicar a diferença entre os dois tipos de bens: os externos às práticas e os internos a elas. Os externos são ligados à atividade em questão por circunstâncias sociais, como os doces da criança imaginária. Já os internos só podem ser alcançados se houver engajamento. Eles só podem ser especificados no interior de uma prática particular e só podem ser reconhecidos pela experiência de participar dela. Os doces não podem ser bens internos, porque há como os conseguir fora do xadrez, de outro modo. O objetivo dos bens internos é a perfeição do praticante. Vale ouvir MacIntyre:

A meta interna [...] é fazer de maneira consoante com as excelências das artes, de modo que não só haja um bom produto, mas o artista seja perfeito através e na sua atividade. Isso é o que aprendizes de uma arte têm que aprender. É disso que deriva o senso de uma dignidade artística. E é em nesses termos que as virtudes recebem sua definição inicial. (1994, p. 284)

Se o que prepara o terreno para a excelência no agir visa realizar os bens intrínsecos a ele próprio, o padrão de excelência também toma essa forma. É isso que MacIntyre chama de bens internos. São os que enriquecem toda uma comunidade quando são obtidos, mas que só se tornam identificáveis e reconhecíveis quando se experimenta a prática, participando dela. É quando se assume, por adesão, um determinado tipo de vida.

Por outro lado, a mira externa focaliza benefícios como dinheiro, poder e *status*. Externos são os bens contingentes ligados ao jogo e que jamais são alcançados apenas aderindo-se ao exercício do jogo. Quando conquistados, sempre são *de* alguém. Pressupõe propriedade, vencedores e vencidos, possuidores e desprovidos. Desse modo, quanto mais uma pessoa os tem, menos sobra para as outras.

Por sua vez, como dissemos, internos são os bens que, uma vez conquistados, trazem benefícios para toda a comunidade que participa da prática. Os bens internos só são específicos dentro do xadrez e por meio de exemplo de jogos da mesma espécie. Só podem ser reconhecidos pela experiência de se exercitar em tal atividade. Apenas podem ser adquiridos jogando xadrez mais e mais. Sendo assim, a inexperiência em uma prática dificilmente capacita uma pessoa a julgar e avaliar os bens internos, porque ser esse tipo de juiz exige um tipo de competência que só consegue quem é praticante da atividade ou, no mínimo, tem o compromisso sincero com o aprendizado sistemático de tal prática. Adesão a uma prática é uma atitude-chave e, por isso, MacIntyre assim a define:

Uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas, bem como a aquisição de bens. Ingressar numa prática é aceitar a autoridade desses padrões e a inadequação do meu próprio desempenho ao ser julgado por eles. É sujeitar minhas próprias atitudes, opções, preferências e gostos aos padrões que atual e parcialmente definem a prática. (Idem, p. 320)

Agora vejamos o outro exemplo macintyriano aqui destacado. Imaginemos uma equipe de pescadores cujos membros podem bem ter inicialmente se unido por causa da sua remuneração ou outra divisão de ganhos, mas que acabe adquirindo uma noção de excelência e uma devoção a excelência em tal atividade. É uma questão de habilidades e qualidades de caráter ambas requeridas para a pescaria e para a aquisição dos bens da vida em comum. A dependência de cada membro das qualidades de caráter e habilidades dos outros será acompanhada por um reconhecimento de que, de tempos em tempos, a vida do próprio indivíduo estará em perigo e pode depender da coragem de outro alguém.

A preocupação de cada membro terá de se estender àqueles com quem esses outros se preocupam: os membros de suas famílias. “Então a interdependência no que diz respeito às habilidades de outros, à aquisição de bens e à aquisição de virtudes se estenderão a uma interdependência das famílias dos membros da equipe e talvez além deles a toda a sociedade de uma vila de pescadores. Quando alguém morre no mar, os companheiros de equipe de pesca, suas famílias e o resto da comunidade de pesca compartilharão uma aflição em comum e responsabilidades em comum. Para os membros de tal equipe e os habitantes de tal vila, os bens a serem alcançados [...] superam as privações econômicas”, diz MacIntyre (1994, p. 285).

Houve, portanto, uma mudança significativa: o bem externo do sucesso econômico, que no início era a única meta, ganhou a companhia do bem interno, o bem-estar geral da vila. E mais que isso: o interno é o que mais passou a importar. A ligação comunitária fortaleceu-se. A dor de um é a dor de todos. É o que frequentemente se pode verificar em muitas famílias. O retorno econômico, embora indispensável para se viver com dignidade, ficou em segundo plano. A sequência de momentos, recapitulando, foi interdependência por interesse econômico, interdependência por interesse de sobrevivência e, por fim, interdependência por interesse comum.

Pela teoria de MacIntyre pode-se dizer, ainda diferenciando bens internos dos externos, que apenas colocar acertadamente as cordas em uma viola caipira – cada uma em seu respectivo lugar e na ordem correta segundo as notas musicais – não é um exemplo de prática, mas afinar e confeccionar artesanalmente esse instrumento musical é. Daí a diferença entre quem faz a manutenção de uma viola e um *luthier*. E é por isso que não é fácil se ler que o italiano Antonio Stradivari⁸ sabia fazer magistrais apresentações ao violino, mas muito de fala que ele foi um dos maiores artesãos a produzir esse instrumento de música em todos os tempos, objeto imortalizado sob o nome *Stradivarius*.

A relação entre bens internos e externos, entretanto, não exclui a semelhança, apesar de as distinções falarem mais alto. Ambos resultam de uma competição na busca da excelência, só que os internos se baseiam em uma somatória (Ribeiro, 2012, p. 108), cujo resultado é o enriquecimento de toda uma comunidade. Já os externos se baseiam em uma diferenciação, uma dicotomia: quem ganha e quem perde.

Da mesma forma como mostra preocupação em ser bem-entendido quanto aos tipos de bens que se podem ganhar quando se investe na prática de uma atividade, MacIntyre faz duas advertências: não se pode confundir as práticas com capacitações técnicas e não se pode tomar as práticas como instituições. Tanto as instituições quanto as perícias metodológicas sustentam as práticas, mas não são sinônimos delas. Se tomarmos as práticas como alicerces do conceito de virtude que o pensador britânico prepara, podemos – também analogicamente – tomar tanto as perícias técnicas quanto as instituições como pilares das práticas, mas nunca como pisos ou lajes. Há diferenças

⁸ Artesão musical nascido em Cremona, em 1644, e morto na mesma cidade italiana, em 1737.

claras de funções. Neste campo, começemos pela comparação com as habilidades técnicas, que são inexoravelmente ligadas a uma dimensão histórica.

A prática não é estática. É dinâmica. O que se distingue na prática é, em parte, o modo como os conceitos dos devidos bens e fins aos quais as capacidades técnicas servem e através dos quais evoluem. O modo de fazer não se congela. O método mantém-se sob constante risco de mudança e, não raramente, o risco se concretiza em alteração real. Práticas nunca têm metas fixas para o resto da vida do praticante. E isso acontece não só como consequência da intensificação da relação de intersubjetividade na prática da pesca, naquele exemplo macintyriano, porque as próprias metas se mudam ao longo da história da atividade.

Não é por acaso que toda prática tenha sua própria história [...] diferente daquela do aprimoramento das respectivas capacidades técnicas. Essa dimensão histórica é fundamental com relação às virtudes. Ingressar numa prática é ingressar numa relação não só com seus praticantes contemporâneos, mas também com aqueles que nos precederam na prática. [...] uma tradição com a qual me deparo e com a qual devo aprender. (MACINTYRE, 2001a, p. 325-326)

Se as práticas têm uma forte ligação com uma dimensão histórica, esta, por sua vez, mantém uma robusta conexão com a postura que um aprendiz deve, obrigatoriamente, assumir e manter logo após aderir à prática escolhida. Um silogismo pode ser permitido nesta altura: ora, se as práticas mantêm um vínculo agudo com uma dimensão histórica e se essa dimensão histórica mantêm uma amarração pujante com uma postura que se exige de um aprendiz, isso significa que as práticas têm uma junção firme com o processo ensino/aprendizado.

Como se pode inferir de uma afirmação de Ribeiro, assumir essa postura de bom aprendiz é abrir para si uma ponte para acessar os bens internos a uma prática, não se asilando nos bens externos. “Não é possível aprender uma prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões instituídos que, de certa maneira, definem essa prática. [...] para julgar os bens internos a uma prática é necessário certo padrão de competência, que só é possível adquirir quando alguém está disposto a aprender sistematicamente a prática”, observa o pensador brasileiro. (2012, p. 108)

Aprender uma prática é aceitar modelos de excelência e de obediência a normas, ambos acima do que o iniciante acha que sabe. As referências técnicas que tangem a perfeição e a subordinação à autoridade das regras estão hierarquicamente acima da

subjetividade do aluno. Querer aprender é entender e concordar em assumir essa relação de sujeição. Aceitar o mais lapidado *know-how* desenvolvido até o presente do pré-aprendizado é condição de possibilidade para o aprendizado de uma prática. Se avançássemos brevemente no campo do cristianismo, poderíamos até mesmo dizer que a humildade é, desse modo, fundamental ao aprendiz e, a reboque, imprescindível para a manutenção e a permanência da prática dentro de uma cultura. Mas voltemos ao terreno macintyriano-aristotélico, ouvindo Lutz sobre a postura de quem se dispõe a aprender uma prática – portanto, a consumir e reproduzir conhecimento:

Para ter sucesso em uma prática, para encontrar e entender seus padrões de excelência, aprendizes têm que aceitar a autoridade dos melhores padrões realizados. Isso equivale a aprender o que a prática realmente é em seus próprios termos e desenvolver um olho, um ouvido e um gosto adquirido para suas formas peculiares de excelência. Isso prepara o praticante para perseguir os bens internos à prática independentemente. Por obedecer às regras da prática e encontrar seus padrões, os praticantes mantêm as práticas. (LUTZ, 2012, p. 120)

Então, anotemos: além de uma dimensão dinâmico-histórica e uma dimensão didática, uma prática tem uma dimensão conservadora. Agora abordemos a comparação que MacIntyre faz entre práticas e instituições. A relação é de sustentação social, não de equivalência. As constituições institucionais são referências fundamentais para a sobrevivência das práticas, mas não são as mais importantes, uma vez que miram os bens externos. Se o xadrez é um exemplo de prática, o clube de xadrez é um exemplo de instituição. O objetivo desse círculo de praticantes é distribuir recompensas em forma de poder, dinheiro e *status*. Não há sobrevivência de prática alguma sem suas pilastras institucionais, que conferem identidade a uma comunidade particular.

Uma federação futebolística, por exemplo, pode representar uma tradição com características de ofensividade e toque de bola, que são um jeito de praticar aquele esporte. Outra instituição, sobre a mesma prática esportiva, pode representar uma outra escola, que seja conhecida historicamente por alcançar vitórias através de um futebol defensivo, que dependa mais de contra-ataques e de vigor físico. Se os dirigentes da federação quiserem a vitória mais do que tudo mais, desesperadamente, podem pressionar os atletas a defender mais, a usar mais a força bruta nas divididas e até mesmo podem selecionar e convocar apenas jogadores com essas características. O objetivo não é mais o espetáculo, as jogadas imprevisíveis, os dribles desconcertantes, mas sim a vitória a qualquer preço e por ser a qualquer preço, admitem-se trapaças,

como subornar árbitros. A meta deixou de ser um bem interno, passando a ser um externo, que dá retorno financeiro e fama mais rapidamente, ao conquistarem um campeonato.

Fica claro que quando os bens internos são valorizados acima dos externos temos como consequência a virtude na prática. Nesse caso, os princípios éticos e a criatividade da prática estão imunes à ganância e o interesse comunitário mantém-se à prova de competitividade. Quando acontece o contrário, temos o vício, sinal do poder corruptor que as instituições podem exercer sobre as práticas. Um sinal verde é dado para que práticas sejam distorcidas, formatadas nos moldes do poder, do dinheiro e do *status*. Além da valorização do tipo mais elevado de bens – os internos –, a integridade de uma prática depende também do tipo de interação entre seus praticantes, como Díaz destaca:

Toda prática requer uma classe de relação entre os que participam dela. Esta relação se deriva de compartilhar uma série de propósitos e bens e de compartilhar os critérios que informam as práticas. MacIntyre parece estar comprometido com uma atividade social ou com uma forma de associação que descreve como prática e que vincula com uns bens internos [...]. Prática e forma de comunidade estão profundamente unidas. (DÍAZ, 2001, p. 73)

Classe de relações, nas palavras de Díaz, significa *relações virtuosas*. O tipo subentendido chama-se excelência no agir. São as virtudes que estabelecem tais critérios responsáveis pela transmissão das práticas. E ao dizer isso, mesmo que indiretamente, o filósofo espanhol demonstra perceber que MacIntyre defende uma interdependência entre práticas e virtudes, porque, por sua vez, esses critérios para agir moralmente bem quem determina são as práticas às quais se está engajado. De fato, o pensador britânico afirma que a criação e o sustento das próprias formas de comunidade humana – e, conseqüentemente, das instituições – têm todas as características de uma prática que tem relação peculiarmente íntima com o exercício das virtudes. (2001a, p. 327)

Disso se pode inferir que se trata de renunciar a uma zona de conforto, porque a aquisição das excelências no agir obriga o praticante a adotar e sustentar uma atitude muito bem-definida com relação a assuntos sociais. A excelência no agir acaba coincidindo com a excelência no interagir com outras pessoas. Afinal, não existe onde aprender ou onde perder a oportunidade de aprender as virtudes, exceto no seio de uma comunidade. Dessa forma, é difícil um filósofo atualizar e afirmar uma teoria ética das

virtudes sem ser visto como comunitarista. É o que acontece com MacIntyre. Esse pensador esforça-se, em *Depois da Virtude*, para deixar claro que não há como sustentar uma ou várias práticas nem obter os bens internos a elas sem possuir as virtudes. Solomon põe relevo nesse aspecto da teoria contemporânea:

A estratégia geral de MacIntyre para desenvolver uma definição aristotélica das virtudes em linhas gerais é situar as virtudes em um contexto socialmente constituído. [...] As virtudes são requeridas para uma participação plena nas práticas em ordem (1) para definir nossas relações com outros dentro das práticas, (2) para definir nossa relação com os participantes do passado, e (3) para nos permitir resistir à corrupção das práticas pelas instituições. No primeiro nível, então, as virtudes devem ser entendidas como aquelas disposições de agir que nos permitem participar das práticas completamente e alcançar os bens internos a elas. (2003, p. 138-139)

As práticas representam justamente o primeiro dos três níveis de organização do contexto social, que tem papel de destaque nessa tática macintyriana. Elas articulam as qualidades de caráter que servem de bússola no esforço de identificar o que são as excelências no campo da razão prática e da ação humana. Quanto mais uma pessoa avança no campo das virtudes, praticando-as a partir de sua identificação, mais excelente ela se torna enquanto praticante. Virtude atrai virtude. É a essência do círculo virtuoso.

Então não seria uma temeridade concluir que o êxito de quem pratica possui uma dimensão moral, uma vez que quem quebra o pacto com a excelência em tal atividade não consegue sucesso nela. E esse compromisso é quebrado toda vez que se troca a busca primordial pelos bens internos pela busca dos externos. Se o objetivo principal de um praticante se deslocar para ações como ganhar muito dinheiro, se tornar nacionalmente famoso ou poderoso, ele, vencido por uma ou mais dessas tentações, ficará limitado a uma simples capacitação técnica ou à inclusão em uma instituição com pouca credibilidade ante olhos treinados em identificar excelências usando lentes aristotélicas.

Mas será que MacIntyre, neste nível das práticas, considera a lista completa de virtudes desenvolvida pelo estagirita em doze itens ou será que, por ora, ele está se concentrando em algumas delas? Se essa pergunta fosse dirigida a Carvalho, esse filósofo brasileiro provavelmente responderia que, nesta etapa da explicação do pensador britânico, três excelências têm maior relevo que as outras nove. São elas a justiça, a coragem e a honestidade. Vale lembrar, na ausência de virtudes os bens

internos mantêm-se hermeticamente inacessíveis. Como toda e qualquer prática precisa de um determinado modo de interação entre os seus praticantes, o papel das excelências no agir será dizer qual é a espécie das relações mantidas entre esses agentes. “Daí porque MacIntyre considera as virtudes da justiça, da coragem e da honestidade [veracidade]⁹ como componentes necessários de qualquer prática com bens internos [...], porque são elas que vão garantir a nossa relação com os outros praticantes na direção dos bens internos”, explica Carvalho. (2011, p. 94) Por outro lado, a outra classe de bens – a externa –, quando é tida como prioritária, leva à valorização apenas das qualidades que foram úteis ao extremo quando se quer atingir tais bens, compromissados apenas com a eficácia.

Esse trio – justiça, coragem e veracidade – ganha *status* de fundamental e de condição de possibilidade porque faz com que a relação entre os praticantes mantenha-se segundo a cartilha dos bens internos. A onipresença da justiça, da coragem e da veracidade tornam as práticas possíveis e, evidentemente, a ausência correspondente impede o desenvolvimento de toda e qualquer prática. Faz todo sentido dizer que essa trinca excelente é imprescindível para se permanecer na estrada da busca pelos bens internos às práticas, porque pegar atalhos é uma tentação: alterar o destino, reprogramar o rumo para os bens externos e chegar até eles em menos tempo e tendo empreendido menos esforço.

Tal inversão de valores, do desdém por objetivos nobres, deforma a busca ao permitir que se prejudique alguém, que se minta a ele ou que se acovarde quando esse alguém precisa de socorro e proteção. Nessa aberração ética, meios tomam o lugar dos fins, dando origem a uma ciranda que nunca trará satisfação plena, em que a posse será sempre o túmulo do desejo. Quem já tem todo tipo de bem material costuma querer sempre mais, sem se questionar o porquê daquele desejo nem se perguntar quantas pessoas já foram ajudadas com aqueles recursos. No mundo contemporâneo, quem já tem muito poder costuma querer ter mais poder ainda, porque ter mais dinheiro já ficou sem tanta graça. Nesse sentido, Miller observa que, de acordo com MacIntyre, a moralidade em si mesma deve fundamentalmente ser entendida em termos das virtudes exibidas por agentes morais. Assim, as virtudes da justiça, da veracidade e da coragem

⁹ Sinônimo colocado por mim.

devem, em si mesmas e antes de tudo, ser entendidas em termos daquelas formas de atividade humana que ele chama práticas. “As práticas dão à justiça seu conteúdo e suas razões; olhando para essas práticas podemos descobrir o que justiça é, concretamente, e também por que ela deve ser considerada uma virtude”, percebe Miller. (1994, p. 245)

Assim, o momento explicativo chamado de práticas pode mesmo ser classificado como contextualizador. É nas práticas que as virtudes podem ser ensinadas, aprendidas, exercitadas. É o campo para tal florescimento. Em sua peregrinação em busca de quais formas de relacionamento social são as melhores, MacIntyre argumenta: o que devemos procurar na sociedade ideal é a presença e o predomínio daquele tipo de atividade social descrita como uma prática¹⁰. (PETTIT, 1994, p. 182)

E, nesse tipo de atividade social, a *prática*, é preciso disciplina para procurar e preservar os bens internos às práticas. Caso contrário, se cai na armadilha do imediatismo da busca pelo máximo de prazer físico, mental e psicológico com o mínimo de esforço e o máximo de velocidade. Ora, haveria como uma civilização ser classificada como ideal com os fins justificando os meios? Certamente, não, segundo MacIntyre. Mas tal poder de contextualização inclui uma interdependência, uma vez que a tarefa das excelências no agir é apontar qual é a espécie de relações que devem ser mantidas entre esses agentes e quais devem ser rechaçadas para que se siga sempre na direção dos bens internos. As práticas, inexoravelmente, dependem das virtudes e vice-versa. Ouçamos Carvalho:

É sempre um tipo particular de prática que providencia a arena na qual as virtudes vão ser exibidas e recebem sua definição. [...] os bens internos [...] podem ser obtidos única e exclusivamente no engajamento em alguma prática particular [...] e encarnando um certo tipo de vida; tais bens são chamados internos [...] porque só podem ser identificados e reconhecidos na experiência de participar dessa prática. (2011, p. 92-93)

Ora, arena significa palco, ou seja, local onde se situam as excelências no agir. Vale destacar, situação significa contexto. MacIntyre classifica seu conceito de prática

¹⁰ Talvez seja por isso que, não raro, a sabedoria popular nos aconselha, ao considerar um (a) candidato (a) a cônjuge, a não usar o dinheiro e a beleza da pessoa como critérios absolutos de escolha, mas, sim, olhar primeiro o caráter e a estrutura familiar do (a) pretendente. Formar um núcleo familiar sólido e harmonioso, fruto da busca e obtenção de bens internos, seria causa e o bem externo da prosperidade seria a consequência da soma dessa comunidade feliz com o trabalho.

como contextualizador, porque é sempre uma espécie de ação humana que permite uma determinada conjuntura para o exercício das virtudes. A meta das práticas humanas é a realização de bens inerentes a elas mesmas. O pensador, portanto, acerta, sim, ao afirmar que o estágio práticas é contextualizador.

Dessa forma, o conceito de práticas permite a MacIntyre formular o que chama de sua primeira definição de virtude, ressaltando que ainda é conjuntural e, por isso, ainda não definitivo: “A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costumam nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens”. (2001a, p. 321)

Além de usar a expressão *primeira definição*, MacIntyre dá mais sinalizações ao leitor, de Depois da Virtude, de que esse não é – nem pode ser – seu conceito mais apurado de virtude. Uma dessas indicações é o fato de ele admitir que este conceito ainda tenha pouco da tradição aristotélica, da doutrina clássica das virtudes. Ora, se MacIntyre começou a ganhar fama internacional por propor uma atualização da Ética de Aristóteles como alternativa de saída da desordem moral que assola o mundo contemporâneo e se o conceito inicial do pensador escocês ainda não tem muito da doutrina do estagirita, a única possibilidade que passa pela coerência é ampliar seu conceito inicial de virtude, aproximando-o da *arete* ética. É o que começa a fazer ao afirmar que virtude é a qualidade que capacita o indivíduo a dirigir-se à conquista do *telos* especificamente humano. Assim MacIntyre sintetiza sua primeira versão de definição de virtudes: “São excelências genuínas, à luz das quais precisamos caracterizar a nós mesmos e aos outros”. (Idem, p. 323)

A noção de prática, entretanto, na teoria de MacIntyre, ainda está longe de bastar para definir plenamente a virtude. A lucidez que o pensador britânico mostra o faz considerar dois pontos que não poderiam ser negligenciados. Em primeiro lugar, pode haver conflito entre as práticas. Em segundo lugar, existem más práticas. Esses dois aspectos mostram que o estágio explicativo chamado de práticas ainda não pode ser o definitivo. Afinal, deve-se também considerar a virtude ao longo da vida de um agente que persegue bens internos às práticas. (LUTZ, 2012, p. 122) Ao criar, desenvolver e explicar as noções de unidade narrativa e de tradição, MacIntyre tentará solucionar

esses problemas. Passemos, então, a abordar o nível intermediário da formulação macintyriana do conceito de virtude.

