

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v17i40.8331>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



A FELICIDADE DE VIVER HUMANAMENTE: HOMENAGEM A ALASDAIR MACINTYRE (1929-2025)

The happiness of living humanly: A tribute to Alasdair MacIntyre (1929-2025)

Marcelo Perine
PUC-SP

Resumo: Este texto é uma homenagem póstuma a Alasdair MacIntyre (1929-2025). A reflexão se desenvolve a partir da forma verbal *anthropeuesthai*, um *hapax* na obra aristotélica (*Ética Nicomaquéia*, X 8, 1178 b 7), e pretende mostrar que o ideal da vida boa (*Eudaimonia*) para Aristóteles se concretiza na prática da virtude, tal como foi concebida por MacIntyre no conjunto de obras chamado de *Projeto After virtue*.

Palavras-chave: Aristóteles, felicidade, virtude, MacIntyre, prática.

Abstract: This text is a posthumous tribute to Alasdair MacIntyre (1929-2025). The reflection develops from the verbal form *anthropeuesthai*, a hapax in Aristotle's work (*Nicomachean Ethics*, X 8, 1178 b 7), and aims to show that the ideal of the good life (*Eudaimonia*) for Aristotle is realized in the practice of virtue, as conceived by MacIntyre in the set of works called the *After Virtue Project*.

Key-words: Aristotle, happiness, virtue, MacIntyre, practice.

Introdução

O título desta comunicação se inspira em uma curiosa forma verbal que ocorre uma única vez em toda a obra de Aristóteles. Trata-se de *anthropeuesthai*¹, de difícil tradução, seja pela singularidade – como *hapax legomena* não há como compará-lo – seja também pela enorme complexificação da gramática de expressão do masculino em nossa contemporaneidade. Por exemplo, Gauthier e Jolif traduzem a forma verbal por “vivre en homme”². Mas a tradução é de 1970, anterior, portanto, ao movimento de desconstrução da gramática masculina, hoje considerada tóxica, até mesmo para as teorias feministas mais condescendentes com essas sobrevivências de nossa herança patriarcal. Já a tradução brasileira de Mario da Gama Kury, primeira edição de 1985, recorre à expressão “viverem a sua vida como criaturas humanas”. Prefiro traduzir por “viver

¹ A ocorrência encontra-se em *Ética Nicomaquéia*, X 8, 1178 b 7.

² Cf. GAUTHIER, René A.; JOLIF, Jean Yves, 1970. *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, 2ème éd. Avec une Introduction nouvelle. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970 p. 306.

humanamente”, para não recorrer à ideia de “criatura”, a meu ver estranha ao pensamento grego³.

O subtítulo não precisaria ser explicado, particularmente nessa sede em que o grande responsável pela divulgação da obra filosófica de MacIntyre, Helder Buenos Aires de Carvalho, fez e continua fazendo escola. Entretanto, quero sinalizar que esta modesta homenagem a MacIntyre pretende ser também o reconhecimento de que a sua obra filosófica, particularmente os volumes do que ficou conhecido como “Projeto *After virtue*”, representa uma das mais valiosas contribuições à reflexão moral em nossa contemporaneidade.

Ser virtuoso é viver humanamente

No Prefácio de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, MacIntyre afirma que a obra pode ser lida independentemente de *Depois da virtude*, embora ela preencha algumas lacunas e corrija alguns erros daquela, mesmo mantenha as suas teses centrais. A mesma constatação inicial de *Depois da virtude*, refere-se agora à rivalidade e à incompatibilidade das concepções atuais de justiça e racionalidade prática, provocando a inconclusividade do debate moral. MacIntyre sustenta que a situação atual do debate procede do fracasso do projeto iluminista de fundar a moral exclusivamente sobre uma concepção de razão, prescinde de qualquer autoridade e da tradição e deixa para nós como legado “um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir”⁴. Dado que o Iluminismo nos privou de uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição, MacIntyre empreende então:

recuperar uma concepção de acordo com a qual os próprios padrões da justificação racional avultem e façam parte de uma história na qual eles sejam exigidos pelo modo como transcendem as limitações e fornecem soluções para as insuficiências de seus predecessores, dentro da história dessa mesma tradição⁵.

Para os fins da presente comunicação, que visa reafirmar a importância da “virada aristotélica” iniciada em *Depois da virtude*, vou me concentrar, brevemente, apenas em duas questões da obra *Justiça e racionalidade*: uma tratada no capítulo VII, “A visão de Aristóteles sobre justiça”, e outra no capítulo VIII, “A visão de Aristóteles sobre a racionalidade prática”.

Na visão de Aristóteles, segundo MacIntyre, a justiça só impõe coerções ao vicioso e ao autodisciplinado, mas não ao virtuoso. Ao vicioso, que é o injusto, a justiça impõe coerções porque ele busca e encontra seu prazer na violação dos cânones da distribuição dos bens conforme o merecimento; ao autodisciplinado a justiça impõe coerções porque, embora ele tenha aprendido a controlar seus desejos, estes ainda não foram plenamente transformados pela virtude. Os virtuosos, por sua vez, não só não têm prazer no que é contrário às virtudes, mas encontram real prazer no exercício delas. Com efeito: “As ações justas estão entre aquelas que o virtuoso quer realizar por elas mesmas,

³ A tradução espanhola de Maria Araujo e Julián Marías é: “vivir una vida humana”; a tradução italiana de Arianna Fermani é “vivere da essere umano”, e a tradução inglesa de R.C. Bartlett e S. D. Collins é “living as a human being”. Em nota os tradutores explicam: “This phrase translates a rare verb (*anthropeuesthai*), which may suggest living as a mere human being (as distinguished from a god or divine being, for example). Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*. Translated by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, with an Interpretive Essay, Notes, and Glossary, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. 227.

