

A ANTROPOLOGIA DOS ANIMAIS RACIONAIS DEPENDENTES¹

The anthropology of Dependent Rational animals

Helder Buenos Aires de Carvalho

UFPI

MacIntyre, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues**. Chicago, Illinois: Open Court Publishing Company, 1999. xiii, 172p. Hardback. (The Paul Carus Lectures Series, 20) ISBN 0-8126-9397-3.

Essa é a antepenúltima obra de Alasdair MacIntyre, filósofo escocês radicado nos Estados Unidos e que tem muito contribuído para o debate filosófico contemporâneo em torno da dimensão moral das práticas humanas, instigando-nos sempre com suas posições inovadoras e provocativas. O livro, apresentado na primeira edição em capa dura – a edição em brochura saiu em 2000 –, num volume de páginas que não assusta o leitor médio, e que eu chamaria atraente para o leitor especializado, é uma versão revista e ampliada de uma série de três conferências, as *Carus Lectures*², ministradas no encontro anual da Associação Americana de Filosofia, Divisão do Pacífico, em 1997.³

A obra está dividida em treze capítulos, mais o prefácio, com um *index* ao final, mas sem bibliografia — infelizmente, a nosso ver, um defeito editorial persistente nos principais livros de MacIntyre. Nesse livro, entretanto, por conta da pouca popularidade do tema no meio acadêmico, ele teve um cuidado maior em apresentar

¹ Trabalho realizado no âmbito de projeto de pesquisa apoiado pelo CNPq.

² As *Paul Carus Lectures* são conferências oferecidas em homenagem ao Dr. Paul Carus, pós-graduado em Tübingen, fundador da *Open Court Publishing Company* e da revista *Monist*, falecido em 1919, que teve como seu primeiro ministrante, em 1925, John Dewey, cuja série de conferências foi publicada logo depois como *“Experiência e Natureza”*.

³ Há edição espanhola: *Animales racionales dependientes – por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001; e também a edição italiana: *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

várias de suas fontes no corpo dos capítulos, especialmente daquelas referentes às atividades dos animais aos quais ele se refere. Foi escrito de forma clara e o argumento segue um plano ordenado e progressivo, construindo com clareza e precisão a passagem entre os capítulos sempre ao final de cada um deles, permitindo facilmente ao leitor a visão articulada de suas partes.

Como lhe é característico, MacIntyre alerta, no *Prefácio*, sobre o caráter provisório, sempre em andamento, dos resultados de sua reflexão, mas acentuando que, embora possa reconhecer numa releitura muitas inadequações existentes nas suas posições registradas nesse livro, ele está cada vez mais convicto da importância central das duas principais questões que ali se propôs enfrentar — importância que atribui não somente para os filósofos em suas investigações acadêmicas e na vida profissional, mas também para todos aqueles engajados na reflexão sobre a dimensão moral de suas práticas —: “Porque é importante para nós prestarmos atenção e entendermos o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies animais inteligentes?” e “O que faz com que a atenção à vulnerabilidade e às deficiências humanas seja importante para os filósofos morais?”. Segundo ele, tais questões, especialmente a segunda, tem recebido até agora uma insuficiente atenção na filosofia moral, exigindo, com isso, um trabalho de correção dessa falha. Entretanto, o filósofo cuja falha em reconhecer a importância destas questões e cujas conseqüentes limitações e erros pretende corrigir é ele próprio. Assim, seu novo livro é “*não somente uma continuação, mas também uma correção de algumas das minhas pesquisas anteriores em After Virtue⁴, Whose Justice? Which Rationality?⁵ e Three Rival Versions of Moral Enquiry*” (p.x) — o que, na verdade, é uma adjetivação que pode ser aplicada a cada uma dessas obras, de modo retrospectivo em relação à aquela que imediatamente a antecedeu.

A primeira área que MacIntyre considera necessário corrigir é sua explicação do lugar das virtudes, tal como Aristóteles as entendeu, dentro das práticas sociais, das vidas dos indivíduos e das comunidades, que ele havia estruturado de forma independente da “biologia metafísica” aristotélica, em sua obra *After Virtue*. Segundo ele, é errado supor uma ética independente da biologia — embora reconheça que elementos importantes da biologia de Aristóteles devam ser efetivamente recusados — por duas razões diferentes, mas relacionadas entre si:

“A primeira é que nenhuma interpretação dos bens, regras e virtudes que sejam definidores de nossa vida moral pode ser adequada se não explicar — ou pelo menos nos apontar na direção de uma explicação — como essa forma de vida é possível para seres que são biologicamente constituídos como nós somos, oferecendo-nos uma explicação de nosso desenvolvimento na direção da e até essa forma de vida. Esse desenvolvimento tem como seu ponto de partida nossa condição animal inicial. Segundo, uma falha em entender essa condição e a luz lançada sobre ele por uma comparação entre humanos e membros de outras espécies animais inteligentes obscurecerá traços característicos cruciais desse desenvolvimento. Uma tal falha, de enorme importância na própria explicação desse desenvolvimento, é a natureza e a

⁴ Edição brasileira: *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2000.

⁵ Edição brasileira: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

extensão da vulnerabilidade e deficiência humanas. E por não reconhecer adequadamente este traço central da vida humana, eu necessariamente falhei em notar alguns outros aspectos importantes do papel que as virtudes ocupam na vida humana” (p.x).

A segunda área necessitada de correção e desenvolvimento é aquela relativa às relações entre Aristóteles e Tomás de Aquino que ele havia caracterizado em *Whose Justice? Which Rationality?* e em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. O ponto em questão é que nessas obras MacIntyre havia subestimado o grau e a importância das diferenças entre as posições desses dois pensadores quanto à dependência dos seres humanos em relação às virtudes, embora permaneça em geral convencido por aqueles comentadores que acentuam a condição de Tomás não apenas como um aristotélico, mas também como um intérprete instigante e um adaptador de Aristóteles. Ao reler Tomás, MacIntyre declara que foi levado a *“refletir sobre como a explicação das virtudes feita por Tomás de Aquino não somente suplementa, mas também corrige aquela de Aristóteles em um grau significativamente mais extenso do que ele tinha percebido” (p.xi)*. Isto é, Tomás conduziu-o a uma interpretação das virtudes que reconhece não somente nossa condição animal, mas também nossa consequente vulnerabilidade e dependência.

E, num lance que é muito característico de seus textos — pois sempre se coloca como um teórico que fala a partir de uma tradição filosófica de pesquisa particular, confrontando-se com outras tradições teóricas, nunca como um filósofo que opera num mundo a-histórico das ideias —, MacIntyre lembra ao leitor que sua interpretação das virtudes é a de um aristotélico tomista, que está em confronto não somente com outros tipos de aristotelismo, mas também com as interpretações contratualistas, utilitaristas e kantianas. Por isso, alerta que, ao fazer no seu texto referência a essas discordâncias com outras posições teóricas, não pretendeu fazer uma refutação delas, mas sim uma provocação, um convite para que tentem mostrar, a partir da perspectiva que lhes é própria, o lugar que pode ser dado aos fatos sobre animalidade, deficiência e vulnerabilidade, bem como a necessidade de reconhecê-los.

MacIntyre também faz questão de deixar claro que há muitos problemas filosóficos não levadas a termo nessa sua obra, vez que o tratamento dos mesmos exigiria uma profundidade considerável e que o contexto não permitiu adentrar.

“Eu pressupus a verdade de algumas posições filosóficas, cuja defesa exige uma argumentação extensa, e eu não fiz mais que acenar na direção dessa argumentação. Quatro áreas especialmente devem ser notadas: identidade humana, percepção, a relação do juízo valorativo com o juízo fatural, e a realidade psicológica de alguns tipos de traços de caráter. Pois as posições que tomei envolvem uma rejeição da explicação lockiana da identidade pessoal; das visões kantianas ou quase-kantianas da percepção; de uma série de pontos de vistas na metaética; e do ceticismo em relação à realidade psicológica dos traços de caráter e, dessa forma, em relação à variedade das virtudes e vícios” (p.xii).

O capítulo 1, *“Vulnerability, dependence, animality”*, é iniciado com a reclamação de que na história da filosofia moral ocidental, de Platão a Moore, existem raras e passageiras referências às questões da vulnerabilidade e sofrimentos humanos,

bem como às conexões entre elas e nossa dependência dos outros. Além disso, quando os deficientes e feridos são citados, eles são mostrados exclusivamente como possíveis objetos de benevolência por agentes morais que são eles próprios apresentados como se fossem continuamente racionais, saudáveis e sem ferimentos ou deficiências. Segundo MacIntyre, a ausência geral do reconhecimento da dependência, da vulnerabilidade e dos sofrimentos, como temáticas importantes para a teoria moral, tem sido apenas remediada recentemente por filósofos(as) feministas,

"não somente pela compreensão que eles(as) têm das conexões entre a cegueira e a desvalorização da mulher com as tentativas masculinas de ignorar os fatos da dependência, mas também — eu penso aqui particularmente na obra de Virgínia Held — por sua ênfase sobre a importância das relações maternas como um paradigma para as relações morais. Ainda mais recentemente um notável trabalho filosófico tem sido feito sobre a natureza da deficiência e sobre a condição dos deficientes e dependentes, por exemplo, na Holanda por Hans S. Reinders e nos Estados Unidos por Eva Feder Kittay, que também tem sido uma importante colaboradora das discussões feministas" (p.3).

A questão que essa temática nos coloca é a seguinte: que diferença faria para a filosofia moral se fôssemos tratar os fatos da vulnerabilidade e dos sofrimentos, bem como os fatos relacionados da dependência, enquanto centrais para a condição humana? Questão que, por sua vez, provoca outra: como devemos começar a tentar responder esta questão? Para MacIntyre, um ponto de partida possível é reconhecer que a arquitetura mental que tem obscurecido a importância desses fatos para o filósofo moral está não somente extensamente disseminada, mas é genuinamente difícil de descartar, e que é, no final das contas, constitutiva de nossos hábitos, de uma cultura mais ampla que contextua até mesmo as pesquisas da filosofia moral. Portanto, faremos bem se começarmos com uma certa suspeita de nós mesmos,

"pois qualquer que seja o idioma filosófico no qual estruturamos nossas pesquisas iniciais, quaisquer que sejam os recursos filosóficos sobre os quais nós nos achamos capazes de lançar mão, estaremos sujeitos a pensar em termos que podem nos impedir de compreender exatamente o quanto de mudança é necessária nesse ponto de vista" (p.4).

Noutros termos, é preciso que rompamos com o esquecimento de nossos corpos, de que o nosso pensamento é o pensamento de uma espécie de animal. Uma tese central desse seu livro é exatamente que

"as virtudes que nós precisamos, se vamos desenvolver de nossa condição animal inicial até aquela de agentes racionais independentes, e as virtudes que nós necessitamos, se vamos confrontar e responder à vulnerabilidade e deficiência, tanto em nós mesmos como nos outros, pertencem a um e mesmo conjunto de virtudes, as virtudes peculiares aos animais racionais dependentes, cuja dependência, racionalidade e animalidade têm de ser entendidas em relação umas com as outras" (p.5).

E um modo adequado, segundo MacIntyre, de lidar com os fatos da dependência e da deficiência é começar com uma reafirmação da animalidade humana por meio de um retorno aos textos de Aristóteles, vez que nenhum outro filósofo levou tão a sério essa problemática — embora tenha havido algumas interpretações

equivocadas do Estagirita que retiram exatamente esse poder instrutivo que seus textos têm para nós. Aristóteles não cometeu o erro de separar a racionalidade humana da sua animalidade, pois atribuiu a *phronésis*, a capacidade para a racionalidade prática, tanto a alguns animais não-humanos, como aos seres humanos (*Ética a Nicômaco VI 1140b 4-6, 20-21; 1141a 26-28*). E até Tomás de Aquino, seguindo o comentário de Ibn Rushd, afirmou que *"uma vez que a alma é parte do corpo de um ser humano, a alma não é todo o ser humano e minha alma não é Eu"* (*Comentário sobre a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios XV, 1, 11*). Para MacIntyre, essa é *"uma lição que aqueles de nós que se identificam como aristotélicos contemporâneos podem precisar reaprender, talvez daquelas investigações fenomenológicas que permitiram a Merleau-Ponty também concluir que Eu sou meu corpo"* (p.6).

Mas além desse esquecimento da animalidade humana, há duas outras atitudes que também são barreiras ao reconhecimento dos fatos do sofrimento e da dependência, exemplificadas curiosamente pelo próprio Aristóteles. Uma é não ter dado o devido reconhecimento, em sua ética e na política — a despeito de reconhecer a importância de certos tipos de experiência para a prática racional — à experiência daqueles para quem os fatos do sofrimento e da dependência são inegáveis: mulheres, escravos, pescadores e manufactureiros. Outra atitude é a concepção aristotélica da virtude masculina, que enfatiza excessivamente o *"ponto de vista daqueles que se consideram ser auto-suficientemente superiores e daqueles que assumem os padrões daqueles que se consideram ser auto-suficientemente superiores"* (p.7). Mas, apesar de algumas posições do próprio Aristóteles ou mesmo de aristotélicos merecerem críticas, MacIntyre julga que é o Estagirita quem oferece os melhores recursos para se identificar o que há de errado em tais posições e como corrigi-las.

Em certos momentos, voltando Aristóteles contra o próprio Aristóteles, algumas vezes com a ajuda de Tomás de Aquino, MacIntyre avisa que procederá na defesa de três conjuntos de teses: o primeiro, relativo às nossas semelhanças e pontos em comum com membros de outras espécies animais inteligentes, é que 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"* (p.8). O segundo conjunto diz respeito à importância moral do reconhecimento não somente da vulnerabilidade e fragilidade, mas também de nossas conseqüentes dependências: *"Eu arguirei que as virtudes do agente moral independente necessitam, para seu exercício adequado, serem acompanhadas pelo que chamarei de virtudes da dependência reconhecida, e que um fracasso em compreender isto permite obscurecer alguns traços do agir racional"* (p.8). O terceiro e último conjunto diz respeito a qual tipo de relação social e de concepção do bem comum são necessários para um grupo social no qual as virtudes da independência racional e as virtudes da dependência reconhecida sejam sustentadas e transmitidas; com o que ele arguirá que *"nem o Estado-Nação moderno e nem a família moderna podem suprir o tipo de associação política e social que é requerida"* (p.9).

O segundo capítulo, *"Humans as contrasted with, humans as included in the class of animals"*, MacIntyre inicia apontando um dos elementos, que faz parte das

culturas ocidentais modernas, que produz o esquecimento das questões relativas à animalidade do homem e suas implicações para a reflexão moral: uma exclusiva e exagerada atenção à aquilo que distingue os seres humanos dos membros de todas as outras espécies. Uma tendência cultural que encontrou respaldo na filosofia recente por meio das extraordinárias conquistas obtidas na investigação sobre a natureza da linguagem e dos modos como o seu uso permite nos relacionarmos com quem falamos, como também com aquilo sobre o qual falamos.

"Essas pesquisas têm tido um lugar central, frequentemente o lugar central, tanto para aqueles filósofos para os quais os nomes que consideram importantes têm sido os de Wittgenstein, Austin, Quine e Davidson, como aqueles para quem Husserl, Heidegger e Gadamer têm sido as influências definidoras" (p.12).

Segundo MacIntyre, há um mesmo padrão de argumentação nos textos desses filósofos em relação aos animais não-humanos, que faz com que a linguagem seja o diferencial decisivo para marcar a especificidade do humano. Como animais não-humanos, em última instância, não possuem o tipo de linguagem exigida, então esses animais não-humanos não possuem a capacidade e a habilidade estritamente humanas. Há, por força dessa maneira de pensar, uma tendência a traçar uma única linha entre todos os animais não-humanos de um lado e os humanos do outro, sem prestarem atenção ao fato de que

"as semelhanças e analogias entre percepções, sentimentos e atividades inteligentes de certas espécies de animais não-humanos podem merecer a atenção filosófica, não somente por si mesmas, mas também por conta de uma compreensão mais adequada da inteligência prática, sentimentos e percepção humanos" (p.13).