3.3 O segundo estágio: unidade narrativa da vida humana

Apesar do conceito de práticas nada ter de inconsistente, por que ele não bastou a MacIntyre? Por que o pensador não encerrou nesse ponto sua obra *Depois da virtude?* Porque a noção de práticas é uma noção contextualizadora e, portanto, insuficiente. Contextualizar algo é preparar o terreno, criando as melhores condições possíveis para alargar as possibilidades de um amplo entendimento do que se vai apresentar a seguir. Em uma argumentação consistente, ninguém deve fazer uma contextualização para concluir e parar por aí.

Além disso, onde está – na definição macintyriana inicial das virtudes como excelências genuínas à luz das quais precisamos caracterizar a nós mesmos e aos outros – a referência a um *telos*? Referir-se a um fim último é indispensável a quem pretende atualizar a teoria aristotélica das virtudes. Como MacIntyre deixa claro, é preciso, portanto, fazer a passagem do conceito contextualizador a um contexto referenciador, dominante do *telos* de uma vida humana inteira – passível de ser concebida como uma unidade e, por isso, ser avaliada na íntegra –, sem o qual nossa concepção de certas virtudes individuais tende a permanecer parcial e incompleta. (2001a, p. 339) Além disso, queremos aqui verificar se realmente o estágio explicativo posterior pressupõe o anterior, mas o anterior não pressupõe o posterior, como o pensador britânico assim o promete. Ao chegarmos à definição de virtude correspondente à unidade narrativa da vida humana, vamos conferir se esse abarca a noção relativa às práticas.

Ora, um conceito que considere a vida humana inteiramente, como um todo, como uma unidade, como um conjunto – e não como uma série de cacos de papéis e funções reunidos por justaposição – é um conceito unificador. Sendo assim, fica evidente que o segundo estágio de desenvolvimento lógico que MacIntyre faz da noção de virtude é, simultaneamente, referenciador e unificador.

Decerto, essa capacidade de coligação não acontece por geração espontânea. O que faz essa unificação? A definição de ser humano que MacIntyre, aristotelicamente, elabora – e que ele próprio coloca como uma tese principal de sua teoria – nos dá a resposta:

O homem é, em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias. Não é em essência, mas se torna no decorrer de sua história, um contador de histórias que aspiram à verdade. [...] É ouvindo histórias sobre madrastas malvadas, crianças perdidas, [...] lobos que amamentam gêmeos, filhos caçulas que não recebem herança, mas precisam vencer na vida e filhos mais velhos que desperdiçam sua herança em uma vida desregrada e vão para o exílio viver com porcos, que as crianças aprendem ou aprendem equivocadamente o que é um filho e o que é um pai. (2001a, p. 363)

Por assim ser um animal-narrador, o ser humano tem as narrativas como condição de possibilidade para o aprendizado, o que MacIntyre frisa ao fazer alusão a histórias como a da Branca de Neve, a de João e Maria, a de Rômulo e Remo e a parábola bíblica do filho pródigo. As narrativas tingem indelevelmente o imaginário humano. A audiência das histórias contadas é o modo através do qual o ser humano aprende, a partir da infância, a ver a ordem social. Ao ter acesso a mitos e fábulas que lhe são comunicadas verbalmente, ele vai percebendo os papéis sociais que são desempenhados pelos personagens – aqueles que podem agir, interagir com outros, sofrer efeitos de ações ou reagir –, ou seja, as funções que ele mesmo vai exercer e vai ver muitos outros exercerem ao longo da vida. Uma mesma pessoa é personagem de várias narrativas ao mesmo tempo.

No rol de elementos narrativos figuram o narrador, os personagens, o enredo, o tempo e o espaço. Narrador é quem conta a história. Personagens são quem age ou sofre ações. Já o enredo é a história, enquanto o tempo é a época em que a história acontece e o espaço, o conjunto de palcos dos acontecimentos. Apesar do autor de uma história que é contada não constar nessa lista de elementos narrativos, nada existe sem ele, que é o criador. Na sua própria história, além da pessoa ser a autora, ela é sempre o assunto principal e é um narrador-personagem, uma vez que tem um duplo papel: relatar os acontecimentos e, simultaneamente, participar deles como protagonista, seja agindo, interagindo, reagindo ou sofrendo consequências de ações dos outros participantes do enredo. Na história dos outros, ou seja, na narrativa dramática encenada em que ela não

se coloca na posição central, a condição é sempre de coadjuvante. (PERINE, 1992, p. 399)

É o que Díaz destaca ao lembrar uma explicação dada pelo filósofo britânico: a criança começa a encontrar inteligibilidade ante o mundo exterior caótico graças aos mitos, contos de fadas e histórias fantásticas que o permitem construir narrações que dão sentido às suas experiências morais infantis.

Desde estas fábulas cheias de conceitos e crenças, a criança percebe uma ordem na realidade social. [...] com os anos, a criança se perguntará se os mitos e histórias são certos e tentará descobrir a verdade e criar novas narrativas do mundo, do homem e de si mesmo. [...] A pessoa comum se pergunta o que significa a totalidade da vida, com intenção de escolher entre futuros alternativos. [...] A unidade da vida como um todo é a unidade de uma narração dramática cujo resultado é o êxito ou o fracasso do protagonista. (DÍAZ, 2001, p. 93-96).

O entendimento de si mesmo, do mundo, dos outros e das ações humanas começa a ser construído, por uma pessoa, em forma narrativa a partir das interpretações dos eventos. No caso da pessoa na situação autor-narrador-ator de uma história – condição humana inexorável, segundo MacIntyre –, a concepção do eu é narrativa, com o autoentendimento a partir da interpretação da pessoa como um todo. A noção que a pessoa, narrativamente, tem de si mesma mostra se ela é protagonista ou coadjuvante de uma entre as muitas histórias das quais, simultaneamente, ela participa. No seio desse conjunto interconectado de narrações, o eu é uma identidade complexa que reúne, por força de liga narrativa, a vida profissional à vida da diversão, a vida pública à vida privada.

Definir o eu nesses termos é algo estranho à parte do mundo contemporâneo herdeira da modernidade, devido a uma realidade que o filósofo britânico chama de compartimentalização do eu. É a divisão da vida humana em uma série de segmentos, uma divisão tão acentuada que cada instância possui suas próprias regulações e padrões de comportamento, o que praticamente impossibilita a unificação. MacIntyre argumenta que a cultura contemporânea, assim como a filosofia contemporânea, infelizmente, nos encoraja a pensar a vida humana como uma mera série de episódios conectados pelo mais fino tipo de continuidade física e psicológica. (SOLOMON, 2003, p. 139)

O eu seccionado é artificial. Vai à contramão da natureza humana, porque é subjetivo e, assim, pode apontar para o individualismo, enquanto o ser humano, como já

dissemos que Aristóteles o define, é um animal cooperativo, comunitário, intersubjetivo. O eu fragmentado tem, portanto, mais facilidade em seguir regras – e elas são fundamentais para a vida em sociedade – do que em entendê-las em suas causas e consequências, o que também é fundamental. É despreparado para analisar o circunstancial e, portanto, para improvisar, quando a decisão não constar em manual algum de procedimentos. A proposta de MacIntyre é justamente uma ciência do *ethos* antagônica¹¹ a essa:

No lugar da ética da modernidade, exclusivamente abstrata e governada por regras, ele propõe uma concepção de ética a qual restaura a centralidade das virtudes; e no lugar do individualismo insociável ele apela às tradições. [...] A questão central de nossas vidas morais [...] é sobre como entendemos quem somos, independente e antecedentemente às nossas escolhas. [...] Esse entendimento narrativo do eu é assim chamado porque implica aquelas respostas às perguntas sobre o que devemos fazer para envolver não apenas (ou primariamente) escolher o que fazer como indivíduo, mas também, e essencialmente, descobrir quem nós somos em relação aos outros. (HORTON; MENDUS, 1994, p. 8-9)

Fica claro que, para MacIntyre, o homem possui uma racionalidade narrativa e é justamente por isso que ele afirma uma concepção narrativa do eu. As narrações têm um poder insubstituível de fazer o mundo compreensível, acessível ao entendimento. Quem entende narrativamente entende a própria vida como uma história, que tem um princípio – que é o próprio nascimento –, o meio – que são a infância, a adolescência, a vida adulta e a velhice, se a pessoa tiver uma existência relativamente longa – e um fim – que é a morte como epílogo. A vida é vista, por conseguinte, como uma história contada que tem prólogo, enredo e epílogo como estrutura e sequência histórico-cronológicas. Isso porque a narração é condição de inteligibilidade para o ser humano. É aqui que se estabelece uma tríade de elementos interdependentes, formada pelo entendimento, pela intenção do agente e pelo contexto social. O contexto social é condição de possibilidade para as intenções e as intenções são condição de possibilidade para o entendimento. Carvalho destaca a importância dessa tríade na teoria filosófica do britânico:

¹¹ Não cabe aqui, abordar mais profundamente a crítica do britânico a Kant, com sua ferocidade, seus acertos e suas desmedidas. Fazer isso, por si só, renderia uma outra dissertação, quiçá uma tese doutoral. Nosso propósito é manter o foco na noção macintyriana da excelência no agir.

Para ele [MacIntyre], toda ação humana só pode ser compreendida no interior de uma história narrativa que articula intenções, crenças e ambientação social de um agente de um modo histórico. [...] O que distingue a ação humana daquela de outros seres é que podemos identificá-la sob um tipo de descrição que nos possibilita vê-la fluindo inteligivelmente das intenções, motivos, paixões e propósitos de um agente humano. [...] Assim, toda ação só se torna inteligível encontrando seu lugar numa narrativa, quando situamos um episódio particular no contexto do conjunto de histórias narrativas, tanto dos indivíduos envolvidos como dos contextos sociais nos quais eles agem e interagem. (2011, p. 96)

Como entender uma obra de envergadura de um Dom Quixote de La Mancha, em toda sua profundidade, sem saber que seu autor, o romancista Miguel de Cervantes, foi um soldado ferido em ação, assim como o protagonista do romance? Se colocar no lugar do outro é chave para que se entenda a ambientação do agente na sociedade e, daí, para que as intenções do outro possam começar a se revelar, completando-se esse circuito com o entendimento, encurtando o espaço para uma possível ausência de entendimento ou, o que é pior, um mal-entendido¹². Lutz faz uma pertinente consideração a respeito disso:

Todo campo da expressão cultural [...] precisa estar a par da racionalidade de sua cultura, de modo a permanecer inteligível [...] e a evitar ser mal-interpretada. [...] Uma narrativa deve ser examinada minuciosamente em termos de sua capacidade de fazer o mundo inteligível. [...] Nenhuma narrativa pode alegar ser verdadeira [...] a menos que possa dar sentido a todas as nossas experiências, [...] à experiência humana inteira. (2009, p. 44)

Para melhor explicar esse triângulo contexto-intenções-entendimento, MacIntyre soma mais uma unidade ao seu rol de suas felizes exemplificações, ao lado do exemplo do jogo de xadrez e da pesca comunitária. É o exemplo do jardineiro: na casa dele, um homem está mexendo na porção de terra que contém grama, arbustos e flores. O que ele está fazendo? Não há só uma resposta possível. Ele pode estar apenas cavando, ou fazendo a conservação do jardim, ou se exercitando fisicamente, ou até mesmo agradando a esposa que gosta muito de ver bem cuidada a área da residência reservada às plantas. (MACINTYRE, 2001a, p. 346-348) A cada possibilidade de resposta pode haver uma intenção correspondente. No entanto, entre as quatro probabilidades listadas há uma que se diferencia das outras. É justamente aquela que envolve a interação do agente com um outro ser humano: cuidar do jardim para agradar a esposa. Esse contexto

¹² Uma simples repetição informativa pode acabar com a ausência de entendimento, enquanto um mal-entendido, quando e se detectado, vai precisar de um desmentido e uma reparação, uma vez que foi tido como um entendimento correto, pressupostamente.

social – no caso, um casamento –, que o pensador também chama de cenário, é condição *sine qua non* para que as intenções sejam possíveis de ser entendidas e essa compreensão do que se objetiva é imprescindível para que se possa caracterizar o comportamento do agente.

Acontece que essa condição sem a qual não também tem uma condição sem a qual não: uma história na qual as histórias do agente tenham que ser situadas. Isso porque sem o contexto social e suas transformações ao longo dos meses, dos anos e das décadas, a história do sujeito, inclusive com suas mudanças, perderá sua capacidade de ser entendida. Quando o assunto é fazer a correspondência entre o comportamento do agente às suas intenções e, conseqüentemente, entre o comportamento e os cenários sociais onde esse agente se encontra, é preciso compreender como várias caracterizações desse comportamento se dão umas com as outras. Como fazer isso? Em primeiro lugar, a tarefa é perceber quais características dizem respeito a uma intenção. Em segundo lugar, é identificar quais intenções são fundamentais. Não há como afirmar corretamente o que o agente está fazendo sem saber em que ele acredita e sem quais de suas crenças são causas eficientes. Ouçamos MacIntye:

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. É preciso, portanto, organizar as intenções tanto causal quanto temporalmente e ambas as classificações farão referências a cenários. [...] A identificação correta das crenças do agente serão constituintes essenciais dessa tarefa. [...] Não existe tal “comportamento” a ser identificado antes das intenções, crenças e cenários, e independentemente deles. (2001a, p. 349)

Então, ainda no exemplo do jardineiro, temos que, para poder afirmar que algo é uma ação, é preciso nos referir às intenções da pessoa que o realiza. Mas é preciso que coloquemos nesta conta a variável tempo: quais são as intenções ligadas a um futuro próximo? Quais são as relacionadas a um futuro um pouco mais distante? Temos que saber o que se quer em curto prazo com a ação de cavar, que relação tem essa intenção com outras intenções e com suas intenções a mais longo prazo para compreender essa ação. Se o jardineiro contar que está cavando no jardim de casa porque quer agradar a esposa dele, enquanto agente, está contextualizando aquela ação dentro da história do seu próprio casamento, ou seja, no seio da família que ele constituiu, juntamente com a

mulher a ser agradada. Uma ação não é nada mais que um momento de uma história das situações de onde foi cometida.

Segundo MacIntyre, o histórico, o social, o intencional e o comportamental inter-relacionam-se: se o *ethos* e a história instruem a intenção e a intenção instrui o comportamento, temos que o sócio-histórico instrui o comportamento. Uma vez mais, vemos que as ações somente se fazem inteligíveis em um contexto narrativo. Fora de um contexto histórico, não há como compreendê-las como tal. Nenhuma explicação adequada das ações humanas pode ser dada até que inclua os cenários nos quais os agentes atuam e até que se identifique se a intenção corresponde a um curto ou longo prazo. E mais que isso: até que se saiba quando e como um propósito de curto prazo ajudou a formar um intuito de longo prazo. Na história narrativa de alguém, cada um dos episódios será inteligível como uma ação – e, portanto, será um de seus episódios constitutivos – somente enquanto um elemento-possível-numa-sequência. (2001a, p. 351)

Essa sequência é como a história da vida do agente é entendida, uma malha narrativa na qual o que a pessoa é agora é contínuo com o que ela foi no passado. Se a vida de um ser humano é entendida como uma história com princípio, meio e fim – onde, vale lembrar, o nascimento é o princípio e a morte, o fim –, passado e presente estão conectados nos meados dessa narrativa. Se o eu não é compartimentado, o seu ontem e o seu hoje também não o são. O passado não tem princípio, meio e fim, nem tampouco o presente. Juntos e encadeados, constituem o desenvolvimento da história. Horton e Mendus captam essa nuance da obra do historicista pensador britânico e assim a enfatizam, explicam e comentam: “MacIntyre atenta-se à importância das circunstâncias de segundo plano e ao contexto moral que informa e faz inteligível as escolhas. Esse entendimento narrativo do eu é assim chamado porque implica aquelas respostas às perguntas sobre o que devemos fazer para envolver não apenas (ou primariamente) escolher o que fazer como indivíduo, mas também, e essencialmente, descobrir quem nós somos em relação aos outros”. (1994, p. 9)

Ora, descobrir quem somos acontece quando vamos entendendo mais e mais as nossas próprias ações. A via aberta por esse descobrir quem nós somos em relação aos outros pode muito bem ser uma via de mão dupla: descobrir quem os outros são em

relação a nós. A imagem dos papéis nas histórias acaba se tornando mais definida: o protagonista da minha história sou eu, mas os outros que interagem comigo são coadjuvantes na minha história. Decerto, sou coadjuvante na história deles e, por isso, nossas histórias se cruzam inúmeras vezes. No entanto, não perco de vista minha posição de protagonista na narração que unifica a minha vida, porque sou o sujeito dessa história que é somente minha e de ninguém mais. Tais descobertas – de quem sou em relação aos outros e de quem os outros são em relação a mim – acabam tornando mais nítido o sentido da minha vida. Estou entendendo a narrativa da minha existência. Vale ouvir MacIntyre exemplificando, para reforçar a importância dessa compreensão:

Quando alguém reclama – como alguns que tentam ou cometem suicídio – que sua vida não tem sentido, essa pessoa está quase sempre [...] reclamando que a narrativa da sua vida se tornou ininteligível para ela, que não tem razão de ser, não se dirige a um clímax nem a um *telos*. Por conseguinte, o sentido de fazer qualquer coisa em vez de outra em momentos cruciais da vida parece, para tal pessoa, ter sido perdido. (2001a, p. 365)

Alguém que, em um quadro de desilusão amorosa, se pergunta *Como eu vou fazer para viver sem Fulana?* Tende a dizer *eu só queria saber o porquê de ela ter me abandonado*. Tirando a pilastra do *telos*, o poder de unificação da vida humana que a narrativa possui também vem abaixo. Sabia-se a direção que se estava seguindo. Esse norte era ser feliz ao lado de Fulana. Quem não consegue reencontrar sentido na história da própria vida é porque não conseguiu um novo *telos* ou entender que o *telos* deveria conter outro foco: ser feliz ao lado de uma boa pessoa, que, se não será mais a Fulana, pode ser uma outra companheira. Conhecendo-se futuramente uma Beltrana e aprendendo a se manter firme no *telos* correto – que é, neste caso, ser feliz ao lado de uma boa pessoa, que não será Fulana, mas pode muito bem ser Beltrana ou não –, dificilmente essa pessoa perderá a inteligibilidade da narração da própria vida, porque se mantém claro para ela que o papel principal da história dela não é – nem pode ser – nem da atriz subordinada Beltrana nem da atriz coadjuvante Fulana. A protagonista da história da pessoa sempre tem que ser a própria pessoa. Assim, o entendimento dessa narração vital mantém-se vivo e, como o homem compreende as coisas narrativamente, sua compreensão de si mesmo, dos outros e do mundo também tem tudo para se manter acontecendo.

Isso, porém, não basta. Não há como compreender o que os personagens de histórias reais estão fazendo sem situá-los no espaço e no tempo. É o que muitas

editoras fazem nos prefácios dos romances que publicam. Situar no espaço e no tempo é situar na história. Essa dimensão histórica é inexorável, assim como é a de quem conta a história ou a de quem ou age ou sofre o efeito de ações ou reage a ações. Se não fosse, no rol de elementos narrativos bastaria constar o narrador, os personagens, e o enredo, dispensando-se o onde e o quando as ações são concretizadas.

Há ainda outra característica fundamental da identidade narrativa: a responsabilidade. “Nossas vidas como um todo são mantidas juntas por uma unidade narrativa, a qual é central para a identidade do sujeito e tipifica a precondição de responsabilidade pelas ações passadas de uma pessoa”, observa Porter. (2003, p. 41) Ou seja, se sou o tema de uma história que é só minha, e de ninguém mais, sou obrigatoriamente responsável pelas ações e experiências que compõem minha vida, que é narrável. Como as outras pessoas cujas vidas se contatam com a minha também são responsáveis pelas ações e experiências que compõem a vida narrável delas, elas podem me questionar e eu tenho o direito de fazer o mesmo com elas. Podemos perguntar a essas pessoas o quê fizeram e por que o fizeram. Ou seja, podemos nos pedir contas mutuamente. Cobrar justificativas, enquanto ação cabível, faz parte dessa intersubjetividade. Responsabilidade nos obriga a dar satisfações e a entender por que quem cobra tem o direito de o fazer. Tal pedido de contas acontece para que as narrativas das vidas das outras pessoas continuem inteligíveis e, com isso, para que a interseção das vidas delas com a nossa também assim o permaneça.

Ora, uma pessoa pode pedir satisfação à outra através de uma conversa. Ribeiro, pertinentemente, dá bastante relevo a essa realidade do diálogo, definido por ele como uma obra dramática em que duas pessoas entram em interação:

As intenções não são conhecidas antes de serem expressas em atos de fala nos quais os participantes expressam concordância ou discordância. Cada pessoa é responsável por aquilo que diz. Por expressar-se de uma forma compreensível e pela veracidade do que diz. Cada diálogo tem um princípio, um meio e um fim, como as histórias. Todo diálogo supõe um contexto e é um ato fundamentalmente histórico na medida em que faz parte da história das pessoas que interagem. Todo diálogo é uma narrativa encenada. As ações humanas em geral possuem a mesma forma de interação que encontro em um diálogo. Uma interação plena de narrativas. (RIBEIRO, 2012, p. 112-113)

Esse pensador brasileiro afirma isso provavelmente porque MacIntyre diz categoricamente que é a conversa o tipo mais conhecido e fundamental de contexto. É a forma das interações humanas em geral. Nos momentos de um diálogo nos quais ouço o

que o outro fala, só tenho como entender o sentido da argumentação dele enquanto eu mantiver colocando em prática minha capacidade de encaixar a conversa em um conjunto de descrições onde se mostre o grau e o tipo de coerência do diálogo. Exemplificando: se alguém diz que está com a boca seca querendo dizer, na verdade, que está com vontade de beber uma cerveja, e se, ao ouvir isso, eu entendo que a boca seca é em função do clima pouco úmido ou se acho que a boca seca é o efeito de uma situação de ansiedade, esse mal-entendido só ocorreu porque, pelo menos momentaneamente, eu perdi meu poder de posicionar corretamente a conversa nesse conjunto de descrições.