⁴ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Pimenta Marques, São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 17.

⁵ Cf. Id., p. 18.

assim como pelo papel que desempenham na constituição e efetivação da vida boa para os seres humanos”⁶.

A respeito da visão de Aristóteles sobre a racionalidade prática, a questão que me interessa aqui é a da impossibilidade de criação de dilemas para os quais não seja possível uma solução racional. Dado que a lógica da argumentação teórica é a mesma que rege a argumentação prática, segue-se que, na visão de Aristóteles, não pode ser verdadeiro que um agente, “segundo as exigências de um determinado bem, deva fazer tal coisa e que, segundo as exigências de outro bem igual e incomensurável, não deva fazer a mesma coisa”⁷. Segundo Aristóteles, diferentemente da visão moderna, “a existência aparente de um dilema trágico se deve a uma ou mais concepções errôneas ou má compreensões. O conflito aparente e trágico do certo com o certo surge das inadequações da razão, não do caráter da realidade moral”⁸.

Portanto, não estamos diante de um dilema ou de um paradoxo, menos ainda de duas versões rivais e conflitantes do bem supremo, ambas recomendadas por Aristóteles, quando apresenta, em amplas passagens da *Ética Nicomaquéia*, uma concepção da *eudaimonia* como bem supremo expresso na vida do bom governante, que é também o homem bom, em confronto com a argumentação do Livro X da mesma obra, segundo a qual “o bem perfeito é um tipo de atividade teórica na qual a mente contempla os aspectos imutáveis e eternos das coisas, uma atividade na qual a mente, em virtude daquilo que é divino nela, contempla de um modo a reproduzir a atividade de Deus”⁹.

Cabe aqui um breve excursus sobre os sentidos de *theorein* e *theoria* no vocabulário de Aristóteles, com vistas a dissipar o que alguns autores consideram um dilema no interior da sua filosofia prática. O *Index Aristotelicus* de Hermann Bonitz indica como sentido fundamental de *theorein* “oculis contemplari”, ou seja, ver com os olhos, examinar, observar, estudar; e o termo *theoria* designa, de modo geral, qualquer espécie de observação, de exame, de estudo¹⁰. Segundo Gauthier e Jolif, as traduções desses termos por “contemplar” e “contemplação”, respectivamente, em sentido puramente teórico-especulativo ou, até mesmo, extático, levam a graves equívocos de interpretação, dado que Aristóteles frequentemente apresenta como objeto da teoria “realidades da vida cotidiana e os valores morais e faz do *theorein* assim entendido o ato da sabedoria prática, da *phronesis*”¹¹.

Entendida como ato da sabedoria prática, para Aristóteles, a contemplação não é nem a aquisição, nem a posse de uma ciência, mas o *uso atual* de algo que já se sabe. Assim, quando Aristóteles faz da contemplação a felicidade do homem, ele pretende afirmar que a felicidade humana está na *atividade* em que consiste a visão da realidade na vida ativa, antes de se tornar um *estado habitual*, que constitui a felicidade da vida filosófica. Portanto, o ideal da vida feliz e virtuosa para os seres humanos pode ser concebido em dois níveis interligados, como uma *vida mista* (embora essa expressão não pertença ao vocabulário de Aristóteles), que põe sob nova luz a maneira de compreender

⁶ Cf. Id., p. 127. Ser justo, para o virtuoso, não é uma entre outras preferências que concorrem entre si. “É que ser justo é considerado uma condição para se alcançar qualquer bem e implica preocupar-se com e valorizar ser justo, mesmo se não levasse a nenhum outro bem. É em parte nessa indiferença aristocrática em relação às consequências que reside a nobreza, a fineza do exercício de tais virtudes. Foi esse traço, essa elegância de estilo que a virtude possui que os espartanos em Termópila apresentaram quando pentearam os cabelos antes de lutar até a morte. [...] e essa mesma fineza faz parte, proporcionalmente, de toda ação justa realizada porque justa, simplesmente”. (Id., *ibid.*).

⁷ Cf. Id., p. 157.

⁸ Cf. Id., *ibid.*

⁹ Cf. Id., *ibid.*

¹⁰ Cf. BONITZ, Hans. *Index Aristotelicus* Secunda editio. Graz: Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck - u. Verlagsanstalt, 1955, pp. 328a-329b.

¹¹ Cf. GAUTHIER, René A.; JOLIF, Jean-Yves. *Op. cit.*, p. 852.

a *vida política*, para o comum dos seres humanos, e a *vida teórica* para os filósofos. Para a maioria dos humanos, a ‘vida política’ é a vida virtuosa, sob a condição de entender a felicidade, não como “o *estado habitual* que é a virtude, mas a *atividade virtuosa* na qual ela se desenvolve¹².