Isto é importante, no final de tudo, porque nos afasta excessivamente do contato direto com membros particulares de espécies animais, contato esse que, para MacIntyre, é de onde deriva toda nossa compreensão interpretativa dos animais, sejam humanos ou não.

O erro de filósofos como Descartes, que afirmou os animais não-humanos como não-portadores de pensamento, inteligência, percepção e sentimentos, foi pensar que nossas crenças sobre pensamentos, sentimentos e decisões dos outros estejam fundadas em inferências feitas a partir do comportamento e da fala expressos. Segundo MacIntyre, mesmo quando é possível tais inferências, ainda estamos nos apoiando num conhecimento interpretativo mais fundamental e primário dos pensamentos e sentimentos dos outros, mas que não exige justificção inferencial.

"É uma forma de conhecimento prático, um saber como interpretar, que origina-se daquelas complexas interações sociais com os outros nas quais nossas respostas aos outros e as respostas deles a nossas respostas geram um reconhecimento por eles e por nós de quais pensamentos e sentimentos aos quais cada um está respondendo. (...) O conhecimento dos outros, isto é, é uma questão da simpatia e empatia obtidas nas respostas elicitadas através da ação e interação, sem as quais não poderíamos, como frequentemente o fazemos, imputar a esses outros o tipo de razões para suas ações que, tornando suas ações inteligíveis para nós, nos habilitam a responder-lhes em modos que eles também podem considerar inteligíveis" (p.14).

A sugestão polêmica de MacIntyre é que não há diferença significativa disso no caso das relações entre humanos e membros de algumas outras espécies animais, já que entre seres humanos isso é ponto pacífico. No desenvolvimento, por exemplo, de nossa habilidade de dizer quando certos seres humanos estão sentindo dores, há uma sequência que começa como

"um conjunto de respostas interativas, então torna-se, primeiro, um conjunto de reconhecimentos das intenções contidas nessas respostas e, depois, um conjunto de reconhecimentos de que cada uma das intenções incluem a intenção que deve ser reconhecida pelos outros como a intenção que ela é. É a esses reconhecimentos pré-linguísticos que o proferimento de sentenças do tipo 'Ela está sentindo dor' ou 'Ela está preocupada porque estou com dores' dá expressão. E nossa habilidade de usar e entender o proferimento de tais sentenças depende de possuímos o conjunto relevante de respostas e reconhecimentos" (p.15).

Quer dizer, só e exclusivamente na medida em que participamos de alguma variedade de respostas e reconhecimentos, tanto na relação entre animais humanos como entre animais humanos e não-humanos, é que somos capazes de identificar o que os outros estão pensando e sentindo, incluindo seus pensamentos e sentimentos sobre nossos pensamentos e sentimentos. MacIntyre aqui se apoia no trabalho de Vicki Hearne sobre as relações entre um treinador humano e uma cachorra, que revela que *"o que adquirimos da interação baseada em respostas, seja com crianças humanas pequenas ou com cachorros, chimpanzés ou gorilas, elefantes ou golfinhos, são bases fundantes para abordarmos com suspeita certo tipo de teorizar filosófico sobre animais" (p.17)* — um teorizar filosófico contaminado pela epistemologia, i.é., pela crença de que podemos encontrar premissas a partir das quais possamos inferir como, nesse caso, a cachorra se comportará, ou predizer se ela estará pronta a morder alguém ou não.

O que MacIntyre pretende, com isso, é delimitar o problema e estabelecer as tarefas filosóficas daí derivadas, que vão orientar sua reflexão nos capítulos seguintes, pois o que ele está pondo em jogo é exatamente as relações da filosofia com a experiência. À suspeita de MacIntyre em relação a esse tipo de filosofar epistemologizado pode haver a reação afirmando que aquilo que ele e Hearne tecem sobre cachorros e crianças está também contaminado pela epistemologia, i.é., tem uma posição informada por um teorizar filosófico — aqui ele aproveita para reconhecer o débito de Hearne e dele a Wittgenstein e Paul Grice. Entretanto, MacIntyre argui que a filosofia, em nenhum dos casos, dá fundamento para as afirmações relevantes, pois *"o que a filosofia tem oferecido não é mais do que um modo de caracterizar os tipos de experiência interpretativa interativa sem os quais seríamos incapazes de atribuir pensamentos e sentimentos a outros, sejam crianças humanas, cachorros ou o que quer que seja" (p.17)*. A isso pode ser retorquido que, embora as explicações que Hearne dá da experiência da prática interpretativa nos instruem devidamente sobre como, de fato, atribuímos pensamentos, sentimentos e intenções a alguns tipos de animais não-humanos, suas afirmações são irrelevantes, pois o que está em jogo no campo filosófico é *"a questão de quais tipos de atribuição de pensamentos, sentimentos e intenções estamos autorizados a fazer" (p.18)*, ou seja, é a questão de

direito e não de fato que cabe à pesquisa e à investigação filosóficas avaliar. MacIntyre concorda que cabe à filosofia unicamente determinar *"os limites da aplicação de conceitos como aqueles de uma crença, de um pensamento, de uma razão para a ação, e da habilidade de possuir e encontrar aplicação para conceitos"* (p.18), mas se isto não significar negar que argumentos filosóficos precisam, em algumas áreas, ser corrigidos do ponto de vista da prática e da experiência. Ou seja, a pesquisa filosófica têm que se aproximar da experiência e da prática interpretativas se não quiser se distanciar da problemática da animalidade humana.

Com isso, MacIntyre estabelece seu roteiro argumentativo nos próximos capítulos: primeiro, recuperar os fatos relevantes de uma espécie particular de animal não-humano inteligente, os golfinhos, que permitiram a alguns atribuir a esses animais a posse de crenças, pensamentos, sentimentos, razões para ação, posse e aquisição de conceitos. Segundo, explicitar os argumentos filosóficos que sustentam a conclusão de que tais atribuições são injustificáveis ou injustificadas. E, terceiro, perguntar se aquelas descrições obtidas do comportamento inteligente dos golfinhos não justificam fazermos algumas distinções que não foram observadas ou às quais não foi dada a devida importância pelos adversários filosóficos da atribuição daquelas qualidades aos golfinhos. MacIntyre arguirá que *"essas distinções têm importantes implicações para nossas conclusões relativas tanto à animalidade inteligente não-humana, como às relações dos humanos com outros animais e com sua própria animalidade"* (p.19).

No Capítulo 3, *"The Intelligence of dolphins"*, MacIntyre começa exatamente fazendo as descrições da atividade desse tipo particular de animal altamente inteligente que são os golfinhos, cujo comportamento tem recebido extensos estudos que mostram suas similaridades com certas atividades e capacidades humanas fundamentais. Enfatiza que entre os golfinhos há um conhecimento social, adquirido num processo de relacionamento com os outros, que vai desde a fase de inteira dependência das mães até a inserção completa num grupo de adultos, i.é., sua matriz social é fundamental para o sucesso de um indivíduo golfinho a vida inteira.

"Golfinhos de várias espécies, isso significa, florescem somente porque aprenderam como alcançar seus objetivos através de estratégias acordadas com outros membros de diferentes grupos aos quais eles pertencem ou com os quais eles se encontram. As similaridades entre suas estratégias em perseguir seus objetivos e as estratégias de seres humanos tem sido óbvias a observadores humanos pelo menos desde Aristóteles (History of Animals 631a7-64)" (p.22).

Da mesma forma que nos seres humanos, há nos golfinhos a mesma distinção entre ações e meras sequências de movimentos corporais, pois aquelas têm um caráter teleológico, o que nos obriga, de certo modo, a atribuir-lhes a busca intencional de objetivos que lhe são peculiares. Suas atividades incluem capacidades para reconhecimento e atenção perceptivos, para uma variedade de respostas ao que é percebido e reconhecido como sendo o mesmo indivíduo ou tipo de indivíduo, bem como para uma variedade de expressões emocionais. Segundo MacIntyre, só quando *"atribuímos tais capacidades para o exercício de uma variedade de poderes é que também somos capazes de atribuir uma variedade de objetivos aos golfinhos e, em*

seguida, de conectar sua habilidade de alcançar tais objetivos com o florescimento ou o fracasso deles em florescer de acordo com o modo que lhes é específico" (p.23).

O que MacIntyre, então, está construindo é um argumento que nos permita poder falar de ações e de razões para ação dos golfinhos, da mesma maneira que de seres humanos, através de uma caracterização da ação feita numa perspectiva tomista. Se, como dizia Tomás de Aquino, o bem é a *ratio* de um objetivo (*finis*), pois move um agente na direção desse objetivo e o faz tratar a obtenção desse objetivo como um bem alcançado; e uma vez que cada espécie tem seus próprios bens, específicos à sua natureza; o fato de os golfinhos possuírem essa condição teleológica em suas ações é base suficiente para podermos falar, da mesma forma que entre os seres humanos, de bens característicos e específicos dos golfinhos. *"E, assim como com os seres humanos, há uma conexão íntima e observável entre a identificação e conquista bem sucedida de bens particulares por golfinhos particulares, e esses mesmos golfinhos florescerem no modo específico aos golfinhos" (p.24).* Mais ainda, atribuir bens aos golfinhos nos autoriza a atribuir-lhes também razões para fazerem o que fazem, da mesma forma que os seres humanos.

E aqui MacIntyre adota a definição de razão feita por Warren Quinn: *"uma razão para agir de uma certa maneira não é nada mais do que algo bom em si mesmo que [a ação] realiza ou serve, ou, próximo disto, algo ruim em si mesmo que ela evita" ('Putting rationality in its place' in Morality and Action, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 234)" (p.24).* Quer dizer, toda vez que preciso afirmar a razão de minha ação, recorro ao bem que minha ação proporcionou, o bem para cuja realização ela foi direcionada. A verdade e a falsidade de minha afirmação é verificada se minha ação foi ou não, de fato, direcionada à realização desse bem particular. Mas para determinar se a ação foi, de fato, dirigida ou não para um fim, pouco importa que eu tenha proferido qualquer afirmação de minhas razões para agir assim. Segundo MacIntyre,

"não é, em si mesmo, nenhum obstáculo para atribuir razões às ações dos membros de espécies inteligentes não-humanas, como os golfinhos, que eles não possuam os recursos linguísticos para articular e proferir essas razões. O que precisamos ser capazes de identificar, se queremos atribuir razões para ação aos membros de tais espécies, são um conjunto de bens cuja conquista os membros dessas espécies pretendem, um conjunto de julgamentos sobre quais ações são ou provavelmente serão efetivas na obtenção desses bens, e um conjunto de condicionais contra-factuais que nos permitem conectar o estar direcionado a objetivos e os julgamentos sobre eficácia. Caracteristicamente identificamos todos os três destes em conjunção uns com os outros. Assim é com humanos e assim também é com os golfinhos" (p.25).

Se considerarmos toda a variedade de poderes e habilidades que foram atribuídos aos golfinhos — percepção, atenção perceptiva, reconhecimento, identificação e re-identificação, exibição de desejos e emoções, construção de julgamentos, de intencionar isso e aquilo, de direcionar suas ações para fins que se constituem como seus bens específicos, bem como ter razões para agir como eles agem — e se todas essas atribuições forem justificadas, segundo MacIntyre, teremos justificativa para presumir que golfinhos também têm pensamentos e crenças. Mais

ainda, *"seria difícil, então, evitar a conclusão seguinte de que golfinhos possuem certos conceitos e sabem como aplicá-los"* (p.27). Isso implica pôr em jogo toda uma tradição de argumentação filosófica que nega que animais sem linguagem possam ter pensamentos, crenças, razões para ação ou conceitos. E exige que examinemos o que os representantes de tal tradição entendem por "linguagem", pois é ponto pacífico que golfinhos têm um sofisticado sistema de comunicação, bem como possuem uma notável capacidade para algum tipo de compreensão linguística. Uma comparação detalhada das capacidades linguísticas e comunicativas dos golfinhos com o modo de aquisição da linguagem obtida pelas crianças humanas será também importante para se avaliar a extensão dessa atribuição de pensamentos e crenças a golfinhos. Nesse sentido, os próximos passos da argumentação de MacIntyre serão os seguintes:

"Primeiro eu oferecerei uma caracterização geral, imediata e incompleta, mas, eu espero, adequada, de alguns traços relevantes e mais importantes das linguagens humanas. Em seguida, examinarei aqueles argumentos filosóficos que se movem de premissas sobre a natureza da linguagem humana para conclusões sobre a inabilidade de animais não-humanos, não importa o quanto inteligentes, de ter pensamentos, crenças, razões para ação e conceitos. E, por fim, perguntarei qual é a sustentação desses argumentos, na medida em que eles são razoáveis, no tocante à questão de como devemos caracterizar a atividade inteligente dos golfinhos" (p.28).

O Capítulo 4, *"Can animal without language have beliefs?"*, MacIntyre o inicia elencando exatamente os traços mais característicos das linguagens humanas: 1) um vocabulário, i.é., um estoque de palavras e expressões na forma de fonemas e, algumas vezes, sinais escritos; 2) um conjunto de regras para combinar expressões e formar sentenças, constituindo sua sintaxe; 3) nomes, descrições definidas, predicados, quantificadores, demonstrativos, pronomes, indexadores como "aqui" e "agora", bem como conectivos lógicos que tornam possível a negação, disjunção, conjunção, relações lógicas de implicação, vinculação e equivalência; 4) inclui "atos de fala" como aqueles de asserir, questionar, requerer, comemorar, concordar, prometer, bem como o entendimento dos contextos de uso apropriados; 5) performance de certos tipos de tarefas linguísticas no uso de atos de fala, tais como anunciar a solução de um quebra-cabeça fazendo uma asserção, expressar dúvida fazendo uma questão, indicar objeto de desejo fazendo um pedido, etc.; 6) por fim, o uso das sentenças nos atos de fala segue um propósito inteligível posterior, que envolve a situação e os propósitos do agente, bem como o contexto social. MacIntyre enfatiza especialmente dois desses traços: *"o primeiro é que (...) o uso de uma linguagem está sempre inserido em formas de prática social e [, segundo,] para entender adequadamente o que é dito em ocasiões particulares numa linguagem tem-se que possuir, pelo menos, algumas das habilidades de um participante na forma relevante de prática social"* (p.30). Sem um certo grau de conhecimento e de habilidade em participar com compreensão no conjunto relevante das práticas sociais, um agente pode fracassar na comunicação com línguas de culturas diferentes e entender equivocadamente as intenções postas em jogo pelo uso dessas línguas. Isso é importante, para MacIntyre, porque *"com animais não-humanos daquelas espécies com as quais estaremos especialmente preocupados, a comunicação bem sucedida de crenças e intenções está tão mergulhada nas formas de prática social como está entre os seres humanos"* (p.31).

Após essa breve caracterização do vários aspectos da linguagem e seu uso, MacIntyre se volta para quatro autores que mais recentemente arguíram contra a idéia de animais não-humanos terem crenças e razões para agir: Normam Malcolm, Donald Davidson, Stephen Stich e John Searle. O primeiro, Malcolm, argui que há uma diferença entre atribuir um pensamento e atribuir ter um pensamento. A um cão que perseguia um gato que subira numa árvore, e agora espera debaixo dela olhando para cima, podemos dizer que ele pensa que o gato está lá na árvore; mas não podemos atribuir a um cão, ou a qualquer outro ser sem linguagem, que ele teve o pensamento de que o gato está na árvore. Isto é, não podemos dizer que o animal formulou ou pensou uma proposição. *"Malcolm equaciona, assim, ter um pensamento com ter na mente de alguém alguma proposição, e uma proposição tem que ser expressa na linguagem"* (p.32). Embora essa posição possa concordar com a tese cartesiana de que pensamentos não podem ser atribuídos a animais sem linguagem, MacIntyre argui que da tese de Malcolm não se segue que animais sem linguagem não possam ter, por exemplo, crenças. A preocupação de MacIntyre é exatamente enfrentar essa negação de que crenças não podem ser atribuídas a animais que não fazem uso de linguagem.