Se meu interlocutor não perder essa capacidade, provavelmente ele vai perceber o ruído na comunicação, dizer que não foi aquilo que ele quis dizer e explicar o sentido que quis colocar. Com o entendimento de volta aos trilhos, a conversa pode seguir em inteligibilidade. Já nos momentos de um diálogo nos quais eu falo e o outro escuta, ele deve fazer o mesmo. Desse modo, a conversa pode ser entendida como é: uma narrativa dramática, mesmo que curta, na qual os participantes são autores e coautores. (MACINTYRE, 2001a, p. 354) Sou autor quando digo e coautor quando posso usar o que me disseram, concordando ou discordando, na minha argumentação iminente.

A dupla natureza – referenciadora e unificadora – da segunda etapa explicativa da definição macintyriana da excelência no agir manifesta uma interdependência: sem um fim último o enredo de uma vida humana acaba perdendo inteligibilidade e desorientando-se pelo caminho. Nossas narrações, lembra Díaz, têm certo caráter teleológico. Ele diz que, segundo MacIntyre, não há presente que não esteja comunicado por uma imagem de futuro apresentado na forma de *telos*, fins ou metas. “Imprevisão e teleologia coexistem como partes de nossas vidas. Em qualquer narração é fundamental que não saibamos o que vai ocorrer a seguir”, afirma o pensador espanhol. (DÍAZ, 2001, p. 90). No entanto, aceitamos o suspense nas histórias das nossas vidas porque esperamos sempre que algo venha a seguir. Nossas histórias contadas caminham para um clímax e um desfecho, embora não se saiba ao certo quando acontecerão esses dois pontos da história.

Por sua vez, sem a unidade que a narrativa estabelece a vida tende a carecer de *telos*, porque é essa liga de histórias contadas que o fornece a meta vital de uma pessoa.

Trata-se não só de uma busca em geral, mas uma busca específica, uma busca narrada, porque somente sendo uma busca narrada é que será uma procura razoável e que permita um entendimento nos níveis objetivo, subjetivo e intersubjetivo, ou seja, a consciência que o agente tem do mundo, de si mesmo e dos seus semelhantes. Ribeiro lembra o destaque que MacIntyre dá ao fato de que as vidas, assim como as buscas, podem fracassar em seus objetivos iniciais, podem ser abandonadas ou até mesmo se perder em distrações exteriores. (2012, p. 113)

Quem quer se prevenir quanto a esses insucessos, desistências ou percalços tem que passar obrigatoriamente pelo relato de busca, que é a unificação narrativa de uma existência humana rumo à *eudaimonia*. Se as virtudes, enquanto ponte entre essa felicidade plena e o homem, têm a função de capacitar o indivíduo a fazer de sua vida uma espécie de unidade, é a racionalidade narrativa que se constitui no modo como podemos entender tais virtudes. É narrativamente que compreendemos que as excelências no agir servem para tornar uma pessoa apta a configurar sua própria existência em unificação.

Após essa argumentação comentada e explicada por esses filósofos, chegamos à segunda definição macintyriana de virtudes, que amplia a primeira – aquela referente às práticas. Chegamos à noção que corresponde ao estágio da unidade narrativa da vida humana:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. (MACINTYRE, 2001a, p. 368-369)

É fundamental aqui que não se fique devendo uma explicação. Dissemos anteriormente que, nos três momentos da explicação macintyriana de sua noção do que é a excelência no agir – práticas, unidade narrativa da vida humana e tradições, nessa ordem, necessariamente –, o estágio seguinte pressupõe o anterior, mas não o contrário. Como o filósofo britânico nos deixa isso claro na definição que acabamos de ler? Permitindo-me a repetição como recurso didático, respondo: ele o faz usando a expressão *além de*: disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem.

É possível que essa procura seja uma empreitada apenas individual? Não. Jamais. MacIntyre o deixa claro até mesmo nas cinco vezes que usa o pronome *nos*, na curta definição em cinco linhas que citamos literalmente há pouco. A busca será sempre uma busca comunitária, assim como requererá tanto a devoção a um certo tipo de bem quanto à manutenção das qualidades necessárias para sustentar a vida em comunidade. A busca pela verdade sobre a vida boa para mim e pela verdade sobre a vida boa para a humanidade se torna uma aventura através da qual aprendo mais sobre o que estou procurando e mais sobre mim mesmo. (PORTER, 2003, p. 42) E quanto mais amplo esse autoconhecimento, melhor aprendo a pensar e a sentir corretamente e, assim, mais tenho chance de identificar um caminho como bom e de agir, interagir e reagir com excelência.

Essa definição, no entanto, não basta, porque já nascemos em um contexto social criado por nossos antepassados e por aqueles com que nossos antepassados interagem. Subimos em um palco que não criamos e nos surpreendemos com uma ação que não foi criação nossa. Enquanto personagens, nunca começamos literalmente *ab initio*. Mergulhamos *in media res*, os inícios de nossas histórias já feitos para nós por quem ou pelo que passou por aqui antes. (MACINTYRE, 2001a, p. 359-361) Nascemos em um *ethos* e crescemos nele, em uma família, em um bairro, em uma cidade, em uma região, em um estado, em uma nação e, até termos condição de escolher um esporte para praticar, um grupo de amigos do qual participar, um instrumento musical para tocar, um hobby para desenvolver, vamos introjetando as nuances culturais de tal cenário social, que influencia nossas visões de mundo, nossas intenções e, por isso, nosso comportamento, o nosso agir.

O fato de MacIntyre não esquecer isso não o deixa perder de vista a questão da herança ética. E é em torno dessa ideia de tradição que o pensador britânico vai formular o terceiro e último estágio explicativo da sua complexa, porém rica, definição de virtude. É a etapa mais importante desse processo. Não a deixemos esperando. Vamos a ela.

3.4 O estágio tradição e a virtude do sociodiscernimento histórico

Até agora, em nossa tarefa de estudar o conceito contemporâneo de virtude erigido por MacIntyre, vimos que, para esse pensador britânico, a excelência no agir é uma qualidade humana adquirida. Quem a conquista e exercita costuma ficar capacitado a chegar até os bens internos às práticas, enquanto quem não a adquire nem exercita fica impossibilitado de alcançar tais bens. Em um segundo momento, vimos que a virtude é toda disposição que nos mantém no tipo certo de busca pelo bem, ou seja, que nos habilita a superar dificuldades e distrações que nos afastariam desse objetivo. Essa disposição, conforme vai sendo vivenciada, nos dá um conhecimento cada vez maior tanto de nós mesmos quanto do bem e do que é a vida boa para o homem.

Essas noções do que a virtude é, no entanto, ainda têm grande margem de subjetivismo. Ainda ficam muito focadas na ideia de autobenefício. No campo da ética, quando se considera o homem um animal social, não se alcançar o plano da intersubjetividade é inaceitável. É inexorável a um pensador que trabalha para construir e explicar uma teoria moralmente defensável. MacIntyre dá um sinal da passagem do seu raciocínio à condição intersubjetiva ao afirmar:

Perguntar “O que é bom para mim?” é perguntar como devo viver melhor essa unidade [unidade de uma narrativa expressa em uma única vida] e levá-la a cabo. Perguntar “O que é bom para o homem?” é perguntar o que todas as respostas à pergunta anterior devem ter em comum. [...] A formulação sistemática dessas duas perguntas e a tentativa de respondê-las tanto em atos quanto em palavras que proporcionam unidade à vida moral. (2001a, p. 367)

Vale, aqui, fazer uma breve pausa para informar o itinerário macintyriano final em sua empreitada para formular um conceito contemporâneo de virtude¹³. Ele preocupa-se, inicialmente, em deixar clara a passagem do estágio da unidade narrativa da vida humana ao estágio da tradição. Após tal transição explicativa, o filósofo britânico argumenta sobre a extrema dificuldade que o ser humano tem em transcender a tradição. MacIntyre, então, explica o vínculo forte que se verifica entre passado e

¹³ É tal a importância que o britânico dá ao entendimento da passagem da explicação da excelência no agir enquanto unidade narrativa de uma vida humana à explicação da excelência no agir enquanto tradição que ambas as definições são reunidas em um único capítulo de Depois da virtude, mais precisamente, o décimo-quinto.

presente: este segundo não pode existir sem a influência do primeiro¹⁴. Logo depois, aborda o que sustenta e o que mina uma tradição, ou seja, o que a mantém viva e o que a decompõe. Por fim, formula sua terceira, última e mais completa definição do que é a excelência no agir. Procuraremos seguir esse itinerário.

Agora, voltemos a tratar da passagem da unidade narrativa da vida humana à tradição. Essa existência do homem relatada como um todo nos mostrou que a análise macintyriana está aberta à inclusão de assuntos sociológicos. Anexo a essa abertura, no entanto, também se vê reservado um espaço para a também inexorável dimensão histórica. Retomemos, em primeiro lugar, a dimensão sociológica.

Saltar do questionamento sobre o bem particular para a pergunta sobre o bem coletivo já é tomar o rumo da intersubjetividade. É a passagem que o pensador faz do estágio da unidade narrativa de uma vida para a unidade narrativa de vidas que têm muitas coisas em comum, que se interpenetram. Essa intersubjetividade inclui – e tem mesmo que incluir, para que concebamos o raciocínio de MacIntyre como coerente – o fato de uma pessoa ter companhia na busca do bem, e não apenas um conviver simples, um conviver onde individualidades coexistem. Uma coisa é várias pessoas estarem buscando o mesmo bem. Outra é várias pessoas estarem buscando juntas o mesmo bem. E é nessa segunda situação que MacIntyre parece colocar grifo.

A busca do bem em parceria, no entanto, não acontece de uma hora para outra, como se a pessoa fosse atingida por um raio de intersubjetividade. Essa procura vai ganhando corpo com o passar dos anos, com o convívio e com o desenvolvimento do poder de compreensão do mundo, da compreensão de si mesmo e da compreensão sobre outros seres humanos. É a isso que o filósofo europeu se refere ao afirmar que subimos em um palco que não criamos, que foi criado pelos que vieram antes de nós, os *ethoi*, os contextos que compõem a segunda natureza: a família no seio da qual se nasceu ou foi acolhido, o bairro e a cidade em que se cresceu, o estado e país que se aprende a amar, a religião que se pratica, etc. São personagens cujas histórias, ao longo do tempo, se entrelaçam umas às outras em uma história maior. Assim o diz o pensador britânico:

¹⁴ Há Santo Agostinho aqui, tratando da relação humana com o tempo: o presente é a visão presente de coisas passadas. (2010, p. 181) Diz MacIntyre: O que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. (2001, p. 372)

“Os personagens da história não são uma coleção de pessoas, porém o conceito de pessoa é o de um personagem abstraído da história. [...] Sou o que outras pessoas possam, justificadamente, pensar que sou no decorrer da vivência de uma história que vai do meu nascimento à minha morte”. (MACINTYRE, 2001a, p. 365)

Fica claro que a narrativa que uma tradição opera não o faz por uma simplista justaposição dos personagens, dos seus integrantes ativos ou passivos. Tal justaposição social não forma uma comunidade, mas a interação ao longo dos anos, sim. Não são fragmentos de relatos que compõem uma história das práticas em comum de um povo. São pessoas que caminham de uma maneira semelhante, que até mesmo sonham juntas com a plenitude de um bem-estar semelhante.

Como exemplo, acredito que podemos colocar o sonho [norte] americano. Trata-se da impregnação do imaginário coletivo das pessoas – nascidas ou residentes nos Estados Unidos – com uma sensação de plenas oportunidades de alcançar ou de já ter conquistado a prosperidade para quem combina, habitualmente, trabalho duro e persistência, estendendo esses benefícios à família. Se a meta é alcançar tal realidade, diz-se que a pessoa busca o sonho americano e se esse *goal* já foi atingido, diz-se que ela está vivendo o sonho americano. Embora a expressão tenha se popularizado no Séc. XX, com o desenvolvimento da mídia e com a prosperidade econômica do pós-guerra até os anos 1980, as raízes remontam ao Séc. XVI, quando desafortunados e perseguidos, principalmente os do Reino Unido, que pretendiam paz, trabalho, liberdade e tolerância religiosa, viam na América a possibilidade de escapar da ordem social que os rejeitava e humilhava no Velho Continente¹⁵. Perceba-se a coletividade que a expressão abarca: sonho americano. Não é sonho individual, embora o combate pressuposto para receber tal recompensa tenha que ser travado individualmente.

Ora, as histórias narradas nos Estados Unidos, motivadas pelo sonho americano, não de reunir casos de pessoas que começaram de baixo e fizeram fortuna, que passaram provações alimentares até conseguirem chegar a um grau de segurança financeira que garantiria que sua família não passaria tais necessidades por inúmeras gerações. Narrativas sobre empresários que perderam tudo após a Grande Depressão de 1929 e que antes da Segunda Guerra Mundial já haviam se reerguido, após trocarem

¹⁵ [http://www.infopedia.pt/\\$sonho-americano](http://www.infopedia.pt/$sonho-americano).

socos e pontapés para ocuparem vagas de estivadores nos mesmos portos onde atracavam seus veleiros. Episódios sobre soldados que não eram norte-americanos de nascença, mas que ganharam a cidadania americana após defenderem o Tio Sam em ferozes campos de batalha. Narrativas sobre mulheres que se recusaram trocar sua dignidade por comida durante a Guerra de Secessão e que, sem desistir do trabalho, sobreviveram para ver a decadência de suas fazendas saqueadas serem tomadas por campos verdejantes e cheios de frutos maduros, cercas pintadas de branco e cavalos domesticados galopantes com crinas ao vento e pelos brilhantes, após o fim do conflito armado. Assim, MacIntyre sintetiza:

O que fornece o histórico é o conceito de história e daquela espécie de unidade do personagem que a história requer. Assim como uma história não é uma sequência de ações, mas o conceito de uma ação é aquele de um momento numa história real ou possível, abstraído por algum propósito daquela história, assim os personagens da história não são uma coleção de pessoas, porém o conceito de pessoa é o de um personagem abstraído da história”. (MACINTYRE, 2001a, p. 365)

Ora, se estamos a nos apresentar no mesmo palco, encenando a história da nossa vida, estamos dando continuidade a um *ethos* preparado por outrem, ou seja, estamos seguindo o resultado da operação de uma tradição e, ao mesmo tempo, a estamos ajudando a evoluir. Neste terceiro momento de conceituação contemporânea da virtude, elaborado pelo pensador britânico, portanto, os bens de vidas particulares têm de se integrar aos padrões gerais de uma tradição formada pela procura do bom e do melhor. (Idem, p. 462)

Como pode existir tradição sem os que agem, que sofrem ações, ou que observam a ação de outros? Como pode existir transmissão de práticas culturais – as forjadas em anos, décadas, séculos ou até mesmo milênios – sem personagens morais específicos? Sem eles, o palco dos acontecimentos a serem relatados seria terra árida, a época dos acontecimentos, etérea, o narrador, praticamente mudo – pelo limite que a generalidades impões na narração – e o enredo, curto, quase estático. Na narração da vida da comunidade, os personagens têm papel social que, de tão específicos, penetram sua personalidade.

Há aqui uma dupla coincidência, uma observada por Díaz e a outra pelo próprio MacIntyre. O filósofo espanhol percebe que o específico da galeria de personagens vem a ser o específico da cultura, legitimando uma maneira de existir em sociedade. “Toda

comunidade está constituída por eles e o melhor para estudar as teorias éticas predominantes na comunidade é estudar as crenças morais de seus personagens”, afirma Díaz. (2001, p. 100) De acordo com esse pensador, os personagens morais – cada qual limitado pelas ações dos demais, assim como pelas situações sociais – se convertem em um ponto focal entre as atitudes e as atividades de uma cultura. Por sua vez, MacIntyre explica seu reconhecimento de que o tipo social coincide com o tipo psicológico, daí a visão narrativa do eu.

A história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade. [...] A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade pessoal coincidem. [...] Sem essas particularidades morais como ponto de partida, não haveria nunca um ponto de partida; mas é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal. Não obstante, a particularidade não pode nunca ser simplesmente abandonada ou esquecida. A ideia de fugir dela para um campo de máximas totalmente universais [...] é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas. (MACINTYRE, 2001a, p. 371)

O pensador britânico fala, então, em um eu histórico introjetado no eu individual. O crescimento da pessoa está contido no desenvolvimento da comunidade onde aquela pessoa foi acolhida desde seus primeiros dias de vida. O ponto de partida histórico-social imediatamente depois do ponto de partida natural que é o nascimento. A comunidade como um personagem na história do mundo, com a narração atuando como uma linguagem para que ele entenda o mundo, a si mesmo e os outros com os quais ele forma um todo cultural. Nem o sujeito conseguiria subtrair toda a essência sócio-histórica que a comunidade imprimiu nele, nem a sociedade conseguiria subtrair a essência pessoal, a particularidade que faz uma pessoa se diferenciar de irmãos, vizinhos, colegas de escola, amigos. É a diferença na semelhança.

Se a narração como linguagem é condição de inteligibilidade, para MacIntyre não resta outra alternativa, senão afirmar que a investigação histórico-filosófica necessita tomar forma narrativa. Desse modo, os relatos, as histórias contadas, são as formas que uma tradição encontra para dizer o que tem que dizer aos de dentro dela e até mesmo aos de fora dela. (DÍAZ, 2001, p. 114)

Então, abordamos a passagem explicativa que MacIntyre faz do estágio da unidade narrativa, que não se incomoda em colocar freios para o da tradição que, sem barrar o subjetivismo, abre espaço para intersubjetividade. De posse da unidade narrativa da vida humana, a tradição se faz “narradora universal”, definindo para sua

comunidade suas narrativas possíveis acerca do bem. (Idem, p. 98) O falar em nome de seus membros significa que a tradição supera a procura pelo bem individual, passando a um objetivo paralelo a esse, mas mais amplo: a busca pelo bem coletivo. Seguindo o itinerário macintyriano, agora trataremos da dificuldade – praticamente a impossibilidade – de se superar a tradição.

Agora, abordemos o histórico e o sociológico operando simultaneamente na teoria macintyriana. Afirma o pensador britânico:

Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral. (MACINTYRE: 2001a, p. 370)

Coloquemos destaque nas principais palavras do início dessa citação: *herdei*, *passado* e *família*, ou seja, uma tradição me foi comunicada a partir da dimensão sociológica e da dimensão histórica, em conjunto. Quando fala em herança, o pensador fala em tradição. Quando fala em herança do passado, o pensador fala em história. Não há como se desconectar do passado e, desse modo, não há como se desconectar da tradição. Transcendê-la é uma empreitada hercúlea. E, se a tradição é o ponto de partida moral, o curioso é que ela aponta ao mesmo tempo o fim último de um povo, à medida que, inexoravelmente, influencia o raciocínio prático e a ação humana. “Uma tradição não é, então, um argumento filosófico qualquer, suscetível às correções ao longo de seu caminho histórico. Trata-se, em vez disso, de uma busca pelo bem último de uma sociedade, de uma história sobre aquilo que somos, quando procuramos realizar o nosso fim em comum”, afirma Carsillo. (2000, p. 273). As vivências dos inúmeros grupos humanos não se compõem abstratamente, mas se fundam no tempo e no espaço, ou seja, no quando e no onde. São situadas. Esse esquema histórico-geográfico-cultural chama-se tradição. É nele que as vivências dos inúmeros grupos humanos se posicionam, organizam e consolidam.

O fato de chá quente acompanhar o almoço de um árabe, em contraste a uma limonada em cubos de gelo harmonizando-se com essa mesma refeição no Brasil; o detalhe do pagamento da conta do bar ser feito imediatamente à entrega dos produtos ou, então, apenas instantes antes de o cliente deixar o recinto; a peculiaridade dos ingleses não consumirem cerveja estupidamente gelada, apenas fria – o que é quase uma

bofetada para os adeptos dessa bebida no maior país da América Latina – e comerem feijão agridoce no café da manhã – vale lembrar, o feijão temperado com sal é um verdadeiro símbolo nacional na culinária brasileira; a obrigatoriedade das crianças usarem, ou não, uniformes para frequentar a escola; a busca de lugares fechados ou abertos, ou seja, de ambientes ou paisagens, pelos que querem um lugar mais propício para a concentração e o silêncio da oração, enfim, tudo se vai entranhando com o virar dos anos, das décadas, dos séculos.

As tradições, no entanto, não são fechadas, indisponíveis ao diálogo com outras tradições, nem mesmo imutáveis em seus valores. Esse é um dos destaques que Ribeiro faz ao pesquisar a obra do filósofo britânico.

Viver uma vida boa muda concretamente de acordo com as circunstâncias. [...] Cada indivíduo vive sua identidade moral no interior de comunidades: a família, a cidade onde nasceu ou vive, as associações a que pertence, a religião que professa, etc. Interpreto que, para MacIntyre, isso não significa uma ausência da possibilidade de crítica com relação à tradição à qual determinado indivíduo ou comunidade pertencem. Também não significa que todos estão condenados às determinações sociais de sua particularidade social. Para MacIntyre, a tradição não é algo estático e imóvel. É um determinado modo de compreender e interpretar as práticas que são constantemente transmitidas e reinterpretadas. (RIBEIRO, 2012, p. 115)

Pode até ser difícil, mas nada impede que um brasileiro que vá morar anos em uma nação árabe comece a enxergar coerência em harmonizar uma bebida quente com uma refeição quente. Nada impede um norte-europeu radicado em um país tropical já há algumas primaveras começar a apreciar o frescor que beber cerveja a uma temperatura próxima a 0°C costuma proporcionar ou comece a perceber como é agradável ao paladar o feijão salgado. Nada impede um norte-americano que venha morar no Brasil note a economia que pode significar seu filho vestir uniforme para ir à escola, despreocupado com críticas à variação ou ao preço de roupas. Essas eventuais percepções, no entanto, só seriam possíveis no decorrer do tempo. “Eis porque MacIntyre fala da historicidade da existência humana. É histórica porque se desenrola no tempo, seja porque tal desenrolar é essencialmente entrelaçado a uma reflexão que se manifesta através de uma narração da vida”, explica Carsillo. (2000, p. 274)

Ao combinar filosofia, história e tradição, MacIntyre posiciona-se – mesmo que não declaradamente com estes termos – como um filósofo historicista e tradicionalista. Ele mesmo formula sua teoria no interior de uma tradição, caso contrário, despencaria

em uma contradição performativa. Graham mostra-se como um dos estudiosos da obra macintyriana que concorda com essa visão. Segundo ele, MacIntyre trabalha dentro de uma tradição histórica de investigação e percebe que a busca da compreensão exige conhecimento dessa tradição e de membros dessa tradição, numa exploração da auto-compreensão coerente. De acordo com Graham, tradição funde entendimento histórico e julgamento normativo. Como, em ética, falar de entendimento já mostra que se está no campo da razão prática, então a razão prática será uma questão de confiança nos julgamentos daqueles bem-versados nas tradições morais de épocas e lugares específicos, assim, capazes de fazer julgamentos corretos. O conhecer bem um corpo tradicional tem influência indelével sobre os seres humanos componentes dessa tradição.