É no quadro da vida cívica que as virtudes morais encontram seu campo de ação privilegiado. É evidente que Aristóteles via o problema da conciliação da vida da virtude política com a vida puramente contemplativa ou teórica, dada a dificuldade de precisar a natureza do laço que une essas duas formas de vida. Entretanto, Aristóteles viu com suficiente clareza que o bem supremo para os seres humanos contém níveis diferentes, que devem encontrar seu lugar no todo, conforme afirma MacIntyre:

No início do livro VII da *Política*, Aristóteles discute, resumidamente, como essas partes encontram seus lugares dentro do todo, em passagens cuja relevância intencional em relação à discussão da atividade teórica e contemplativa do livro X da *Ética a Nicômaco* fica evidente pelo modo no qual repete e amplia alguns pontos¹³.

Diante das *aporias*, práticas e teóricas, legadas à vida de Atenas pela visão homérica da ação e da justiça, que foram enfrentadas por Péricles, Sófocles, Tucídides e Platão, o feito particular de Aristóteles, segundo MacIntyre, consistiu em “oferecer um esquema de pensamentos no qual as realizações e as limitações de seus predecessores pudessem ser identificadas e avaliadas, e, em segundo lugar, dessa forma, transcender essas limitações”¹⁴. Aristóteles alega que ele superou aquelas limitações, não pelo recurso a um conjunto neutro de padrões disponíveis e eficazes para todos os pontos de vista, mas pela pesquisa dialética, a partir de dentro da história da pesquisa dialética.

Desse modo, Aristóteles estabeleceu as bases para compreender que as discordâncias entre os partidários das concepções de bens que tornariam boa a vida humana, a saber, os bens de excelência e os bens de eficácia, referia-se, antes de tudo, a como caracterizar essas discordâncias: “Nesse nível, não há nenhum modo neutro de se pôr os problemas, muito menos as soluções”¹⁵. A conquista de Aristóteles a esse respeito significa que só há progresso na racionalidade a partir de pontos de vista determinados, formulados pelo procedimento dialético que identifica as incoerências, omissões ou falhas explicativas nos pontos de vista anteriores, e permite reelaborar melhores argumentos que resistam às objeções¹⁶.

Não vou me deter aqui a terceira obra do *Projeto After Virtue*, a saber, *Três versões rivais da investigação moral: enciclopédia, genealogia, tradição*, recentemente traduzida para o português¹⁷. Vou me concentrar, brevemente, na última obra da quadrilogia, intitulada *Animais racionais dependentes: por que os seres humanos*

¹² Cf. Id., p. 861. Ênfases minhas.

¹³ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Op. cit., p. 158.

¹⁴ Cf. Id., pp. 158 s.

¹⁵ Cf. Id., p. 159.

¹⁶ Segundo MacIntyre, foi desse modo que Aristóteles, “concordando com Platão na sua autocrítica da separação do *eidos* dos particulares que o exemplificam, foi capaz de propor uma visão da justiça e da racionalidade prática [...] que permitiu mostrar como ambas pertencem fundamentalmente à *pólis* institucionalizada, de um modo que o próprio Platão tinha tentado, mas não conseguido realizar convincentemente nas *Leis*”. Cf. Id., p. 160.

¹⁷ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Três versões rivais da investigação moral*. Enciclopédia, genealogia, tradição, trad. de A. G. Fernandes, Brasília: Editora Devenir, 2022. A edição original é de 1990. Sobre a relação entre verdade e moralidade na ética das virtudes de MacIntyre em tensão com o realismo metafísico teológico decorrente da “virada tomista” operada a partir de *Três versões rivais da investigação moral*, cf. CARVALHO, Helder B. A de. Verdade e moralidade em Alasdair MacIntyre, *Pensando. Revista de Filosofia*, v. 11, 2020, n° 22, pp. 52-72. Sobre o tomismo de MacIntyre, ver a exposição e análise do estado da questão, muito bem conduzida por GONÇALVES, Isabel C. R. H. *Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*, Curitiba, Editora CRV, 2018, pp. 90-110.

precisam das virtudes, publicada em 1999, principalmente porque MacIntyre afirma, no Prefácio desta obra, que ela não é apenas a continuação, mas também a correção de suas investigações precedentes em *Depois da virtude*, *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Três versões rivais da investigação moral*. Com relação a *Depois da virtude*, MacIntyre afirma estar persuadido de ter-se enganado ao supor ser possível uma ética independente da biologia. A respeito de *Justiça e racionalidade* e de *Três versões rivais*, o que há a corrigir e a desenvolver tem a ver com a relação de Aristóteles com Tomás de Aquino, no sentido de que a doutrina tomaziana das virtudes não constitui apenas uma integração, mas também uma correção de rota muito mais importante do que a que ele tinha percebido até aquele momento¹⁸.

Para concluir essa reflexão, enquanto esperamos outro São Bento, destaco algumas das teses da obra conclusiva do *Projeto After Virtue*, que foi muito oportunamente chamada por Helder Carvalho de “antropologia dos animais racionais dependentes”¹⁹, e considerada por Thomas D’Andrea um pós-escrito ao Projeto²⁰.

Segundo MacIntyre, a tese central do livro é que se os seres humanos devem passar de sua condição animal inicial para a condição de agentes racionais independentes, e se eles têm de confrontar e responder à vulnerabilidade e incapacidade presentes neles e nos outros, eles precisam das virtudes que “pertencem ao mesmo conjunto de virtudes distintivas dos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade devem ser compreendidas em recíproca relação”. Para isso é preciso voltar aos textos de Aristóteles, senão por outras razões, “porque nenhum filósofo tomou a animalidade humana mais a sério do que ele”²¹. Porém, é preciso pensar Aristóteles contra Aristóteles, recorrendo a Tomás de Aquino e a outros comentadores e filósofos que ajudem a pensar que somos seres que não apenas *têm*, mas que *são* corpos, como já havia mostrado as investigações fenomenológicas de Merleau Ponty²².