"O cão de Malcolm, talvez possamos dizer assim, acredita que o gato está em cima da árvore. Ele não precisa da linguagem para expressar essa crença. E, é claro, nós, humanos, não precisamos igualmente da linguagem para expressar muitas de nossas crenças. Mais que isso, o cão, então, age com base em sua crença. Assim pode parecer que possamos, pelo menos, levantar a questão de se a crença é não somente uma causa do comportamento do cão, mas dá ao cão uma razão para agir como ele age" (p.33).

MacIntyre examina, então, quatro argumentos que têm sido apresentados para negar essa atribuição de crenças a animais não-humanos. Os dois primeiros são de Davidson, cuja tese central é de que uma criatura só pode ter pensamentos se for um intérprete da fala de outra. O primeiro argumento é de que a atribuição de desejos e crenças, bem como outros pensamentos, segue *pari passu* a interpretação da fala. *"Eu sei como determinar o que o outro escolheu unicamente se eu puder também atribuir o conjunto de crenças relevante a esse outro"* (p.33), pois toda escolha é reveladora de uma sentença que é tomada como verdadeira. Já com seres sem capacidade para proferir sentenças, ou seja, sem linguagem, será impossível ter alguma base para lhes atribuir crenças e desejos determinados. MacIntyre contra-argumenta levantando a questão de que se não podemos ter base suficiente para fazermos tal atribuição a não-usuários de linguagem, teremos base para atribuir qualquer coisa a eles?

O segundo argumento de Davidson – e que responde negativamente à questão levantada por MacIntyre – é de que só podemos ter um conceito de crença, enquanto membro de uma comunidade linguística, se estivermos engajados na interpretação da fala dos outros atribuindo-lhes crenças. Quer dizer, só com a linguagem é que podemos ter o conceito de crença. Uma criatura que não tem o conceito de crença, não pode ter crenças, uma vez que *"alguém só pode ter uma crença se ele(a) 'entende a possibilidade de estar errado', algo que exige uma percepção da diferença entre crença verdadeira e crença falsa. Daí, somente aqueles com linguagem podem ter crenças"* (p.34).

O terceiro argumento, defendido por Stich, é de que o cão que persegue um esquilo até o topo de uma árvore faria o mesmo com uma infinidade de criaturas logicamente possíveis (e que não são esquilos), ou seja, podemos dizer que isso é o que o cão realmente acredita? Além do mais, o cão não distingue o vivo do não-vivo ou animais de plantas, ou seja, ele não pode ter uma crença de que aquela criatura na árvore é um esquilo se nem sequer sabe o que é um animal. *"Dado que o cão não tem uma linguagem em cuja comunidade o uso determina a aplicação de 'esquilo' e 'árvore', como vamos caracterizar a crença do cão?"* (p.34-5). MacIntyre acentua que Stich tira conclusões diferentes de Davidson, pois admite *"que em alguns contextos conversacionais pode ser verdadeiro atribuir uma crença a um animal particular numa ocasião particular, enquanto em outros atribuir a mesma crença ao mesmo animal a respeito da mesma evidência seria falso"* (p.35).

O quarto argumento, apresentado por Searle, é que nós só estaremos autorizados a atribuir crenças se pudermos sempre distinguir

"entre o estado de acreditar que e outros estados como aqueles de meramente supor que, achar que, estar inclinado a pensar que, hipotetizar que, e assim por diante. Mas essas distinções tem aplicação somente para seres que eles mesmos podem fazer tais distinções e somente seres com linguagem podem fazer isso. Daí o conceito de crença não pode ter aplicação para aqueles sem linguagem" (p.35).

Para MacIntyre, contudo, nenhum desses argumentos oferece apoio suficiente para negar as atribuições de crenças a aqueles animais sem linguagem. Em resposta a Davidson, contra-argumenta que não precisamos da linguagem para demarcar a maioria das distinções elementares entre verdade e falsidade. Na medida em que os animais corrigem suas crenças todo o tempo com base em suas percepções, isso nos mostra que *"um reconhecimento elementar da distinção entre verdade e falsidade está incorporado no modo como a crença do animal rastreia as mudanças nos objetos da percepção do animal"* (p.36). Isso, para MacIntyre, também é válido para nós humanos, pois também possuímos uma distinção pré-linguística elementar entre verdade e falsidade incorporada nas mudanças de crenças que derivam imediatamente de nossas percepções e originam mudanças nas nossas ações.

Mais que isso, essa distinção pré-linguística acompanha nossa vida inteira, mesmo depois que aprendemos a fazê-la por meios linguísticos.

"A aquisição da linguagem capacita-nos a caracterizar e a refletir sobre como fazer nossas distinções pré-linguísticas e não linguísticas em formas inteiramente novas, mas há uma importante continuidade entre as capacidades pré-linguística e linguística. A primeira providencia matéria para a caracterização pelo exercício da última e, em assim fazendo, estabelece constrangimentos na aplicação dos conceitos de verdade e falsidade que são providenciados pela e na linguagem" (p.36-7).

Assim, o correto é pensarmos que animais de algumas espécies — tais como cães, golfinhos, gorilas, chimpanzés, etc. — são pré-linguísticos e não simplesmente como não-linguísticos. O que cada um desses argumentos de Davidson, Stich e Searle tem em comum é mostrar *"que, em algum aspecto particular, não podemos atribuir a animais não-usuários de linguagem crenças que têm o tipo de determinação que a*

posse e o uso da linguagem tornam possíveis" (p.37). Ou seja, MacIntyre considera que efetivamente nenhum deles nos mostra que não-usuários de linguagem não podem possuir crenças. E nos apresenta dois tipos de razões para isso.

O primeiro é que podemos caracterizar efetivamente, mesmo que de forma não refinada e crua, as distinções e crenças de certos animais com base em nossas distinções e crenças, bem como observarmos que tais animais melhoram suas distinções e corrigem suas crenças através de suas experiências — lembrando-se que animais, como Stich e Davidson corretamente nos mostram, não conseguem distinguir precisamente o mesmo que nós distinguimos enquanto portadores de linguagem. Além disso, a crença dos animais é indeterminada também pela ausência de quantificadores, o que, porém, não a invalida, pois *"crenças indeterminadas são crenças e mudanças em crenças indeterminadas são mudanças de crença" (p.39).*

O segundo tipo de razão levantado por MacIntyre é que crenças humanas são frequentemente tão indeterminadas de maneira análoga às dos animais não-usuários de linguagem, de tal forma que podemos combinar, até certo ponto, nossos reconhecimentos perceptuais, identificações, re-identificações e classificações com as deles. A investigação e a atenção perceptuais ocupam frequentemente o mesmo papel para eles quanto para nós, basta olharmos uma criança humana, que não tem ainda o poder da linguagem, já ativamente investigando o ambiente que o cerca, assistindo, reconhecendo, re-identificando, distinguindo, classificando, e, como resultado desse processo investigativo, atuando com base nas crenças ou eventualmente nas mudanças de suas crenças.

"A criança, obviamente, ao adquirir a linguagem substitui muitas de suas crenças indeterminadas por crenças determinadas. E, à medida que faz isso, torna-se capaz de corrigi-las e acrescentar-lhes de novas maneiras. Mas suas crenças, tanto as determinadas como as indeterminadas, continuam a depender, para seu conteúdo, de seu estoque de reconhecimentos, identificações e classificações discriminadoras. E estas são partilhadas, em uma notável extensão, por membros de diferentes espécies, tanto usuárias como não-usuárias de linguagem" (p.39).

MacIntyre pretende, com sua contra-argumentação, mostrar o duplo aspecto nos quais crenças humanas e as crenças de algumas espécies não-humanas são similares. Primeiro, porque algumas crenças humanas são tão indeterminadas quanto as crenças de cães, macacos ou golfinhos, especialmente quando nos movemos irrefletidamente e pré-reflexivamente no interior do mundo social e natural com base em crenças derivadas de nossas percepções. *"A esse nível de existência, como as crenças dos outros seres humanos vão ser caracterizadas é algumas vezes tão problemático quanto é no caso de cães, macacos e golfinhos" (p.40).* Segundo, muito do que há de animal inteligente em nós não é algo especificamente humano, pois

"mesmo quando, como usuários de linguagem, nos tornamos reflexivos e somos capazes de proferir sentenças bem formadas sobre o que aprendemos através das nossas percepções, ainda nos apoiamos em grande parte sobre exatamente o mesmo tipo de reconhecimentos, discriminações e exercícios de atenção perceptual que fazíamos antes de sermos capazes de fazer uso de nossos poderes linguísticos. E isso quer dizer que nos apoiamos em e damos

expressão em nossas crenças exatamente aos mesmos tipos de reconhecimentos, discriminações e exercícios de atenção perceptual nos quais certos tipos de animais não-humanos também se apoiam e dão expressão em suas crenças que guiam-lhes as ações" (p.40).

Uma tese que é reforçada se levarmos em conta exemplos que envolvem não somente interações dos animais não-humanos entre si, mas entre humanos e não-humanos, como é o caso dos golfinhos que aprenderam a entender sentenças numa linguagem acústica artificial inventada por Louis Herman e seus colegas. O que MacIntyre está sugerindo, em resumo, é que

"atividades e crenças humanas adultas são melhor entendidas como desenvolvendo-se — e como ainda em parte dependente deles — dos modos de crença e atividade que compartilham com alguma outra espécie de animal inteligente, incluindo golfinhos, e que tais atividades e crenças dos membros dessas espécies precisam ser entendidas como, em aspectos importantes, aproximando-se à condição de usuários de linguagem" (p.41).

No capítulo 5, *"How impoverished is the world of the nonhuman animal?"*, MacIntyre põe em cena uma outra vertente filosófica que, segundo ele, junto com a tradição analítica, tem obscurecido as linhas traçadas entre animais não-humanos e seres humanos: aquela traçada por Martin Heidegger, especialmente na obra *"Os Conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão"* (1929). Heidegger assume uma posição radical, segundo a qual *"o ser humano é 'formador do mundo' (weltbilden), a pedra é inteiramente 'sem mundo' (weltlos), e o animal é 'pobre no mundo'(weltarm)(§ 49-50)"(p.43)*. A pobreza do animal reside no fato de que ele não pode aprender algo como algo, não tem a capacidade de estar atento aos seres, pois estão presos ao seu meio-ambiente. Falta aos animais qualquer apreensão, daquilo com os quais eles se relacionam, como um algo, como um ser.

"Seres se fazem manifestos aos seres humanos como o que eles são e em cada caso particular. Eles não se manifestam assim aos animais. Daí animais não podem atentar aos seres, pois seres não são apresentados a eles. E uma vez que para formar um mundo e ter um mundo requer tal apresentação, os animais são pobres no mundo, não são ditos sem mundo, como a pedra é, mas possuindo somente uma forma desprovida e empobrecida de experiência" (p.45).

Para MacIntyre, essa caracterização que Heidegger faz do "mundo animal" é falha em dois aspectos inter-relacionados. O primeiro é que funda uma caracterização dos animais não-humanos enquanto tais sem levar em conta as diferenças existentes entre as espécies não-humanas; segundo, homogeneiza o comportamento desses animais a partir de exemplos de espécies restritas. Esse movimento conceitual para Heidegger poder mostrar que o que diferencia humanos de animais não-humanos consiste em afirmar que estes últimos compartilham uma falta: eles não possuem uma relação com os seres *"na qual não somente seres são desvelados, mas a diferença entre seres e ser é desvelada. Essa relação depende da habilidade dos seres humanos de apreender o que eles apreendem 'como tal e qual'" (p.45)*. Essa estrutura do "como" é que produz o discurso, torna possível o logos. É essa capacidade conceitual no homem que torna possível a linguagem.

Mas, segundo MacIntyre, a tese de que falta aos animais não-humanos essa estrutura do “como” se sustenta apenas em relação a algumas espécies, sendo discutível quando se considera espécies como cães, chimpanzés, gorilas, golfinhos, dentre outros. Os indivíduos dessas espécies

“caracteristicamente se engajam numa variedade de tipos de atividades ignoradas por Heidegger: eles não meramente respondem a traços de seu meio-ambiente, eles os exploram ativamente; devotam atenção perceptual aos objetos que encontram, os inspecionam de diferentes ângulos, reconhecem o familiar, identificam e classificam, podem em algumas ocasiões tratar um e mesmo objeto como algo para ser brincado e depois como algo para ser comido, e alguns deles reconhecem e mesmo se entristecem pelo que está ausente. O mais importante de tudo é que exibem em suas atividades pressuposições de crenças e intenções guiadas por crenças, bem como são capazes de entender e responder às intenções comunicadas pelos outros, tanto as intenções de outros membros de suas próprias espécies, como as intenções dos humanos” (p.46).

Obviamente que Heidegger está certo quando aponta que animais não-humanos não podem captar o mundo como um todo, bem como não têm as concepções de um passado lembrado e de um futuro visado, pois somente a linguagem é que torna possível; e sua apreensão dos seres é também diferente da nossa em muitos aspectos. Entretanto, o retrato heideggeriano do animal como *“meramente cativo do seu meio-ambiente, trazido à atividade somente por aqueles traços desse ambiente que liberam suas diretrizes instintivas, enquanto o ser humano, por contraste, é livre de tal cativeiro por seus poderes linguísticos e conceituais, é uma peça de exagero retórico” (p.47)*. Segundo MacIntyre, essas espécies de animais ignoradas por Heidegger, da mesma forma que os seres humanos, só podem ter seu ambiente caracterizado devidamente se levarmos em conta os termos nos quais alguns desses traços são compreendidos por eles, quer dizer, o seu ambiente não é simplesmente um dado, mas especialmente constituído pelas suas explorações e resultados obtidos nelas. Tais animais, mesmo que de uma forma elementar, exibem exatamente a estrutura do “como” que Heidegger considera exclusivo dos seres humanos, ou seja, *“defrontam o particular como ‘este tal’. (...) Eles classificam-no e respondem a ele nessa ocasião como sendo deste tipo e em outras como também tendo essa ou aquela propriedade, e algumas vezes na mesma ocasião como sendo de mais de um tipo” (p.48)*.

A falha de Heidegger em atribuir uma única condição aos animais não-humanos, perdendo de vista diferenças cruciais entre eles, fez com que deixasse de entender adequadamente a importância das diferenças entre seres humanos e outras espécies inteligentes, desembocando numa má compreensão do *Dasein*, da existência humana, omitindo aspectos cruciais desta. Para MacIntyre, tal compreensão do humano por Heidegger obscurece o fato de que

“todo nosso comportamento corporal inicial em relação ao mundo é originalmente um comportamento animal e que quando, depois de termos nos tornado usuários da linguagem, sob a orientação dos pais e outros, reestruturamos esse comportamento, elaboramos e de modos novos

corrigimos nossas crenças e redirecionamos nossas atividades, nunca nos fazemos independentes de nossa natureza e herança animal” (p.49).

Quer dizer, nossa segunda natureza, a de usuários da linguagem formada culturalmente, é, na verdade, um conjunto parcial de transformações de nossa natureza animal primeira.

MacIntyre pretende, ao debater as teses da filosofia analítica e de Heidegger, precisamente destruir a influente visão da natureza humana de acordo com a qual somos animais e mais alguma coisa, como se tivéssemos primeiro uma natureza animal e, depois, uma segunda natureza especificamente humana, compreendida como externa e contingente em relação à nossa natureza biológica, permitindo, assim, traçar uma clara linha entre o humano e as outras espécies. Essa é *“a linha traçada entre aqueles que possuem linguagem e aqueles que não a possuem” (p.50)*. Para MacIntyre, é correto insistir sobre a importância das diferenças entre portadores e não-portadores de linguagem, pois algumas delas são cruciais, inclusive para sua própria investigação. O problema é que a ênfase excessiva faz com que se obscureça a continuidade e as semelhanças entre certos aspectos das atividades inteligentes de animais não-humanos e a racionalidade prática dos seres humanos informada pela linguagem. Alerta também para o outro extremo, que é enfatizar demais o que, por exemplo, golfinhos e chimpanzés tem em comum com seres humanos, a ponto de querer que eles sejam capazes de adquirir uma linguagem desenvolvida inteiramente, com sua própria sintaxe e semântica.