Os mais persistentes e mais interessantes aspectos da filosofia de MacIntyre são a sua tentativa de colocar carne histórica sobre os ossos secos do argumento conceitual. Na tentativa de fundir o histórico com o filosófico, MacIntyre está apelando a uma aspiração contemporânea que os seus próprios escritos têm ajudado a difundir. Central para a sua tentativa é a ideia de tradições de pesquisa, através da qual passado e participantes estão unidos. [...] Nós requeremos uma filosofia a fim de contar a história. [...] A filosofia deve assumir a liderança no contar histórias históricas. (GRAHAM, 1994, p. 168-173)

Fica claro que a racionalidade, em MacIntyre, não é independente nem de práticas sociais – daí a importância que ele dá à sociologia – nem da história. Não se consegue abstrair o homem do tipo de contexto que inclui pensar de acordo com as práticas e com o modo de pensar que o ajudaram – e ainda o ajudam – a aprender, a crescer e amadurecer ou a se condenar à infância racional, moral e emocional perpétua.

A tradição é tão difícil de ser transcendida que até mesmo a formulação de um conceito de tradição não é possível fora dela. Como já vimos anteriormente, precisamos de narrativas, ou melhor, dependemos delas, porque é ouvindo histórias e fábulas que fixamos o aprendizado do que são os variados papéis sociais. A linguagem narrativa é uma linguagem tanto para entendermos relações sociais quanto para que tradições sejam comunicadas de pais para filhos, de avós para netos, de mestres para aprendizes, de professores para alunos. Da percepção desses papéis, em si e nos outros seres humanos, depende a intersubjetividade. Se não houvesse a dimensão histórica não haveria transmissão de tradições nem muito menos as tradições conseguiriam autocritica. Não

haveria oportunidades para elas se pensarem, se repensarem, optando por se conservar-se ou por se reinventar.

Essa possibilidade de reinvenção depende da abertura da tradição a eventuais crises epistemológicas. E estar aberta a crises epistemológicas significa que as tradições, ao contrário do que muitos podem pensar, não são estáticas. São dinâmicas. São vivas. Mason faz considerações significativas sobre a vitalidade e movimento das tradições, segundo a teoria macintyriana. De acordo com ele, o quadro com o qual MacIntyre parece trabalhar é o de acordo com o qual crises epistemológicas são resolvidas por argumentos racionalmente convincentes e irresistíveis oferecidos pelos adeptos de uma tradição aos de outra. “Crises epistemológicas ocorrem quando ‘métodos confiáveis de pesquisa tornaram-se estéreis’; a solução para eles exige o desenvolvimento de novos tipos de teoria que encontram ‘três requisitos altamente exigentes’, quando outras tradições em crise são obrigadas a desistir de sua fidelidade a ele desde que ele foi derrotado”, destaca Mason. (1994, p. 241-242) De acordo com ele, a crença implícita de MacIntyre é de que se um argumento é um bom argumento, de dentro de uma tradição, deve ser persuasivo para uma pessoa que aceita suas premissas e razoável pelos padrões de *qualquer* tradição. Dessa capacidade de convencimento e razoabilidade, ou seja, do poder de dar explicações com finalidade de convencer e de seu modelo de pensamento historicamente desenvolvido, nasce a verossimilhança tradicional.

Uma tradição, na teoria macintyriana, não é uma coleção de maneiras de viver e agir hermeticamente fechadas a possíveis modificações capazes de trazer mais benefícios a uma comunidade. A possibilidade de quebra de paradigma, mesmo muito difícil em muitos casos, mantém órbita em torno das tradições e podem nela pousar e atuar. Por ser ativa, a tradição pode ser considerada um processo e por ser um processo contém estágios pelos quais passa. Trata-se de uma tríplice fase, segundo Díaz, referindo-se à teoria macintyriana das virtudes. A primeira é a da estabilidade inquestionada. Em seguida, no dinamismo das tradições, vem estágio de crise epistemológica. A última etapa é a de resolução e reformulação. (DÍAZ, 2001, p. 103)

Na fase inicial, não se coloca em dúvida crença alguma, assim como textos e pessoas. Não se pergunta se tal prática ainda é apropriada, se tais registros escritos têm tal fazer como referência ou como tema ou se faz sentido alguém pregar tal atividade

nos tempos atuais. Há uma espécie de escudo à prova de inovações. Aceita-se aquilo e ponto. Já no segundo dos estágios pelos quais uma tradição passa em seu movimento ao longo da história identificam-se situações como novas e se permitem novas perguntas como consequência de tal aceitação e tais novidades. Podem surgir outras opções interpretativas, que não se adaptam perfeitamente à estabilidade inquestionada das práticas tidas quase como dogmas. O *é* dá lugar ao *se*. A afirmação, ao condicional. O ponto final, ao de interrogação. A certeza, à possibilidade diferente. Por sua vez, a terceira e última etapa é aquela onde questões respondidas de forma alternativa já são mais aceitas, o que permite de fato a comparação entre as novas crenças e as antigas. Dá-se atenção ao contraste, aprofundando o uso do senso crítico dos membros de tal tradição. Vale ressaltar, isso somente é possível porque uma tradição não para de se olhar criticamente para si mesma, analisando seus acertos e suas contradições, suas excelências e seus vícios. Quando ela mesma percebe, está formado o contexto para que nela se instale uma crise epistemológica, que, por sua vez, vai exigir uma solução: aceitar a mudança e adaptar-se a ela ou rejeitar a transformação, resignar-se, permanecer.

Porter mostra que concorda com Díaz ao analisar a abertura que a teoria macintyriana afirma existir nas tradições. “MacIntyre insiste no caráter aberto de tradições e no fato que elas derivam sua unidade de uma orientação na direção rumo aos bens que são contestados dentro da própria tradição”. (PORTER, 2003, p. 42) “Ele insiste que o debate é necessário à vida de uma tradição contínua. [...] Ele retém o senso de que uma tradição é, centralmente, um tipo de investigação aberta, em vez de oferecer algo fixo e estático”. Ou seja, para Porter, MacIntyre tem o constante autoquestionamento, que pode resultar em crise e mutação, como algo positivo para uma tradição. Então, ouçamos o autor de *Depois da virtude*:

É esta história contingente de formulações sucessivas e sucessivamente mais adequadas que precisa ser entendida como a história de uma prática de pesquisa racional conduzida no interior de uma tradição. [...] O aristotelismo tomista habilita-nos a adquirir um entendimento adequado tanto da nossa própria história quanto da dos outros, de modo que justifique suas pretensões de ter identificado os padrões através do apelo de que todas as práticas e tradições tem que ser avaliadas. (MACINTYRE, 1994, p. 300)

Até aqui, vimos a possibilidade interna de mutação tradicional. Existe também a chance de transformação que leva em conta o autoquestionamento decorrente do contato com outra tradição e do diálogo com ela. A tradição identifica e se conecta com

elementos estranhos a ela, identificando-os, processando-os, avaliando-os, apreciando-os e até mesmo comparando-os com seu próprio *know-how*, com suas perfeições e imperfeições em determinados campos do conhecimento. Caso constate que uma de suas próprias contradições e imperfeições possa ser resolvida com a absorção do fazer estrangeiro em questão, pode julgar legítimo encampá-lo, substituindo o antigo por esse novo paradigma. Ou seja, o elemento externo aceito é identificado como aquele que pode manter de um modo melhor a compatibilidade entre os princípios primeiros e fins últimos.

Essa abertura, capacidade de diálogo, de contato entre dois padrões históricos e diferentes de raciocinar e agir, tanto em relação ao pensamento crítico sobre si mesma quanto em relação a criticar outras, constitui uma justificativa do pensador britânico em posicionar a tradição como seu terceiro e último estágio em sua definição contemporânea do conceito de virtude como referência ética. Assim ele se explica:

Uma, mesmo que não apenas uma, de minhas razões para apelar à noção de tradição é que eu a coloco como o caso em que contestações dentro de uma única tradição são caracteristicamente contestações nas quais um e o mesmo conjunto de padrões de verdade e justificação racional são apelados, e correspondentemente que a descoberta da incomensurabilidade fundamental em algum debate é igualmente e caracteristicamente a marca de um confronto entre os representantes de tradições diferentes e rivais. (MACINTYRE, 1994, p. 290-291)

Outra razão para o filósofo europeu eleger a tradição como sua etapa final de definição do que é, na realidade contemporânea, a excelência no agir é que é no seio da tradição que os indissociáveis *arché* e *telos* relacionam-se em uma espécie de interdependência. Os critérios da tradição formam o alicerce para que ela defina as finalidades principais que a orientam, ao passo que essa busca pelas finalidades principais indica e revisa os melhores critérios tradicionais. Padrões de interpretação, explanação e justificação influenciam o *telos* e este, por sua vez, interfere nessas medidas de tradução, entendimento e explicação. “MacIntyre alerta que é preciso não esquecer que na vida prática quem fornece o princípio primeiro do raciocínio prático é o *telos* dessa vida prática, portanto, que princípios primeiros (*arché*) e fins últimos (*telos*) não podem ser separados numa tradição de pesquisa racional, são indissociáveis, caindo ou permanecendo juntos. Isto é, não esquecer que há uma circularidade interna às tradições entre seus princípios primeiros e os fins para os quais ela se dirige em suas atividades intelectuais e práticas”, assim observa Carvalho. (2011, p. 127).

Ora, quando uma tradição reorientou seus princípios primeiros e fins últimos após o diálogo com outro conjunto histórico de modos de vida, isso só foi possível porque houve o reconhecimento de uma forma de pensar problemas, opções e resoluções em um patamar mais elevado que o atual da tradição que está prestes a se reformular, ao perceber a necessidade de autorizar a incorporação de novos elementos. Em uma simplicíssima analogia, pode-se dizer que a tradição unta a forma, assa a torta e a serve a seus membros, mas ciente de que a receita e a definição do tempo de preparo é forasteira. Tudo certo, porque o caso agora passou a ser se alimentar de forma mais nutritiva e saborosa. É o que, com sagacidade, Garcia capta:

MacIntyre sustenta, primeiro, que a questão correta é [...] a superioridade racional de uma certa posição, ou melhor, a superioridade racional de uma certa tradição. Exigir mais é irreal. Ele sustenta, em segundo lugar, que a noção de uma superioridade racional apenas pode ser aplicada contra o pano de fundo de algum determinado conjunto de critérios. [...] A questão deve ser sempre se este assunto, na situação particular que ele ocupa dentro de sua sociedade e de seu tempo, é racionalmente justificado pelas suas normas em fazer esta escolha entre essas opções. (GARCIA, 2003, p. 104)

A noção de crise epistemológica¹⁶ é, portanto, essencial para MacIntyre elaborar o estágio final de sua definição da excelência no agir. Fica, pois, claro que o autor de *Depois da virtude*, aproxima ética e conflito, posicionando as crises epistemológicas como condições de possibilidade para o progresso de uma tradição. Mas o embate intertradicional não se limita a ser condição *sine qua non*. Faz parte da dinâmica da tradição. Se não fizesse, a tradição jamais seria um conjunto de modos de vida e de crenças passível de autoquestionamento e, por isso, de mudança. “Para MacIntyre, o que constitui uma tradição é o conflito de interpretações daquela tradição, um conflito que ele mesmo tem uma história suscetível de interpretações rivais”, afirma Turner. (2003, p. 88) “Uma identificação do conceito de ação inteligível é mostrado para exigir práticas, portanto, boas razões, e, assim, o conceito de bom”.

¹⁶ Parte da herança de MacIntyre quanto à afirmação e à noção de crise epistemológica é proveniente de Thomas Kuhn. Palavras de Garcia. “Adaptando a noção kuhniana de ‘crise epistemológica’, MacIntyre sugere que é possível para (pelo menos) alguns de nós, por estudo amplo e reflexão profunda, vir a estar em tal posição, em relação à nossa própria e a alguma outra tradição moral”. (2003, p. 104) A outra parte do legado que o pensador britânico recebe é informada pelo próprio pensador britânico: “O aristotelismo tomista habilita-nos a adquirir um entendimento adequado tanto da nossa própria história quanto da dos outros, de modo que justifique suas pretensões de ter identificado os padrões através do apelo de que todas as práticas e tradições tem que ser avaliadas”. (MACINTYRE, 1994, p. 300)

Como consequência de uma crise epistemológica tradicional, pode-se verificar, basicamente, pelo menos uma de três situações. A primeira delas é o estado de manutenção. A segunda é o de renovação. A terceira, o de substituição. Mas quando é o caso de se falar em uma tradição mantida? E quando é hora de uma tradição renovada? E uma nova tradição? Carsillo apressa-se a nos responder: tradição é quando seus elementos, sem exceção, não sofrem grandes mudanças. Já a tradição renovada é aquela em que seus elementos essenciais são reinterpretados e reelaborados a partir do impacto – já que nenhuma tradição é uma ilha – com tradições antagonistas, cedendo à superioridade racional. Mas não quaisquer tradições antagonistas: apenas aquelas que possuem racionalidade muito forte. Já a nova tradição é aquela que surge ao se reconhecer que a racionalidade antiga não mais é capaz nem mesmo uma justificação superficial, mínima, pobre. (CARSILLO, 2000, p. 277-278)

Aqui chegamos a um interessante ponto da teoria explanada, mesmo que não totalmente¹⁷, em *Depois da virtude*. Muitos – principalmente os mal-acostumados em beber apenas em fontes secundárias, esquecendo-se da responsabilidade intelectual de, também e principalmente, acessar as primárias – podem pensar que, por defender a influência da tradição na vida humana, MacIntyre apenas põe grifo na posição de tradição mantida. Não põe. Ele o faz na tradição renovada, mas não renovada esporadicamente, e sim, perpetuamente. Isso enquanto, é claro, ela existir, porque justamente essa contínua e interior reconfiguração a ameaça de não permanecer continuamente viva. E uma tradição viva, de acordo com o filósofo britânico, é um tipo de argumentação, ou seja, espécies de conjuntos de explicações que visam convencer os que fazem papel de receptor no processo de comunicação que a tradição mantém em si, sejam membros da tradição ou de uma com a qual se choca para se ver de qual lado está a superioridade racional quanto ao assunto tratado. Vale ouvir a definição macintyriana:

¹⁷ MacIntyre continua o raciocínio de *Depois da virtude* em sua obra imediatamente posterior: *Justiça de quem? Qual racionalidade?*.

Uma tradição viva é [...] uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações. [...] Portanto, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida. Novamente, o fenômeno narrativo da inserção é fundamental: a história de uma prática na nossa época está [...] inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida. (2001a, p. 373)

A tradicional *quest for the goods*, portanto, é transmitida de pais para filhos, de avós para netos, de professores para alunos, sendo introjetada no destino social, o que favorece a existência e a manutenção da busca coletiva por bens em comum. Uma tradição cuja extensão dificulta precisar exatamente quando tal procura começou ou até quando irá. Vale ressaltar que as definições macintyrianas dentro da terceira etapa, a da tradição, não deixam de incluir o par anterior, uma clara preocupação em não reduzir a relevância das práticas nem da unidade narrativa da vida humana só porque se chegou a uma definição mais evoluída e completa. O estágio ulterior é o mais completo, mas a ele ninguém chegaria sem passar pelos dois anteriores, e o pensador parece quase que pedir que o leitor de *Depois da virtude* não se cometa tal injustiça, mesmo que involuntariamente. E, na citação literal mais recente realizada neste estudo, é notório aqui o poder de síntese de MacIntyre. Ele usa quatro linhas – as últimas – para relacionar práticas, unidade narrativa da vida humana e, evidentemente, a tradição.

As comunidades são escolas, em todas as suas instâncias, sejam familiares, de vizinhança, municipais, estaduais, nacionais. É nelas que se aprende a disposição racional ao bem agir ou ao mal-agir. A tradição é o corpo histórico e sociocultural ao qual as existências estão vital e inexoravelmente entrelaçadas, sejam elas vivida nas virtudes, no caso de uma sociedade excelente no agir, ou nos vícios, no caso da vida passada em um pêndulo que se alterna radicalmente entre excesso e falta no trato ético. É nesse espaço tradicional com limites definidos onde se podem construir formas locais de comunidade, dentro das quais se possam sustentar a civilidade e a vida intelectual e moral. (MacIntyre, 2001a, p. 441)

Então, dizer que a tradição é o corpo histórico e sociocultural ao qual as existências estão vital e inexoravelmente entrelaçadas é reconhecer e afirmar que há sempre uma conexão do passado, não uma permanência nele. Afinal, ficar no que já

passou seria reduzir-se à situação da tradição conservada, ao passo que a conexão com o que foi dito bem anteriormente não exclui a possibilidade da renovação tradicional. Muito do individualismo que se verifica nos dias de hoje, principalmente entre jovens e na escalada vertiginosa das tecnologias, pode ter origem na rejeição quase que total ao que é “velho”. Não raro, hoje em dia, faz-se uma ponte entre passado e inutilidade, sem se questionar como telefones celulares funcionariam hoje sem o pioneirismo de Benjamin Franklin no campo da eletricidade ou Graham Bell no campo da comunicação a longa distância via cabos. O passado ecoa no presente e se não fosse assim talvez o presente seria silêncio.

Quem não percebe isso, desprezando e rejeitando o passado, preterindo o pretérito, corre sério risco de se alienar de um fato: dentro de alguns anos ou décadas ele mesmo poderá ser rotulado de pessoa obsoleta em relação ao tipo de música que prefere, à tecnologia a que mais se familiariza para facilitar a vida e até mesmo quanto à sua maneira de vestir e falar, situação que ele próprio ajudou a concretizar. Curiosamente, no mundo contemporâneo, a rejeição ao passado parece tornar-se uma tradição. Lutz, um dos maiores especialistas no filósofo britânico em todo o mundo, destaca:

Como MacIntyre coloca: “tentar me cortar do passado é deformar meus relacionamentos presentes”. Concordar com MacIntyre é aceitar que a moralidade é social e concreta, e constituída largamente pelos relacionamentos humanos, e é negar que a moralidade pode ser reduzida a normas abstratas universais ou a direitos naturais ou às escolhas do indivíduo na sociedade civil. [...] Ele [MacIntyre] só está partilhando uma visão duramente conquistada sobre a dificuldade de transcender a tradição. [...] Tradições não transcendem suas limitações por rejeitar o passado e começar de novo, elas fazem isso através da crítica e invenção, e tal crítica exige entendimento e atenção ao que se passou antes. [...] Sua preocupação [de MacIntyre] com a tradição é direcionada inteiramente às condições herdadas de vida como elas afetam o raciocínio prático e a ação humana. (LUTZ, 2012, p. 126-128)

É necessário, no entanto, que se perceba que a tradição deve ser sustentada, que tenha algo que a mantenha operando, uma vez que ela tem poder de se conservar, se reformular e até mesmo ajudar a decidir que uma substituição muito ampla deve acontecer. O que, então, faz o papel desse suporte essencial? Ribeiro responde-nos: o que a conserva é o exercício das virtudes fundamentais para tal tradição. É bem verdade que, por outro lado, o que pode desintegrá-la é a ausência de tal exercício. (2012, p. 116-117) Além de atuarem nas instâncias das práticas e da unidade narrativa de uma

existência humana, tais excelências também encontram significado e objetivo sustentando as tradições que fornecem contexto histórico a essas práticas e a essa unificação de uma vida humana em um relato.

O fato de a tradição poder ser reformulada ou até mesmo substituída não significa – é preciso que fique claro – que ela possa se transcender. Não há como não estar mergulhado em um contexto histórico-cultural desde o nascimento. A tradição coordena o *background* histórico no qual são transmitidas e recebidas as práticas sociais características dos povos. De acordo com MacIntyre, a história das comunidades que deram origem à identidade de uma pessoa sempre contém a história da vida dessa pessoa. O caminhar individual de alguém ao longo de sua existência está contido em um caminhar maior, um caminhar coletivo, ao longo da existência da comunidade onde esse indivíduo nasceu e onde cresce – ou cresceu. As características éticas peculiares do grupo social que acolheu uma pessoa, mesmo não em sua totalidade, manifestam-se nas características típicas da personalidade desse alguém, influenciando muitas vezes seu agir. Não há critérios de escolha neutros, de fato imparciais, para o indivíduo basear o seu optar. Eles sempre têm pelo menos uma parte de suas raízes em uma tradição. Ouçamos MacIntyre:

Sem essas particularidades morais como ponto de partida, não haveria nunca um ponto de partida; mas é a partir de tal particularidade que consiste a procura do bem, do universal. Não obstante, a particularidade não pode nunca ser simplesmente abandonada ou esquecida. A ideia de fugir dela para um campo de máximas totalmente universais [...] é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas. [...] O que sou é, fundamentalmente, o que herdei, um passado específico que está presente até certo ponto no meu presente. Descubro que faço parte de uma história [...], que sou um dos portadores de uma tradição. [...] O que a prática é vai depender de um modo de entendê-la que quase sempre foi transmitido por muitas gerações. (2001a, p.371-372)

Quando o pensador britânico fala em ilusão, ele sugere que a tentativa de escapar da tradição é uma atitude de um lunático que, por isso, tem sua conexão com a realidade colocada em dúvida. Tal ruptura poderá ter efeitos apocalípticos na vida dessa pessoa. está falando que e que desprezar isso pode ser trágico. E ao usar a expressão “campo de máximas universais”¹⁸, MacIntyre está se referindo, principalmente, a

¹⁸ Solomon bem observa que, para MacIntyre, vê como uma abstração a tentativa de retirar o ser humano do contexto da tradição. Uma das razões mais importantes para a renovação da teoria das virtudes na ética recente, diz Solomon, é a percepção [...] de que a concentração nas virtudes forçará filósofos morais a confrontar as condições de escolha moral menos abstratamente do que frequentemente é feito. (2003, p. 144)

Kant¹⁹. Para MacIntyre, essas máximas não passam de axiomas abstratos, arbitrários, incapazes de reger teorias como expressões racionais das práticas de comunidades. Impossibilidade essa que reside no fato dessas coletividades estarem sempre inseridas as tradições éticas.

Máximas universais implicariam transcender a tradição em neutralidade. Desse modo, segundo o pensador britânico, tal poder de regência só pode ser exercido através do reconhecimento consensual de regras, leis e princípios feito pela maioria dos membros de um grupo social. (CARVALHO, 2011, p. 154-155) Considera-se, então, a intersubjetividade sem deixar de considerar a particularidade, que inclui uma racionalidade que vem passando de geração a geração. Uma irreduzível racionalidade da tradição, a maneira que o homem tem de compreender o mundo, a si mesmo, os outros e as atividades humanas. A tradição modela a razão prática e expressa o conteúdo moral normativo encarnado na prática de uma comunidade particular situada em um determinado momento histórico. Isso significa que a tradição é quem fornece o padrão básico da regra e de sua extensão a novas situações.

