



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 17, nº. 2, julho-dezembro, 2020, p.277-290
DOI: 10.23925/1809-8428.2020v17i2p277-290

ALASDAIR MACINTYRE: SOBRE O BOM E OS BENS ENTENDIDOS EM TERMOS DE FLORESCIMENTO HUMANO

José Elielton de Sousa

Universidade Federal do Piauí, Teresina, PI, Brasil.
jose_elielton@yahoo.com.br

Resumo: Alasdair MacIntyre se propõe a retomar contemporaneamente um projeto ético substancialista, cujo modelo teórico é a “tradição clássica das virtudes” para a qual a noção de *eudaimonia* é um dos conceitos fundamentais. Tal projeto encontra-se explícito inicialmente em *After Virtue*, e, dado o caráter provisório dos resultados de sua reflexão, posteriormente corrigido e aperfeiçoado em *Dependent Rational Animals* e, mais recentemente, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. No entanto, ao examinar tais obras, podemos perceber que a compreensão macintyriana do bem humano sofre alterações profundas ao longo desse processo de reabilitação da tradição clássica das virtudes. Assim, se em *After Virtue* MacIntyre apresenta um conceito de bem humano interno às diversas práticas sociais nas quais o ser humano se acha envolvido, prescindindo da biologia metafísica de Aristóteles, em *Dependent Rational Animals*, com o giro tomista em sua filosofia, ele corrige tal compreensão, passando a aceitá-la parcialmente até alinhá-la plenamente à perspectiva tomista em *Ethics in the Conflicts of Modernity*. O presente trabalho visa explicitar os elementos teóricos envolvidos nesse processo de mudança, por parte de MacIntyre, de uma explicação socialmente teleológica para uma explicação biologicamente teleológica do bem humano nas obras acima mencionadas.

Palavras-Chave: Alasdair MacIntyre. Florescimento Humano. Bens.

ALASDAIR MACINTYRE: ON THE GOOD AND THE GOODS UNDERSTOOD IN TERMS OF HUMAN FLOURISHING

Abstract: Alasdair MacIntyre proposes to retake a substantialist ethical project at the same time, whose theoretical model is the “classic tradition of virtues” for which the notion of *eudaimonia* is one of the fundamental concepts. This project is initially explicit in *After Virtue*, and, given the provisional nature of the results of its reflection, later corrected and improved in *Dependent Rational Animals* and, more recently, *Ethics in the Conflicts of Modernity*. However, when examining such works, we can see that the MacIntyrian understanding of the human good undergoes profound changes during this process of rehabilitation of the classical tradition of virtues. Thus, if in *After Virtue* MacIntyre it presents a concept of human good internal to the diverse social practices in which the human being is involved, dispensing with Aristotle’s metaphysical biology, in *Dependent Rational Animals*, with the Thomistic turn in his philosophy, he corrects this understanding, starting to partially accept it until fully aligning it with the Thomistic perspective in *Ethics in the Conflicts of Modernity*. The study aims to explain the theoretical elements involved in this process of change, by MacIntyre, from a socially teleological

explanation to a biologically teleological explanation of the human good in the works mentioned above.

Keywords: Alasdair MacIntyre. Human Flourishing. Goods.

* * *

Introdução

Uma das questões mais controversas na filosofia moral contemporânea diz respeito aos juízos avaliativos “bom e mau” e aquilo que queremos dizer ao usá-los. Falamos tanto de “boas razões” para se realizar uma determinada ação como também de “razões que são boas”, mas não são “suficientes” para tal. Muitas vezes objetamos que algo “bom” para este ou aquele agente particular é diferente do que é “verdadeiramente bom”. O que queremos dizer com o termo “bom” nestes variados usos? Qual é, se é que existe alguma, a unidade subjacente a todos esses usos que faz com que eles sejam mais que uma série de jogos de palavras?

Estas perguntas se tornam mais agudas e urgentes se consideramos a quantidade e a variedade de bens em jogo no mundo ocidental contemporâneo, caracterizado, por um lado, por desacordos morais profundos acerca de que tipo de bem devemos realmente perseguir, e, por outro lado, por uma ordem político-econômica vigente que transforma o desejo em mola propulsora do seu modo de ser. Diante da gama e do tipo de discordâncias acerca do significado de “bom” e do que é genuinamente desejável e preferível, faz-se necessário uma conceituação do “bom” e do “bem” que nos permita entender melhor estas diversas discordâncias e como resolvê-las, se possível, ou, caso contrário, por que razão isso não é possível.

Alasdair MacIntyre é um dos poucos filósofos morais na atualidade a assumir tal tarefa e se colocar para além dos infundáveis debates metaéticos que caracterizam a filosofia moral hodierna, propondo explicitamente a retomada de um projeto ético substancialista, cujo modelo teórico é a “tradição clássica das virtudes”¹ para a qual a noção de *eudaimonia* é um dos conceitos fundamentais. E para tanto, MacIntyre estabelece um diálogo filosófico genuíno com autores clássicos da filosofia moral, especialmente Aristóteles e Tomás de Aquino, com o intuito de atualizá-los contemporaneamente a partir das ferramentas conceituais próprias da consciência filosófica do nosso tempo.