A lição que deve ser tirada das descobertas em torno das habilidades intelectivas de certos animais — como, por exemplo, a capacidade dos golfinhos de usarem seu aprendizado vocal como poderes expressivos pré-linguísticos, a capacidade de agir com base em reconhecimentos, crenças, correção de crenças, intenções, em acordo e comunicando-se com os outros — é

“exatamente porque esses poderes não são linguísticos, mas pré-linguísticos, que eles põem em questão a única linha clara entre aqueles que possuem linguagem e aqueles que não a possuem. Pois o exercício de alguns desses poderes pré-linguísticos provê o que nos seres humanos torna-se material crucial para a linguagem. E em nenhum lugar essa conexão entre o linguístico e o pré-linguístico é mais notável do que na relação entre razões pré-linguísticas para ação e os tipos de razão para ação tornada possível somente pela posse da linguagem” (p.51).

No Capítulo 6, *“Reasons for Action”*, MacIntyre enfrenta a negação por Anthony Kenny (em seu livro *“Aquinas on Mind”*, Routledge, 1993) de que animais não-humanos possam ter razões para as ações deles. A tese de Kenny é que

“uma vez que faltam-lhes [os animais não-humanos] uma linguagem, eles não podem dar uma razão; e somente aqueles seres que podem dar razões podem agir por razões. Humanos são animais que dão razão, racionais; gatos e cães não são e, portanto, não podem agir por razões” (p.82. Apud p.53).

Segundo MacIntyre, Kenny tem razão quando argui que a habilidade de voltar-se sobre os próprios juízos iniciais a respeito de como se deve agir, avaliando-se por uma série de padrões — uma característica fundamental da racionalidade prática humana — só

pode ser exercitada por usuários de linguagem. Entretanto, alerta que o exercício dessa habilidade não exige apenas linguagem, mas um tipo de linguagem portadora dos recursos necessários para se formarem sentenças num certo grau de complexidade.

Não basta enfatizar a presença ou ausência da linguagem enquanto tal para se traçar uma única e clara linha entre animais humanos e não-humanos, pois isto não basta para a racionalidade humana: *“o que é necessário, além disso, é a habilidade de construir sentenças que contém como constituintes ou as sentenças usadas para expressar o julgamento sobre aquilo que o agente está refletindo ou referências a essas sentenças”* (p.54). Se Kenny estiver certo, então espécies animais cujos membros pudessem adquirir a linguagem a um nível de complexidade menor do que o exigido para a racionalidade prática, como do tipo que se expressa na sentença “fazer x me permitirá alcançar ‘y’”, onde “y” vale por um bem, tais espécies não poderiam ser ditas como capazes de ter razões para agir como agem, mesmo que fossem usuários de linguagem. A racionalidade prática exige que, além desse raciocínio elementar, o agente compare esta razão para agir com outras razões alternativas para ações alternativas, perguntando por melhores razões para agir diferentes do que esse mero fazer x para alcançar ‘y’.

Segundo MacIntyre, a posição de Tomás de Aquino e Aristóteles nesse aspecto é muito mais interessante, pois admite que animais não-humanos sejam movidos por preceitos, aprendem da experiência e são capazes de fazer o que Tomás chama de “julgamento natural”.

“Daí, quando Tomás de Aquino fala do juízo de animais não-humanos e afirma que eles atuam a partir de julgamentos (De Veritate, response to the Seventh Objection, 24,2: ver também Summa Theologiae Ia, 84, 1), ele está usando este termo por analogia com juízos reflexivos humanos, ainda que animais não-humanos não tenham o mesmo poder de julgamento que os seres humanos” (p.55).

Tomás tira uma conclusão mais fraca em relação a Kenny, pois admite que não se pode afirmar peremptoriamente que animais não-humanos não tenham, num certo sentido, razões para agir como agem. As premissas de Kenny sustentam essa conclusão de Tomás, mas, ao contrário, não suportam a conclusão radical do próprio Kenny.

A dificuldade de Kenny, segundo MacIntyre, é que ele não leva em conta o fato de que qualquer exercício do poder de refletir sobre nossas razões para agir exige que já tenhamos essas razões sobre as quais refletimos, anteriormente à própria reflexão.

“E, para nós, seres humanos, é porque nós temos razões anteriormente a qualquer reflexão, os tipos de razão que compartilhamos com golfinhos e chimpanzés, é que temos um objeto inicial para reflexão, um ponto de partida para essa transição à racionalidade que um domínio de algumas das complexidades do uso da linguagem pode possibilitar” (p.56).

Não reconhecer isso torna difícil explicarmos a transição para uma racionalidade especificamente humana, uma transição que se pode ver na criança humana, de ser somente um animal potencialmente racional para ser um animal racional efetivamente. Uma transição que golfinhos, a despeito de possuírem razões pré-

linguísticas para agirem da mesma forma que uma criança humana, não se tornaram capazes de fazer.

Para MacIntyre, é preciso aprendermos muito com tais animais (golfinhos, chimpanzés e várias outras espécies) a respeito das pré-condições para se dar essa transição, como se dão esses arranjos pré-linguísticos. Como consequência, *“reconhecer que existem essas pré-condições animais para a racionalidade humana exige de nós que pensemos as relações dos seres humanos com membros de outras espécies inteligentes nos termos de uma escala ou um espectro, não nos termos de uma única linha divisória entre ‘eles’ e ‘nós’”*(p.57). Nessa escala, os seres humanos se situam num ponto em que se caracterizam por terem a habilidade de pôr a linguagem para certos tipos de uso reflexivo, não apenas por possuírem linguagem. Mas, alerta MacIntyre, *“isto não nos afasta do que compartilhamos com outras espécies animais”* (p.58).

MacIntyre insiste nesse aspecto quando enfatiza a enorme diversidade de tipos de relações causais entre animais e seu meio-ambiente, que faz com que a explicação do comportamento animal seja diferente em cada ponto daquela escala, especialmente *“à medida que mais e mais peso tenha que ser dado nessas explicações aos modos segundo os quais espécies diferentes levam em conta os traços de seu ambiente ao desenvolverem formas de comportamento propositado”* (p.50). Ignorar ou minimizar essa analogia entre a racionalidade humana e a inteligência de animais como golfinhos e chimpanzés, por exemplo, como faz Gadamer — ao afirmar que os animais não-humanos, por faltar-lhes linguagem, nunca podem distanciar-se de sua dependência ambiental, enquanto os humanos têm essa capacidade de assumir uma atitude de distanciamento, liberam-se do ambiente no qual se inserem — e John MacDowell — que segue Gadamer nisso e o radicaliza afirmando que nos animais a capacidade de sentir está a serviço de um modo de vida baseado exclusivamente em imperativos biológicos, ou seja, o comportamento animal é o resultado de forças biológicas — obscurece uma percepção correta de nossa condição animal e da transição à racionalidade prática que nos é peculiar.

Para MacIntyre, posições como a de Gadamer e MacDowell põe em risco a inteligibilidade da transformação dos animais seres humanos em animais humanos racionais propriamente ditos, porque esquecem que mesmo aqueles seres numa condição “meramente animal” já estão guiados

“por um tipo de raciocínio prático que é exibido quando estes consideram isto ser uma razão para fazer aquilo, um tipo que deve ser caracterizado por analogia com a compreensão humana, que algumas das condições pré-linguísticas necessárias para o desenvolvimento da racionalidade humana — condições satisfeitas por membros de algumas espécies não-humanas, bem como por seres humanos — são satisfeitas” (p.60).

Quer dizer, as relações entre alguns animais não-humanos com os animais humanos são muito mais claramente análogas às relações humanas do que pensam alguns desses filósofos que teorizam sobre as diferenças entre humanos e não-humanos. *“Alguns seres humanos efetivamente e alguns animais humanos perseguem seus respectivos bens em companhia e em cooperação uns com os outros. E o que queremos*

dizer por 'bens', ao dizer isto, é precisamente o mesmo, estejamos nós falando do humano, golfinho ou gorila" (p.61).

No Capítulo 7, "*Vulnerability, flourishing, goods, and 'good'*", MacIntyre começa, então, sua tarefa propositiva, isto é, articular as relações entre vulnerabilidade, florescimento e o conceito de bem, de tal forma que a animalidade do homem fique devidamente colocada nas suas similaridades e diferenças com os animais não-humanos. Segundo ele, o conceito de florescimento, a *eudaimonia* aristotélica, aplica-se tanto aos animais humanos como a não-humanos. Quando identificamos perigos e ameaças às quais, por exemplo, golfinhos estão vulneráveis, tal conceito de vulnerabilidade sempre pressupõe uma noção específica e particular do que seja o florescimento de um golfinho e, conseqüentemente, também dos bens particulares a serem obtidos em diferentes tipos de atividades nas quais eles estão inseridos, em diferentes estágios de sua vida e em relações sociais estruturadas pertencentes a um grupo, para o seu desenvolvimento natural e normal, o seu bem-estar. Analogicamente à ação humana, podemos dizer que um golfinho tem uma razão para agir quando ele percebe que agindo de uma forma x ou y ele alcançará algum bem particular. Mas diferentemente no tocante ao conceito de florescimento (ou falhar em florescer) de um golfinho enquanto golfinho, de um gorila enquanto gorila, ou no do florescimento humano enquanto humano, o uso do verbo "florescer" tem o mesmo sentido, é um tipo de predicação unívoca. "*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 animais e plantas" (p.64).*

Se um determinado indivíduo ou grupo está ou não florescendo enquanto membro ou membros de uma espécie qualquer à qual pertencem, é uma questão factual que recebe respostas numa variedade de contextos científicos. Entretanto, lembra MacIntyre, quando traçamos uma caracterização do que seja o florescer para uma determinada espécie, nós só podemos fazê-lo, em parte, através de uma pesquisa conceitual e valorativa, não meramente empírico-descritiva. "*Mas quando dizemos desse indivíduo ou grupo, ou população que ele ou eles estão florescendo é dizer mais do que ele ou eles possuem aquelas características [descritas]" (p.65).* 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.

Essa atribuição do conceito de bem, segundo MacIntyre, pode ser classificada, numa primeira abordagem, sob três tipos: primeiro, há a atribuição de bem segundo a qual avaliamos uma coisa somente como meio, ou enquanto meio para realizar algo maior que é também um bem; segundo, a atribuição da bondade par alguém desempenhando um papel ou uma função dentro de uma prática socialmente estabelecida, segundo bens internos a essa atividade que são considerados bens genuínos, valiosos como fins a serem perseguidos por sua própria conta; o terceiro tipo de atribuição é aquele que exige uma distinção entre o que é que torna bens certos bens e bens a serem valorizados por sua própria conta, do que é que torna algo

um bem para este indivíduo ou uma sociedade particular numa situação determinada, fazendo com que sejam objetos de sua prática efetiva.

“E nossos julgamentos sobre como é melhor para um indivíduo ou uma comunidade ordenar os bens em suas vidas exemplificam esse terceiro tipo de atribuição, por meio do qual julgamos incondicionalmente sobre o que é melhor para indivíduos ou grupos ser, fazer ou ter, não somente qua agentes engajados nesta ou naquela forma de atividade, neste ou naquele papel ou papéis, mas também qua seres humanos. São esses julgamentos que são julgamentos sobre o florescer humano” (p.67).

Segundo MacIntyre, o que vai acontecer aos seres humanos como tais é exatamente essa necessidade de aprender a compreenderem a si mesmos como raciocinadores práticos sobre os bens, sobre o que em determinadas ocasiões é melhor para eles fazerem e sobre como é melhor para eles vivenciarem suas vidas, uma condição para à qual a questão “porque devo fazer isto e não aquilo?” é inescapável.

“Sem aprender isto, seres humanos não podem florescer e, neste aspecto, obviamente, ele diferem dos golfinhos, de tal forma que sua vulnerabilidade é também de uma ordem diferente. Como os golfinhos, suas relações sociais são indispensáveis ao seu florescimento, mas o que necessitam de suas relações sociais é tanto o que é específico ao florescer humano bem como aquilo que é compartilhado com outras espécies animais inteligentes. (...) Humanos por vezes não conseguem florescer sem arguir com outros e aprender deles sobre o florescer humano” (p.67-8).

Essa peculiaridade do ser humano faz com que qualquer ameaça dos poderes de raciocinar se constitua como ameaça ao seu florescimento como raciocinadores práticos efetivos, ameaças que não se limitam somente à dimensão material, como tóxicos, doenças, falta de comida, etc, mas possuem uma especificidade própria, referindo-se a um quarto tipo de bens, cuja superação é necessária para o ser humano viabilizar seu florescimento. Nos primeiros estágios da vida, assim como outros animais, os humanos reconhecem como bens e chamam bens os prazeres obtidos na satisfação de necessidades corporais sentidas, tais como leite e peito, calor e segurança, liberação deste ou daquele desconforto ou dor, sono, etc. Segundo MacIntyre, o ir além desse estágio implica no reconhecimento de uma variedade mais ampla não somente dos bens, mas também dos tipos de bens. No caso de golfinhos, por ex., esse redirecionamento de seus desejos para tipos diferentes de bens, como os bens sociais da caça e do jogo, é algo natural à medida que se desenvolvem. Entretanto, os seres humanos têm que passar por esse estágio de redirecionamento e mudança de tal forma que haja uma separação em relação aos seus desejos.

“Em nosso discurso cotidiano obviamente que a explicação ou justificação de uma ação particular qualquer por um agente frequentemente termina como ele (a) dizendo algo assim como ‘Eu fiz exatamente porque é o que eu queria fazer’. Mas se isto é o que digo, sempre trago à tona a questão de se não havia alguma razão melhor para eu agir de uma outra maneira. Daí se minha razão para agir como agi era uma boa razão para agir daquela forma, tem que ter sido não apenas que eu queria tal coisa, mas que queria tal coisa e que não havia razão melhor para agir de uma outra forma qualquer” (p.69).

Quer dizer, a deliberação em torno de como agir implica avaliar os meus desejos distanciando-me deles. Só posso me reconhecer como um raciocinador prático se sempre levanto a questão de se é de fato bom para eu agir com base nesse desejo particular aqui e agora. Para MacIntyre, é essa habilidade que torna o homem um raciocinador prático e sua aquisição só é possível para *“aqueles que aprenderam num grau significativo como separar a si mesmos de seus desejos e mais especialmente daqueles desejos em suas formas infantis, primitivas”* (p.69).

O uso da linguagem permite exatamente essa avaliação das razões, ainda que não seja suficiente por si só, pois uma criança só vai aprender que ela pode ter outras razões para agir, que não somente aquelas ditadas pelas suas necessidades sentidas, se essas necessidades deixarem de ser seus ditadores. MacIntyre alerta que não está defendendo que a criança se torne capaz de agir sem desejo, pois isso seria uma fantasia perigosa, mas, ao contrário, que ela *“torne-se aberta a considerações acerca de seu bem. Ela desenvolve um desejo por fazer, ser e ter o que é bom para ela fazer, ser e ter, e em assim fazendo torne-se motivada por razões que a direcionam para algum bem”* (p.70). O que MacIntyre defende é que não assimilamos avaliação com expressões de desejo, pois se isto acontecer seremos incapazes de mapear o progresso do estágio mais inicial da criança até a condição de um adulto raciocinador prático independente, na qual se reconhece a diferença entre juízos que dão expressão ou relatam nossas vontades e juízos sobre o que é o bem ou o melhor para nós.