Nesse exercício de voltar Aristóteles contra Aristóteles, recorrendo às vezes a Tomás de Aquino, MacIntyre anuncia três conjuntos de teses defendidas no livro. O primeiro refere-se ao que nos assemelha e nos faz comungar com outras espécies animais inteligentes. “A identidade humana é primariamente, embora não somente, corporal e, portanto, identidade animal e é por referência a essa identidade que as continuidades de nossa relação com os outros é parcialmente definida”. O segundo refere-se à “importância moral do reconhecimento não só dessas vulnerabilidades e aflições, mas também nossa consequente dependência”. MacIntyre argumenta que justamente as virtudes que garantem o agir racional independente “necessitam para seu exercício adequado ser acompanhadas pelas virtudes da dependência reconhecida”. Finalmente, o terceiro conjunto de teses diz respeito ao tipo de relação social e de concepção do bem comum necessários para que sejam sustentadas e transmitidas no

¹⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*, Chicago: Open Court, 1999, pp. x-xi.

¹⁹ Esse é o título de uma detalhada resenha do pioneiro dos estudos sobre MacIntyre no Brasil, Helder Buenos Aires de Carvalho, da obra *Dependent Rational Animals*. Cf. CARVALHO, Helder B. A. de. A antropologia dos animais racionais dependentes, *Pensando. Revista de Filosofia*, 2010, vol. 1, nº 2, pp. 119-168.

²⁰ Com efeito, escreve o autor: “Este livro é, em muitos aspectos, mais do que um complemento a esses trabalhos anteriores; representa, em vez disso, a adição de uma nova ênfase significativa, não tanto modificando reivindicações anteriores, mas vendo-as numa nova perspectiva e dotando-as de uma dimensão adicional. Enquanto a ênfase nos escritos anteriores de MacIntyre tinha sido nos aspectos sociais da vida moral, este trabalho posterior coloca a ênfase na base biológica do social: a ação moral humana considerada como a ação de um animal social”. Cf. D’ANDREA, Thomas D. *Tradition, Rationality, and Virtue: the thought of Alasdair MacIntyre*, London/New York: Routledge, 2017, p. 374.

²¹ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals*. Op. cit., p. 5.

²² Cf. Id., p. 6.

interior do grupo as virtudes da “independência racional e as da dependência reconhecida”²³.

A antropologia macintyriana dos animais racionais dependentes parte de uma análise da condição animal dos seres humanos com ênfase na vulnerabilidade e nas aflições decorrentes dessa condição. Com efeito, sustenta José Elielton de Sousa, em sua tese sobre a ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre:

Todo o nosso comportamento corporal inicial em relação ao mundo é originalmente um comportamento animal. A segunda natureza que formamos culturalmente, com o uso da linguagem, inclui um conjunto de transformações somente parciais de nossa primeira natureza animal. Nesse sentido, nunca nos tornamos independentes de nossa natureza e herança animal...²⁴.

A ideia de que a natureza humana contém uma dimensão normativa, ou seja, possui um *telos* a ser alcançado mediante transformações, ainda que parciais, da natureza animal, foi antecipada em *Depois da virtude*, ao tratar do esquema moral vigente na tradição ocidental, cuja estrutura foi analisada por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, e que permaneceu praticamente intacto até a modernidade, mesmo com a inclusão de elementos teístas ao longo da Idade Média. Esse esquema teleológico, no qual a ética era a ciência que pretendia capacitar o homem para compreender e para realizar a transição do estado de “como ele é” ao estado de “como poderia ser se realizasse sua natureza essencial”²⁵, foi retomado em *Animais racionais dependentes*, no âmbito de uma compreensão antropológica dos seres humanos como “uma espécie de animal social para o qual existe uma forma característica, cujo pleno *florescimento* serve de parâmetro para avaliar o quão bem um indivíduo particular realiza esse modo de vida humano”²⁶. Com palavras de MacIntyre: “o conceito de florescimento em certo sentido se assemelha a outros conceitos que envolvem a aplicação do conceito mais fundamental de bem (‘florescer’ traduz *eu zen* e *bene vivere*)”²⁷.

Na mesma direção já antecipada em *Depois da virtude*, o florescimento humano exige o aprendizado de como mover-se em direção aos fins apropriados à espécie humana²⁸. Esse aprendizado do que consiste o raciocínio prático ocorre no interior de “uma rede de relações de dar e receber na qual, em geral e caracteristicamente, o que e como somos capazes de dar depende em parte do que e como recebemos”²⁹. O reconhecimento dessa dependência para o exercício do raciocínio prático em vista dos fins, que são os bens da ação, é fundamental para o pleno florescimento humano:

²³ Cf. Id., pp. 8 s.

²⁴ Cf. SOUSA, José E. de. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. Uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre, Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 79.

²⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*, trad. de J. Simões, rev. téc. de H. B. A. de Carvalho, Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001, p. 99.

²⁶ Cf. SOUSA, José E. de. *Op. cit.*, p. 81 (ênfase minha).

²⁷ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals*. *Op. cit.*, p. 65.