Eis o porquê de MacIntyre ver nas tradições o estágio final para desenvolver e explicar seu conceito contemporâneo de virtude, que estudamos neste texto: as tradições, inexoravelmente, permeiam comunidades de investigação que precisam de virtudes para continuar existindo. Para que haja essa sobrevivência, qualidades de juízo e raciocínio prático, que credenciam o indivíduo a avaliar e estimar como as ideias e compromissos de uma tradição podem ser melhor estendidos para o futuro, têm que integrar essas excelências. É aqui que o filósofo britânico se aproxima definitivamente de seu destino argumentativo: a noção de excelência no agir que ele chama de tradição.

¹⁹ Pode parecer curioso não abordamos muito, neste texto, a crítica ferrenha – e talvez exagerada – que MacIntyre faz a Kant. Ao delimitarmos nosso projeto, percebemos que essa crítica, por si só, poderia ser o ponto central de uma dissertação de mestrado. E incluí-la neste trabalho faria-nos, com certeza, ir muito além do número máximo de páginas recomendado pela instituição de ensino superior. Aqui o foco, vale lembrar, é o neoaristotélico conceito de virtude construído pelo pensador britânico.

Reconhecer isso é, naturalmente, também reconhecer a existência de uma virtude adicional, [...] a virtude de ter uma noção adequada das tradições às quais se pertence ou com as quais se depara. [...] trata-se de uma noção adequada de tradição que se manifesta na compreensão dessas possibilidades futuras que o passado tornou disponíveis para o presente. As tradições vivas, exatamente porque prosseguem uma narrativa ainda não concluída, deparam-se com um futuro cujo caráter determinado e determinável [...] provém do passado. (MACINTYRE, 2001a, p.374-375)

Mesmo o caráter vindo do passado, isso não é motivo para que a excelência do sociodiscernimento histórico no agir seja confundida com um simples saudosismo. Pelo contrário. Um saudosismo manteria apenas uma conexão entre presente insípido e passado saboroso, uma simples neurose do paraíso perdido. Essa virtude – que constitui o terceiro e último estágio da elaboração macintyriana do que é a excelência no agir – considera o porvir e suas possibilidades, as quais o passado disponibilizou para o presente. Fica, pois, claro que é essa virtude que torna aptos os membros de uma determinada tradição a buscar, simultaneamente, tanto o bem para si mesmos quanto o bem da tradição que eles portam. É a noção dos princípios primeiros no presente que tornam nítidos e possíveis os fins últimos.

Trata-se de um sociodiscernimento histórico, uma consciência tradicional imprescindível para a tradição das excelências do agir. É quando o homem tem a consciência mais concreta de que é um animal portador de tradição e, consciente disso, enxerga e compreende com maior clareza o contexto tradicional em que está inserido desde o nascimento, suas eventuais transformações ao longo das décadas. Uma virtude colocada em prática exercitada pelo próprio MacIntyre, para que ele percebesse o estado moral contemporâneo das sociedades contemporâneas e para que ele o classificasse como uma desordem em estado avançado de decomposição.

Esse sociodiscernimento histórico no agir, é uma excelência não captada pela filosofia da modernidade e seus frutos na atualidade, daí a necessidade de um retorno atual à teoria aristotélica das virtudes, para que ela, desde que atualizada, nos capacite a enxergar melhor problemas morais contemporâneos, oferecendo-nos uma nitidez facilitadora da descoberta e da formulação de soluções para tais impasses. O que maiormente interessa mais a MacIntyre é a descoberta dos princípios [...] no senso histórico, causal, contextual e temporal. (CARSILLO, 2000, p. 275)

Como já vimos, MacIntyre afirma que, nas três etapas de sua formulação conceitual do que é a virtude, a posterior encampa a anterior, mas o contrário não acontece. Assim, a tradição encampa a unidade narrativa da vida humana, que encampa as práticas. Lutz sintetiza a realidade do estágio explicativo chamado tradição abarcando ambas as etapas anteriores: “A definição de virtude em termos de práticas e de vidas humanas por inteiro só é completa quando essas práticas e essas vidas humanas por inteiro são consideradas em relação ao seu conjunto social nas histórias das comunidades às quais agentes humanos pertencem”. (LUTZ, 2012, p. 128)

Uma tradição só se mantém viva e autocrítica – e, assim, apta a resolver seus problemas e a se manter em curso de progresso – se se mantém aberta ao diálogo com outras tradições, se participar de trocas de informações alternando-se no polo da emissão e no da recepção. Para uma tradição ser e continuar aberta ao diálogo ela tem que entender muito bem quem é quanto quem sua interlocutora é. Esse entendimento é narrativo e, portanto, é narrativamente que a comunidade se mantém unificada. Até aqui falamos da tradição encampando a unidade narrativa. As virtudes são disposições que, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às práticas, também nos sustentam no devido tipo de busca pelo bem: uma busca narrativa. Aqui temos a unidade narrativa encampando as práticas. Sendo coesa e conexa, a tradição permanece focada em lançar mão da maneira certa de fazer a coisa certa. Sendo coesa e conexa e com sua razão prática em excelentes condições, consegue continuar buscando os bens internos às práticas que seus membros desenvolvem em seu seio. Aqui temos a tradição encampando as práticas.

Vemos, então, que MacIntyre cumpre o prometido, que é mostrar seu tríplice conceito de virtude e como cada um dos estágios dessa noção do que para ele é a excelência no agir no mundo contemporâneo se relacionam, com o estágio posterior absorvendo o anterior. Mas será que MacIntyre estabelece sua própria lista de virtudes? Se estabelece, ele o faz formalmente, à moda de Aristóteles, em forma de lista, ou tais excelências são discretamente mostradas ao longo de seu texto, mas sem um padrão expositivo claro? Vejamos quais respostas podemos dar a essas perguntas.

4. Outras virtudes poderiam constar em uma possível tábua macintyriana de virtudes

Mesmo vendo a virtude do discernimento histórico que permite uma consciência tradicional nítida e uma vez que MacIntyre elogia a teoria aristotélica das virtudes, mas critica duramente conceitos incluídos pelo pensador clássico em sua tábua de virtudes – conceitos que hoje, não são considerados excelências no agir –, o leitor pode sentir falta de uma tábua macintyriana das virtudes. O sentimento de carência é genuíno. O filósofo britânico não fez, formalmente, a sua lista em *Depois da Virtude*. Isso, no entanto, não significa que as excelências no agir segundo MacIntyre não possam ser reunidas. É isso que procuraremos fazer neste capítulo²⁰.

4.1 A humildade e a caridade

Inicialmente, vale fazer um duplo destaque. Em primeiro lugar, é preciso que se diga que algumas virtudes aristotélicas, como a magnanimidade – o justo meio entre os vícios da vaidade e da estreiteza de alma –, a magnificência – a justa medida entre dois extremos, um chamado de ostentação e outro, de mesquinhez – e a veracidade – o justo meio entre a arrogância e a falsa modéstia – são incompatíveis com a filosofia contemporânea do britânico. Em segundo lugar, MacIntyre destaca a imprescindibilidade de duas qualidades cristãs de caráter: a humildade e a caridade. São justamente a humildade e a caridade que impedem o louvor macintyriano tanto à magnanimidade quanto à magnificência e à veracidade.

Vale ressaltar que MacIntyre não se opõe às outras nove excelências no agir: a coragem, justa medida entre a temeridade e a covardia; a temperança, justo meio entre os vícios da intemperança e da insensibilidade; a liberalidade, justa medida entre a avareza e a prodigalidade; a indignação, que é o justo meio entre a inveja e o despeito; a jovialidade, o justo meio entre o gracejo e o ridículo; a amabilidade, a justa medida entre os extremos viciosos da hostilidade e da adulação; a vergonha, o justo meio entre

²⁰ Talvez por MacIntyre não formalizar sua tábua de virtudes, não encontramos tantas fontes que tratam do assunto. Desse modo, como fontes para este capítulo, além do pensador britânico, teremos Carvalho, Lutz e Stern. Mesmo assim, acreditamos que vale a pena buscar elencar as excelências macintyrianas no agir.

o despudor e o acanhamento; a mansidão, que é a justa medida entre a cólera e a impassividade; e a justiça, o meio entre o extremo do ganho e o da perda. (ARISTÓTELES, 2009, 1110a1-1145a1)

Lutz sintetiza o porquê de MacIntyre aceitar parte da lista aristotélica de excelências no agir e porque rejeita parte dela. Ao aceitar parcialmente tal rol, o britânico afirma que tal adesão exige o desenvolvimento de dois tipos de prática avaliativa – um vinculado às virtudes e outro, às leis. Sobre o primeiro tipo, esse estudioso norte-americano do pensamento macintyriano observa: o pensador britânico afirma que a comunidade deve reconhecer e louvar as qualidades de caráter que as ajudam a encontrar suas metas, ao passo que deve evitar atitudes contraprodutivas. Sobre o segundo tipo de prática avaliativa, Lutz afirma que, para MacIntyre, a comunidade deve determinar e louvar quais cursos de ação a ajudam a atingir suas metas, ao passo que deve condenar atividades que impedem o bem comum de desenvolver uma cultura moral que sustente a busca desse bem compartilhado. Esses dois componentes da cultura moral – as virtudes e as leis – estão interconectados: legisladores precisam de virtudes para fazer leis justas e as pessoas precisam de leis justas para sustentar seus desenvolvimentos virtuosos. Além disso, líderes comunitários precisam de virtudes para aplicar as leis da cidade de mudo justo. Por outro lado, Lutz percebe que MacIntyre rejeita parte da lista aristotélica de excelências no agir por não concordar com a conexão que o estagirita estabelece entre a noção de virtude e a noção de *polis*. Isso porque se um conjunto peculiar de virtudes pressupõe uma *pólis* particular parece impossível manter essas virtudes peculiares sem essa *pólis* particular. (LUTZ, 2011, p. 113-115)

O fato de MacIntyre aceitar parte do rol aristotélico de excelências e rejeitar parte dele impede que o pensador britânico simplesmente reproduza Aristóteles com vocábulos contemporâneos. Uma demonstração de que MacIntyre atualiza a teoria aristotélica das virtudes e não a repete cegamente é a justa indignação que o britânico demonstra para com uma postura do estagirita. Ouçamos o filósofo:

O que provavelmente nos insulta – e com razão – é Aristóteles banir os não-gregos, os bárbaros e os escravos, não somente como quem não possui relacionamentos políticos, mas como incapaz de tê-los. [...] Somente os abastados e os que têm alto *status* podem adquirir certas virtudes essenciais, a da generosidade e a da magnanimidade; os artesãos e os comerciantes constituem uma classe inferior, mesmo não sendo escravos. Consequentemente, as excelências peculiares ao exercício do artesanato e do trabalho manual são invisíveis do ponto de vista do catálogo aristotélico das virtudes. A cegueira de Aristóteles não era, naturalmente, exclusiva dele; fazia parte da cegueira geral, embora não universal, de sua cultura. (MACINTYRE, 2001a, p. 270)

Ora, uma alta probabilidade de ser insultado por parte de uma doutrina traz, a reboque, a rejeição a essa parcela teórica. Nesse ponto, MacIntyre parece estabelecer um silogismo: se um valor – no caso, a valorização aristotélica do *status* elevado, seja ele poder social ou econômico, como condição *sine qua non* para se ter o direito de obter e exercitar as virtudes – me insulta e se eu rejeito valores ofensivos à minha razão, logo, eu rejeito esse valor. Além disso, o fato de Aristóteles não enxergar os artesãos como uma classe de indivíduos capazes de se fazerem virtuosos faria o estagirita desprezar a primeira fase da empreitada macintyriana em definir o que é a virtude nos dias atuais. A atividade de quem vive da pesca, da agricultura e de trabalhos manuais como o artesanato integram exemplos que o filósofo britânico usa para explicar a etapa inicial, da noção que formula de excelência no agir, que ele batiza de práticas. Logo, dar tanto valor assim a ofícios como o dos artesãos, o dos fazendeiros e o dos pescadores significa que se rejeitou a parcela da teoria aristotélica que veda a obtenção e o exercício das virtudes por esses profissionais.

Uma das causas dessa rejeição macintyriana é que, para Aristóteles, a natureza humana tem caráter não-histórico, ou seja, fixo. Já o pensador britânico é considerado, por vários estudiosos de sua obra, um historicista, portanto, um filósofo que considera o modo no qual qualquer indivíduo está embutido em um quadro particular, historicamente local. O historicista é aquele que insiste em que o indivíduo seja definido dentro de alguma prática histórico-cultural local. É aquele que insiste que justiça e racionalidade são culturalmente relativas. (STERN, 1994, p. 148) Mas um painel local que não impede indivíduo algum de buscar, obter e exercitar virtudes a fim de mantê-las em seus hábitos, à procura da *eudaimonia*. Já para o estagirita, o sol só pode nascer para os bem-nascidos ou os financeiramente bem-sucedidos. MacIntyre, não. Para ele, tal privilégio é inaceitável, por ser discriminatório e por representar grave exclusão social. De acordo com MacIntyre, todos têm condição de acessar a felicidade plena. Este é um

dos pontos que aproximam sua teoria do Cristianismo²¹. Tanto essa quanto o aristotelismo são doutrinas que o filósofo usa como referências desde a formulação do conceito inicial de virtude. Ampara-se essa afirmação em Lutz:

Para ser bem-sucedido em uma prática, encontrar e estender seus padrões de excelência, novos iniciantes precisam aceitar a ‘autoridade dos melhores padrões realizados até então’. Isso equivale a aprender o que é realmente a prática em seus próprios termos e desenvolver olhos, ouvidos e gosto apurados para suas formas peculiares de excelência. Isso prepara o praticante para perseguir os bens internos à prática independentemente. Por obedecer as regras da prática e encontrar seus padrões, os praticantes mantêm a prática. (2012, p. 120)

O Cristianismo e o aristotelismo, para o filósofo britânico, parecem ser esses padrões destacados por Lutz. O pensador contemporâneo, no entanto, assume uma postura de preferir a doutrina cristã que a aristotélica, quando elas se chocam e se tem que escolher um lado para concordar. Em tom de concordância com a Bíblia, o filósofo britânico destaca que o Novo Testamento não só louva virtudes sobre as quais Aristóteles nada sabe – fé, esperança e amor – e não diz coisa alguma sobre excelências como a *phronesis*, que são fundamentais para o estagirita, como enaltece a humildade como virtude um conceito que, para ele, figura no rol dos vícios relativos à magnanimidade. (MACINTYRE, 2001a, p.307) Por lentes aristotélicas, pode-se ver a humildade como uma prática muito próxima do vício da falsa modéstia, equilibrando-se como o outro polo – o da arrogância – e tendo como centro de gravidade a virtude magnânima que o estagirita destaca em sua lista de excelências práticas.

No entanto, não é só na definição chamada práticas que MacIntyre aceita que uma doutrina religiosa se combine com sua filosofia. Na noção da unidade narrativa ele também o faz. Lutz mostra perceber isso: o termo narrativa, como MacIntyre faz em *Depois da virtude*, engloba doutrinas religiosas, histórias, contos de fadas, teorias científicas. (2012, p.124) Filhos perdulários ao extremo que, após perderem tudo e, após se alimentarem pior que animais, pedem perdão e são atendidos; irmãos vendidos como escravos que se tornam nobres e perdoam seus malfeitores familiares; príncipes que se tornam pastores; amigos que não aceitam um “não” como resposta e levam um doente, através do telhado, à presença do Cristo; compadecidos que atrasam suas viagens para socorrer feridos; líderes que lavam pés de liderados. Macintyrianamente, pode-se

²¹ Vale explicar: além de neoaristotélico, MacIntyre é um filósofo cristão, mais especificamente falando, católico.

afirmar que é ouvindo histórias de humildade e caridade como essas que se vai aprendendo a ser humilde e caridoso.

Além disso, se as práticas fossem espetáculos, a humildade seria mais que o ingresso, seria o corredor que leva ao palco, ao campo ou à quadra, para se acomodar não como espectador, mais como aprendiz de artista ou de jogador. Essa afirmação pode ser sustentada pelo seguinte pilar argumentativo macintyriano:

Uma prática implica padrões de excelência e obediência a normas, bem como a aquisição de bens. Ingressar numa prática é aceitar a autoridade desses padrões e a inadequação do meu próprio desempenho aos ser julgado por eles. É sujeitar minhas próprias atitudes, opções, preferências e gostos aos padrões que atual e parcialmente definem a prática. [...] Não podemos nos iniciar numa prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões até o momento alcançados. (2001a, p. 320)

O que seria do jogo de voleibol se uma pessoa que nunca o praticou, ao pisar em quadra pela primeira vez, já questionasse a regra do número máximo de três toques antes de passar a bola para o lado adversário? Decerto perderia a credibilidade ou estaria condenado à destruição, pois cada iniciante nessa prática iria se sentir no direito de alterar suas regras em, pelo menos, um aspecto. Logo, a comunhão de normas entre os praticantes se desfaria, e estaria estabelecida uma Torre de Babel no centro de tal prática desportiva, no qual os jogadores não mais compartilhariam o código regulamentar que mantém a unidade daquela prática.

Para dar outro exemplo, mesmo que semelhante, pergunta-se: o que seria de um curso de Mestrado se cada aluno, que acabasse de começar a escrever sua dissertação, quisesse alterar o *vade-mécum* daquela instituição de ensino superior? Com a eventual deposição de tais padrões de pesquisa e escrita, cada um – orientando e orientador – falaria uma língua diferente, embora semelhante. Decerto o progresso estaria comprometido ou até mesmo condenado, porque o orientador, provavelmente, resistiria a tais mudanças almejadas por quem conhece muito pouco daquela tradição de estudos. À pergunta *Vem comigo?* feita pelo orientador, a resposta do orientando provavelmente seria: *Vou, mas só se for por este caminho alternativo que julgo ser o melhor.* Ou seja, tal aluno pretenderia, na sequência do conhecimento – primeiro a absorção, depois a reprodução e, então, a produção – absorver e reproduzir à sua própria maneira, o que seria uma contradição performativa. Afinal, quem reproduz o faz à maneira de outrem. Um iniciante pode até não concordar com parte das regras, mas deve aceitá-las para ser bem-vindo e ganhar o *status* de praticante. Aceitar as normas de uma prática é respeitar

a história de tal atividade. Isso não significa que uma prática está imune a críticas. Prova disso é que, ao longo de seu desenvolvimento histórico – e não simplesmente de sua história –, ela acaba sofrendo transformações. A observação é de Carvalho:

Em qualquer prática, se eu quiser aprendê-la, tenho que admitir, de início, que os outros conhecem melhor do que eu o fazer e o avaliar, segundo seus padrões de excelência, as atividades envolvidas na prática em questão. Se eu quiser aprender a jogar futebol, ouvir música ou pintar, tenho que aceitar minha própria incapacidade inicial para julgar corretamente uma boa jogada, uma boa música, uma bela pintura, e a partir daí aprender com os outros como fazer e avaliar segundo os padrões de excelência que lhes são internos e, quem sabe, poder até mesmo avançar e aperfeiçoar tal fazer e tais padrões. (2011, p. 93)

O que faz com que ele se sujeite às normas da prática da qual quer começar a participar não é coisa alguma além da humildade, virtude *sine qua non* para quem quer ingressar em uma prática em busca da excelência. Uma virtude de caráter é necessária para o início de um processo que busca uma virtude prática. Assumir um conhecimento menor em relação a outro viabiliza o aprendizado e só assume um *know-how* inferior quem é humilde. Por isso, a arrogância ao se atingir um considerável nível de conhecimento é inadmissível: ao se escalar uma montanha, chegar ao seu cume e olhar em volta é que se percebe o alto número de serras e montes que existem à disposição de escalada. Sempre vai haver alguém que sabe mais que esse alpinista em outra disciplina ou campo do conhecimento. Aprender é buscar reduzir a diferença entre o conhecimento do aprendiz e o do mestre e essa redução só é possível porque tal disparidade de saber foi reconhecida e aceita através da humildade.

Ora, o próprio fato de valorizar a tradição e a comunidade é sinal da importância que MacIntyre confere à virtude da humildade: a consciência pessoal de que não se é o centro do universo humano, em nível comunitário. A humildade encaixa-se nas palavras macintyrianas quando trazem a mensagem de que as virtudes habilitam seus possuidores a buscarem tanto seu próprio bem quanto o bem da tradição da qual são os portadores. (2001a, p. 375) Pensar nos outros aos quais se une em comunidade significa que não se é egoísta, que se aceita compartilhar. É preciso ser humilde para pensar também em quem está próximo, e não só em si mesmo.

É justamente nessa confluência da humildade com o altruísmo que se posiciona outra virtude do que seria uma lista macintyriana de virtudes: a caridade. Para abordar

essa virtude, é preciso antes dizer que MacIntyre toma a escritora Jane Austen²² como um dileto exemplo, louvando as mensagens transmitidas, mesmo que subliminarmente, nos textos literários da romancista. Mensagens estas que contêm virtudes aristotélicas e cristãs, em coexistência. “Ela [Jane Austen] é, portanto, importante devido ao modo como acha possível combinar o que são, à primeira vista, explicações das virtudes teoricamente díspares”, ressalta MacIntyre. (Idem, p. 311) Essas explicações aparentemente diferentes às quais o pensador britânico se refere são o aristotelismo e o Cristianismo. “Quando Jane Austen fala de ‘felicidade’, ela o faz de maneira aristotélica. Ela louva a inteligência prática à maneira aristotélica e a humildade à maneira cristã. Mas não é uma mera reprodução da tradição; ela constantemente a estende”, afirma o pensador contemporâneo. (Ibidem, p. 402-403)

Para a literata – e, conseqüentemente, para MacIntyre, que louva as excelências no agir que são destacadas por ela –, uma outra excelência prática, a caridade, nasce tanto da humildade quanto de uma virtude para a qual, segundo MacIntyre, Aristóteles diz não existir nome, desde que esta excelência seja atualizada. O filósofo contemporâneo conta que Austen reconhece que, à procura de nomear essa virtude, estudiosos de Aristóteles chegaram ao nome de afabilidade, mas não concorda com essa nomeação.