Essa transição, que todos os seres humanos tem que fazerem para desenvolverem seus poderes como raciocinadores práticos e assim florescerem como membros de nossa espécie, transição entre aceitar o que os outros dizem ou nos ensinam para o estágio de fazer nossos próprios julgamentos independentes sobre bens, julgamento que seremos capazes de justificarmos racionalmente para nós mesmos e para os outros como nos dando boas razões para agir de uma maneira qualquer e não de outra, tem três dimensões, todas elas tornadas possíveis pelo uso da linguagem, mas cada uma delas exigindo *“uma habilidade de pô-la [a linguagem] para usos particulares que requerem ainda outras capacidades”* (p.71). A primeira dimensão dessa transição é o movimento que vai de *“meramente ter razões para agir [algo que o animal humano compartilha com alguns animais não humanos, como golfinhos e gorilas] para ser capaz de avaliar nossas razões como boas ou más razões e, em assim fazendo, mudar nossas razões para agir e, em consequência, mudar nossas ações”* (p.72). A segunda dimensão é a que envolve a transformação dos desejos e paixões da criança, pois *“ter aprendido como se voltar, em alguma medida, sobre os nossos próprios desejos presentes, de tal forma a sermos capazes de avaliá-los, é uma condição necessária para engajarmos nos raciocínio razoável sobre nossas razões para ação”* (p.72).

Mas MacIntyre lembra que a história dessa transição não é meramente de um indivíduo particular, mas é uma história social, *“uma história daqueles outros particulares cuja presença ou ausência, intervenção ou falta de intervenção, são de crucial importância para determinar até que ponto a transição é completada com sucesso”* (p.73). O papel desses outros é fundamental na medida em que eles nos oferecem primeiramente os recursos para fazer essa transição, nos dando o suporte

vital necessário, e, segundo, nos ajudam a evitar e não cairmos vítimas, temporária ou permanentemente, de condições de deficiência, tais como cegueira, surdez, doenças, aleijões, desordens psicológicas. Assim, é fundamental que lembremos que existe uma escala de deficiências na qual nós todos nos encontramos, pois

“deficiência é uma questão de mais ou de menos, tanto a respeito do grau de deficiência como em relação aos períodos de tempo nos quais nós somos deficientes. E em diferentes períodos de nossas vidas nós nos encontramos, no mais das vezes de forma imprevisível, em pontos muito diferentes nessa escala. Quando passamos de um ponto desse ao outro necessitamos dos outros para reconhecerem que permanecemos os mesmos indivíduos que éramos antes de fazer essa ou aquela transição” (p.73-4).

A terceira dimensão dessa transição é que aprender a tornar-se um raciocinador prático autônomo e relacionar-se com outros raciocinadores práticos autônomos, significa também contribuir para a formação e sustentação de relações sociais nas quais somos o que somos, é aprender a cooperar com os outros na formação e sustentação dessas mesmas relações sociais que tornam possível a obtenção de bens comuns por raciocinadores práticos independentes. Ou seja, *“tais atividades cooperativas pressupõem um certo grau compartilhado de compreensão do presente e das possibilidades futuras” (p.74)*, um movimento que vai de uma consciência somente do presente para uma consciência informada por um futuro imaginado, uma habilidade que só a posse da linguagem e a capacidade de pô-la numa variedade de usos permite exercitar. Um raciocinador prático tem que ser capaz de imaginar diferentes futuros possíveis para ele, imaginar-se movendo adiante de um ponto de partida no presente em diferentes direções, *“pois futuros diferentes ou alternativos apresentam a mim conjuntos diferentes e alternativos de bens a serem alcançados, diferentes modos possíveis de florescer” (p.75).*

O florescimento humano exige, assim, conhecimento e imaginação, daí ser necessário também, segundo MacIntyre, que levemos devidamente a sério a problemática dos obstáculos e ameaças variadas que podem constranger e empobrecer a visão de uma criança em relação às possibilidades futuras, uma problemática pouco frequentada pelos filósofos morais em geral. Ele alerta que a definição de deficiência depende não apenas do indivíduo deficiente, mas dos grupos aos quais esse indivíduo pertence, mesmo para aqueles que já tem deficiências físicas como cegueira, aleijões, surdez ou deformações, comumente vistos como um fato da natureza. Para MacIntyre, ao contrário, a deficiência é um fato social, pois

“o que é obscurecido dessa maneira é a extensão com que, se e em que medida os obstáculos apresentados por esses sofrimentos podem ser superados ou evitados, depende não somente dos recursos dos deficientes — e esses variarão muito de indivíduo para indivíduo — mas também do que os outros contribuem, outros esses cujas falhas podem ser falhas de imaginação com relação às possibilidades futuras” (p.75).

Essa capacidade de imaginar futuros possíveis pode ser limitada também, mesmo para aqueles não deficientes físicos, por falhas educacionais na formação de uma criança e isso de duas formas principais: primeiro, quando inculca falsas crenças sobre como nossas vidas são determinadas por circunstâncias incontroláveis; segundo,

quando abre caminho para uma fantasia autoindulgente que obscurece a diferença entre expectativas realistas e pensamentos delirantes. Aquela terceira dimensão na transição de uma infância dependente para a condição de adulto raciocinador prático autônomo está intimamente relacionada às outras duas, pois quando nos perguntamos se uma determinada razão para agir é uma razão suficientemente boa, é preciso que tenhamos em mão exatamente quais possibilidades futuras alternativas existem para tal ação ou razões alternativas para ação. O mesmo vale em relação a separar-se dos próprios desejos imediatos e perguntar-se pelo bom e o melhor, pois para se fazer isso é preciso que se esteja de posse da variedade de objetos de desejo e dos bens que são apresentados pelas alternativas futuras. *“A relação entre as três dimensões é complexa. Mas elas todas contribuem para um único processo de desenvolvimento e um grau significativo de falha em qualquer uma das três áreas estará sujeita a produzir ou reforçar falhas nas outras”* (p.76).

Assim, podemos dizer que MacIntyre tenta trazer à tona essa espécie de traço universal da espécie humana: sua condição de um raciocinador prático autônomo, condição cujo exercício é que torna possível modos especificamente humanos de florescer e que ele define como sendo

“o exercício dos poderes humanos da racionalidade em diferentes tipos de cultura e economia e, portanto, em contextos de práticas muito diferentes: caça, agricultura, mercantil, industrial. O que é para os seres humanos florescer é claro que varia de contexto para contexto, mas em todo contexto é como alguém exercita de um modo relevante as capacidades de um raciocinador prático independente que suas potencialidades para florescer de uma maneira especificamente humana são desenvolvidas” (p.77).

Isso significa que se quisermos saber como é o bem para os seres humanos viverem, é preciso que esclareçamos antes o que é a excelência desse raciocinar prático autônomo, ou seja, quais são suas virtudes, as virtudes do raciocinador prático independente. Por outro lado, em função do papel que os outros ocupam nesse processo de transição, precisamos também saber o que significa os outros performarem esse papel com excelência, isto é, quais são as virtudes do cuidado e do ensinar, e como elas se relacionam com as virtudes do raciocinador prático.

No final do capítulo, MacIntyre enfrenta a objeção de que ele estaria cometendo petição de princípio quando argumenta que ao ter levantado a questão do que consiste o florescer humano encontramos imediatamente posta a questão de quais são as virtudes relevantes e do que significa viver o tipo de vida que o exercício das virtudes exige, ou seja, ao pôr a questão em termos aristotélicos de antemão já deu pro certo que sua versão do aristotelismo é superior aos outros pontos de vista teóricos relevantes. Ele contra-argumenta que, primeiro,

“todo ponto de partida para a pesquisa filosófica é inicialmente uma petição de princípio exatamente desta maneira. Não há ponto de partida sem pressuposições. (...) Um marca da compreensão adequada é que ela explica retrospectivamente porque a pesquisa bem estruturada para alcançá-la poderia ter começado de alguns tipos de ponto de partida, mas não de outros. Somente chegando no fim a uma formulação do conjunto relevante de

primeiros princípios é que nossas pressuposições iniciais e procedimentos são validadas” (p.78).

O que também não é uma resposta satisfatória, porque só faz pôr em jogo uma concepção de pesquisa também aristotélica. Na verdade, MacIntyre reconhece isso como um trabalho a ser feito posteriormente noutro lugar. Segundo, o uso que ele faz de “bem” como atribuindo florescimento a membros de alguma espécie animal ou vegetal *qua* membros dessa espécie, um uso que dá uma unidade subjacente à multiplicidade das atribuições de bem e transforma essa atribuição de bem numa questão de fato, então ele está obrigado a oferecer uma certa interpretação naturalista do bem, pois *“na medida em que uma planta ou animal está florescendo, ele (a) está assim em virtude de possuir certo conjunto relevante de características naturais” (p.78)*. Entretanto, adverte que determinar o significado de “bem” meramente a partir de uma listagem de características naturais é, na verdade, nomear o problema de como entender a relação entre bondade e tais características, não de resolvê-la. Esse leve tom naturalista em MacIntyre é provocativamente colocado como uma forma de recusar, de antemão, afirmações advindas do emotivismo e de discípulos de Moore, de que em fazendo tal atribuição de bem *“estaremos atribuindo alguma propriedade não-natural ou que estaremos expressando uma atitude, uma emoção ou um endosso” (p.79)*.

No Capítulo 8, *“How do we become independent practical reasoners? How do the virtues make this possible?”*, MacIntyre levanta a problemática das relações entre virtudes, o raciocínio prático autônomo e as relações sociais necessárias para esse tipo de raciocínio, trazendo à tona um aspecto frequentemente esquecido pelos filósofos morais clássicos: o do desenvolvimento da criança na direção da não-dependência. De um modo geral, com algumas raras exceções, os filósofos esqueceram a infância (da mesma forma que esqueceram também a velhice e as experiências da dependência e da deficiência, presentes em toda a vida); esqueceram que

“raciocinadores práticos entram no mundo adulto com relações, experiências, atitudes e capacidades que trazem com eles da infância e da adolescência, e que sempre em algum grau significativa, no mais das vezes num grau muito amplo, eles são incapazes de descartar e se liberar delas” (p.82).

A conquista da condição de raciocinador prático independente é algo para o qual os outros sempre deram e dão contribuições essenciais, outros esses que são nossos pais, tios, avós, todos aqueles que nos rodeiam desde o nascimento e nos dão todos os cuidados e aos quais devemos nossa existência animal. Uma existência animal que, como a dos golfinhos, tem padrões de dar e receber cuidados que persistem e vão além da duração da vida de indivíduos particulares. *“Tanto golfinhos como humanos têm identidades e histórias animais” (p.82)*.

Ao contrário dos golfinhos, os seres humanos podem ocasionalmente esconder essa sua condição animal, pensando-se como pessoas lockianas, mentes cartesianas ou almas platônicas. Mas também têm a possibilidade de compreenderem sua identidade animal através do tempo e de uma concepção da morte que lhes dá a consciência da necessidade que têm do cuidado dos outros em diferentes estágios da vida presente,

passada e futura; bem como da necessidade de que eles podem ser convocados a dar esse cuidado recebido em troca para outros que dele necessitam.

“O que nós precisamos aprender dos outros, se vamos não somente exercitar nossas capacidades animais iniciais, mas também desenvolver as capacidades de raciocinadores práticos independentes, são aquelas relações necessárias para reforçar a habilidade de avaliar, modificar ou rejeitar nossos próprios julgamentos práticos, de perguntar, isto é, se o que o consideramos ser boas razões para ação realmente são suficientemente boas razões, e a habilidade de imaginar realisticamente futuros alternativos possíveis, de tal forma a sermos capazes de fazer escolhas racionais entre elas, e a habilidade de voltar-se sobre os nossos próprios desejos, de tal forma a sermos capazes de investigar racionalmente o que a busca de nosso bem aqui e agora exige e como nossos desejos têm de ser direcionados e, se necessário, reeducados se quisermos atingi-lo” (p.83).

Para conseguir essa independência em relação a seus próprios desejos, a criança têm de aprender com os pais e adultos que lhes prestam o cuidado, que ela deve agir não para agradá-los, mas sim de tal forma a alcançar o que é o bem e o melhor, quer isto agrade a eles ou não. Uma tarefa que, nota MacIntyre, não é nada fácil para os pais, mesmo porque esse aprendizado da criança vai ser imperfeito porque feito sob a responsabilidade de professores também imperfeitos, um aprendizado no qual as crianças se confrontam com exigências e respostas conflitivas.

“A criança que se tornou adequadamente independente, tanto de seus próprios desejos como da influência indevida da vontade dos adultos dessa forma, geralmente teve de livrar-se a si mesmo através de uma série de conflitos. Como entrar num conflito, de tal forma que alguém não seja destrutivo para si mesmo e nem para os outros, é outra habilidade que tem de ser aprendida cedo e também é geralmente aprendida imperfeitamente” (p.84).

MacIntyre enfatiza que nunca fomos “desmamados” efetivamente de todos os vínculos e antagonismos característicos da primeira infância, por isso uma chave para a independência é o reconhecimento da dependência, uma lição que devemos aprender com a psicanálise. Quando não se reconhece uma dependência, nos tornamos cativos dela, presos a nossas experiências malogradas na primeira infância, sem mesmo nos darmos conta disso. *“Pois uma consequência do fracasso em liberar-se de tal cativo pode ser uma inabilidade igual de adquirir um sentido adequado de si mesmo como uma pessoa independente com sua própria unidade como um agente” (p.85).* O que uma boa mãe, bem como adultos cuidadosos, oferece a uma criança é justamente o ambiente adequado para que a criança libere seus poderes criativos físicos e mentais na direção de um crescente grau de independência no raciocínio prático — algo que bons analistas são capazes de fazer para aqueles seus pacientes que não tiveram boas mães ou adultos cuidadosos. Adquirir um sentido adequado do eu é ser capaz de

“pôr em questão a relação entre meu conjunto presente de desejos e motivos e meu bem. O que constitui uma boa razão para eu fazer isto e não aquilo, para eu agir com base nesse desejo particular e não naquele, é que fazendo isto e não aquilo serve a meu bem, contribuirá para meu florescimento qua ser humano” (p.85-6).

Mas para fazer essa transição do exercício infantil da inteligência animal para o exercício do raciocínio prático independente, uma criança tem de transformar seu conjunto motivacional subjetivo, que num dado momento se apresenta como contrário a juízos acerca do seu bem enquanto ser humano que estabelecem razões para agir, de tal forma que aquilo que lhe era externo se torne agora interno.

“É esta passagem de desejar x e querer meu desejo por x ser satisfeito, apenas porque é meu desejo, para desejar x qua bem e querer meu desejo por x ser satisfeito, apenas e porque na medida em que é um desejo pelo que é bom e melhor para eu desejar” (p.87).

As qualidades que uma criança tem de desenvolver para redirecionar e transformar seus desejos na direção dos bens dos diferentes estágios de sua vida são exatamente as virtudes morais e intelectuais. Fracassar na aquisição dessas virtudes torna impossível fazer essa transição, daí as virtudes ocuparem um papel fundamental na vida humana.

Mas a aquisição das virtudes morais e intelectuais não é um processo em que a criança recebe uma educação moral à parte, com lições morais específicas. Na verdade, MacIntyre considera que as virtudes são exercitadas numa ampla variedade de nossas atividades, nos contextos de práticas

“nas quais aprendemos dos outros como desempenhar nossos papéis e funções, primeiro como membros de uma família e de uma casa, depois nas tarefas da escola e, mais tarde, como fazendeiros, carpinteiros, professores, membros de um grupo de pescadores ou um quarteto de cordas. Pois ser instruído nas virtudes junto com as habilidades relevantes não é nada mais que aprender como desempenhar aqueles papéis e funções bem e não precariamente” (p.89).

Isso significa dizer que os professores de uma criança, sejam pais, familiares ou qualquer outro que a instrua no aprendizado de certas habilidades, tem de ter exatamente uma medida considerável desses hábitos que tentam inculcar nela, tem de possuírem também tais virtudes que, junto com outras variadas, dependendo da atividade, são necessárias para o papel que desempenham. Nesse processo a mãe exerce um papel fundamental como uma educadora, na medida em que a qualidade do seu cuidado com a criança em seus estágios iniciais de vida é crucial para o desenvolvimento posterior dela como uma aprendiz. Uma boa mãe é aquela que dá à criança um ambiente na qual ela se sente segura para

“testar, muitas vezes destrutivamente, o que pode ser apoiado em sua experiência e o que não pode. Em assim fazendo, a criança torna-se autoconsciente, consciente de si mesma como o objeto de reconhecimento por uma mãe que responde às suas necessidades, que é flexível e não retaliadora frente à sua destrutividade, e não insiste que a criança se adapte a ela” (p.90).