A tradição clássica das virtudes que MacIntyre se propõe a retomar na atualidade tem como estrutura básica o esquema teleológico de Aristóteles, cujo conceito de *natureza humana* nos permite definir o ser humano como possuidor de uma natureza não educada que é capaz de realizar um fim determinado (*telos*), sendo a ética o caminho de passagem de um estado a outro, o que implica dizer que

¹ O que MacIntyre chama “tradição clássica” é aquela tradição que depois de Aristóteles, “sempre recorre à *Ética a Nicômaco* e à *Política* como textos principais, quando pode, mas nunca se entrega totalmente a Aristóteles, pois é uma tradição que sempre se posiciona numa relação de diálogo com Aristóteles e não numa relação de simples aquiescência” (MACINTYRE, 2007, p. 165). Para Helder B. A. de Carvalho, “o que MacIntyre nomeia de ‘tradição clássica’ é um tipo de tradição cuja existência o próprio Aristóteles não reconheceu e nem poderia reconhecer, pois os pensadores gregos não operavam com qualquer sentido do histórico na nossa acepção contemporânea, impedindo-o de reconhecer seu próprio pensamento como parte de uma tradição” (CARVALHO, 2013, p.148).

ela pressupõe alguma explicação essencialista do ser humano enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do *bem* humano propriamente dito. Tal projeto encontra-se explícito inicialmente em *After Virtue* (2007), lançada em 1981, e, dado o caráter provisório dos resultados de sua reflexão, posteriormente corrigido e aperfeiçoado em *Dependent Rational Animals* (1999) e, mais recentemente, *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016).

No entanto, ao examinar tais obras, podemos perceber que a compreensão macintyriana do bem humano sofre alterações profundas ao longo desse processo de reabilitação da tradição clássica das virtudes. Assim, se em *After Virtue* MacIntyre apresenta um conceito de bem humano interno às diversas práticas sociais nas quais o ser humano se acha envolvido, prescindindo da biologia metafísica de Aristóteles, em *Dependent Rational Animals*, com o giro tomista em sua filosofia², ele corrige tal compreensão, passando a aceitá-la parcialmente até alinhá-la plenamente à perspectiva tomista em *Ethics in the Conflicts of Modernity*. A seguir explicitaremos os elementos teóricos envolvidos nesse processo de mudança, por parte de MacIntyre, de uma explicação socialmente teleológica para uma explicação biologicamente teleológica do bem humano nas obras acima mencionadas.

Teleologia e florescimento humano

Já em *After Virtue*, MacIntyre opera com um esquema moral que tinha elementos tanto clássicos quanto teístas e para o qual o conceito funcional de ser humano, compreendido como ser que tem uma natureza e uma finalidade ou função essenciais, é fundamental. Dentro desse esquema teleológico há uma diferença básica entre a natureza humana tal como é, em estado bruto, movida por desejos e paixões ainda não instruídos e a natureza humana tal como poderia ser se realizasse sua essência ou seu verdadeiro fim. A ética é a ciência que pretende capacitar o ser humano a entender como se dá a transição daquele para este estado. Nesse sentido, a ética pressupõe “alguma explicação de potência e ato, alguma explicação da essência do ser humano enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do *telos* humano” (MACINTYRE, 2007, p. 52).

Trata-se de um esquema presente na ética grega clássica, especialmente na obra aristotélica, no qual a natureza humana em estado natural é inicialmente discrepante e discordante dos preceitos da ética e precisa ser transformada pelo ensino e experiência da razão prática em natureza humana como ela poderia ser se realizasse o seu *telos*. Essa concepção de natureza humana pressupõe, assim, a passagem de seu estado natural (não instruído) para um estado humano educado (instruído), durante o qual o ser humano vai descobrindo sua própria essência. Segundo MacIntyre, esse esquema não é alterado substancialmente quando colocado dentro da estrutura de crenças teístas, seja na sua forma cristã, judaica ou

² Sobre esse giro tomista na filosofia de Alasdair MacIntyre, observamos noutra lugar que se obra que inaugura o chamado “projeto *After Virtue*”, lançado em 1981, depois de diagnosticar o estado caótico em que se encontra a moralidade contemporânea e de apresentar a retomada da tradição clássica das virtudes como uma saída para tal situação caótica, MacIntyre termina o livro com a esperança na vinda de um novo São Bento para iluminar as trevas de nossos tempos bárbaros, numa clara filiação agostiniana, e se *Whose Justice? Which Rationality?* contém um ponto de partida agostiniano e uma conclusão tomista, é em *Three Rival Versions of Moral Inquiry* que o tomismo aparece definitivamente com toda força e clareza na filosofia macintyriana, a ponto de MacIntyre passar a se reconhecer e afirmar-se a partir daí como um aristotélico-tomista (SOUSA, 2015, p. 102).

islâmica. Embora os preceitos éticos passem a ser compreendidos também como expressão de uma lei divina e o *telos* humano só possa ser atingido totalmente noutro mundo, a natureza triádica do esquema permanece central ao entendimento teísta dos juízos e pensamentos valorativos (MACINTYRE, 2007, p. 53).