Em sua literatura, a escritora atualiza o nome dessa excelência no agir para amabilidade. Para ela, tal reparo teórico é imprescindível. MacIntyre explica que, segundo Jane Austen, a afabilidade pode parecer uma virtude, mas não é. E o fiel da balança é o *telos*. O homem que adquire e coloca em prática a excelência aristotélica da afabilidade o faz visando a honra e a conveniência – buscando, portanto, ganhar algo –, ao passo que é possível, através da amabilidade, mostrar afeição real pelas pessoas e preservar a pureza da virtude ao não se buscar coisa alguma em troca de uma boa ação. O pensador britânico conta que, segundo o raciocínio de Austen, a desinteressada amabilidade é, portanto, uma excelência prática mais elevada que a afabilidade. Dessa bondade, dessa ternura, desse carinho para com o próximo, nasce – ou floresce – a caridade. (MACINTYRE, 2001a, p. 308)

²² Escritora inglesa (1775-1817), autora de romances famosos como *Razão e sensibilidade* e *Orgulho e preconceito*. Contemporânea da Revolução Francesa, ela, corajosamente, ousou dar eco a mensagens aristotélicas e cristãs em plena efervescência antropocêntrica.

Ora, como uma pessoa ter atitudes caridosas sem antes ter humildade alguma operando em sua razão? Se a caridade pressupõe colocar-se no lugar de uma pessoa necessitada de ajuda, ela exige que o socorrista se coloque em posição de igualdade com a que precisa de socorro. Quem reconhece que ninguém é melhor que ninguém e que identifica alguém como necessitado de algo que ele pode prover está pronto a usar esse poder de provisão em benefício alheio sem esperar coisa alguma em retribuição. Isso, de acordo com MacIntyre, em tom de concordância, é possível porque a escritora identifica a esfera social dentro da qual o exercício da virtude pode continuar. (Idem, p. 401) E quando o exercício de uma virtude continua pode abrir espaço para a manifestação e o exercício de uma outra virtude, como acontece com a humildade que, quando praticada, cria campo para a prática da caridade.

Está, portanto, exposta e rejeição – por MacIntyre e por Jane Austen – da consideração aristotélica da humildade enquanto vício relativo à magnanimidade e a afirmação dela e da caridade como excelências genuínas no agir. O pensador britânico louva intensamente a lista de Jane Austen – que, como ele, é adepta do Cristianismo – porque vê compatibilidade entre sua teoria filosófica contemporânea e as ações dos personagens criados pela famosa literata do Século XVIII. MacIntyre parece não rebater em ponto algum as mensagens transmitidas pelos livros da respeitada romancista. Não seria, desse modo, exagero considerar a humildade e a caridade em uma tábua macintyriana de virtudes, mesmo que o britânico não a tenha formalmente feito. O filósofo britânico defende o destino para quem destina seus elogios, afirmando que é a união de temas cristãos e aristotélicos em determinado contexto social que faz Jane Austen ser a última grande voz eficiente e criativa da tradição do pensamento e da prática das virtudes que MacIntyre trabalha para identificar. Ouçamos o pensador contemporâneo:

Ela, assim, desvia-se dos catálogos concorrentes das virtudes do século XVIII e restabelece uma perspectiva teleológica. Suas heroínas procuram o bem ao procurar o próprio bem no casamento. Os lares restritos de *Highbury* e *Mansfield Park* precisam servir de substitutos para a cidade-estado grega e o reino medieval. Portanto, muito do que ela apresenta a respeito das virtudes e dos vícios é completamente tradicional. Ela louva a virtude de ser socialmente agradável, como Aristóteles, embora dê muito valor – nas cartas e nos romances – à virtude da amabilidade, que requer uma genuína consideração com as outras pessoas, e não apenas a impressão de tal consideração nas boas maneiras. Ela é cristã, afinal, e, portanto, suspeitíssima de uma afabilidade que oculte a falta da verdadeira amabilidade. (Ibidem, p. 403)

Até aqui, no que poderia ser a lista do pensador britânico, temos as virtudes do sociodiscernimento histórico, a humildade e a caridade. Vejamos agora mais um par de excelências práticas macintyrianas.

4.2 A paciência e a constância

Acabamos de ver que o filósofo britânico, mostrando tolerância – afinal, fica claro que a teoria ética dele admite também a análise de questões sociológicas, além das filosóficas (GRAHAM, 1994, p. 165) –, volta a elogiar o pensamento aristotélico-cristão que Jane Austen imprimiu, mesmo que subliminarmente, nos enredos que criou. Ele o faz abertamente e explica o porquê. Para MacIntyre, a escritora aborda um mundo onde a substância da moralidade torna-se cada vez mais evasiva. Apesar de reconhecer que ela teve discípulos como Kipling, o pensador vê na obra austeniana um diferencial que não pode ser ignorado. E, em nome desse reconhecimento, ele apressa-se a defender a romancista²³ e criticar acusações de provincianismo literário-filosófico que ela sofreu do século XVIII até o final do século XX, quando MacIntyre escreveu *Depois da virtude*.

Jane Austen é, essencialmente – junto com Cobbett e os jacobinos –, a última grande representante da tradição clássica das virtudes. Foi fácil para as gerações posteriores não compreender sua importância como moralista porque ela é, afinal, uma romancista. E, para elas, ela parecia não ‘apenas’ uma autora de ficção, mas autora de ficção envolvida num mundo social bem restrito. O que não observaram, e o que a justaposição das ideias dela com as de Cobbett e dos jacobinos deve nos ensinar a observar²⁴, é que, tanto em sua própria época quanto depois dela, à vida das virtudes está conectada, necessariamente, um espaço social e cultural bem restrito. Na maior parte do mundo público e do mundo privado, as virtudes clássicas [...] foram trocadas pelas substitutas raquíticas que a moralidade moderna permite”. (MACINTYRE, 2001a, p. 407)

Além da humildade e da caridade, uma virtude que, segundo MacIntyre, a escritora louva na ficção literária dela chama-se constância. O pensador contemporâneo afirma que essa excelência no agir está para Jane Austen assim como a *phronesis* está para Aristóteles. A literata – como observa o atento MacIntyre – identifica a esfera

²³ Pedese que se note o fato de MacIntyre, mais de 160 anos após a morte da escritora, usar o tempo verbal presente para falar do ofício daquela inglesa.

²⁴ O verbo *ensinar* sugere que MacIntyre reconhece e eleva Jane Austen à posição de professora – mesmo que informal – de Ética.

social dentro da qual o exercício das virtudes pode continuar. Ressalte-se a expressão *pode continuar*, ou seja, o exercício das virtudes com constância. O filósofo percebe uma clara correspondência entre sua teoria ética e a literatura da inglesa e o confessa, dizendo:

É a união de temas cristãos e aristotélicos em determinado contexto social que faz de Jane Austen a última grande voz eficiente e criativa da tradição do pensamento e da prática das virtudes que venho tentando identificar. Ela, assim, desvia-se dos catálogos concorrentes das virtudes do século XVIII e restabelece uma perspectiva teleológica. [...] Ela se preocupa – de fato, dado o ambiente moral de sua época, ela tem de se preocupar – de maneira bem mais nova com as falsificações das virtudes. A moralidade em Jane Austen nunca é mera inibição e mero controle das paixões. (MACINTYRE, 2001, p. 403)

É preciso aqui fazer uma observação. A olhos desatentos, pode parecer que a escritora perpetua mensagens conservadoras, principalmente devido a enredos que parecem ser desenvolvidos apenas em torno de alianças, grinaldas e buquês. Em defesa da literata, é preciso que se lembre que ela viveu na virada do século XVIII para o século XIX, quando as núpcias eram, provavelmente, a meta principal da imensa maioria das adolescentes britânicas. Assim sendo, não é de se espantar que o *telos* das protagonistas criadas por Jane Austen é uma vida dentro de um determinado tipo de casamento e de lar. Acontece que os romances criados por ela são críticas morais tanto a progenitores das heroínas das histórias quanto à juventude excessivamente apaixonada, a ponto de personagens recusarem firmemente propostas de casamentos, como o faz Lizzy Bennet, protagonista de *Orgulho e preconceito*, uma dama solteira de 21 anos de idade.

Trata-se de uma personagem principal corajosa, observadora, hábil em formar a própria opinião e em demonstrar presença de espírito. Uma criatura literária que não combina com uma criadora conservadora. A sorridente, decidida e crítica Lizzy, lançando mão de seu dom de observação cômica, diverte-se – sem faltar com respeito – em ver, em seu cotidiano doméstico, a *non sense* euforia casamenteira de sua mãe e de suas irmãs, a florada pela notícia da chegada de militares ao condado ou pela descoberta das cifras e rendimentos anuais de pretendentes em potencial. As ações da mãe dela mostram-se guiadas por uma pseudoconstância, já que giram em torno da perpetuação ou ampliação de segurança financeira que um bom casamento poderia garantir. “Os piores pais e tutores [...] são o que os jovens românticos podem tornar-se se não aprenderem o que devem ser antes de se casarem”, destaca MacIntyre, olhando para a

obra de Jane Austen. (2001a, p. 401) Ou seja, os jovens devem aprender a buscar os bens internos à prática da união conjugal, enquanto os piores pais são os que se preocupam com bens externos a essa prática, como dinheiro e *status*.

Em síntese, nesse caso, o bom aprendizado é o de uma pessoa somente aceitar contrair matrimônio se descobrir um amor que seja, simultaneamente, verdadeiro e correspondido. Ora, a postura crítica de Lizzy – que percebe o ridículo do que acontece em sua volta, em situações simples, possível através de um distanciamento e uma atenta observação de certas frivolidades familiares – mostra que ela possui e usa a virtude do sociodiscernimento. A jovem recusa um casamento com um primo e, naquela época e naquela família fictícia, manteve-se firme e resoluta em sua decisão, pouco se importando se tal atitude era vista como desperdício pela família, exceto pelo seu pai, que, apesar de se mostrar preocupado com o futuro das suas cinco filhas solteiras, compreende Lizzy e compartilha de sua maneira de ver o mundo. Em certo ponto da trama, a mãe da protagonista afirma que deixará de conversar com a filha caso ela se recuse a se casar com o primo. Imediatamente, o pai, o Sr. Bennet, afirma que ele deixará de conversar com a filha se ela se casar com o pretendente, pois sabe que a moça não ama tal pretendente.

A moça – que recentemente havia superado a adolescência –, portanto, sofre violenta pressão, para se casar logo, da sociedade da época, que já via nela a possibilidade de ausência matrimonial. Isso não a derruba. Lizzy mostra permanência inabalável nas mesmas disposições de espírito, nas mesmas convicções: somente se unir em matrimônio em situação de desinteresse econômico, de certeza de amor com possibilidade de longa duração. Ou seja, a moça mostra que possui e exerce constância. Após ter ciência de um mal-entendido sobre o caráter de Darcy, se apaixonar por ele, que a pede em casamento pela segunda vez, a protagonista vai correndo de encontro ao pai, para lhe pedir a permissão e a bênção para se casar. O novo contexto a faz enxergar que tal amor verdadeiro pode permitir que ela e o amado busquem bens internos à prática matrimonial.

Essa força moral de quem, como Lizzy Benett, não se deixa abater quando o assunto é preservar intacto em seu caráter o que julga ser o mais correto chama-se constância, sendo a justa medida entre os vícios do convencimento automático por práticas correntes e da negação automática de práticas correntes. Na obra da literata, como bem observa MacIntyre, a constância é uma virtude-chave. É condição *sine qua*

non para a compreensão do que são as demais excelências no agir, por ser a afirmação contínua da narrativa unificadora vital. Sem a constância, todas as outras virtudes perdem o sentido. “Na vida ética, [...] os compromissos e as responsabilidades com o futuro gerados por episódios no passado, nos quais foram concebidas obrigações e assumidos débitos, unem o presente ao passado e ao futuro de modo a fazer de uma vida humana uma unidade. Quando Jane Austen escreve, essa unidade não pode mais ser tratada como um mero pressuposto ou contexto para uma vida virtuosa”, observa o filósofo britânico. (MACINTYRE, 2001a, p. 405)

Mas seria a constância uma excelência no agir tão soberana, a ponto de ser *condição sem a qual não* para as outras, sem necessitar de auxílio? Seria plenamente autossuficiente? Não, de acordo com MacIntyre, em conformidade com Jane Austen. Existe uma virtude cristã que mantém uma relação de reciprocidade com a constância, tanto fortalecendo-a quanto sendo por ela revigorada. Essa virtude é a paciência. Ela ajuda a preservar a constância, uma vez que não é das tarefas mais fáceis procurar manter-se em constância. Como MacIntyre lembra, Aristóteles salientou que o ser humano está sempre sob certas restrições. (Idem, p. 359) Ser constante sob limitações pode ser tanto difícil quanto doloroso. Quando uma restrição agrava-se, pode-se ter a tendência de alargar outra dimensão da vida sem medir devidamente as consequências. Isso pode impactar negativamente uma outra existência. O eticamente correto seria buscar a volta ao equilíbrio na intersubjetividade, o que é possível através da constância. É preciso ter paciência para aceitar que essa volta ao ponto de equilíbrio muitas vezes requer tempo. Por outro lado, manter acesa a paciência exige uma firmeza que a constância pode prover.

Como exemplo, chamamos a atenção para uma relação que pode ser estabelecida entre as virtudes da constância e da paciência, e parte do conteúdo da oração da serenidade, bastante popular na Grã-Bretanha – portanto, no *ethos* tanto do filósofo contemporâneo quanto da escritora –: Deus, dai-me a serenidade para aceitar as coisas que eu não posso mudar, coragem para mudar as coisas que eu posso e sabedoria para que eu saiba a diferença, vivendo um dia a cada vez, aproveitando um momento de cada vez; aceitando as dificuldades como um caminho para a paz²⁵. Ao se analisar essa

²⁵ Disponível em <<http://www.catequisar.com.br/texto/oracao/diversas/64.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2014.

oração por lentes austenianas e macintyrianas, vê-se que a serenidade faz as vezes da paciência, enquanto a constância faz as vezes tanto da coragem quanto as da sabedoria, já que, como vimos, a constância, em Jane Austen, segundo MacIntyre, é análoga à virtude aristotélica da sabedoria prática.

Quem tem o discernimento que a constância fornece consegue saber a hora em que se pode agir, a situação em que é possível interferir e o momento em que se deve se conformar. Além disso, ter e exercitar paciência é fundamental pra se viver um dia de cada vez e aproveitar momento por momento, sorvendo-o ou suportando-o, não o sugando como se fosse o derradeiro nem fugindo dele imediatamente. A coragem não é menos importante, porque mudanças são trabalhosas e inimigas de zonas de conforto, deixando boa dose de imprevisibilidade do que virá após elas.

Por sua vez, naquela oração, a constância reflete-se nos gerúndios *vivendo*, *aproveitando* e *aceitando*, que expressam continuidade e remetem à manutenção dos passos num determinado tipo de caminho. E quando o assunto é a relação da virtude da constância com verbos, o verbo de ligação *ser* merece destaque. É preciso saber o que é a vida boa para o homem e como buscar e viver essa *eudaimonia*. É preciso se manter fazendo as tarefas da vida da melhor maneira, mas, antes, é preciso saber o que é a vida boa para o homem.

Mas seria a constância uma simples hipótese ou apenas uma conjuntura para uma vida excelente em atos? A resposta é não, de acordo com a definição elaborada por MacIntyre. A constância é a reafirmação – de modo ininterrupto, em atos, não em palavras – da unidade narrativa da vida humana, não permitindo que essa unificação caia no vazio de ser tratada como uma simples conjuntura para uma vida excelente em atos. (2001a, p. 405)

É bem possível que seja isso o que uma pessoa, em contextos cristãos, queira destacar quando diz que o inferno está cheio de boas intenções ou que a fé sem obras é morta. A constância dá mais vida e torna mais saudáveis as relações sociais, por garantir mais do que simplesmente estar em conformidade com a decisão de fazer as coisas acontecerem. Essa firmeza de ânimo amplia a possibilidade de se estar sempre em conformidade com a decisão de fazer as coisas acontecerem, simultaneamente, de um modo bom e de um modo belo, ou seja, de acordo com a virtude e de acordo com a razão. É preciso passar da teoria à prática constantemente. O conjunto formado pelo

conhecimento da necessidade de se fazer essa passagem com a decisão de se operar essa passagem e com o hábito de executar essa passagem chama-se constância.

Assim sendo, não seria absurdo supor que uma obstinada pessoa que persiste no hábito da excelência da constância possa pensar algo do tipo: fiz isto mais uma vez deste modo porque é a maneira certa de fazer a coisa certa. Tanto a sabedoria prática quanto a constância me mostram isso com clareza. São lâmpadas para os meus pés de agente. São luzes para o meu caminho ético.

Não podemos, no entanto, nos esquecer de que, segundo MacIntyre, o homem é um animal contador de histórias, e o fato de o ser mostra que o homem é constante nessa característica. Vimos, no terceiro capítulo, que o homem se torna um animal-narrador no decorrer de sua própria história, ou seja, quando se considera a vida humana como um todo, tendo as narrativas como condição de possibilidade para o aprendizado. Ao ter acesso a mitos e fábulas que lhe são comunicadas verbalmente, ele vai percebendo os papéis sociais dele e dos outros, com os quais interage ou não. Ora, certamente foi ouvindo ou lendo aventuras como as do Rei Arthur e as de Robin Hood que Lizzy Bennet foi percebendo que ela era uma filha, uma irmã, uma cidadã portadora do direito à autonomia, coisa que fez quando se recusou a casar com quem não amava.

Como já vimos, a concepção do *eu* é narrativa, com o autoentendimento a partir da interpretação da pessoa como um todo. A noção que a pessoa, narrativamente, tem de si mesma mostra se ela é protagonista ou coadjuvante de uma entre as muitas histórias das quais, simultaneamente, ela participa. Lizzy, usando sua racionalidade narrativa, recusa-se a ser uma personagem coadjuvante em sua própria vida, apenas sofrendo as ações de outros personagens, deixando que pensem e, conseqüentemente, decidam por ela. Na história criada por Jane Austen, a jovem de 21 anos de idade jamais se permite perder de vista sua posição de protagonista na narração que lhe unifica a vida. Ela exige de si mesma ser a personagem principal de sua própria história. Ela assume tal postura moral porque entende, bem e nitidamente, quem ela é.

Trata-se de um autoentendimento narrativo que define a jovem Bennett em relação aos outros. Se o eu de Lizzy fosse fragmentado – como o de sua mãe e irmãs – e não unificado, ela provavelmente obedeceria facilmente ao comando social de se casar imediatamente, renunciando ao protagonismo de sua história pessoal. A jovem vê que a sua própria vida é uma malha narrativa, na qual o que a pessoa é agora é contínuo com o que ela foi no passado. Essa afirmação contínua atende pelo nome de constância.

Isso, portanto, mostra como essa virtude se relaciona com a segunda etapa – a unidade narrativa da vida humana – do desenvolvimento conceitual macintyriano de virtude. No entanto, para que seja realmente respeitada enquanto excelência no agir, é natural que se espere que essa virtude também mantenha relação com a etapa anterior de tal desenvolvimento – as práticas –, assim como com a posterior – a tradição. Será que isso acontece em MacIntyre? Sim, acontece.

A constância, além de ajudar a manter a unidade narrativa, é uma argumentação contínua sobre o que é uma boa prática. Uma argumentação que se estende na história, portanto, que é fornecida pelas tradições e, assim, socialmente incorporada, podendo estender-se, dessa forma, também na vida do indivíduo. (2001a, p. 374) Ora, se em uma boa prática se buscam, prioritariamente, os bens internos a ela, pode-se afirmar que a constância é uma autoexplicação convincente de como se buscam os bens internos às práticas. Trata-se de uma insistência inalterável nas intenções, simultaneamente, boas e belas, ou seja, nas metas que estão, ao mesmo tempo, de acordo com a virtude e com a razão.

Assim como fortalece as práticas e a unidade narrativa, a virtude da constância fortalece as tradições, porque ela – assim como a sabedoria prática – mantém a pessoa na linha do exercício das virtudes, buscando tanto o próprio bem dessa pessoa quanto o bem da tradição da qual ela é portadora. A busca será sempre uma busca comunitária, assim como requererá tanto a devoção a um certo tipo de bem quanto à manutenção das qualidades necessárias para sustentar a vida em comunidade. A busca pela verdade sobre a vida boa para mim e a busca pela verdade sobre a vida boa para a humanidade se tornam uma aventura através da qual aprendo mais sobre o que estou procurando e mais sobre mim mesmo. (PORTER, 2003, p. 42) E quanto mais amplo esse autoconhecimento, melhor aprendo a pensar e a sentir corretamente e, assim, mais tenho chance de identificar um caminho como bom e de agir, interagir e reagir com excelência.

No romance austeniano *Orgulho e preconceito*, que futuro haveria Lizzy de esperar para si mesma se traísse o que acredita ser o certo no presente? De que valeria ter dado crédito a histórias ouvidas ou lidas no passado se atraísse o que para ela é o correto em sua atualidade? Ela entende-se perfeitamente bem e quer continuar se compreendendo nos meses, anos e décadas que lhe restam, apegando-se, através da virtude da constância, aos valores que julga narrativamente inteligíveis no presente.

Decerto tais valores foram-lhe transmitidos através de histórias como as de príncipes quem procuram localizar pretendentes amadas através da experimentação de sapatos de cristal, independente das classes sociais às quais tais donzelas possam pertencer, ou através de contos como os que terminam em beijos de amor verdadeiro capazes de despertar moças amaldiçoadas de sonos profundos e prometidamente eternos.

Fica implícito que essa heroína inventada por Jane Austen tenha passado por uma crise epistemológica antes de formar sua opinião sobre o casamento correto. Se não tivesse passado por um conflito filosófico-argumentativo, decerto continuaria aceitando ser preparada para o primeiro matrimônio que a segurança econômica oferecesse, podendo contar com confortos como uma criadagem que lhe poupasse trabalhos braçais. Lizzy rompeu com a tradição da busca do casamento economicamente interessante – seguida pelos integrantes femininos de sua família –, desistindo da fidelidade a tais costumes por compará-los a argumentos considerados mais sólidos – informados por histórias que a jovem leu ou ouviu –, por considerá-los derrotados pelos novos paradigmas, por ter a coragem para tomar uma decisão revolucionária e por manter-se firme em sua postura.

De acordo com a observação atenta de Mason, podemos ver compatibilidade da teoria macintyriana com a postura da personagem de Jane Austen. “O quadro com o qual MacIntyre parece trabalhar é o de que crises epistemológicas são resolvidas por argumentos racionalmente convincentes e irresistíveis oferecidos pelos adeptos de uma tradição aos de outra. Crises epistemológicas ocorrem quando métodos confiáveis de pesquisa tornam-se estéreis”, afirma esse pensador, que estuda a obra macintyriana. (1994, p. 241-242). A solução para uma crise epistemológica é encontrada quando elementos essenciais de uma tradição são reinterpretados e reformulados, por tornarem-se incapazes de dar inteligibilidade e justificativas para os atos praticados. Trata-se da restituição de racionalidade.