Com isso, a criança torna-se capaz de distinguir fantasia e realidade, adquirindo um sentido preciso da realidade externa e de si mesma, já que não se confunde com a sua mãe e os desejos desta, nem dissolve-se na mera adaptação às regras.

As virtudes que uma boa mãe, bem como os familiares, devem ter para prover os tipos certos de segurança e de reconhecimento para a criança envolvem uma recusa

sistemática em tratar a criança de um modo proporcional às suas qualidades e aptidões. É preciso, primeiro, que as mães destinem o seu cuidado contínuo e comprometimento com *aquela* criança da qual são responsáveis unicamente; segundo, que seu comprometimento com essa criança seja incondicional; e, terceiro, busquem atender às necessidades daquela criança e não às suas próprias. Isso significa um desdobrar de cuidados e um comprometimento com as crianças ainda que não sejam bonitas, saudáveis, atléticas ou inteligentes, sem algum tipo de retardamento. Bons pais são exatamente aqueles que tomam como referência a possibilidade de suas crianças terem sérias deficiências.

“Os pais de crianças que são, de fato, seriamente deficientes, obviamente algumas vezes, precisam ser heroicos no exercício das virtudes relevantes como os pais de crianças normais não o são. Eles empreendem um dos mais exigentes tipos de trabalho que existe. Mas os pais de crianças seriamente deficientes é que são os paradigmas da boa maternidade e paternidade como tal, que proveem o modelo e a chave para o trabalho de todos os pais” (p.91).

Os bons pais trazem, no exercício do seu papel e função, suas crianças a um ponto em que são educáveis por uma variedade de outros tipos de professores, pois este é o primeiro passo para tornar a criança um raciocinador independente. E ser educável, aquilo que ela aprende com os pais, é ser capaz de voltar-se sobre os seus próprios desejos e se perguntar se este ou aquele desejo é o melhor para ela satisfazer aqui e agora, ou seja, *“a criança move-se para além de seu estado animal inicial, de ter razões para agir deste e não de outro modo, em direção a seu estado especificamente humano de ser capaz de avaliar aquelas razões, de revisá-las ou de abandoná-las e substituí-la por outras” (p.91)*. Com isso a criança transforma sua dependência em relação aos outros dentro das várias práticas, não somente em torno da aquisição de habilidades, mas também do reconhecimento dos bens internos a cada prática, bens esses que definem a excelência numa prática particular, quando alcançados. As excelências, ou virtudes, são, para MacIntyre, exatamente *“aquelas qualidades de mente e de caráter que habilitam alguém tanto a reconhecer os bens relevantes como a usar as habilidades relevantes para alcançá-los”*(p.92). Quer dizer, é a posse de tais virtudes que distingue ou deve distinguir os professores dos aprendizes ou estudantes.

Essas virtudes são qualidades exibidas no raciocínio prático de um agente, pois a conclusão de um raciocínio prático efetivo e razoável é uma ação que é o melhor para esse agente particular em circunstâncias particulares, uma ação que começa com o premissas sobre os bens que estão em jogo numa situação particular e os perigos que ameaçam sua obtenção. O que uma criança tem de aprender inicialmente é, segundo MacIntyre, *“como reconhecer os caracteres peculiares de cada situação, quais são os bens relevantes, ameaças e perigos em cada situação, e o que as virtudes exigem por meio da resposta”* (p.93). Nesse sentido, o seguir regras não é suficiente para o agir correto, pois é preciso que a criança aprenda as respostas adequadas dentro do contexto, o como seguir as regras de forma adequada, já que nenhum conjunto de regras por si só é suficiente para determinar uma resposta correta do sujeito. *“Nenhum tipo de regra, nem regras negativas invioláveis, nem prescrições positivas, pode por si mesma ser um guia suficiente para a ação. Saber como agir virtuosamente sempre envolve mais do que seguir regras”* (p.93).

Mas, além das virtudes, o raciocínio prático exige também um autoconhecimento da parte do agente moral; sem ambos torna-se impossível imaginar uma variedade de futuros possíveis, em função de suas características e circunstâncias sociais particulares, que seria realista para ele tentar fazer deles o seu próprio futuro. Esse autoconhecimento exige desde um conhecimento das nossas próprias capacidades físicas, temperamento, caráter, ao conhecimento do mundo social e natural, das generalizações que nos permitam fazer previsões em torno de nossas ações. Mas esse conhecimento, em sua maior parte, nós o aprendemos dos outros, daquilo que nos foi comunicado, para suprir nossa deficiência intelectual. *“Mas nosso autoconhecimento também depende, numa parte chave, do que nós aprendemos sobre nós mesmos por outros que nos conhecem bem, uma confirmação que só esses outros podem oferecer”* (p.94).

O que MacIntyre afirma, com isso, na esteira de Wittgenstein, é exatamente a problemática da identidade humana como portadora de um duplo aspecto. Os juízos que faço de mim mesmo como possuindo uma identidade estável são feitos sem qualquer recurso a critérios, pois não faz sentido se perguntar como eu sei que sou o mesmo ser humano que fez ou deixou de fazer algo há pouco. Já quando outros julgam que sou aqui e agora o mesmo ser humano que eles lembram como fazendo ou deixando de fazer algo, seus juízos são fundados em critérios. A nossa confiança em nossa identidade está fundada exatamente na conjunção dessas duas formas de atribuição de identidade; é a coincidência desses dois juízos que nos permite tratar nossas auto-atribuições como geralmente confiáveis. *“Eu posso ser dito verdadeiramente conhecer quem e o que sou somente porque existem outros que podem ser ditos verdadeiramente conhecer quem e o que sou”* (p.95).

Nesse sentido, o autoconhecimento também tem um duplo aspecto, pois pressupõe e é pressuposto em nossas auto-atribuições de identidade; só quando há uma concordância entre os juízos que faço de mim com os juízos que os outros que me conhecem bem fazem de mim é que posso confiar neles, impedindo que eu me torne vítima de fantasias. Segundo MacIntyre, certos tipos de relações e interações pessoais podem ser auto-enganadoras, produzir fantasias, mas

“o autoconhecimento genuíno e amplo torna-se possível somente em consequência daquelas relações sociais que no momento providenciam correções valiosamente imprescindíveis para nossos julgamentos. Quando o autoconhecimento adequado é alcançado, é sempre uma conquista compartilhada” (p.95).

Quer dizer, a qualidade da minha imaginação, a minha capacidade de imaginar realisticamente futuros possíveis a serem escolhidos, depende em boa parte da contribuição dos outros.

E, com isso, uma virtude necessária para obter-se um autoconhecimento adequado e a capacidade de resistir a todas as influências que produzem autoenganos, auto-complacências, vai ser a honestidade, tanto em relação a nós mesmos, como em relação aos outros. Uma virtude que se exercita também quando nos colocamos diante dos outros como responsáveis por eles no atendimento às suas necessidades, mas ao mesmo tempo reconhecendo diante deles nossas falhas e incapacidades. Mais do que

isso, é a honestidade que nos faz reconhecer que *“a aquisição das virtudes, habilidades e autoconhecimento necessários é algo que nós devemos, em parte, aos outros particulares de quem nós tivemos de depender”* (p.96). Às vezes temos a ilusão de que nos tornamos raciocinadores práticos inteiramente independentes, que rompemos com todos os laços de dependência, mas, para MacIntyre, isso não é verdade, pois até o fim de nossas vidas precisamos dos outros para nos sustentar em nosso raciocínio prático.

Vejamos porque isso é assim através do papel, que MacIntyre acentua, que as virtudes da amizade e do coleguismo exercem na prevenção de erros morais e intelectuais que deformariam nosso raciocínio prático, fazendo com que este não seja independente. Erros intelectuais acontecem quando não estamos suficientemente bem-informados sobre as particularidades de nossa situação ou fomos muito além do que a evidência nos permitia ou, ainda, quando nos baseamos em generalizações pouco fundadas. Erros morais acontecem quando somos influenciados porque não gostamos de alguém, quando projetamos numa situação alguma fantasia a qual estamos presos ou, ainda, quando somos insensíveis ao sofrimento de alguém. Nós aprendemos com nossos colegas de trabalho, especialmente os mais experimentados, como descobrir nossos erros, no contexto de certas práticas, bem como descobrir a fonte desses erros nas falhas que temos em certas virtudes e capacidades. E, fora desses contextos de práticas, também temos de nos apoiar nos nossos amigos e familiares para fazer essas correções em nossas avaliações, atos e virtudes. Entretanto, MacIntyre adverte, isso não quer dizer que não possamos eventualmente desenvolver um raciocínio prático que venha diferir ou formular variantes em relação ao que nossos colegas e amigos nos oferecem como guia para ação, pois independência de espírito exige exatamente isso. O ponto não é este, mas sim que *“não há um momento em nosso desenvolvimento na direção e no nosso exercício do raciocínio prático independente no qual nós deixemos inteiramente de ser dependentes de outros particulares”* (p.97).

Essa presença da dependência em relação ao outro se manifesta no fato de que esse outro pode não ter as virtudes necessárias para desenvolver ou sustentar nosso raciocínio prático e, assim, por negligência, por um direcionamento prejudicial, ainda que bem intencionado, por manipulação ou exploração, podem deixar de impedir certas deficiências que poderiam ser evitadas ou ainda eles mesmos serem a causa ativa de certas dependências. *“Golfinhos não tem razão para temer golfinhos, como humanos têm razões para temerem humanos”* (p.97). Quer dizer, as virtudes são indispensáveis para o florescimento do ser humano, na medida em que, primeiro, sem elas eu não posso alcançar e desenvolver o raciocínio prático; segundo, sem elas não posso cuidar e educar outros de tal forma que eles venham adquirir o exercício do raciocínio prático; e, terceiro, *“sem as virtudes não conseguiremos proteger adequadamente a nós mesmos e cada um dos outros contra negligências, simpatias defeituosas, estupidez, possessividade e malícia”* (p.98). E aí, então, MacIntyre passa para os próximos capítulos a tarefa de explicitar como as virtudes têm essas três funções, através de uma caracterização do tipo de relação social que é exigida pelo

exercício das virtudes, bem como o papel importante que algumas virtudes têm, ainda que não tenham sido devidamente reconhecidas pelo catálogo convencional.

No capítulo 9, *“Social relationships, practical reasoning, common goods, and individual goods”*, a preocupação de MacIntyre é mostrar que na base da constituição do agente moral está uma rede de relações sociais definidas pela reciprocidade, isto é, uma rede de relações de dar e receber que, de forma geral, estabelece o que somos, as nossas habilidades e capacidades de raciocinar praticamente, e da qual nossas virtudes dependem. MacIntyre trabalha aqui com uma concepção da identidade humana enquanto uma identidade animal, uma identidade que se constitui no interior dessas relações sociais de reciprocidade, de dar e receber, que se estendem no tempo, da infância à velhice. E o modo como essas relações são estruturadas determinam, em parte considerável, a identidade de cada um de nós, nossas virtudes e vícios.

O que recebemos de nossos pais, de outros membros da família, dos nossos professores, daqueles com quem aprendemos as coisas na vida e no trabalho, daqueles que cuidam de nós quando estivemos ou estamos doentes ou feridos, nos suprimo em nossas incapacidades, fragilidades e limitações; tudo isso, mais tarde, terá de ser retribuído, não necessariamente às mesmas pessoas de quem recebemos atenção e cuidado, mas frequentemente a um outro grupo de pessoas diferentes e, algumas vezes, de uma forma mais exigente do que aquilo que recebemos. Para MacIntyre, *“as relações das quais o raciocinador prático independente emerge, e por meio das quais ele ou ela continua a ser sustentado, são tais que desde o início ele ou ela está em débito”* (p.100).

Haverá sempre uma assimetria entre aquilo que damos e o que recebemos, pois não há como se comparar, por exemplo, o que recebemos de nossos pais por meio da educação e do cuidado com o que nos é exigido dar a eles na doença e na velhice. Mais que isso, essa assimetria se estende ao fato de que nós nunca sabemos *a priori* a quem nós devemos retribuir aquilo que recebemos. Em função disso, não podemos estabelecer antecipadamente limites e regras definidoras acerca das necessidades desses outros a quem nós atenderemos, da mesma forma que aqueles que cuidaram de nós não estabeleceram limites às nossas necessidades.

“E o tipo de cuidado que foi necessário para nos fazer o que de fato nos tornamos, raciocinadores práticos independentes, tinha de ser, para ser eficaz, um cuidado incondicional pelo ser humano como tal, não importando o resultado. E este é o tipo de cuidado que nós, por sua vez, agora estamos ou estaremos devendo” (p.100).

Segundo MacIntyre, há uma complexa relação entre o cuidado e a educação que recebemos e o cuidado e atenção que devemos aos outros, pois o que devemos é determinado em função do que recebemos. Aqueles que não receberam e que, por conta disso, foram prejudicados em seu desenvolvimento, sofreram limitações ou foram privados de suas necessidades básicas, ainda que eles tenham se tornado raciocinadores práticos independentes, não devem praticamente nada nessa relação com os outros. Aplicando-se exatamente aquelas normas do dar e receber que estão na base das relações que formam e sustentam o raciocinador prático independente, fica claro a justiça da pretensão daqueles que não receberam ou pouco receberam

nessa relação com os outros. Os erros cometidos contra eles é exatamente o que faz com que o resto de nós sejamos convocados a retribuir.

Segundo ele, existem duas fontes básicas desses erros que prejudicam o desenvolvimento do raciocínio prático: falhas morais individuais, oriundas do caráter de alguém, e falhas sistemáticas do conjunto de relações sociais particulares no qual as relações de dar e receber se efetivam. Essas fontes de erros estão relacionadas entre si, já que relações sociais falhas podem produzir um caráter defeituoso nas pessoas; e mesmo os melhores conjuntos de relações sociais não impedem que alguém se desenvolva de forma errada, pois eles também são inerentemente falíveis. MacIntyre traz aqui à tona as lições de Foucault – o herdeiro de uma tradição de pensadores que vem desde Agostinho, Hobbes e Marx – que nos lembram que

“redes institucionalizadas de dar e receber são sempre estruturas de distribuição desigual de poder, estruturas bem-organizadas tanto para mascarar como para proteger essa mesma distribuição. Assim, sempre há possibilidades, e frequentemente são efetivas, de vitimização e exploração associadas à participação em tais redes. Se não estivermos adequadamente conscientes disso, nossos juízos e raciocínios práticos serão profundamente errados” (p. 102).

Ou seja, para que o raciocínio prático aconteça da melhor forma possível, é preciso que aprendamos a lidar com as realidades do poder.

Para MacIntyre, é uma condição humana característica estar inserido em contextos sociais que sempre possuem um duplo caráter: 1) as relações básicas de reciprocidade, que são relações de dar e receber entre mim e os outros sem as quais não conseguiríamos alcançar e manter nossos bens, e que são meios constitutivos para o nosso florescimento enquanto humanos; 2) relações hierárquicas de poder e de sua utilização, que podem ser instrumentos de dominação e privação, impedindo nosso desenvolvimento na direção de nossos bens. Muitas vezes essa duplicidade é obscurecida quando se fala de “as” regras ou “as” normas que estruturam nossas relações sociais, esquecendo-se que no mais das vezes se tem os dois conjuntos de regras coexistindo de diferentes maneiras, às vezes em posições hierárquicas diferentes entre si, em que um se subordina ao outro.

“O pior resultado é quando as regras que regulam o dar e receber foram substancialmente subordinadas ou então estão colocadas a serviço dos propósitos do poder, e o melhor é quando uma distribuição de poder foi feita de modo que permita ao poder servir aos fins para os quais as regras de dar e receber estão direcionadas” (p.103).