Tal esquema se fundamenta numa antropologia filosófica que tem como pressuposto básico a ideia de *florescimento humano*, ou seja, a capacidade que o mesmo tem de se aperfeiçoar, de se realizar enquanto ser humano, fundamental para se pensar numa perspectiva ética teleológica como a que MacIntyre se propõe a reabilitar. Ora, para o filósofo, a capacidade de florescimento não é uma característica exclusivamente humana: “o florescimento é um conceito aplicável também a membros de diferentes espécies de animais e plantas” (MACINTYRE, 1999, p. 64). Segundo ele,

Toda espécie tem um fim natural e, explicar o rumo e as transformações do indivíduo é explicar como esse indivíduo se move em direção ao fim apropriado aos membros daquela espécie. Os fins para os quais se dirigem os homens enquanto membros de tal espécie são por eles concebidos como bens, e seus movimentos na direção dos diversos bens, ou para longe deles, devem ser explicados em relação às virtudes e vícios que aprenderam ou deixaram de aprender, e às formas de raciocínio prático que empregam (MACINTYRE, 2007, p. 81-82).

Os seres humanos, bem como os membros de todas as outras espécies, têm uma natureza específica e essa natureza é tal que eles têm certos objetivos e metas, de modo que se movimentam por sua natureza rumo a um *telos* específico. O *telos* da vida de uma pessoa – sua atividade – é, portanto, seu florescimento. Florescer significa desenvolver as faculdades próprias de um indivíduo específico. O que é necessário para que uma planta ou animal floresça enquanto membro de sua espécie é desenvolver as faculdades específicas que possuem enquanto membro dessa espécie. Assim, o florescimento acontece em virtude da posse de determinadas características próprias de cada espécie de seres vivos, características essas que os definem enquanto tal.

Nesse sentido, o conceito de florescimento aplica-se tanto aos animais humanos como aos não-humanos:

Quando falamos do florescimento ou não de um golfinho enquanto golfinho, de um gorila enquanto gorila ou no florescimento humano enquanto humano, usamos o verbo “florescer” no mesmo sentido. Estes são exemplos de expressões unívocas e não analógicas. O que é florescer não é, obviamente, o mesmo para golfinhos como é para gorilas ou para humanos, mas é um e o mesmo conceito de florescer que encontra aplicação em membros de diferentes espécies de animais e de plantas (MACINTYRE, 1999, p. 64).

Para MacIntyre, o florescimento é uma questão de fato e, enquanto tal, podemos encontrar respostas em diversos campos científicos. A biologia e a

ecologia têm esclarecido certos temas preliminares cujo conhecimento é necessário para formular algumas explicações: a distinção entre aqueles ambientes em que florescem os membros de algumas espécies e aqueles em que não chegam a florescer, assim como a distinção, dentro de uma população particular, entre os indivíduos ou grupos que florescem e os que não florescem. Segundo MacIntyre, “estabelecer bem estas distinções envolve identificar as várias características necessárias para que um indivíduo ou população de uma espécie particular floresça neste ou noutro ambiente particular, neste ou noutro estágio de seu desenvolvimento” (MACINTYRE, 1999, p. 65).

Florescer enquanto membro de uma espécie envolve, portanto, uma dimensão objetiva, na medida em que é possível determinar, recorrendo a fatos empíricos, as condições necessárias para que o florescimento de uma determinada espécie ocorra. Contudo, apesar de ser uma questão de fato, o significado do florescimento humano varia segundo o contexto, pois só podemos falar do florescimento de um indivíduo quando este desenvolve “as capacidades próprias do raciocinador prático independente” (MACINTYRE, 1999, p. 77). Apesar de outros seres vivos florescerem, o que é próprio e exclusivo do florescimento humano é o desenvolvimento dessa independência. Nesse sentido, o ser humano precisa aprender a ver a si mesmo como raciocinador prático quanto aos seus bens específicos enquanto tal, quanto à melhor ação a ser realizada em situações concretas e quanto à melhor forma de viver, pois “sem aprender isso, ele não floresce” (MACINTYRE, 1999, p. 67).

MacIntyre ressalta, entretanto, que esse processo de deliberação racional exige que os seres humanos, diferentemente dos demais animais, passem por uma etapa a mais, na qual eles aprendem a separar-se de seus desejos; sem essa habilidade não seria possível mapear o progresso do estágio mais inicial da criança à condição de um adulto capaz de fazer julgamentos independentes. Segundo ele, para desenvolver suas faculdades como raciocinador prático independente e, portanto, florescer enquanto membro de sua espécie, cada indivíduo deve passar de uma situação inicial de mero aprendiz para um nível onde tenha condições de fazer seus próprios julgamentos, de forma independente, a respeito do bem; julgamentos que “podemos justificar racionalmente para nós mesmos e para os outros como oferecendo boas razões para agir de uma determinada maneira e não de outra” (MACINTYRE, 1999, p. 71).

Essa transição tem uma tríplice dimensão, todas tornadas possíveis pelo uso da linguagem. A primeira dimensão que se destaca dessa transição é o movimento que vai do “meramente ter razões para agir para ser capaz de avaliar nossas razões como boas ou más razões e, em virtude dessa avaliação, mudar nossas razões para agir e, conseqüentemente, mudar nossas ações” (MACINTYRE, 1999, p. 71-72). Tal movimento, que, como vimos antes, é comum não apenas ao ser humano, mas também a outras espécies de animais não-humanos como os golfinhos e os gorilas, implica um processo gradual de aprendizagem, no qual obstáculos, dificuldades e perigos são elementos constituintes. A segunda dimensão é a que envolve a transformação dos desejos e das paixões da criança, pois “ter aprendido a distanciar-se, em alguma medida, dos nossos próprios desejos presentes, de tal forma que sejamos capazes de avaliá-los, é uma condição necessária para podermos raciocinar de maneira sólida sobre nossas razões para ação” (MACINTYRE, 1999, p. 72). E a terceira dimensão é “a passagem da consciência limitada do presente a uma consciência que inclua um futuro imaginado”

(MACINTYRE, 1999, p. 74). O desenvolvimento dessa capacidade é necessário para que se possa imaginar diversos futuros possíveis, imaginar-se avançando do momento presente em diferentes direções futuras, pois a existência de futuros alternativos e diferentes implica um conjunto de bens alternativos e diferentes e distintos modos de florescer.