Através de sua racionalidade narrativa, Lizzy é fiel aos novos valores que ela introjetou, não aos valores daqueles para os quais o casamento não é um fim, mas um meio para obter segurança financeira e *status* social. Como se fosse uma pessoa real, a jovem Benett – no decorrer dos seus 21 anos de idade – encontra o seu próprio lugar de protagonista em uma história dramática. Segundo Graham, fazer isso requer um conhecimento do que é essa história e, em suma, um conhecimento de história. “Participar de uma tradição não é meramente conhecer sua história, mas ver um lugar

para si mesmo nela. Um conhecimento melhor de uma tradição tem uma influência no julgamento de certo e errado dos seus membros”, observa o especialista em MacIntyre. (GRAHAM, 1994, p. 169-172). Quem percebe bem seus papéis sociais ganha critérios mais apurados para se guiar em sua caminhada ética. No entanto, muitas vezes, o caminho identificado como o mais acertado não é o mais curto nem o mais rápido. Aí reside a importância da virtude da paciência, que não deixa a constância fraquejar. E, por interdependência, quanto mais a excelência da constância é exercitada, mais paciência é fornecida ao agente.

Se a constância pode trazer incômodos quando a pessoa que possui essa virtude é vista pelos que valorizam vícios como a adaptação cega a qualquer nova opinião que se coloque ou como a teimosia irracional que nem ao menos tenta compreender o que novas premissas contêm, é a virtude da paciência que refrigera essa posição confortável, fornecendo forças para suportar a pressão de quem pensa de modo diferente e para esperar serenamente um resultado excelente. Se a conquista e o exercício das excelências práticas não são das tarefas das mais fáceis e rápidas, a paciência é a energia silenciosa que mantém a constância nos trilhos. A paciência é a força e o oxigênio que mantêm acesa a chama da perseverança.

A virtude da constância é, portanto, a comunhão ininterrupta com a busca dos bens internos às práticas e com a visão do todo da vida ensinado narrativamente pelas tradições. Trata-se de uma definição com os requisitos exigidos pelo pensamento de MacIntyre, para quem nenhuma qualidade deve ser listada como uma virtude, exceto no que diz respeito à sua existência de modo a permitir a realização de três tipos de bem: aqueles internos às práticas, aqueles que são bens de uma vida individual e aqueles que são os bens de comunidade. (MACINTYRE, 1994, p. 284)

Isto posto, vale recapitular as virtudes que, até agora, vimos figurar no que poderia ser o inventário macintyriano de excelências no agir: sociodiscernimento histórico, humildade, caridade, paciência e constância. É chegada a hora de completarmos esse rol com uma virtude mais.

4.3 A prudência

A excelência ética com a qual MacIntyre parece completar, mesmo que não formalmente, sua lista é a prudência. Uma das primeiras coisas que se devem dizer a respeito disso é que, no modo de ver do pensador britânico, a prudência não é meramente um sinônimo de *phronesis*. É inegável que o filósofo britânico reconhece a íntima relação dessa sabedoria prática com a virtude que refulge na glória das ações do homem prudente, mas seria incorreto afirmar que ele iguala ambos os significados. Outra coisa que se deve observar inicialmente é que MacIntyre louva o pensamento tomasiano²⁶ em torno da *phronesis*, seguindo-o, mas não pisando em cima de todas as pegadas do pensador medieval, embora tenha buscado reimprimir muitas delas com seus próprios pés, em solo contemporâneo. Da mesma forma, Tomás de Aquino, como se sabe, é aristotélico, mas, a certa altura, diverge do estagirita. É o próprio MacIntyre quem observa isso: “Sto. Tomás segue Platão e Cícero, e não Aristóteles, ao utilizar o esquema das quatro virtudes cardeais [justiça, prudência, coragem e temperança] como chave para a relação das virtudes morais entre si”. (2010, p. 215)

Como observa Lutz, parte da discordância de MacIntyre para com Tomás de Aquino fica por conta da rejeição que o britânico faz à afirmação da unidade das quatro principais excelências no agir, professada pelo pensador medieval. Segundo o estudioso contemporâneo da teoria macintyriana, o britânico considera que o quarteto unificado das principais excelências no agir faz impossível de especificar quais tipos de ações podem ser descritas como virtuosas em qualquer forma objetiva. De acordo com Lutz, MacIntyre aceita a possibilidade de uma ação ser considerado virtuosa mesmo na ausência da unidade das excelências práticas, desde que a *phronesis* autorize o agente a considerar que o alcançado seja algo que merece. (LUTZ, 2012, p. 163)

Além disso, MacIntyre chama de rigorosismo o que Tomás de Aquino defende quando se trata de dizer a verdade e mentir. O britânico destaca que, para o medieval, não se deve nunca afirmar qualquer coisa que não se acredite ser verdadeira. Para Tomás de Aquino, quando falar e quando não falar é uma questão relativa à discricção e ao exercício da prudência. MacIntyre parece concordar mais com a régua flexível de

²⁶ “Sto. Tomás [...] era um mestre dos mestres e um conselheiro dos conselheiros”, diz MacIntyre. (2010, p. 221)

Aristóteles, não se mostrando convencido da afirmação tomasiana de que a mentira, mesmo sendo considerada um mal menor, não pode ser usada para impedir um mal maior, tal como ser morto ou matar, porque tal comportamento torna a pessoa injusta e, portanto, incapaz de alcançar o fim último. (2010, p. 221-222)

Já boa parte da concordância do pensador britânico com Tomás de Aquino fica por conta da noção de prudência como manifestação da sabedoria prática no mundo da vida. Ouçamos o pensador contemporâneo:

A prudentia torna melhores aqueles que a possuem ao permitir o tipo de controle sobre suas ações necessário a todas as virtudes. [...] Ela se torna manifesta no desenvolvimento do raciocínio prático e nas ações derivadas do raciocínio reto. Seu exercício é inconsistente com a ação apressada, desrespeitosa, inconstante e negligente ou descuidada, e também com os simulacros da virtude da prudência – o bom senso mundano, a cautela e a astúcia. [...] A prudência é um exercício da razão e trata de como a razão deve funcionar na prática. (Idem, p. 215-216)

Em MacIntyre, a prudência parece estar para a sabedoria prática assim como a linguagem está para a língua. Do mesmo modo que a linguagem é a capacidade que os seres humanos têm para produzir, desenvolver e compreender a língua, enquanto a língua é um conjunto organizado de elementos [sons e gestos] que possibilitam a comunicação, a prudência é um exercício da reta razão e ocupa-se da maneira como a sabedoria deve funcionar na prática. Da mesma forma que a linguagem é o uso da língua, a prudência, em MacIntyre, é a manifestação da *phronesis*. É a sabedoria prática em operação.

Atento, Carsillo capta isso. Ele ressalta que, para MacIntyre – mostrando-se tomasiano –, a *prudentia* é a virtude-mestra e nada passiva, mas, sim a excelência no agir que nos permite captar a relevância universal em situações particulares e agir de tal forma que o universal seja incorporado em particular. É uma virtude que se adquire com a experiência de julgar como o universal foi ou está sendo incorporado em particular, para aprender como aprender com esta experiência. (CARSILLO, 2000, p. 125) A *phronesis* é a capacidade de avaliar corretamente situação e escolher a melhor forma de agir. A prudência é a ação de acordo com o que se julgou ser correto em uma situação específica. É a fidelidade prática ao que foi identificado como o mais justo a se fazer.

Como as situações podem ser muito complexas, e, por isso, podem exigir tempo para que sejam analisadas, dificilmente se consegue exercer a *phronesis* estando-se

ansioso. O sucesso do homem prudente na atuação em uma situação particular costuma ser inversamente proporcional à sua pressa. É preciso calma para agir de modo a peneirar as próprias ações, separando o joio do trigo, preservando o trigo. Até mesmo porque é tarefa nada rápida fazer uso das cinco habilidades que devem ser exercidas, segundo Carvalho, para, à moda de MacIntyre, para fazer girar a espiral formada pela sabedoria prática com a prudência. Ouçamos o filósofo brasileiro estudioso da teoria do britânico:

Cinco habilidades terão que ser exercidas: primeiro, caracterizar a situação particular em que se encontra; [...] segundo, raciocinar [...] de um conhecimento dos bens para ele mesmo até um conceito do que é o bem em geral; terceiro, compreender que seus bens participam de uma variedade de tipos de atividades adequadas à sua idade e estágio no desenvolvimento; quarto, partir da compreensão do bem em geral e chegar à conclusão sobre [...] aquilo que é de imediato o melhor para ele. A quinta, e mais importante, é a capacidade de operar com as outras quatro conjuntamente, de uma forma sistematicamente treinada. (CARVALHO, 2011, p. 269)

Então o sábio, o *phronimos*, é nada mais que uma pessoa habilidosa em identificar o que está acontecendo; em estar consciente dos bens individuais e dos coletivos; em entender que tais bens estão situados em um momento; em identificar o que é melhor para si; e em colocar em comunhão as quatro habilidades anteriores, harmonizando-as na operação em progresso. *Phronimos* é como se pode denominar alguém fluente na deliberação dos meios para se chegar aos fins definidos retamente pela razão. Alguém que consegue realizar – e não apenas definir – o fim último, universal, nas circunstâncias específicas do mundo da vida. Ou seja, uma pessoa hábil em passar da dimensão da universalidade do operar humano virtuoso para o da particularidade²⁷. Uma pessoa que, perante as opções disponíveis, sabe fazer a triagem, escolhendo a atitude mais excelente e que, de fato, a executa imediatamente e sem hesitar. Assim diz MacIntyre, sobre a reflexão característica do homem prudente:

²⁷ Ver as considerações sobre o roteiro da ética filosófica feitas por Lima Vaz. (2004, p. 20-22)

O raciocinante prático deve dar resposta mediante seu juízo e sua ação a um interrogador deliberativo (que não necessita fazer-se explícito) do tipo “Dado que se deseja alcançar um fim, que ação seria a melhor como meio para consegui-lo?” A resposta inicial a esta pergunta pode ser outra pergunta: “Mas este fim é o melhor que este indivíduo ou grupo, aqui e agora, pode querer conseguir?”; [...] Para raciocinar concretamente sobre o que é melhor aqui e agora, aqueles que possuem as virtudes necessárias e, especialmente, a virtude de julgar com sabedoria, raramente exigem elaborar a cadeia de raciocínio justificativo que pressupõe seu raciocínio prático imediato e inclusive podem não ser capazes de fazê-lo de modo explícito. (2001b, p. 126-127)

O sábio, através da sabedoria prática, não se esquiva da tarefa de se perguntar qual é o mais acertado a ser feito e qual é o melhor modo de ser feito. Após responder para si mesmo, parte para a ação. Enquanto sujeito moral, ele lembra-se da necessidade de se procurar a melhor opção, ele se interroga acerca da maneira certa de fazer a coisa certa, chega a uma resposta e, por fim, faz o que tem que ser feito. Fica claro que o homem prudente não se contenta apenas em identificar o fim excelente, mas não foge à luta de encontrar a melhor ponte entre a atual situação e a meta almejada nem de fazer tal travessia.

Desse modo, pode-se dizer que o sábio é uma pessoa extremamente consciente do tempo e do espaço onde se encontra, acostumado a fazer escolhas retas, em seu contexto, entre alternativas distintas. Mas, além de passar da dimensão da universalidade do operar humano para o da particularidade, o *phronimos* sabe transitar entre a dimensão da subjetividade e a da intersubjetividade. Não leva em conta apenas o eu, mas também considera o nós. “Também é importante que, muitas vezes, no decurso do raciocínio prático seja necessário responder não só a pergunta ‘O que é o melhor que posso fazer?’, mas também esta: ‘O que é o melhor que podemos fazer?’. No geral, as pessoas são capazes de levantar, não digamos já responder, esta última pergunta só pela amplitude dos acordos subjacentes acerca dos bens e acerca do bem”, observa MacIntyre. (2001b, p. 127-128).

Quanto mais a pessoa exerce seu poder de avaliação situacional correta, mais ela se aperfeiçoa na determinação, ou seja, mais ela se protege da possibilidade de corrupção de seus pensamentos e atitudes pela ideia de que os fins justificam os meios. Fins corretos só justificam meios corretos. O *phronimos* é rígido nessa afirmação. Se os fins são bons e belos – ou seja, se estão de acordo com a razão e com a virtude –, os meios que levarão a eles também têm que o ser. Se a sabedoria fosse um título, alguém que busca presidir uma instituição de assistência social para ampliar a própria

capacidade de ajudar o próximo, mas que, para chegar a tal posto, engana, difama, chantageia, não o mereceria. Quem, no presente, usa vícios como degraus ou trampolins para ter condições de praticar boas ações no futuro nada tem de um *phronimos*. MacIntyre oferece uma alternativa para a deliberação que liga meios excelentes a fins virtuosos, ou seja, para fazer a correção dos fins passar obrigatoriamente pela correção dos meios. “A determinação dos meios não se faz isolada daquela dos fins e vice-versa. Esse progressivo aperfeiçoamento MacIntyre o concebe como possível [...] na forma de uma tradição de pesquisa racional, isto é, de uma investigação racional constituída pela tradição e dela constitutiva, incorporada numa comunidade particular, numa *pólis* específica”, afirma Carvalho. (2011, p. 278).

Para se fazer mais claro quanto a tal incorporação em um grupo social, MacIntyre entra com um pertinente exemplo: o do adolescente que se vê em uma encruzilhada, onde um dos caminhos é o da profissão que os pais desejam que ele aprenda e onde o outro é o da profissão que ele deseja aprender. Na hipótese em questão, os genitores não mediram esforços para que o filho se mantivesse em bons colégios, sob os cuidados de bons mestres. Além disso, os pais têm exercido, prudentemente, a autoridade para com o filho e este reconhece tal autoridade de quem tem se sacrificado anos a fio para lhe fornecer a educação que o vem tornando um pensador prático independente. Para cumprir com a responsabilidade de manter o fluxo de boa instrução para o rapaz, o pai aceitou renunciar a ambições profissionais. Em contrapartida, projeta intensamente no filho as suas fantasias de sucesso profissional. O rapaz há de ser o que ele não havia podido ser.

Acontece que, ao desejar tão profundamente o futuro do filho, o homem acaba fazendo-se cego para a necessidade que seu filho tem de ser independente. Esse filho, que já exerce suas faculdades de raciocinante prático independente, percebe vários motivos para não seguir a profissão que o pai planeja. Ao saber das intenções do adolescente, o adulto invoca sua autoridade paterna. A mãe o acompanha. Para ela, é sinal latente de ingratidão o fato de o rapaz não querer fazer o que o pai determina. Se o filho cedesse às exigências dos pais seria consequência de um erro ao avaliar o que ele realmente deve aos demais e o que deve a si mesmo. Tal pai, explica MacIntyre, é mau em dois sentidos: é injusto porque exige de seu filho o que este não é obrigado a dar e é injusto também por, ao defender sua exigência como algo justo, enganar a si mesmo, e

se não engana a si mesmo, ao buscar enganar os demais. (2001b, p. 123-125) Além de não ser boa, a atitude do pai não é bela, porque não está de acordo com a excelência no agir. Apesar de ter proporcionado uma boa educação escolar ao filho, a educação familiar não mostra tanta excelência. Talvez porque dificilmente tal adulto recebeu uma sólida educação para as virtudes, caso contrário toleraria o direito do filho escolher os próprios rumos de trabalho. Temos, portanto, um caso hipotético que envolve a dependência intersubjetiva humana e a da educação²⁸.

Tendo abordado tais aspectos, podemos completar a exposição sobre o elenco de excelências no agir exposto na teoria ética macintyriana. Recapitulando, temos o sociodiscernimento histórico, a humildade, a caridade, a paciência, a constância e a prudência. Não podemos, no entanto, já nos dirigir à conclusão deste texto. Há ainda um aspecto a tratar, uma vez que o projeto de MacIntyre não se esgota em *Depois da virtude*, mas continua em duas obras posteriores – *Justiça de quem? Qual racionalidade* e *Animais racionais dependentes: por que os seres humanos necessitam das virtudes* –, que acabam de formar a conhecida trilogia. É para o núcleo do conteúdo contido nesse par de livros que MacIntyre direciona os argumentos apresentados na sua obra mais conhecida.

²⁸ Esses aspectos serão tratados mais detidamente na abordagem contida no próximo tópico.

5. Conclusão

5.1 Para onde Depois da virtude aponta

O arrojado projeto que fez de MacIntyre um projétil no meio acadêmico filosófico mundial nos anos 1980 dificilmente seria considerado digno de ser lido ou criticado se não apontasse para lado algum. E percebe-se mais claramente que ele aponta, pelo menos, para duas questões. A primeira delas é a justiça, em especial, a conexão entre a justiça e as normas. Para tratar disso o filósofo britânico escreveu *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, a continuação de *Depois da virtude*. O segundo desses assuntos é o porquê do ser humano precisar das virtudes, quando ele fala que os seres humanos dependem uns dos outros. Para tal, escreveu *Animais racionais e dependentes. Por que os seres humanos necessitam das virtudes*. MacIntyre justifica-se quanto a essa dupla sequência. “*Depois da virtude* [...] deve ser lido como uma obra em andamento”, diz o pensador. (2001a, p. 467)

E, no trajeto para abordagem da justiça e da ilusão que ele diz ser a independência dos seres humanos, uns em relação aos outros, MacIntyre não se permite negligenciar outra questão fundamental quanto à relação entre as virtudes e a sociedade: a educação, elevada ao seu rol de exemplos bem formulados e colocados, ao lado do exemplo do xadrez e do da pesca. Afinal, sem educação dificilmente se consegue fazer a passagem da teoria à prática, dando o norte que a reabilitação da teoria aristotélica das virtudes pode oferecer aos esforços pela obtenção e manutenção dos recursos morais necessários para que os seres humanos busquem, simultaneamente, bens intersubjetivos e subjetivos para resolver desafios futuros.

Começemos, então, pela questão da justiça²⁹. Para tentar desarmar quem o acusa de reduzir sua crítica a Kant a um mero antagonismo à obediência incondicional a regras formais, o britânico explica que uma combinação pode e deve ser feita. Não se trata de fazer uma negação normativa. Afinal, o pensamento de MacIntyre tem

²⁹ Como o foco deste trabalho é *Depois da virtude* e a intenção momentânea principal é mostrar para onde essa obra aponta, e como aqui já se tem queu caminhar para a conclusão deste texto, não há como abordar as questões da justiça e da dependência intersubjetiva com grande profundidade.

ambições e essência revolucionárias, não anarquistas. O que o pensador afirma é que a ética das virtudes exige, em contrapartida, uma moralidade das leis, com a das virtudes sendo a condição *sine qua non* para a das leis: saber como aplicar a lei só é possível para quem possui a virtude da justiça. (2010, p. 7) A justa subjetividade é imprescindível para a mediação legal correta na intersubjetividade, de modo que a noção de justiça bem alicerça e orienta a atividade da aplicação da lei.

Dessa maneira, na teoria ética macintyriana, a justiça é indissociável do esforço pela obtenção de ambos os tipos de bens, os em comum e os individuais. Quebrar tal associação é pender para um lado, em detrimento do outro. Uma pessoa que prioriza o eu e esquece o *nós*, ou seja, que preocupa-se muito mais com a busca da *eudaimonia* individual, pode tender a negligenciar a própria família, por exemplo. Não seria justo para com seus filhos, cônjuge, pais e irmãos. Do mesmo modo, quem se concentra totalmente no *nós* e despreza o *eu* pode perder sua identidade ao renunciar demais à satisfação de desempenhar atividades prazerosas a ele e fundamentais à fidelidade à sua personalidade. Não seria justo para consigo mesmo. Aí, uma vez mais, entra a hipótese do pensador britânico, criada para servir de lente ou bússola e ajudar a identificar quais relacionamentos sociais são eticamente saudáveis, ou seja, quais permitem buscar os bens internos às práticas tanto na instância subjetiva quanto na intersubjetiva.

Agora vejamos a questão do porquê do ser humano precisar tanto das virtudes, para, por fim, abordarmos a educação, à luz da teoria do *ethos* macintyriana. Diz o pensador britânico:

Em primeiro lugar, frequentemente as pessoas pertencem a mais de uma comunidade e fazem parte de mais de uma rede de reciprocidade; por outro lado, pode-se entrar e sair das comunidades. [...] Em segundo lugar, no funcionamento das comunidades é importante que, entre os papéis que contam na vida comum, exista o “estranho”, alguém alheio à comunidade, que chega casualmente e a quem se deve hospitalidade só porque é um estranho. A hospitalidade também é um dever que implica as inclinações naturais, posto que se deve exercer-se com diligência e desinteressadamente. Em terceiro lugar, o alcance da justa generosidade se estende mais além dos limites da comunidade. (2001b, p. 145)

O ser humano, muitas vezes, é um animal multicomunitário. Para dar um exemplo, destaca-se que alguém, simultaneamente, pode ser filho, pai, arquiteto, vizinho, goleiro de um time de futebol amador, torcedor de uma determinada equipe de voleibol, membro de um grupo voluntário em campanhas de vacinação, líder de uma

comissão que representa pais de alunos em reuniões entre discentes e docentes. No entanto, essas participações não são rebitadas no tempo nem no espaço, uma vez que uma pessoa pode mudar de cidade, estado ou país, tendo que integrar outras redes de reciprocidade. Caso tal possibilidade se concretize, esse alguém teria que deixar de exercer tais liderança e participação humanitária, vendo-se impossibilitado, também, de defender e divulgar as cores daqueles times. Além disso, um ser humano pode mudar de atividade profissional, abrindo uma loja especializada em fornecer vários tipos de grama ou materiais de construção.

É importante que sistemas comunitários não se mantenham totalmente fechados. Devem admitir a inserção do recém-chegado ou do novato, ou seja, é importante que se diga *bem-vindo* e que esse bem-receber seja consumado com oferecimento de alimentação, pouso e paciência. E tal admissão deve ser vista como obrigação pelo integrante de uma realidade comunitária, já que quem acaba de chegar não está familiarizado com as peculiaridades daquele *ethos*, não é capaz de adaptar-se instantaneamente. Essa incapacidade deve ser motivo para auxílio, não rejeição, sem se esperar coisa alguma em troca, caso contrário poderia se cair no caso de um escambo socioeconômico. “O que toda pessoa deve saber, em suas relações comunitárias, é que a atenção que se prestará às necessidades urgentes e extremas, as necessidades características dos incapacitados, será proporcional à necessidade e não à relação que se tenha com quem a sofre”, observa MacIntyre. (2001b, p. 146)

Não receber bem um novo membro da comunidade significa reduzir as chances de ele vir a ser um membro ativo da comunidade, ou seja, de contribuir com a dinâmica desse *ethos*. A passividade do novato ajuda a limitar a possibilidade de evolução de uma comunidade. Se os membros de um sistema comunitário são hospitaleiros com quem chega eles deixam o novato à vontade para agir. Para que as ações do recém-chegado representem chance de evolução, basta limitar a possibilidade de retrocesso com a ajuda correta, como um mestre responsável orienta um aprendiz motivado.