²⁸ O conceito de *florescimento*, utilizado em *Animais racionais dependentes*, é uma explicitação do conceito de *telos* de uma espécie, formulado em *Depois da virtude*: “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 do raciocínio prático que empregaram”. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Depois da virtude*. *Op. cit.*, p. 145.

²⁹ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Dependent rational animals*. *Op. cit.*, p. 99.

os seres humanos precisam aprender a compreender a si mesmos como raciocinadores práticos sobre bens, sobre o que é melhor para eles fazer em ocasiões particulares e sobre como é melhor para eles conduzir suas vidas. Sem aprender isso os seres humanos não podem florescer [...] suas relações sociais são indispensáveis para seu florescimento, mas o que eles precisam extrair de suas relações sociais é tanto o que é específico para o florescimento humano quanto o que eles compartilham com outras espécies inteligentes³⁰.

Aprender a ser um raciocinador prático independente é aprender a participar de um raciocínio comum do qual o indivíduo depende. A propósito, escreve a biógrafa de MacIntyre:

uma educação moral não parte necessariamente nem mesmo principalmente da subjetividade individual: boas práticas modelam a subjetividade, ensinam a desejar o bem. [...] A vida moral pressupõe uma autoridade e, portanto, uma comunidade hierarquizada na qual essa autoridade possa se exercer. [...] O raciocínio moral é inseparável de hábitos, de costumes, de práticas sociais encarnadas e retomadas numa tradição de pensamento que tenha autoridade³¹.

A educação moral, que é educação para as virtudes, desempenha um papel indispensável para que os indivíduos possam “passar da condição de dependentes do raciocínio dos outros para o raciocínio prático independente”³². Com efeito, “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”³³. A antropologia dos animais racionais dependentes, além das “*qualidades humanas adquiridas, cuja posse e exercício nos capacita a alcançar os bens internos às práticas e cuja ausência nos impede de alcançar tais bens*”, conforme a definição de virtudes em *Depois da virtude*³⁴, exige que “qualquer educação adequada baseada nas virtudes será aquela que nos habilite a reconhecer que há um conjunto de virtudes que são a necessária contraparte às virtudes da independência, as virtudes da dependência reconhecida”³⁵.

No final da obra *Animais racionais dependentes*, MacIntyre retoma as teses fundamentais nela defendidas, a saber, a identidade animal do ser humano compartilhada com outros animais inteligentes, e, as características da vulnerabilidade e da incapacidade da vida humana, teses a partir das quais buscou responder a questão sobre o que seria para esses seres florescer, e que qualidades do caráter seriam necessárias para inseri-los na rede de relações de reciprocidade da comunidade humana, para perceber a conexão dessa condição humana com a formação do raciocinador prático independente, isto é, do agente moral autônomo. Na avaliação de Helder Carvalho, a ênfase sobre a animalidade humana e o lugar das virtudes da dependência na própria constituição do agente moral raciocinador autônomo representa uma

³⁰ Cf. Id., p. 67

³¹ Cf. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle*. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme, Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 95.

³² Cf. CARVALHO, Helder B. A. de. “A antropologia dos animais racionais dependentes”, *Op. cit.*, p. 154.

³³ Cf. SOUSA, José E. de. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. *Op. cit.*, p. 101.

³⁴ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. *Op. cit.*, p. 321.

³⁵ Cf. MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals*. *Op. cit.*, p. 120. Sobre a tábua das virtudes da independência e da dependência reconhecida, remeto às precisas análises do capítulo 3 (A estrutura tridimensional da ética das virtudes contemporânea) da tese de José Elielton de Sousa. Cf. SOUSA, José E. de. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. *Op. cit.*, pp. 123-150.

novidade em relação ao trabalho anterior de MacIntyre, “alterando e aprofundando o projeto teórico estabelecido em *After Virtue*, ao mesmo tempo em que não se prende nas teias do naturalismo científico, não reduzindo o trabalho teórico no âmbito moral a uma descrição empírica de certos dados e comportamentos³⁶.”

Na mesma linha, José Elielton de Sousa defende que MacIntyre teria ampliado a sua concepção de práticas, ancorando-as em bases biológicas ao reconhecer que essas não são apenas expressões culturais, mas carregam elementos próprios da espécie humana enquanto espécie animal vulnerável e dependente:

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 animalidade³⁷.

Em 2016 MacIntyre publicou um livro que agora, após a sua morte, pode ser considerado o seu “canto do cisne”. Trata-se do volume *Ethics in The Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, recentemente traduzido para o português³⁸. Mesmo sem pretender expor exaustivamente o conteúdo extremamente rico dessa obra, como sugere o seu título e o subtítulo, não posso me furtar a assinalar, de passagem, que a obra retoma as grandes influências que fecundaram o itinerário acadêmico de MacIntyre desde o início³⁹, bem como as grandes questões que forjaram a sua biografia intelectual⁴⁰. A obra parte das aquisições teóricas do *Projeto After Virtue*, e mostra claramente desde o primeiro capítulo o que MacIntyre

³⁶ Cf. CARVALHO, Helder B. A. de. “A antropologia dos animais racionais dependentes”. *Op. cit.*, p. 167. A respeito da novidade introduzida pela obra, escreve Thomas D’Andrea: “Embora não haja dúvida de que *Animais Racionais Dependentes* representa uma correção interna e tomista à própria teoria moral neo-aristotélica e à teoria da racionalidade prática de MacIntyre (...), é evidente o quanto esse ajuste interno é motivado também pelo que MacIntyre aprendeu da voz da mulher na filosofia moral e política – uma dívida que ele reconhece mais ou menos abertamente no Prefácio da obra. Aristóteles, argumenta ele agora, não apenas ignorou as virtudes da dependência reconhecida, mas falhou em suas observações corretas sobre a necessidade do agente moral de assistência comunitária ao deliberar sobre assuntos de importância pessoal, para incluir na comunidade deliberativa mulheres, trabalhadores manuais e escravos (...) e assim *excluiu sistematicamente* a possibilidade de seu ou nosso aprendizado a partir do ponto de vista deles sobre o valor de tais virtudes”. Cf. D’ANDREA, Thomas D. *Tradition, Rationality, and Virtue: the thought of Alasdair MacIntyre*. *Op. cit.*, pp. 375-376.