Os exemplos que MacIntyre dá desse possível conflito entre os dois conjuntos de regras são recorrentes na cultura ocidental, apresentados na história e na literatura, na forma dos maus pais ou mães, ou ainda o rei mau, a rainha má e o mau papa. Segundo ele, em qualquer período histórico se pode encontrar uma oscilação no comportamento das famílias entre um padrão que se conforma à distribuição estabelecida de poder e um outro padrão que expressa as relações básicas de dar e receber exigidas para o florescimento humano.

Mas vejamos de forma mais articulada como MacIntyre estrutura as relações entre raciocínio prático, bens comuns e individuais com as relações sociais a partir de visão de cunho aristotélico. Nesse sentido, é preciso que se justifique mais adequadamente a afirmação de que as regras de dar e receber são as normas válidas as quais recorreremos na hora de avaliar o comportamento de pais e mães. Segundo ele, o ponto de partida dessa justificação é o reconhecimento de que o exercício do raciocínio prático independente é um constituinte essencial do desenvolvimento humano pleno, e isso significa dizer que *“não se pode, assim, ser um raciocinador prático independente sem ser capaz de dar aos outros uma explicação inteligível de seu próprio raciocínio”* (p.105). Mas ele alerta também que essa explicação não tem de ser teórica em qualquer sentido, pois não há necessidade de que um fazendeiro ou um flautista sejam lógicos para serem considerados raciocinadores práticos independentes.

A questão é que MacIntyre opera aqui com a perspectiva aristotélica da deliberação prática, segundo a qual todo raciocinador prático sempre responde a uma questão implícita no juízo e na ação dele, e que não precisa necessariamente ser tornada explícita: *“Dado que tal e tal fim deve ser alcançado, qual ação é a melhor a ser realizada como um meio de obtê-lo?”*. E o raciocínio que justificará plenamente o juízo prático e a ação será aquele que *“nos remete, ao final, a aquilo que é a premissa primeira para todas as cadeias do raciocínio prático razoável, uma premissa que tem a forma ‘dado que o bom e o melhor é tal...’”* (p.106). O agente portador das virtudes relevantes para raciocinar e agir razoavelmente não precisará explicitar toda a cadeia de raciocínio justificatório – algumas vezes ele pode até ser incapaz de fazê-lo –, mas o agente que não tem as virtudes relevantes jamais será capaz de um raciocínio prático razoável.

Esse raciocínio justificatório implícito é necessário porque ele deixa claro que qualquer debate racional frutífero em torno dos meios tem de pressupor um acordo acerca dos fins relevantes envolvidos. Até mesmo um desacordo acerca de fins exige que haja algum acordo parcial num nível mais fundamental em torno de algum fim para o qual a obtenção dos fins em debate seriam um meio, senão o debate se torna estéril, inviável. Além disso, segundo MacIntyre, nosso raciocínio prático não é algo constitutivamente individual, mas sempre pressupõe um acordo, sobre bens e sobre o bem, que é essencialmente social. O raciocínio é visto como sendo por natureza algo que é feito junto com os outros, no interior de um conjunto determinado de relações sociais, que vão desde as relações de família, passando pela escola, até a sociedade mais ampla, no engajamento cultural, no interior das quais temos o aprendizado e o apoio para o desenvolvimento de um raciocínio prático independente.

“Assim, o bem de cada um não pode ser perseguido sem também perseguir o bem de todos aqueles que participam nessas relações. Pois não podemos ter uma compreensão prática adequada de nosso próprio bem, de nosso florescer, separada e independente do florescer desse conjunto inteiro de relações sociais no qual encontramos nosso lugar” (p.107-8).

Nesta perspectiva, só adquiriremos nosso bem se outros tiverem tornado o nosso bem no bem deles durante aqueles períodos cruciais em que éramos

integralmente dependentes, doentes ou fragilizados, ajudando a nos tornarmos um tipo de ser humano que faz do bem dos outros o nosso próprio bem, adquirindo e exercitando as virtudes relevantes para isso, sem cairmos numa espécie de cálculo de troca de favores ou vantagens entre gerações. Até mesmo porque essa rede de relações de dar e receber exige um cuidado incondicional, isto é, *“tenho que compreender que o cuidado que dou a outros tem que ser, de um modo importante, incondicional, uma vez que a medida do que é exigido de mim é determinada, em grande parte, ainda que não somente, por suas necessidades”* (p.108). Não há qualquer proporção direta entre o cuidado que recebi e o cuidado que devo dar a outros, principalmente porque podem ser outros de quem eu não recebi nada. Segundo MacIntyre, essa rede de relações familiares, de vizinhança e de aprendizado no trabalho será considerada em um estado florescedor, desenvolvido, se houver uma comunidade local florescente, na qual os seus membros atuem na busca do bem comum em acordo com a racionalidade prática deles. Quando os velhos, jovens, doentes e deficientes têm seu florescimento individual possibilitado, isto será um sinal de que uma comunidade particular inteira está em pleno desenvolvimento, pois suas necessidades serão razões para a ação dos membros dessa comunidade.

MacIntyre faz questão de observar que, nesse contexto, não se pode confundir o bem individual com o bem da comunidade, nem mesmo subordinando um ao outro. O bem comum não pode ser entendido como mera somatória dos bens individuais, pois antes de definir seu próprio bem o indivíduo tem de reconhecer os bens da comunidade como seus bens também. Ao mesmo tempo, o bem do indivíduo não se reduz aos bens da comunidade, pois seu bem é mais do que o bem comum, ainda que este seja parte essencial do seu bem enquanto indivíduo.

“E obviamente existem bens comuns que não os bens da comunidade inteira: o bem das famílias e de outros grupos, os bens de uma variedade de práticas. Cada indivíduo, como um raciocinador prático independente, tem de responder à questão de qual é o melhor lugar que cada um desses bens deve ter em sua vida” (p.109).

Esse acordo básico, compartilhado pela comunidade como um todo, não diz respeito somente a bens, mas também a regras. Seguir regras faz parte de algumas virtudes, sem o que nosso desempenho em alguns papéis no interior da rede de relações básicas de dar e receber seria inviabilizado. Mesmo que uma lista de regras não possa dar conta de todos os tipos de ações que uma virtude particular exige, a falta de algumas virtudes importantes pode ser mostrada exatamente na falha em seguir regras. Por exemplo, em todos os casos em que a honestidade e a confiança individual estão envolvidas,

“o que tenho de saber sobre você é que posso contar com você porque você se vê vinculado por certas regras, tais como aquelas que nos levam a manter promessas razoáveis, ser pontual, dizer a verdade, nunca admitir que sentimentos de desgosto ou desprezo nos distraiam das responsabilidades pelo cuidado, nunca revelar informação confidencial e coisas similares” (p.110).

Mas essas virtudes exigem mais do que algum conjunto de regras, pois é preciso também que se consiga mostrar confiabilidade e honestidade em situações

onde não há nenhuma regra para nos guiar. Isso fica ainda mais claro se tomarmos como exemplo uma outra virtude relevante: a justiça conversacional. MacIntyre a define como a capacidade de, primeiro, falar com calma, sem enganar ou forjar atitudes; e, segundo, sem despender mais tempo do que o necessário para se colocar os argumentos de acordo com a importância do tema. A primeira exigência é claramente estabelecida na forma de regras, mas a segunda não pode ser reduzida a regras. Ou seja, *“como outras virtudes, seguir regras é parte, mas não exaure o que é requerido”* (p.110). Sem as próprias virtudes e sem sermos capazes de seguir as regras inerentes a algumas delas, certamente que seremos deficientes no desempenho de nossas responsabilidades, não conseguiremos deliberar adequadamente junto com os outros a respeito da distribuição das responsabilidades, inviabilizando, assim, a construção de um bem comum.

MacIntyre aqui cita a compreensão de São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, a respeito dos preceitos da lei natural, segundo a qual os preceitos da lei ou direito natural incluem mais do que regras ou leis, na medida em que prescrevem que façamos aquilo que as virtudes exigem de nós em determinadas ocasiões, de tal forma que nosso agir seja um agir prudente.

“Os atos exigidos pelas virtudes são eles próprios valiosos para serem realizados por sua própria conta. São sempre, na verdade, também um meio para alguma coisa maior, justamente porque são partes constitutivas do florescer humano. Mas é precisamente como atos que valem ser performados por sua própria conta que eles são tais partes” (p.111-2).

No nível da prática, é suficiente justificarmos as ações apenas afirmando-as como justas, corajosas ou como atos que qualquer ser humano decente faria, isto é, situando-as como exigências das virtudes; mas no nível teórico, essas justificativas são consideradas plausíveis exatamente porque é *“somente através da aquisição e do exercício das virtudes que indivíduos e comunidades podem florescer de um modo especificamente humano”* (p.112).

Segundo MacIntyre, referir-se de forma explícita ao florescimento como *telos* humano, no raciocínio do agente moral no nível da prática, é algo raro nas situações cotidianas práticas, mas que pode acontecer especialmente em situações de reavaliação de nossas ações, nas quais há a necessidade de um tipo de raciocínio retrospectivo. E tanto nesse raciocínio retrospectivo, como no raciocínio normal, o agente raciocinador prático recorre a um conceito de florescimento humano adquirido na experiência prática. E essa experiência prática é exatamente aquela aprendizagem de como ser um raciocinador prático independente adquirida no interior das relações comunitárias, na vida comunal, onde o agente experiencia a dependência dos outros em diferentes estágios de sua vida na direção de seu florescimento enquanto ser humano pleno. Por conta disso, somente o indivíduo que for capaz de articular esse seu aprendizado no interior das relações básicas de dar receber é que será aquele capaz de explicitar a premissa primeira de seu raciocínio prático.

“Assim, o aprendizado prático requerido para alguém se tornar um raciocinador prático, é o mesmo aprendizado requerido para esse alguém encontrar o seu lugar dentro de uma rede de doadores e recebedores na qual

a conquista do seu bem individual é compreendida como sendo inseparável da conquista do bem comum” (p.113).

MacIntyre lembra que essa concepção das relações do bem comum com os bens individuais, bem como do lugar de ambos no raciocínio prático, é muito diferente de algumas outras concepções do raciocínio prático influentes em nosso contexto contemporâneo, como, por exemplo, aquela formulada por David Gauthier, em “Morals by Agreement” (1986). Segundo Gauthier, nossas relações com os outros se dividem em duas classes distintas: 1) de um lado, as relações de barganha, que são relações de troca governadas pelos preceitos da teoria da escolha racional, nas quais o que conta são as vantagens dos parceiros na relação, que não dependem apenas das minhas preferências; 2) do outro lado, as relações de simpatia e afeição, que são voluntariamente assumidas, inteiramente abertas às minhas preferências. Um dos problemas que MacIntyre aponta nessa teoria da escolha racional é a consequência de que as exigências morais se apliquem somente à aquelas relações do primeiro tipo, nas quais há uma barganha cooperativa: *“Animais, os não nascidos, os congenitamente defeituosos e incapazes, se situam fora da perspectiva de uma moralidade vinculada à mutualidade. A disposição de obedecer a injunções morais... só pode ser racionalmente defendida dentro do escopo de benefícios esperados”* (Gauthier, 268. Apud MacIntyre, 115). Com isso, todas as nossas relações com não-humanos e com seres humanos dependentes e deficientes são tornadas dependentes de nossas afeições e simpatias, deixando-as fora de qualquer direção racional, uma vez que a racionalidade, nessa perspectiva de Gauthier, não imprime nenhum direcionamento a nossas simpatias e afeições.

Para MacIntyre, essa é uma concepção que dicotomiza inadequadamente as relações sociais em dois tipos: ou as relações sociais são governadas por critérios de barganha visando uma vantagem mútua entre as partes envolvidas, tais como as relações de mercado, ou são relações afetivas e sentimentais. Essa visão dicotômica omite o fato de que, na vida social, todas aquelas relações que não são efêmeras estão mergulhadas e se caracterizam exatamente a partir daquele conjunto de relações de dar e receber descritas anteriormente. As relações afetivas, por exemplo, não são independentes das relações de dar e receber, ao contrário, estão intimamente relacionadas a essas relações, constituindo parcialmente as relações entre pais e filhos, amigos e amigas, e assim por diante. *“E as normas que governam o sentimento, e o determinam se é apropriado ou não, são inseparáveis de outras normas do dar e receber. Pois é no dar e receber em geral que exibimos afeição e simpatia. As formas que a expressão destas assume realmente variam de cultura para cultura”* (p.116). Em poucas palavras, as normas de dar e receber são referências básicas para que possamos explicar o que está envolvido nos diferentes tipos de relações afetivas.

E essa referência básica das relações de dar e receber são também essenciais para se compreender aquelas relações governadas por critérios de vantagem e troca racional mútua, como as relações institucionalizadas de mercado. Segundo MacIntyre, *“Relações de mercado só podem ser sustentadas se estiverem inseridas em certos tipos de relações locais não-mercantis, relações de dar e receber não calculado, se pretenderem contribuir para o florescimento geral e não, como frequentemente elas o*

fazem de fato, destruir e corromper vínculos comunais” (p.117). O exemplo demolidor que ele dá disso é o de uma situação imaginada em que, quando entramos numa padaria ou num açougue, vemos o padeiro ou o açougueiro cair no chão de um ataque cardíaco. Se nossa relação a esses indivíduos se fizesse somente baseada em relações de barganha e vantagem mútua, nós simplesmente sairíamos e iríamos comprar carne ou leite no estabelecimento de seus competidores, deixando-os lá caídos.

Com isso, não teríamos rompido qualquer dos preceitos do mercado, mas, em compensação, teríamos quebrado toda nossa relação com eles, incluindo as relações econômicas. Isso significa que normas de dar e receber são, em alguma medida, pressupostas por nossas relações afetivas e de mercado; sem elas, a prática social se torna uma fonte de vícios, pois teremos *“de um lado, uma superavaliação romântica e sentimental do sentimento como tal, e de outro, uma redução da atividade humana à atividade econômica. Estes são vícios complementares que podem fazer parte, e algumas vezes o fazem, de um só e mesmo modo de vida” (p.117-8).*

No Capítulo 10, *“The virtues of acknowledged dependence”*, MacIntyre começa a dar uma formulação mais precisa da natureza dessas virtudes de dar e receber, que ele chamou de as virtudes da dependência reconhecida. Ele inicia fazendo a crítica da dicotomia de Adam Smith entre altruísmo e egoísmo como simplista demais, que não dá conta da existência de bens que não são só meus e não dos outros, nem são somente dos outros e não são meus: os bens genuinamente comuns, que *“podem ser meus somente enquanto eles são também dos outros” (p.119)*, os bens das redes de dar e receber. Devemos também evitar, segundo ele, a afirmação de um Outro generalizado que está na base de uma benevolência que não permite uma relação contínua e compartilhada com o outro, pois o outro se transforma apenas num objeto abstrato para afirmar nossa própria boa vontade.

Se nos capítulos anteriores MacIntyre acentuou o papel indispensável das virtudes para se passar da condição de dependente do raciocínio dos outros para o raciocínio prático independente, agora ele amplia a pesquisa para afirmar a pretensão de 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” (p.120).* Segundo ele, o catálogo convencional das virtudes não consegue expressar virtudes que são essenciais nas relações de dar e receber. Por ex., “justiça” e “generosidade” são geralmente compreendidas como não tendo uma relação necessária entre si, pois alguém pode ser generoso sem ser justo, bem como justo sem ser generoso.

Mas uma virtude central e necessária nas relações de dar e receber é justamente uma que tem aspectos tanto da generosidade como da justiça: a generosidade justa. MacIntyre cita um exemplo do reconhecimento dessa virtude na cultura Lakota, na expressão “wancantognaka”:

“Essa palavra lakota nomeia a virtude dos indivíduos que reconhecem suas responsabilidades com a família imediata, com a família ampliada e com a tribo, e que expressam esse reconhecimento pela sua participação nos atos cerimoniais de dar e receber não calculado, cerimônias de agradecimento, de lembrança, e de homenagens” (p.120).