Quando menciona esse traço fundamental da espécie humana que é a racionalidade prática, cujo exercício torna possível modos especificamente humanos de florescer, MacIntyre reconhece que está se referindo ao exercício da racionalidade humana em contextos culturais e econômicos muito distintos. Cada cultura tem uma compreensão própria do que é o florescimento humano, como julgar o que é bom ou não, quais bens são prioritários e como empregar o adjetivo “bom” (MACINTYRE, 2016, p. 28. Além disso, na maioria das culturas – talvez em todas – os juízos avaliativos expressam posturas rivais sobre um único assunto, a saber, “em que consiste exercitar de maneira efetiva as capacidades distintamente humanas e alcançar os fins próprios do ser humano” (MACINTYRE, 2016, p. 28). Assim, o que significa florescer varia de um contexto para outro, porém, “em cada contexto é como alguém exercita de um modo relevante as capacidades de um raciocinador prático independente que suas potencialidades para florescer de uma forma especificamente humana são desenvolvidas” (MACINTYRE, 1999, p. 77).

Dada a variedade de formas de florescimento humano e a compreensão particular de cada cultura acerca desse processo, em que consiste então um conceito nuclear de florescimento humano? Recorrendo a Aristóteles, MacIntyre propõe um conceito composto de quatro elementos. Primeiramente, uma compreensão ampla dos poderes e capacidades humanas que inclua seus aspectos físico, perceptivo, emocional, racional, político, moral e estético. Em segundo lugar, a identificação de capacidades distintamente humanas que nos permite não apenas refletir sobre o que estamos fazendo e dizendo ou estamos prestes a fazer ou dizer, mas também redirecionar nossas atividades e nossas investigações conforme a razão prescreve. Em terceiro lugar, a capacidade de associação cooperativa com outros seres humanos de maneiras disponíveis a animais não-humanos – os seres humanos são, por natureza, animais racionais e políticos e alcançam uma agência racional em e através de seus relacionamentos políticos. Em quarto lugar, nossa natureza é tal que nos encontramos direcionados por nossa educação, se formos educados adequadamente, para fins que consideramos bens e temos alguma concepção, ainda que inicialmente incipiente, do que seria para alguém alcançar esses fins de tal maneira que sua vida seria uma vida humana aperfeiçoada, para que pudessem ser chamados justamente *eudaimon* (Cf. MACINTYRE, 2016, p. 28-29).

Nesse sentido, saber em que consiste o florescimento requer uma investigação conceitual e valorativa, pois florescer significa sempre florescer em virtude de possuir tal e tal conjunto de características, ou seja, o conceito de florescimento exige a aplicação do conceito mais fundamental de bem – “florescer” se traduz como *eu zen* e *bene vivere* (MACINTYRE, 1999, p. 65).

Os bens individuais e o bem humano

Dada essa antropologia filosófica de fundo, é justamente o conceito de *florescimento humano* que permite a MacIntyre já em *After Virtue* propor uma

concepção teleológica de ser humano³. Para MacIntyre, o bem pode ser caracterizado de três formas. Primeiramente, ele pode ser compreendido como um meio para se atingir outro bem. Possuir certas habilidades, dispor de certas oportunidades, estar no lugar certo e na hora certa, são exemplos desse tipo de bem, pois permitem ao indivíduo ter, fazer ou alcançar outros bens. Outra forma de atribuição do bem é compreendê-lo como qualidades intrínsecas de determinadas práticas socialmente estabelecidas, as quais são usadas como critérios de avaliação dos agentes nelas envolvidos.

Pode acontecer, entretanto, que o melhor para um indivíduo e/ou para os demais membros de uma determinada comunidade seja que esses bens genuínos ocupem um lugar secundário ou mesmo nenhum lugar em suas vidas. Faz-se necessário, assim, distinguir entre o que faz com que certos bens sejam bens – e bens valiosos por si mesmos – do que faz com que para um determinado indivíduo ou comunidade, em determinada situação concreta, seja bom convertê-los em objetos de consideração prática. O juízo sobre o que é melhor para a vida de um indivíduo ou comunidade – a melhor maneira de ordenar seus bens –, não apenas enquanto agente que participa de uma ou outra atividade em uma ou outra comunidade, mas também enquanto ser humano, ilustra a terceira forma de atribuição do bem. Este tipo de juízo é um juízo sobre o florescimento humano, sua finalidade última, seu *télos* (Cf. MACINTYRE, 2007, 65-67).