³⁷ Cf. SOUSA, José E. de. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. *Op. cit.*, p. 285.

³⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ethics in the conflicts of modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press. 2016. A tradução brasileira de André G. Fernandes foi publicada pela Editora Devenir.

³⁹ A Nota do tradutor adverte os leitores que “esse livro representa um *revival* de Marx para MacIntyre que, como sabemos, começou sua carreira acadêmica navegando pelas águas marxistas. Se Marx está, em grande parte, ausente de seus trabalhos maduros anteriores, em contraste, neste volume, Marx desempenha um papel significativo: ele é apresentado, ladeado por Aristóteles e Tomás de Aquino, como um pensador que pode nos ajudar a ir além das falácias do expressivismo”. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ética nos conflitos da modernidade*. Vol. 1. *Op. cit.*, p. 11. Sobre o marxismo inicial de MacIntyre, cf. PERREAU-SAUSSINE, Émile. *Op. cit.*, pp. 35-48. Sobre a persistência de Marx na obra *Depois da virtude*, cf. CARVALHO COSTA, Jardel de. O passado vivo de MacIntyre: a persistência de Marx na obra “Depois da virtude”. In: CARVALHO, Helder B. A. de. *Tradição, moralidade, racionalidade*. *Op. cit.*, pp. 105-129.

⁴⁰ Com exceção de algumas partes do capítulo 4, publicadas em 2013 (em *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 87, pp. 43-56), e em 2014 (em *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88,4, pp. 807-821), MacIntyre adverte que: “Algumas das teses que afirmo e alguns dos argumentos que defendo repetem, revisam, corrigem ou substituem teses e argumentos afirmados em meus livros e artigos anteriores, de modo que poderia ter inundado o texto com referências a essas afirmações anteriores, mas me parece ser melhor não fazer isso”. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ética nos conflitos da modernidade*. Vol. 1. *Op. cit.*, p. 18.

identificou, não como um erro, mas como uma lacuna do expressivismo⁴¹, compreendido como a nova versão do emotivismo já criticado em *Depois da virtude*⁴².

O quarto capítulo da obra, intitulado “O Neoaristotelismo desenvolvido em termos tomistas contemporâneos: aspectos de relevância e de justificação racional”, a meu ver, é o capítulo central no qual MacIntyre desenvolve uma ampla explicação do Neoaristotelismo-tomista, e de sua relação com as limitações e possibilidades morais, políticas e econômicas da ordem social contemporânea. E afirma estar convencido de que:

apenas a partir de uma perspectiva tomista-aristotélica podemos caracterizar adequadamente algumas características-chave da ordem social da modernidade avançada e que o tomismo aristotélico, após o crivo das contribuições de Marx, pode nos dotar dos recursos necessários para construir uma posição ética e política contemporânea que nos permite e exige que ajamos contra a modernidade a partir de dentro dela. A conclusão é que certo tipo de narrativa é essencial para a compreensão da vida prática e moral⁴³.

Ao se definir explicitamente como Neoaristotélico-tomista, MacIntyre não muda radicalmente suas concepções como filósofo da moral a respeito dos bens da vida humana, elaboradas no desenvolvimento do *Projeto After Virtue*, com as correções e mudanças de rota que sofreu no curso de sua realização. Mesmo em torno de questões com do bem ou fim humano último e da estrutura narrativa da vida humana, a adesão à fé cristã, mais especificamente, católica, bem como a adoção teórica do teísmo tomista, não alteraram o aristotelismo de fundo de sua convicção:

O bem que constitui nosso bem último molda nossas vidas como um todo ou como uma unidade. Assim, agindo para alcançar algum bem específico ou particular, agimos também para alcançar nosso bem último e é isso que torna nossa vida, se agirmos corretamente, uma orientação para esse fim⁴⁴.

Indo além de Tomás de Aquino, ou até mesmo afastando-se dele, segundo alguns tomistas⁴⁵, MacIntyre sustenta que essa concepção do fim ou bem último da vida

⁴¹ “O que trato de expor aqui não deve ser visto como uma crítica hostil ao expressivismo. O que eu identifico não é um erro, mas uma lacuna. Quem entende o confronto entre o que se quer e as boas razões que se tem para querer como um conflito entre duas partes de si mesmo será capaz de resolver esse conflito racionalmente, desde que tenha uma compreensão muito mais rica da psicologia da moralidade do que qualquer expressivista já ofereceu até hoje”. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ética nos conflitos da modernidade*. Vol. 2. *Op. cit.*, p. 65.

⁴² Ver o capítulo 3 de *Depois da virtude*: “Emotivismo: conteúdo e contexto sociais”. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Depois da virtude*. *Op. cit.*, pp. 51-72.