É bem verdade que o novato deve admitir sua pouca familiaridade com as tarefas na nova realidade cultural e, humildemente, deixar-se aprender. É assim que se conquista o direito de ser ouvido ao manifestar sua opinião, de agir e não apenas sofrer ações, de ser um personagem completo na história daquela comunidade. Logo, receber

bem um recém-chegado e orientá-lo bem são provas de amor à comunidade. É colocar tijolos a mais da construção do progresso comunitário, onde prevalece a lucidez, pois não há rendição à ilusão da autossuficiência dos membros de uma rede de relacionamentos sociais. Comunidade saudável é aquela onde fica bastante claro que um membro depende do outro e onde um membro pode ganhar o respeito dos outros e de si mesmo.

Quando falamos que se deve orientar um novato e que ele deve se aceitar como aprendiz, como uma pessoa com conhecimento inferior em determinado tipo de atividade, já estamos tangenciando a questão da educação. A passagem de *know-how* de pais para filhos e de professores para alunos se dá através da educação. Carsillo lembra que Pellerey destaca a consideração macintyriana da educação como uma prática humana social por excelência: é com essa que a comunidade humana se prolonga no tempo, transmitindo os seus valores, a sua norma, a sua consciência, a sua habilidade, a sua mais profunda experiência emocional e estética, a sua obra, o seu recurso. (CARSILLO, 2000, p. 254) Além da educação familiar, a educação acadêmica é uma questão de sobrevivência comunitária, pois amplia as possibilidades de igualdade social. Ouçamos o filósofo britânico:

Uma condição básica para a realização da igualdade social é a realização da igualdade educacional. A toda criança deve ser dada a mesma oportunidade de desenvolver seu físico, seus poderes físicos, intelectuais, estéticos e morais. E nós sabemos do que as crianças precisam: uma vida em um lar estável e confortável, um ambiente livre de poluição, cafés da manhã quentes, professores [...] que não as deixem passar ao segundo estágio de alfabetização [...] até elas terem dominado o primeiro, ou passar ao terceiro até elas terem dominado o segundo. Uma condição para esse tipo de relação professor/criança é uma realocação em massa de recursos, de tal modo que haja professores suficiente e plenamente treinados da pré-escola ao ensino médio. (MACINTYRE, 2011, p. 317-318)

E o que mais seria a igualdade nas condições de ensino/aprendizagem senão uma questão de justiça? Trata-se de uma rede de relações sociais, tão complexa quanto fundamental, aquela comunidade formada, além dos alunos, por professores, pais de alunos e diretores de instituições de ensino. Todos trabalhando, lutando por um bem comum – a igualdade de oportunidades de desenvolvimento intelectual dos estudantes e do leque de oportunidades profissionais que essa igualdade educacional pode abrir – e pelos bens individuais: a vitória do estudante, enquanto futuro profissional questionador e criador de soluções, ou seja, pensador; o sucesso dos líderes de família, enquanto

preparadores para a vida; a realização do professor enquanto mediador do conhecimento; o êxito do diretor de instituição educacional enquanto líder de professores. Todos se reconhecendo em importância, em contribuição, em responsabilidades, como fundamentais, cada qual com seu papel dentro dessa comunidade, de modo que a honestidade nesse processo jamais permita que um sobrecarregue o outro, negligenciando obrigações. Os alunos devem entrar com suas práticas intelectuais e a tríade professores/pais de alunos/diretores de instituições de ensino, trabalhar para equilibrar a equação formada pela relação entre mérito e direito. Cada um completando o trabalho do outro, em uma realidade onde as competências interpenetram-se, em uma rede social unida pelo elã do espírito de cooperação de seus membros, em uma comunidade que concorda em buscar o bem comum acadêmico, sem se esquecer do bem individual. E onde entram as virtudes nessa equação comunitária?

MacIntyre responde:

Se as virtudes permitem ao ser humano converter-se em raciocinante prático independente é porque também permitem-no participar em relações de reciprocidade através das quais há de conseguir seus fins como raciocinante prático; para entender esta dimensão é necessário conduzir a investigação muito mais longe e admitir que uma boa educação nas virtudes será a que atribua um lugar adequado a uma série de virtudes que são a equivalência necessária das virtudes da independência: as virtudes do reconhecimento da dependência. (2001b, p. 142)

Quando MacIntyre fala em comunidade de questionadores e pensadores ele se refere a uma rede social de cidadãos que saibam que existem bens a serem buscados, de criar modos corretos, ou seja, que saibam diferenciar meios e fins – concentrando-se mais nos fins – e ordenar os tipos de bens. Cidadãos cientes de que os fins não justificam incondicionalmente os meios e que, por isso, nem tudo é permitido a um homem de bem. Seres humanos aptos a lerem correta e lucidamente contextos sociais, considerando relacionamentos sociais como meios e considerando a aquisição de bens coletivos e individuais como fins, a ponto de reunirem as condições necessárias para identificar, entre esses relacionamentos sociais, os tipos que verdadeiramente servem a essas causas. Carsillo afirma que, para MacIntyre, distorções de tais entendimentos e inversões de tais valores são sinais evidentes e contundentes da falência do processo de educação. “Tais erros são prova do fato de que o indivíduo não consegue compreender o modo no qual são ordenados os bens; uma falência que comporta uma concessão

inadequada do caráter geral da vida melhor nas existências humanas”, observa Carsillo. (2000, p. 255)

Ora, ao falar no bem acadêmico como uma comunidade de questionadores e pensadores a ser buscada, conquistada e mantida, MacIntyre não deixa de levar em conta a questão da história e da tradição. Como já vimos, ações como manter uma comunidade saudável porque se busca compartilhar bens em comum sem vedar a busca por bens individuais e ações como procurar manter esse *north of search* não significa imutabilidade. Deve haver, ao passar dos anos, décadas e séculos, a abertura ao diálogo com tradições que pensam de modo diferente, mas buscam igualmente tais bens para seus membros. De acordo com Lutz, o filósofo britânico propõe a formação de comunidades locais cujos membros aderem à busca dos bens comuns através das práticas. “A filosofia acontece na história. [...] MacIntyre vê a filosofia como uma tradição, vinculada à história, condicionada pela história, que busca a verdade atemporal sobre o mundo e formula suas melhores aproximações daquela virtude em narrativas teóricas que não podem deixar de estar aberta à revisão e melhoria”, diz o estudioso de MacIntyre. (2012, p. 141)

Assim, à moda de MacIntyre, combinar filosofia com sociologia e história é também combinar filosofia com pedagogia. É com a educação que os membros de uma sociedade podem transmitir sua cultura e sua sabedoria. É a educação que prolonga a comunidade humana no tempo, não permitindo que ela seja rebitada em uma única época. Educar é ajudar a ampliar o potencial de evolução cognitiva, é alimentar o fogo que aquece o contexto do qual o alimentador faz parte. Não é à toa que MacIntyre cita Aristóteles, uma vez mais: “Na tese aristotélica tradicional, [...] o que a educação em virtudes me ensina é que o meu bem como homem é o mesmo bem dos outros, a quem estou unido na comunidade humana”.³⁰ (2001a, p. 383)

³⁰ Reproduzo aqui palavras de Lima Vaz – filósofo que elogia MacIntyre em várias notas de rodapé de seus livros – que sintetizam a noção aristotélica de inserção em uma comunidade: “Na sociedade o indivíduo eleva-se ao patamar da comunidade ética ao consentir integrar-se no corpo normativo do *ethos*, passando além da contingência da sua individualidade empírica e referindo-se a um princípio de ordem que dê razão do seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado. Essa experiência fundamental [...] garantiu um terreno sólido para a prática ética dos grupos humanos sob a forma de hábitos (hexeis) ou virtudes. (2002, p. 146)

Desse modo, acreditamos que tenha ficado claro que e por que a hipótese ética macintyriana contida em *Depois da virtude* aponta para a questão da justiça – tratada em *Justiça de quem? Qual racionalidade?* – e para o reconhecimento da dependência social mútua dos integrantes de uma comunidade humana – tratada em *Animais racionais dependentes – Por que os seres humanos necessitam das virtudes*. Aprofundar-nos, no entanto, nessas questões e nesse porquê extrapolaria os limites propostos neste trabalho – assim como o faríamos se nos concentrássemos muito na contraposição radical e desmedida de MacIntyre a Kant.

5.2 Considerações finais

A teoria de MacIntyre não é anarquista. É revolucionária. A inovação sugerida pelo britânico muitas vezes é incompreendida, compreendida parcialmente ou, o que é pior, mal-entendida. Muitos se tornam críticos ferozes antes mesmo de compreenderem o projeto macintyriano, principalmente, sua tríplice formulação do conceito de virtude. Não raro, críticas a MacIntyre vêm antes de se lerem suficientemente as fontes primárias, deixando-se seduzir pela comodidade das fontes secundárias. Por prudência intelectual, sabe-se que, por melhor que seja uma fonte secundária, ela não substitui a original. Este texto busca ajudar quem o ler a compreender melhor a noção de excelência ética desenvolvida pelo pensador britânico, mas incentivando a pessoa a ler a primária quantas vezes se fizerem necessárias, porque a leitura de *Depois da virtude* deve, inevitavelmente, preceder uma crítica à teoria macintyriana, seja positiva ou negativa. Quem foi prudente o suficiente para ter acesso inicial ao projeto de MacIntyre lendo o original tem grandes possibilidades de entender o que Knight quer dizer quando afirma que “Revolucionário ou comunitarista, ético e sociológico: a característica mais evidente do trabalho de Alasdair MacIntyre é a provocação”. (1998, p. 1)

MacIntyre mostra-se provocador e ousado ao falar em tom clássico a ouvidos contemporâneos, tendo coragem para sugerir, no final do século XX, o retorno a Aristóteles. Para o britânico, a conceptualização filosófica do estagirita – a das virtudes mediando a relação entre o ser humano e a felicidade suprema – é a única adequada para uma reflexão compreensiva sobre os fundamentos da ética, mesmo na fronteira do

Segundo Milênio. A noção de escolha, para Aristóteles, é o fiel da balança. As disposições são os estados de caráter formados devido aos quais nos encontramos bem ou mal posicionados em relação às paixões. As virtudes são disposições que tornam um ser humano apto a desempenhar bem suas funções, fazendo uma ponte entre ele e a vida em plenitude. O estagirita afirma ser tríplice a disposição: os dois extremos dela são viciosos, enquanto é virtuosa a mediania – o ponto equidistante entre duas pontas. Não é nem excesso nem carência. É o padrão, a melhor e justa medida prática, a forma adequada de mensurar a ação, e, por isso, é estrada segura rumo à perfeição.

O pensador britânico enfatiza a sabedoria prática – a *phronesis* –, a virtude intelectual que permite identificar e escolher os meios ideais, que conduzem ao *telos* supremo. É a excelência racional que dirige a ação e que permite pesar as coisas boas e más para o homem, concentrando-se nas boas, escolhendo-as e exercitando sempre essa avaliação, esse foco e essa deliberação virtuosa.

A sabedoria prática de um sujeito moral – que é um *phronimos* se consegue deliberar sobre o que é bom e útil para ele – tem, incondicionalmente em sua essência, o que é bom também para as outras pessoas, para a coletividade, para o *ethos* no qual a pessoa está inserida, e não apenas possui o que é bom para ela mesma. Para MacIntyre, aristotelicamente, além de o homem ser um animal racional é um animal social. É de sua natureza buscar viver em grupo. Tende às relações intersubjetivas, a interagir com semelhantes, em comunidade – sociedade organizada e aberta às relações intersubjetivas é, portanto, imprescindível, por ser o lugar ideal para a transmissão, via interação ensinamento/aprendizado, e para a implementação, via ação habitual, das virtudes. É sempre como membro de um determinado sistema social, e não simplesmente como ser humano, que o indivíduo vive sua vida.

Ao atualizar a ética aristotélica, MacIntyre constrói sua noção de virtude em três estágios: o das práticas, o da unidade narrativa da vida humana e o da tradição. As virtudes só adquirem sentido e função no interior das práticas, de conjuntos de atividades sistemáticas e socialmente reconhecidas. Nelas estabelecem-se bens internos e externos, cujos padrões de excelência só podem ser alcançados através das virtudes. A serventia dessas qualidades positivas de caráter é sustentar as relações entre os praticantes e manter as ações deles na direção dos bens internos que constituem e dão identidade a essas atividades.

Tais práticas só se tornam inteligíveis encontrando seu lugar numa narrativa, estabelecendo o bem de uma vida humana inteira, ou seja, uma vida concebida como uma unidade, como um todo. Para MacIntyre, o homem é um animal comunitário e, por isso, um animal narrador, contador de histórias. É um conceito do eu pensado de um modo narrativo – que liga nascimento, vida e morte – indissociável dos papéis sociais e histórico que a pessoa desempenha. Dessa forma o presente é, de certa forma, ancorado no passado. O que a pessoa é veio parcialmente do que ela herdou, porque ela integra uma história que é um dos pilares de uma tradição, ou seja, uma discussão desenrolada na história e entranhada na sociedade que dá às práticas e o que elas precisam para se fazerem compreensíveis. Desse modo, as virtudes são comunicadas narrativamente pelas tradições no interior das práticas.

Diferentemente de Aristóteles, MacIntyre não fez, formalmente, sua lista de virtudes, mas podemos nos atrever a fazê-lo a partir do conteúdo que o filósofo desenvolve, principalmente, em *Depois da Virtude* e, em parte, em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Identificamos seis excelências no agir louvadas pelo filósofo britânico: sociodiscernimento histórico; constância; paciência; humildade; caridade; prudência.

O sociodiscernimento histórico é a capacidade apurada de perceber e compreender as alternativas futuras que o passado colocou à disposição do presente, uma vez que o futuro de uma tradição viva só tem alguma determinação e sentido enquanto deriva de seu passado. (CARVALHO, 2011, p. 172) Já a prudência é a manifestação da *phronesis*. É a sabedoria prática em plena operação no mundo da vida. Por sua vez, a constância é a qualidade de caráter que mantém a pessoa fiel à afirmação contínua da narrativa unificadora vital, fazendo-se, portanto, condição obrigatória para que todas outras as virtudes sejam entendidas corretamente. É a comunhão incessante com a busca dos bens internos às práticas e com a visão do todo da vida ensinado narrativamente pelas tradições. A paciência é a serenidade que, ao mesmo tempo, dá à pessoa as condições de ser constante e que é fornecida pelo discernimento constante, para que se saiba, bem e precisamente, a hora em que se pode agir, a situação em que é possível interferir e o momento em que se deve se conformar. Já a excelência prática macintyriana da humildade é a consciência pessoal de que não se é o centro do universo humano, em nível comunitário. Tal noção habitual é condição *sine qua non* para quem

quer ingressar em uma prática em busca da excelência. Por fim, a caridade nasce da confluência entre a consciência comunitária de partilha e a humildade. Pensar nos outros aos quais se une em comunidade significa que não se é egoísta. Além disso, é preciso ser humilde para pensar também em quem está próximo, e não só em si mesmo.

Tal enumeração virtuosa é mais uma mostra de que a teoria de MacIntyre prega que uma racionalidade historicizada posiciona a noção de excelência prática no seio de uma tradição, um contexto que dá ao homem condições de enxergar mais nitidamente a origem de seus problemas morais contemporâneos e, a partir das experiências que o passado legou ao presente, estar mais preparado para enfrentar, da melhor forma possível, desafios futuros. Para MacIntyre, o restabelecimento do referencial da tradição das virtudes é a opção que melhor permite que o agir e o pensar morais readquiram poder de progresso ético sustentável.

MacIntyre mostra-se convencido de ter explanado suficientemente sua hipótese. “Minha conclusão é bem clara”, afirma o pensador britânico. (2001a, p. 435) “A tradição aristotélica pode ser reinstaurada de um modo que restabeleça inteligibilidade e racionalidade a nossas atitudes e compromissos morais e sociais”. É preciso criar e preservar – através da retomada da tradição aristotélica das virtudes, adaptada à realidade contemporânea – formas de comunidades locais cujos integrantes, historicamente, usam as virtudes para identificar e praticar as formas de sociorrelacionamentos que conduzem à aquisição de bens em comum em harmonia com a aquisição de bens individuais.

Em MacIntyre, como observa Carsillo, o desenvolvimento de educação prática para as virtudes é fundamental para que tal composição social seja possível e viável. Uma educação que capacite a superar inseguranças e suas ansiedades, evitando o otimismo narcisista e individualista dominante. (2000, p. 357) Tal educação, na teoria do filósofo britânico, é condição de possibilidade para dias melhores. A vida humana é sustentada pela esperança e contar com a esperança é sempre ir além do que é suficientemente uma boa razão para esperar. Há, no entanto, um alerta: “A esperança não deve ser confundida com aquela viva e alegre confiança que ignora dificuldades e frustrações. Ao contrário de tal confiança, a esperança nos sustenta face a dificuldades

confirmadas e frustrações aparentemente inelimináveis”, diz o pensador britânico. (MACINTYRE, 2011, p. 333).

Quando se preocupa com a educação, MacIntyre mostra parte de seu lado pedagogo. Mas um educador que, ao contrário do que muitos pensam, se recusa a lecionar pessimismo, principalmente quando dedica tinta, papel e tempo à questão da esperança. MacIntyre está mais para um realista esperançoso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

De Alasdair MacIntyre

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude. Bauru (SP): Edusc, 2001.*

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

_____. *An Interview for Cogito.* In: KNIGHT, Kelvin (edited by). *The MacIntyre Reader.* Notre Dame (Indiana, USA): University of Notre Dame Press, 1999.

_____. *A Partial Response to my Critics.* In: HORTON, John. & MENDUS, Susan. *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre.* Cambridge: Polity Press, 1994.

_____. *Ethics and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. *How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Thics, Resistance, and Utopia.* In: BLACKLEDGE, Paul KNIGHT, Kevin (editors). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre Revolutionary Aristotelianism.* Notre Dame (Indiana, USA): Notre Dame University Press, 2011.

_____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 2010.

_____. *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas.* Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003.

_____. *Three Rival Versions of Moral Enquiry.*

_____. *Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be.* In: BLACKLEDGE, Paul & KNIGHT, Kelvin (editors). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre Revolutionary Aristotelianism.* Notre Dame (Indiana, USA): Notre Dame University Press, 2011.

Sobre Alasdair MacIntyre

BLACKLEDGE, Paul & KNIGHT, Kelvin (editors). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame (Indiana, USA): Notre Dame University Press, 2011.

BORRADORI, G. *An Interview with Giovanna Borradori*. IN: KNIGHT, Kelvin (edited by). *The MacIntyre Reader*. Notre Dame (Indiana, USA): University of Notre Dame Press, 1999.

CARSILLO, Rocco. *Il Problema Morale in MacIntyre*. Bari: Levante Editori, 2000.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Editora Unimarco, 1999.

_____. *A phrónesis aristotélica: breve comparação das leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur*. Revista Hypnos, São Paulo, n. 27, p. 260-283, 2º sem. 2011.

_____. *Alasdair MacIntyre e o retorno às tradições morais de pesquisa racional*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. “*A contemporaneidade de Aristóteles na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*”, Síntese, 2001, 37-66.

DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *El Modelo de Diálogo Intercultural de Alasdair MacIntyre. O Diálogo Entre as Diferentes Tradições*. Madri: Editorial Dykinson, 2001.

FRASER, Elisabeth & LACEY, Nicola. *MacIntyre, Feminism and the Concept of Practice*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.

GARCIA, J. L. A. *Modern (ist) Moral Philosophy and MacIntyrean Critique*. In: MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GRAHAM, Gordon. *MacIntyre's Fusion of History and Philosophy*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.

- _____. *MacIntyre on History and Philosophy*. In: MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HAUERWAS, Stanley. *The Virtues of Alasdair MacIntyre*. *First Things*. Octobre. 2007, P. 34-40.
- HORTON, John. & MENDUS, Susan. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- JOHNSON, Peter. *Reclaiming the Aristotelian Ruler*. IN: HORTON, Jonh & MENDUS, Susan (edited by). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame (Indiana, USA): University of Notre Dame Press, 1994.
- KNIGHT, Kevin (edited by). *The MacIntyre Reader*. Notre Dame (Indiana, USA): University of Notre Dame Press, 1999.
- _____. *Virtue, Politics, and History: Rival Enquires into Action and Order*. In: BLACKLEDGE, Paul & KNIGHT, Kevin (editors). *Virtue and Politics. Alasdair MacIntyre Revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame (Indiana, USA): Notre Dame University Press, 2011.
- LUTZ, Christopher S. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Lanham (Maryland, USA): Lexington Books, 2004.
- _____. *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*. London: Bloomsbury, 2012.
- MASON, Andrew. *MacIntyre on Liberalism and its Critics*. In: HORTON, John & MENDUS, Susan. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- MILLER, David. *Virtues, Pratices and Justice*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- MULHALL, Stephen. *MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After*

MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre. Cambridge: Polity Press, 1994.

MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

PERINE, Marcelo. *Virtude, Justiça, Racionalidade. A propósito de Alasdair MacIntyre*. Síntese, 1992, 391-412.

PETTIT, Philip. *Liberal/Comunitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.

PORTER, Jean. *Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre*. In: MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SOLOMON, David. *MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy*. In: MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STERN, Robert. *MacIntyre and Historicism*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.

TAYLOR, Charles. *Justice After Virtue*. In: HORTON, J. & MENDUS, S. (ed.) *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press, 1994.

TURNER, Stephen P. *MacIntyre in the Province of the Philosophy of the Social Sciences*. In: MURPHY, Mark C. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Demais obras

AGOSTINHO (Sto). *Confissões*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: Edipro, 2009.

BARNS, Jonathan. *Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CREMASCHI, Sergio. *Tendências neoaristotélicas na ética atual*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MULHALL, S. & SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Cambridge: Blackwell, 1992.

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

PHILIPPE, Marrie-Dominique. *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência: ensaio sobre ética*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SCHWARTZ, Barry & SHARP, Kenneth. *Practical Wisdom. The Right Way to Do the Right Thing*. New York: Riverhead Publishing, 2011.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica vol. I*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Antropologia Filosófica vol. II*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Introdução à Ética Filosófica vol. I*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Introdução à Ética Filosófica vol. II*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.