Recorrendo ao exemplo do relógio de pulso, MacIntyre propõe um conceito funcional de bem: um relógio de pulso, em sua definição e avaliação por parte do agente, é inseparável de um “bom relógio de pulso”, pois o critério de algo ser “relógio de pulso” e o critério de algo ser “um bom relógio de pulso” não são independentes um do outro. Não se separa o conceito de “relógio de pulso” do conceito de “bom relógio de pulso”, o qual leva implícito uma função a qual o agente usa para dizer de tal relógio de pulso se ele é bom ou ruim (Cf. MACINTYRE, 2007, p. 57-59). Nesse sentido, MacIntyre reafirma sua visão essencialista do ser humano derivada de Aristóteles e Tomás de Aquino, cujo conceito de ser humano é funcional:

Os argumentos morais dentro da tradição aristotélica clássica – tanto em sua versão grega como medieval – envolvem pelo menos um conceito funcional central, o conceito de *homem* compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial (MACINTYRE, 2007, p. 58).

Deste modo, embora não forneça uma concepção definitiva, seu conceito de bem reconhece a herança aristotélico-tomista: o bem vem a ser aquilo que aperfeiçoa ou convém a uma natureza e, portanto, seu fim, aquilo a que tende. O florescimento seria justamente esse fim último que supõe a plenitude ou a realização da natureza humana. MacIntyre herda, portanto, seu conceito de bem de um esquema comum a Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino, segundo o qual, uma forma natural implica ou inclui a função própria do ser que a possui, função cuja

³ David Lorenzo Izquierdo comenta que este conceito de florescimento humano está presente de tal modo em *After Virtue* que certamente se pode falar de uma *antropologia do florescimento* nessa obra (Cf. IZQUIERDO, 2007, p. 69-70).

realização é seu verdadeiro bem, bem este que orienta e se adquire através das virtudes⁴.

Como herdeiro dessa tradição teórica, MacIntyre vê o ser humano individual como “uma unidade na qual os diferentes aspectos de sua existência espiritual e social estão organizados segundo uma ordenação hierárquica em um modo de vida unificado” (MACINTYRE, 1990, p. 143). Apesar de cada um desses diferentes aspectos da existência humana ter sua própria importância, “as virtudes que informam conjuntamente as ações de um eu integrado são também as virtudes da comunidade política bem ordenada” (MACINTYRE, 1990, p. 143). Nesse sentido, na medida em que vai progredindo na busca pela realização de seu *telos*, o indivíduo vai percebendo que sua concepção subjetiva de bem está integrada a concepções mais abrangentes de bem, pois ele é não apenas um *eu* pessoal, mas também um ser social e biologicamente constituído.

Contudo, embora opere com um conceito funcional de ser humano em *After Virtue*, MacIntyre busca fornecer uma explicação socialmente teleológica do bem humano, uma explicação que prescindia da biologia metafísica de Aristóteles. É que segundo ele, tal conceito funcional de ser humano é mais antigo do que Aristóteles e não provém inicialmente de sua biologia metafísica, tendo sua origem “nas formas de vida social às quais dão expressão os teóricos da tradição clássica” (MACINTYRE, 2007, p. 58-59). Em especial, MacIntyre tem em mente as sociedades heroicas retratadas por Homero cujo papel e *status* de cada indivíduo é determinado pelo que ele faz. Além disso, nessas sociedades há também uma compreensão clara de quais atividades são necessárias para se realizar o que é exigido por cada papel e *status* e quais atividades não alcançam tal padrão de excelência exigido (Cf. MACINTYRE, 2007, p. 122).

Com base nessa compreensão do vínculo entre os bens e as estruturas sociais das sociedades heroicas, MacIntyre recorre às práticas sociais como definidoras do contexto no qual a busca pelo bem-viver acontece, pois distinguir e aplicar o bem são coisas que o indivíduo aprende somente no interior de uma *prática* social. As práticas sociais são qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e dos bens envolvidos, são sistematicamente ampliados (MACINTYRE, 2007, p. 187). Cada prática tem, portanto, seu fim ou meta cuja definição varia de acordo com as circunstâncias, o estado em que se encontra e as qualidades dos que participaram ou participam dela⁵.

O conceito de prática implica dois termos fundamentais: a noção de bens externos e bens internos a uma prática. Segundo MacIntyre, “é característica dos bens externos que, quando conquistados, sempre são de propriedade e posse de

⁴ Essa é a tese defendida por Michael Fuller, segundo a qual MacIntyre herdaria seu conceito de bem do que ele chama de “form-function-virtue scheme”, esquema comum em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino (Cf. FULLER, 1998, p. 5).

⁵ Para Kelvin Knight, o conceito macintyriano de prática é um conceito eminentemente aristotélico, pois “se envolver numa prática é participar da partilha não só de regras, mas também de bens e, portanto, de razões para a ação e – potencialmente, ao menos – do raciocínio cooperativo sobre a ação” (KNIGHT, 2008, p. 317).

alguém. Além disso, são tais que quanto mais se tem, menos há para outras pessoas” (MACINTYRE, 2007, p. 190). Os bens externos são conquistados por acidente das circunstâncias sociais, as quais permitem que haja modos alternativos de alcançá-los. Eles têm, portanto, uma relação direta com dinheiro, fama, poder, relação essa que pressupõe uma concorrência em que deve haver tanto vencedores como derrotados. Os bens internos, por sua vez, são assim chamados por dois motivos: primeiramente só podemos especificá-los dentro de uma determinada prática e por meio de exemplos dessa prática; e, em segundo lugar, porque só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão. Eles implicam padrões de excelência e obediência a normas, pois julgar esse tipo de bem requer um tipo de competência que só se adquire praticando uma determinada atividade ou aprendendo sistematicamente o que uma determinada prática exige. Os bens internos são, portanto, “consequência da competição pela excelência, mas é característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática” (MACINTYRE, 2007, p. 190-191).