⁴³ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ética nos conflitos da modernidade*. Vol. 1, p. 17.

⁴⁴ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ética nos conflitos da modernidade*. Vol. 2, p. 111.

⁴⁵ Como, por exemplo, Janet Coleman: “Ao alterar conscientemente certos aspectos da discussão de Aristóteles sobre as virtudes como meios para fins, MacIntyre distorceu, penso eu, Aristóteles e Tomás de Aquino, a fim de abordar o que ele vê como certos dilemas liberais, nomeadamente a existência de sistemas de valores incomensuráveis aceitos pelas sociedades pluralistas”. Cf. COLEMAN, Janet. MacIntyre and Aquinas. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*,

humana é a razão pela qual nossas vidas têm uma estrutura narrativa e só podem ser adequadamente inteligíveis em termos narrativos: “À medida que avançamos em direção ao nosso bem último em nossas vidas, cada um de nós representa uma história que tem, diz Aristóteles, uma série de diferentes finais possíveis”⁴⁶. Segundo Tomás de Aquino, o agente racional está sempre reflexivamente consciente de que sua vida se orienta para um fim, que não se identifica com nenhum fim concreto e finito. Tomás de Aquino acredita ter razões suficientes para afirmar que o bem último dos seres humanos se encontra em Deus. Para MacIntyre, contudo, não é paradoxal, embora possa parecer, sustentar que, numa perspectiva tomista, mesmo admitindo que nossa vida permaneça incompleta, podemos aperfeiçoá-la continuamente:

Uma vida boa é aquela em que um agente, embora continue priorizando bens particulares e finitos, não trata nenhum desses bens como estritamente necessário para que sua vida seja completa, permanecendo assim aberto a um bem último que vai além de todos esses bens, um bem desejável além de todos esses bens⁴⁷.

Aparentemente, MacIntyre não foi muito além da convicção já formulada em *Depois da virtude*, segundo a qual viver bem ou, o que é o mesmo, viver de maneira virtuosa consiste em passar a vida “na procura da vida boa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender mais e melhor o que é a vida boa para o homem”⁴⁸. A descoberta das virtudes da dependência recíproca, assim como as da responsabilidade partilhada não representam uma *revisão*, mas uma verdadeira *ampliação*, como defendeu José Elielton de Sousa⁴⁹, da teoria macintyriana das virtudes⁵⁰. E, finalmente, a fusão dos horizontes de um neoaristotelismo revolucionário com os de um tomismo “reinventado”⁵¹, atesta a fidelidade de MacIntyre à sua concepção de tradição de pesquisa moral, que inspirou o *Projeto After Virtue*, particularmente a partir da publicação de *Justiça de quem? Qual racionalidade?*.

Independentemente de sua conversão ao catolicismo no início dos anos 1980, MacIntyre parece ter mantido até o final de sua longa vida a antiga convicção de que não é preciso ser teísta para compreender a própria vida como a abertura permanente a um bem último que vai além de todos os bens. Sua convicção filosófica, ancorada na *virtude*

Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 66. Ver a resposta de MacIntyre a Coleman, no mesmo volume de *After MacIntyre* MACINTYRE, 1994, pp. 299-301.

⁴⁶ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Ética nos conflitos da modernidade*. Vol. 2, p. 111.

⁴⁷ Cf. Id., p. 113.

⁴⁸ Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Depois da virtude*. Op. cit., p. 369. Tradução ligeiramente modificada.

⁴⁹ Cf. SOUSA, José E. de. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. Op. cit., 2017.

⁵⁰ No final da grande resenha da obra *Animais racionais dependentes*, Helder Carvalho sustenta que a “ênfase sobre a animalidade humana e o lugar das virtudes da dependência na própria constituição do agente moral raciocinador autônomo representa uma novidade em relação a seu trabalho anterior, alterando e aprofundando o projeto teórico estabelecido em *After Virtue*, ao mesmo tempo em que não se prende nas teias do naturalismo científico, não reduzindo o trabalho teórico no âmbito moral a uma descrição empírica de certos dados e comportamentos”. Cf. CARVALHO, Helder B. A. de. “A antropologia dos animais racionais dependentes”. Op. cit., p. 167. Com a devida vênia ao pioneiro dos estudos macintyrianos no Brasil, tendo a pensar como Sousa, que a novidade de *Animais racionais dependentes*, mais do que uma *alteração*, constitui efetivamente um *aprofundamento* e uma *ampliação* do projeto teórico de *After Virtue*.

⁵¹ A fórmula se inspira em Isabel Gonçalves: “Ao se localizar no interior da tradição tomista MacIntyre também se impõe a tarefa de explicitar como sua teoria da racionalidade das tradições dialogará com os pressupostos metafísicos do pensamento de Aquino e com os pressupostos teológicos e o teísmo da filosofia cristã, que ele assume como adepto e que chama a se *reinventar* no interior do debate da filosofia moral contemporânea”. Cf. GONÇALVES, Isabel C. R. H. *Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. Op. cit., p. 91 (ênfase minha).

continuou sendo a de que, no final das contas, não estamos presos entre quatro paredes. Estamos, sim, “esperando, não Godot, mas outro – sem dúvida bem diferente – São Bento”⁵².