Contudo, em *Dependent Rational Animals*, partindo de uma noção de identidade humana como identidade animal, MacIntyre amplia sua concepção das práticas, ancorando-as em bases fundamentalmente biológicas ao reconhecer que essas não são apenas expressões culturais, mas trazem consigo elementos que são próprios da espécie humana enquanto uma espécie animal vulnerável e dependente⁶. Ao enfatizar a condição animal do ser humano, MacIntyre pretende corrigir o que ele considera limitações de suas obras anteriores, notadamente a suposta independência da ética em relação à biologia e a falta de atenção à vulnerabilidade e à dependência humana decorrentes de sua animalidade. Além disso, teria subestimado as diferenças entre Aristóteles e Tomás de Aquino acerca do reconhecimento da vulnerabilidade e da dependência humanas (MACINTYRE, 1999, p. x). Dada a condição animal originária do ser humano, MacIntyre considera que nenhuma explicação dos bens, das normas e das virtudes que definem a vida moral será satisfatória se não explicar (ou apontar uma explicação) como é possível a vida moral para seres constituídos biologicamente como o ser humano, elucidando como ele se desenvolveu até esta forma de vida e em seu interior (MACINTYRE, 1999, p. x).

Como Aristóteles, MacIntyre afirma que a racionalidade humana é uma racionalidade animal, pois a *phrónesis*, a capacidade para o raciocínio prático, é uma capacidade que ele – e posteriormente Tomás de Aquino – atribuiu tanto ao ser humano como a algumas outras espécies animais, em virtude de sua capacidade de prever situações. Seguindo a perspectiva tomista, cuja pertença passa a reconhecer, MacIntyre afirma que não se trata apenas do fato de que temos um corpo animal, com identidade e coesão de um corpo animal, mas que “somos [fundamentalmente] o nosso corpo” (MACINTYRE, 1999, p. 6). Nesse sentido, a “identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal; e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossas relações com os outros são parcialmente definidas” (MACINTYRE, 1999, p. 8).

⁶ Como observa Helder Buenos Aires de Carvalho, “essa ênfase sobre a animalidade humana e o lugar das virtudes da dependência na própria constituição do agente moral autônomo representa uma novidade em relação a seu trabalho anterior, alterando e aprofundando o projeto teórico estabelecido em *After Virtue*” (CARVALHO, 2010, p. 167).

Reconhecida a vulnerabilidade e a dependência humanas decorrentes de sua condição animal, MacIntyre afirma que tornar-se um autêntico raciocinador prático independente é uma conquista, porém é uma conquista para a qual os outros sempre contribuem de maneira essencial.

As primeiras contribuições se referem diretamente a nossa existência animal, cujo desenvolvimento compartilhamos com membros de outras espécies inteligentes. Devemos aos nossos pais, especialmente às mães, aos tios, aos avós ou seus substitutos, o cuidado necessário desde a concepção até o nascimento e a primeira infância (MACINTYRE, 1999, p. 82).

Para MacIntyre, desde antes do nascimento, a criança já faz parte de um conjunto de relações sociais que o definem e que não são em absoluto obra sua. Essa criança deve passar dessa condição inicial para uma condição em que suas relações sociais sejam aquelas de um raciocinador prático independente com outros raciocinadores práticos independentes, assim como com aqueles que posteriormente dependerão dele. Para tornar-se um raciocinador prático independente, as crianças e os adolescentes têm que passar por um processo educacional acerca dos elementos próprios das diferentes práticas, “algo que envolve não só a aquisição de habilidades, mas também o reconhecimento dos bens internos de cada prática, bens esses a partir dos quais se define a excelência na realização de determinada prática” (MACINTYRE, 1999, p. 92).

Assim, para que um indivíduo floresça é necessário que sua vida se organize de tal modo que ele possa participar, de forma exitosa, das atividades próprias de um raciocinador prático independente e que, por sua vez, receba e tenha uma expectativa razoável de receber os cuidados e atenção necessários, decorrentes da situação de vulnerabilidade e aflições que sua condição animal lhe impõe. Segundo MacIntyre,

Nós alcançamos nosso próprio bem apenas se e na medida em que outros fazem desse bem seu próprio bem, ajudando-nos durante os períodos de deficiência a nos tornar – através da aquisição e exercício das virtudes – o tipo de ser humano que faz do bem dos outros nosso próprio bem, e isso não porque calculamos que somente se ajudarmos os outros eles nos ajudarão (MACINTYRE, 1999, p. 108).

Contudo, MacIntyre ressalta que isso não significa que o bem individual esteja subordinado ao bem da comunidade e nem vice-versa. Para alcançar e até mesmo definir seu próprio bem em termos concretos, o indivíduo primeiro deve reconhecer os bens da comunidade como bens próprios. O bem comum, por sua vez, não pode ser entendido como uma somatória dos bens individuais, como construído a partir deles.

Ao mesmo tempo, embora a busca do bem comum da comunidade seja, para todos aqueles capazes de contribuir para isso, um

elemento essencial de seu bem individual, o bem de cada indivíduo particular é mais do que o bem comum. E existem, é claro, outros bens comuns que os bens da comunidade global: os bens da família e outros grupos, os bens de uma variedade de práticas. Cada indivíduo, como um raciocinador prático independente, tem que responder à questão de qual o melhor lugar que cada um desses bens deve ocupar em sua vida (MACINTYRE, 1999, p. 109).

O objeto dos acordos básicos compartilhados pela comunidade não diz respeito somente a bens, mas também a regras, pois o cumprimento de regras é um elemento essencial de algumas das virtudes que são requeridas no desempenho devido de cada uma das funções numa rede de reciprocidade. Para MacIntyre, no que diz respeito ao florescimento humano, as regras funcionam como prescrições negativas da lei natural⁷ e atuam como limite ao tipo de vida em que esse *telos* humano é alcançado:

As regras, que são os preceitos negativos da lei natural, não fazem mais do que pôr limites a este tipo de vida e, ao fazê-lo, definem parcialmente o tipo de bondade a que se aspira. Se as separarmos do lugar que têm na definição e na constituição de todo um modo de vida, então não passaram de um conjunto de proibições arbitrárias, como estão sendo com muita frequência em períodos posteriores. Progredir tanto na investigação moral como na vida moral é, portanto, progredir na compreensão de todos os diversos aspectos dessa vida: é entender as regras, os preceitos, as virtudes, as paixões e as ações como partes de um único todo (MACINTYRE, 1990, p. 139).

Somente na medida em que nossas ações se conformam com o que estes preceitos requerem, e o fazem precisamente porque esses preceitos requerem, podemos nos converter no tipo de pessoa capaz de alcançar esse bem final ao qual somos dirigidos por nossa natureza. Para MacIntyre, “sem obediência incondicional a esses preceitos, não pode haver deliberação racional compartilhada e sem deliberação racional compartilhada não pode haver agentes racionais” (MACINTYRE, 2016, p. 56-57). Assim, os preceitos da lei natural são necessários para estruturar os relacionamentos daqueles que buscam seus bens individuais e comuns na companhia de outros. Nas palavras do próprio MacIntyre, “numa visão

⁷ O conceito de lei natural foi elaborado por Tomás de Aquino na *Prima Secundae* (I-II) da *Summa*, especialmente a partir da questão 90. Segundo Tomás de Aquino, lei é uma “ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem cuidado da comunidade” (AQUINO, 1993, p. 415). Esta definição de lei, que apesar de ser mais facilmente aplicável a lei humana, também se aplica a lei eterna e a lei natural, os três tipos de lei apresentados pelo filósofo escolástico. Uma vez que toda lei deriva da lei eterna, na medida em que participa da reta razão, as demais leis são concebidas como partícipes desta, enquanto dela recebem sua força coercitiva. Nesse sentido, a lei natural vai ser definida por Tomás de Aquino como “a participação na lei eterna pela criatura racional” (AQUINO, 1993, p. 418). Assim, a lei eterna, longe de excluir a lei natural, a exige e justifica. É nesse sentido que Ludger Honnefelder (2010) observa que “o tratado sobre a lei, de Tomás de Aquino, foi a tentativa de explicar por que a lei eterna de Deus exige o conferimento, aos seres humanos, de uma ‘lei natural’ autônoma – uma lei que está até mesmo incluída na “antiga lei” (*lex vetus*) revelada e na “nova lei” (*lex nova*) do evangelho” (HONNEFELDER, 2010, p. 333).

neoaristotélica, e mais especificamente tomista, não há outra maneira de perseguí-los”⁸ (MACINTYRE, 2016, p. 57).

Para MacIntyre, portanto, as normas estão sempre relacionadas a algum bem: se na dimensão das práticas, elas dizem respeito aos bens internos, no que diz respeito ao florescimento humano propriamente dito, elas são expressões da lei natural, cujos preceitos proporcionam ao agente o alcance de tal florescimento em função de suas faculdades naturais⁹.

Considerações Finais

Como vimos, o projeto macintyriano de retomada de uma perspectiva ética substancialista nos moldes da tradição clássica das virtudes, cuja estrutura básica é o esquema teleológico de Aristóteles, tem como pano de fundo uma antropologia filosófica dos animais racionais dependentes. Dada a condição animal originário do ser humano, essa antropologia tem como pressuposto básico a ideia de *florescimento humano*, ou seja, a capacidade que o mesmo tem de se aperfeiçoar, de se realizar enquanto ser humano.

Quanto à ideia de florescimento humano e a multiplicidade de fatores envolvidos nesse processo, cabe destacar que a vida humana concebida nesses termos é uma mescla de teleologia e imprevisibilidade. Contudo, MacIntyre ressalta que tal teleologia não implica determinismo, ela apenas projeta certas concepções de um possível futuro compartilhado, um futuro no qual certas possibilidades nos impelem para frente e outras nos fazem recuar, algumas parecem já excluídas e outras, talvez, inevitáveis: não existe presente que não seja informado pela imagem de algum futuro e uma imagem do futuro que sempre se apresenta na forma de um *telos* – ou de uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover no presente (MACINTYRE, 2007, p. 215-216). Se a previsibilidade torna possível compromissos e projetos, necessários para o sentido da vida humana, a imprevisibilidade se manifesta justamente na vulnerabilidade e fragilidade desses compromissos e projetos, decorrentes de nossa condição animal inicial.