Concluindo

Voltemos ao ponto de partida. A expressão aristotélica – *anthropeuesthai* - traduzida aqui por “viver humanamente”, encontra-se no capítulo 8 do livro X da *Ética Nicomaquéia*, que começa com a afirmação de que “a vida conforme a qualquer espécie de excelência moral é feliz somente de um modo secundário, pois as atividades conformes a essas espécies são puramente humanas”⁵³. Aristóteles sustenta que vida e a felicidade correspondentes à excelência moral são secundárias com relação à vida conforme ao intelecto, que é melhor e mais agradável, “já que o intelecto, mais do que qualquer outra parte do homem, é o homem, e esta vida, portanto, é também mais feliz”⁵⁴.

Se, por um lado, Aristóteles sustenta, no final de *Ética Nicomaquéia*, que a felicidade perfeita (*teleia eudaimonia*) pertence ao intelecto, que é “a parte mais divina existente em nós”⁵⁵, por outro lado reconhece, ao mesmo tempo, que a vida conforme a excelência moral oferece aos animais racionais dependentes, enquanto seres que vivem junto com outros, a possibilidade de passar a vida na procura da vida boa e no exercício das virtudes necessárias para essa procura, que são as práticas, isto é, as virtudes que os capacitam a entender mais e melhor que a felicidade para o comum dos seres humanos consiste, simplesmente, em viver humanamente (*anthropeuesthai*).

Como afirmei acima, para Aristóteles, a contemplação não é nem a aquisição, nem a posse de uma ciência, mas o *uso atual* de algo que já se sabe. Portanto, quando ele pretende fazer da contemplação a felicidade do homem, ele está afirmando que a felicidade humana consiste na *atividade* em que consiste a visão da realidade na vida ativa, antes de se tornar um *estado habitual*, que constitui a felicidade da vida filosófica. Portanto, a vida feliz e virtuosa para os seres humanos deve ser concebida em dois níveis interligados: o da *vida política*, para o comum dos seres humanos, e o da *vida teórica* para os filósofos. Para uns e para outros a felicidade consiste na ação de viver humanamente⁵⁶.

Referências

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, with an Interpretive Essay, Notes, and Glossary, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, trad. M. da Gama Cury, Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes, São Paulo: Editora Madamu, 2020.

BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Secunda editio. Graz: Photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck - u. Verlagsanstalt, 1955.

CARVALHO, H. B. A. de. “A antropologia dos animais racionais dependentes”, *Pensando. Revista de Filosofia*, vol. 1, nº 2, 2010, pp. 119-168.

⁵² Cf. MACINTYRE, Alasdair, *Depois da virtude*. Op. cit., p. 441.

⁵³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquéia*, X 8, 1178 a 9-10.

⁵⁴ Cf. Id., X 7, 1178 a 6-8.

⁵⁵ Cf. Id., X 7, 1177 a 17-18.

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Pol.* VII 3, 1325 a 32: ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστὶν (A felicidade é uma prática).

- CARVALHO, H. B. A. de. "Verdade e moralidade em Alasdair MacIntyre", *Pensando. Revista de Filosofia*, v. 11, n° 22, 2020, pp. 52-72.
- CARVALHO COSTA, J. de. O passado vivo de MacIntyre: a persistência de Marx na obra "Depois da virtude". In: CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição, moralidade, racionalidade*. Em diálogo com Alasdair MacIntyre, Porto Alegre/Teresina: Editora Fi/EDUFPI, 2018, pp. 105-129.
- COLEMAN, J. MacIntyre and Aquinas. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). (1994). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 65-90.
- D'ANDREA, Th. D. *Tradition, Rationality, and Virtue: the thought of Alasdair MacIntyre*, London/New York: Routledge, 2017.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire, 2ème éd. Avec une Introduction nouvelle. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
- GONÇALVES, I. C. R. H. *Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*, Curitiba, Editora CRV, 2018.
- MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Pimenta Marques, São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- MACINTYRE, A. A Partial Response to my Critics. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). (1994). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 283-304.
- MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*, Chicago: Open Court, 1999.
- MACINTYRE, A. *Depois da virtude*, trad. de J. Simões, rev. téc. de H. B. A. de Carvalho, Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.
- MACINTYRE, A. *Ethics in the conflicts of modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MACINTYRE, A. *Ética nos conflitos da modernidade*. Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa, vol. 1. Trad. A. G. Fernandes, Brasília: Editora Devenir. 2022.
- MACINTYRE, A. *Ética nos conflitos da modernidade*. Ensaio sobre desejo, razão prática e narrativa, vol. 2. Trad. A. G. Fernandes, Brasília: Editora Devenir. 2022.
- MACINTYRE, A. *Três versões rivais da investigação moral*. Enciclopédia, genealogia, tradição, trad. de A. G. Fernandes, Brasília: Editora Devenir. 2022.
- PERREAU-SAUSSINE, É. *Alasdair MacIntyre: une biographie intellectuelle*. Introduction aux critiques contemporaines du libéralisme, Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- SOUSA, J. E. de. *As virtudes da responsabilidade compartilhada*. Uma ampliação da teoria das virtudes de Alasdair MacIntyre, Curitiba: Editora CRV, 2017.
- SOUSA, J. E. de. "Alasdair MacIntyre: sobre o bom e os bens entendidos em termos de florescimento humano". *Cognitio-Estudos*. São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 17, nº. 2, julho-dezembro, 2020, pp. 277-290.

Doutor em Filosofia (Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, 1986)
Professor do Departamento/Curso Filosofia na PUC-SP
Professor do PPG Filosofia da PUC-SP
E-mail: mperine@gmail.com