Daí porque saber em que consiste o florescimento requer uma investigação conceitual e valorativa acerca do bem humano propriamente dito. Como vimos, MacIntyre considera que existem, pelo menos, três diferentes formas de atribuição do bem: a) como meio para atingir outro bem que é um bem em si; b) em função de uma atividade ou prática socialmente estabelecida; c) como membro da espécie humana. O juízo sobre o que é melhor para a vida de um indivíduo ou comunidade – a melhor maneira de ordenar seus bens –, não apenas enquanto agente que participa de uma ou outra atividade em uma ou outra comunidade, mas também enquanto ser humano, ilustra a terceira forma de atribuição do bem – este é um juízo sobre o florescimento humano, sua finalidade última, seu *telos*.

⁸ Para visão mais detalhada do conceito de lei natural em MacIntyre, especialmente a relação entre lei natural e natureza humana, ver GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. *Lei natural e natureza humana na filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2018.

⁹ David L. Izquierdo observa que, em ambos os casos, MacIntyre deixa claro que a autonomia individual, que nos orienta rumo ao bem, não é a fonte das regras que devemos seguir, mas que é o bem que nos orienta o motivo pelo qual precisamente devemos segui-las (IZQUIERDO, 2007, p. 134).

Quanto às práticas sociais, o *locus* onde a busca pela realização do bem humano ocorre, estas são não apenas expressões culturais, mas trazem consigo elementos que são próprios da espécie humana enquanto uma espécie animal, uma compreensão que MacIntyre vai construindo ao longo do desenvolvimento de seu projeto filosófico. É interessante ressaltar que, embora MacIntyre construa uma argumentação sólida que permite uma transição fundamentada de uma explicação socialmente teleológica para uma explicação biologicamente teleológica do bem humano, especialmente através dessa compreensão mais abrangente das práticas sociais, as tensões no interior de seu pensamento entre uma concepção metafísica e uma concepção historicista de filosofia parecem ainda se manter.

Um exemplo disso é justamente o seu conceito de bem humano. Como vimos acima, enquanto animais biologicamente constituídos, o florescimento humano envolve uma dimensão objetiva, cujo desenvolvimento depende do tipo de vulnerabilidade e perigos que a particularidade individual e o contexto lhe impõem, independentemente de nossas avaliações subjetivas ou intersubjetivas. Nesse sentido, existem bens cuja importância não se reduz aos projetos humanos, sejam eles individuais ou coletivos. Para que um indivíduo floresça, além dos bens acima mencionados, próprios de um animal social tal como somos, é necessário que seu corpo disponha das condições básicas de nutrição e saúde. Para isso, é indispensável, por exemplo, segurança alimentar, água potável, solos férteis e não contaminados, ar puro, etc.

Esse tipo de necessidade corporal expõe uma forma diferente de vulnerabilidade e dependência não tematizada por MacIntyre e, conseqüentemente, um conjunto diferente de bens a ser considerado. Dada nossa condição animal, somos dependentes não apenas dos demais seres humanos, mas também do ambiente natural em que estamos inseridos. Sem os recursos naturais adequados, o ser humano, como qualquer outro ser vivo, está sujeito a uma série de aflições que comprometem gravemente seu processo de florescimento, a tal ponto de colocar em risco inclusive sua própria vida. Nesse sentido, o pleno florescimento humano implica, portanto, considerar, em alguma medida, a natureza como um tipo de bem constitutivo do florescimento humano, um elemento teórico não explorado por MacIntyre.

* * *

Referências:

AQUINO, T. **Selected Philosophical Writings**. Selected and translated with an Introduction and Notes by Timothy McDermott. New York: Oxford University Press, 1993.

CARVALHO, Helder B. A. **Hermenêutica e Filosofia Moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

CARVALHO, Helder B. A. Nota bibliográfica: A antropologia dos animais racionais dependentes. **Pensando**, v. 1, p. 106-154, 2010.

- CÉZAR, Manuel García de Madariaga. **La educación en Alasdair MacIntyre: Contextos y proyectos.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad Eclesiástica de Filosofía da Universidade de Navarra, Pamplona, 2009.
- FULLER, M. **Making sense of MacIntyre.** Aldershot: Ashgate, 1998.
- GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. **Lei natural e natureza humana na filosofia de Alasdair MacIntyre.** Curitiba: Editora CRV, 2018.
- HONNEFELDER, L. A Lei Natural de Tomás de Aquino como Princípio da Razão Prática e a Segunda Escolástica. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. **Teocomunicação**, v. 40, nº 3, p.324-337, 2010.
- IZQUIERDO, David Lorenzo. **Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre.** Cizur Menor: Editorial Aranzadi, 2007.
- KNIGHT, Kelvin. Practices: The Aristotelian Concept. **Analyse & Kritik**, v. 30, p. 317-329, 2008.
- MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: a study in Moral Theory.** 3ª ed. London: Duckworth, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues.** Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning and narrative.** New York: Cambridge University Press, 2016.
- MACINTYRE, Alasdair. Natural Law as Subversive: The Case of Aquinas. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, v. 26, p. 61-83, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair. Natural Law Reconsidered (review of Anthony J. Lisska, Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction). **International Philosophical Quarterly**, v. 37, nº 1, p. 95-99, 1997.
- MACINTYRE, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition.** London: Duckworth, 1990.
- MACINTYRE, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- SOUSA, José Elielton de. Alasdair MacIntyre e o tomismo: notas sobre *Three Rival Versions of Moral Inquiry*. **Pensando**, v. 6, nº 11, p. 101-126, 2015.
- SOUSA, José Elielton de. **As virtudes da responsabilidade compartilhada: uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre.** Curitiba: Editora CRV, 2017.