Nesse sentido, significa uma generosidade que eu devo a todos os outros e que eles devem a mim. Por conta disso, se eu falhar em exibi-la em meu comportamento e minhas ações, eu estarei falhando do ponto de vista da justiça, já que é algo que devo e, ao mesmo tempo, estarei também falhando em relação à generosidade, pois o que estou devendo é um doar não-calculado.

Segundo MacIntyre, essa mesma virtude é descrita em Tomás de Aquino quando este discute as relações entre liberalidade, justiça, *decentia*, *beneficentia* e *misericórdia* como englobando uma educação das disposições. Frente à objeção de que a liberalidade não é parte da virtude da justiça – na medida em que justiça é uma questão relativa ao que é devido, e quando damos a outro o que lhe é devido, não estamos sendo liberais, mas apenas justos; nesse sentido, generosidade implica em dar mais do que é devido, em dar mais do que a justiça exige – Tomás distingue entre obrigações que são relativas à justiça entendida estritamente, isto é, relativa apenas à justiça, e *decentia*, que é exigida pela liberalidade, isto é, ações que são, de fato, devidas justamente a outros e que são um *minimum* no reconhecimento do que é devido aos outros. E a compreensão correta dessa virtude só se dá se a contextualizarmos considerando a virtude da caridade (ou amizade para com Deus e os seres humanos), a virtude de sentir piedade, *misericórdia*, e a virtude de fazer o bem, *beneficentia*. Para MacIntyre, Santo Tomás afirma que num único e mesmo ato todas essas diferentes virtudes podem ser exemplificadas por diferentes aspectos dessa ação, pois o que “*as virtudes exigem de nós são caracteristicamente tipos de ação que são, ao mesmo tempo, justos, generosos, beneficentes e feitos com piedade*” (p.121).

O que é necessário para sustentar as relações de doação não-calculada e recebimento respeitoso, é uma educação das disposições que possibilite que performemos tais tipos de ação. Com isso, tal educação vai implicar a educação das afeições, simpatias e inclinações, pois a generosidade justa é uma resposta às privações do outro, que não são somente de caráter físico e intelectual, mas também e principalmente privações do olhar afeiçoado e atento de alguém. “*Agir com o outro do modo como a virtude da generosidade justa exige é, portanto, agir a partir de um olhar afeiçoado e atento a esse outro. (...) A justa generosidade, então, exige de nós agirmos com certo tipo de olhar afeiçoado*” (p.122). Conforme MacIntyre, se não agirmos por conta de uma inclinação, quando somos exigidos a fazer isso pela virtude da justa generosidade, então falhamos, num sinal de inadequação moral, de uma falha em agir como nosso dever exige. Para ele, Hume entendeu perfeitamente isto, diferentemente de Kant, quando observou que se a afeição natural não fosse um dever, o cuidado com as crianças não poderia ser um dever. Segundo Hume, nós agiríamos por dever quando nos falta a inclinação que nos daria um motivo para agir, com o fito de adquirir esse princípio virtuoso pela prática ou apenas para disfarçar de si mesmo esse nosso querer dele.

MacIntyre lembra que é um equívoco pensar que as práticas de dar e receber, baseadas na generosidade justa, se restringem somente aos outros de nossa própria comunidade e que se relacionam conosco. Primeiro, porque nunca somos membros de uma única comunidade, podendo nos situarmos dentro de mais uma rede de dar e receber; além disso, há uma mobilidade, pois podemos tanto entrar como sair de

comunidades. Segundo, para que as comunidades possam funcionar bem, é preciso existir dentro delas o papel do “estrangeiro”, isto é, alguém de fora da comunidade que nela chegou e a quem devemos hospitalidade, exatamente porque é um estranho. “Hospitalidade também é um dever que envolve as inclinações, dado que deve ser realizado de boa vontade e não relutante” (p.123). Terceiro, a generosidade justa se aplica para além dos limites da comunidade. MacIntyre exemplifica tais características da generosidade justa nas figuras dos personagens Neoptólemo e do pastor que não quis matar Édipo, ambos de Sófocles, e no pensamento do filósofo chinês Mencius. Ele cita também o tratamento da *miserecórdia* em Tomás de Aquino, entendida como uma virtude e não uma mera paixão, quando é informada pelo juízo racional apropriado. *Miserecórdia* se estende para além da comunidade, na medida em que diz respeito às necessidades extremas e urgentes sem olhar quem é esse outro necessitado, e é algo crucial para a vida comunal.

“É o tipo e a escala da necessidade que determina o que deve ser feito, não quem é que necessita. E o que cada um de nós precisa saber em nossas relações comunitárias é que a atenção dada a nossas necessidades extremas e urgentes, as necessidades características dos deficientes, será proporcional à necessidade e não à relação. Mas só podemos nos apoiar nisto somente com aqueles para quem misericórdia é uma das virtudes. Assim, a própria vida comunal necessita desta virtude que vai para além dos limites da vida comunal” (p.124).

Para MacIntyre, não basta a capacidade para o sentimento, o que é necessário é a posse da virtude. Quando não guiado pela razão, o sentimento se transforma em sentimentalismo e isso é um sinal de falha moral. Mas o que é, afinal, virtude? Para responder a essa pergunta, MacIntyre se volta para a explicação de Tomás de Aquino, pela justificação teórica que este consegue elaborar para a virtude da generosidade justa, a *miserecórdia*. Mas ele alerta que *miserecórdia*, ainda que Tomás a trate como um efeito da caridade, que é uma virtude teológica, tem seu lugar no catálogo das virtudes independentemente de sua fundamentação teológica, é efetivamente uma virtude secular.

“Misericórdia é um lamento ou tristeza profunda com o sofrimento de outra(s) pessoa(s), diz Tomás de Aquino, só na medida que compreendamos o sofrimento desse outro como o nosso próprio. Pode-se fazer isso por conta de algum vínculo prévio a esse outro – o outro é já um parente ou amigo – ou porque ao compreendermos o sofrimento do outro reconhecemos que este sofrimento poderia ter sido, ao contrário, o nosso próprio sofrimento” (p.125).

Não importa que esse outro seja o vizinho, o parente, o amigo ou um estranho, a virtude da *miserecórdia* consiste em estender as relações comunitárias de alguém de tal forma que seja incluído o outro dentro dessas relações. “E somos exigidos imediatamente a cuidar deles e estar preocupados com o bem deles exatamente como cuidamos dos outros que já fazem parte de nossa comunidade” (p.126).

Em resumo, a virtude da generosidade justa se manifesta em relações que possuem três características: 1) são relações comunitárias, que engajam nossas afeições; 2) elas se estendem para além das relações de hospitalidade a estrangeiros em passagem; e, 3) por meio do exercício da *miserecórdia* essas relações incluem aqueles

cujas necessidades urgentes e mostram diante dos membros de uma tal comunidade. MacIntyre também procura dar uma precisão ao uso da palavra “não calculada” em relação ao tipo de ação exigida pela virtude da generosidade justa:

“A generosidade justa exige que não sejamos calculadores nesse sentido, que não podemos nos apoiar na estrita proporcionalidade do dar e receber. Como disse antes, aqueles de quem espero receber – e às vezes recebo – não são, muito frequentemente, talvez nem sempre, as mesmas pessoas que aquelas a quem eu dei. E o que sou chamado a dar não tem limites predeterminados e pode exceder em muito o que recebi” (p.126).

Mas o cálculo prudente não pode ser meramente descartado, pois há um sentido em que ele é exigido pela generosidade justa: eu tenho de trabalhar, adquirir propriedades, economizar, para que eu possa ter recursos para dar a aqueles que vem a necessitar da minha ajuda, que estão em situação de necessidade urgente. Nesse sentido, tais atitudes que compõem o cálculo prudencial fazem parte da virtude da temperança.

MacIntyre lembra que as virtudes de dar também implicam as virtudes do receber, como saber mostrar gratidão, sem que isso seja considerado um fardo, ser cortês com o doador que é rude e ter tolerância com o doador inconveniente. Aqueles que negam ou esquecem de sua dependência, como *megalopsychos* de Aristóteles, que tem vergonha de receber benefícios por considerar que isso é característico de quem é inferior, operam com uma ilusão de autossuficiência que é muito característico do rico e do poderoso, fazendo com que tal tipo de pessoa seja excluído de alguns tipos de relações comunitárias. *“Pois, assim como as virtudes de dar, as virtudes de receber são requeridas para sustentar justamente aqueles tipos de relações comunitárias através das quais o exercício dessas virtudes tem, primeiro, que ser aprendido” (p.127).*

As primeiras e mais urgentes necessidades de alguém em situação precária são, certamente, comida, água, roupas e abrigo; mas após a satisfação dessas necessidades primeiras, o que tais pessoas necessitam é serem admitidas ou readmitidas numa posição reconhecida dentro das relações comunitárias, de tal forma que eles se reconheçam como membros participantes de uma comunidade deliberativa, trazendo o respeito dos outros e uma autoestima elevada. Mas MacIntyre adverte que tal respeito pelos outros não é a forma fundamental de preocupação humana exigida por este tipo de vida comunal, pois

“aqueles em urgente necessidade, tanto dentro como fora de uma comunidade, em geral incluem indivíduos cuja extrema incapacidade é tal que não podem nunca ser mais do que membros passivos da comunidade, não reconhecendo, não falando ou não falando inteligivelmente, sofrendo, mas não agindo” (p.127-8).

Daí porque o cuidado de que tanto eles necessitam de nós, quanto o cuidado que necessitamos dos outros, ambos implicam um compromisso e uma visão deles que não é condicional frente às doenças, problemas e outras aflições, isto é,

“Meu olhar pelo outro está sempre aberto a ser destruído pelo que o outro faz, por sérias mentiras, pela crueldade, pela traição, pela vitimização, pela exploração, mas se é diminuído ou abolido pelo que acontece ao outro, por suas aflições, então não é o tipo de olhar necessário para essas relações

comunais – incluindo relações com aqueles fora da comunidade – por meio das quais nosso bem comum pode ser alcançado” (p.128).

No capítulo 11, *“The political and social structures of the common good”*, a questão central de MacIntyre é o tipo de ordem social e política que incorpora as relações de dar e receber, por meio das quais nossos bens individual e comum podem ser realizados. Aqui ele busca responder qual o modelo de comunidade que atenda a essas características e que possa se constituir como alternativa no interior das ordens sócio-políticas da modernidade e do capitalismo. Segundo ele, tal ordem política e social deve satisfazer três condições: 1) Prover formas institucionalizadas de deliberação nas quais todos os membros da comunidade, que desejem contribuir para a tomada de decisões políticas, tenham acesso, de tal forma que o processo de tomada de decisões seja reconhecido como resultante do trabalho do todo da comunidade, uma deliberação racional compartilhada pelos seus membros como que formando uma mente comum; 2) As normas da justiça devem se coadunar integralmente com o exercício da virtude da generosidade justa, o que significa, para aqueles que são raciocinadores práticos independentes, cumprir a fórmula da justiça de Marx para a sociedade capitalista: cada um recebe em proporção ao que contribuiu; mas entre aqueles que estão dependentes e em necessidade – crianças, velhos, deficientes – as normas da justiça cumprirão uma versão modificada dessa mesma fórmula marxiana: de cada um, aquilo de acordo com sua habilidade, para cada um, na medida do possível, de acordo com a necessidade – segundo MacIntyre, embora existam recursos econômicos limitados para a aplicação dessa fórmula, é necessário seu cumprimento ainda que de forma imperfeita, talvez mesmo muito imperfeitamente, pois sem isso *“seremos incapazes de sustentar um modo de vida caracterizado pelo apelo efetivo ao merecimento e pelo apelo efetivo à necessidade, e, assim, pela justiça tanto para o dependente como para o independente” (p.130)*; 3) A estrutura política deve tornar possível que tanto os raciocinadores independentes, quanto aqueles cujo exercício seja limitado ou inexistente, tenham voz na deliberação comunal em relação ao que as normas de justiça devem prescrever, isto é, deve ser dado um papel formal nas estruturas políticas para pessoas que sejam capazes e preparadas para exercerem o papel de porta-vozes dos deficientes.

Nesse sentido, o objetivo de MacIntyre é entrever uma forma de sociedade política em que o bem comum seja concebido como englobando os interesses dos deficientes e dependentes, não como o interesse de um grupo particular ou especial, mas como sendo o interesse da sociedade política como um todo. Ele lembra que a filosofia política e social mais recente pouco ou nada tem a oferecer nessa questão, pois ignoram exatamente a problemática relativa aos bens comuns das associações e das relações que se situam na região intermediária entre o Estado-nação e a família nuclear. É nessa região intermediária que a realização da virtude da generosidade justa se torna possível, pois que é onde se encontram aquelas atividades que pressupõem *“explicitamente ou, mais usualmente, implicitamente o compartilhamento de um bem comum que é constitutivo de um tipo de associação que não pode ser realizado nas formas do estado moderno e nem nas da família contemporânea” (p.131).*

No caso dos modernos estados-nação, o problema que MacIntyre aponta é, em primeiro lugar, o fato de que são governados por meio de uma série de compromissos provenientes de interesses sociais e econômicos conflitantes em diversos aspectos, o que acaba fazendo com que os protagonistas envolvidos nas tomadas de decisões têm suas vozes ouvidas, em parte fundamental, segundo o poder de barganha obtido no manejo do dinheiro. O resultado é que

“embora em medidas que variam grandemente, no caso de bens públicos como os de uma ordem minimamente segura, a distribuição de bens pelo governo de forma nenhuma reflete uma mente comum alcançada através de uma deliberação amplamente compartilhada e governada por normas da pesquisa racional” (p.131).

Fato que é corroborado pelo próprio tamanho gigantesco dos estados modernos, que os impedem de serem diferentes em sua atuação.

Entretanto, MacIntyre adverte, isso não significa que as comunidades e associações que praticam a política das virtudes da dependência reconhecida não devam se relacionar com as agências estatais, pois o estado-nação é uma fonte massiva de recursos, de poderes legais coercitivos, mas também fonte de perigo com sua benevolência distorcida. Daí porquê ser necessário que se avalie sempre se vale a pena obter benefícios dos estados-nação, especialmente naqueles aspectos em que eles se apresentam como se fossem uma companhia gigante de energia elétrica ou de água. Ainda que muitos dos bens providos pelo estado-nação, como os bens da segurança pública, protegendo as comunidades de agressões externas e da criminalidade interna, por exemplo, bens públicos sem os quais não se poderia alcançar aqueles bens comuns em nossas comunidades locais. MacIntyre alerta que não podemos *“esconder o fato de que os bens públicos compartilhados do estado-nação moderno não são os bens comuns de uma genuína comunidade nacional, e que quando o estado-nação moderno se mascara como o guardião de tal bem comum, o resultado está condenado a ser ridículo ou desastroso ou ambos” (p.132).*

Portanto, quando se confunde o estado-nação com a comunidade, o que resulta é uma retórica provedora de máscaras ideológicas para realidades mais sinistras, como o totalitarismo, em que a cidadania se dissolve na figura do *Volk*, mas como a força obrigante dos vínculos de parentesco e localidade. Segundo MacIntyre, aqueles que cultivam as virtudes da dependência reconhecida e as do raciocínio prático independente têm de ter uma dupla atitude em relação ao estado-nação: 1) Reconhecerão que é um traço ineliminável do cenário social e político contemporâneo e que, portanto, não podem ser desprezados os recursos que ele traz consigo, pois ocasionalmente ele pode prover os meios necessários para promover objetivos humanos, como a Lei dos Americanos Deficientes; 2) Mas também terão de reconhecer que *“o estado moderno não pode prover um quadro político informado pela generosidade justa necessária para alcançar os bens comuns das redes de dar e receber” (p.133).*

A família, por sua vez, não pode prover o contexto necessário para o pleno desenvolvimento da virtude da generosidade justa em função de sua falta de autossuficiência. A qualidade da vida familiar é, em parte fundamental, dependente da

qualidade das relações dos seus membros com uma variedade de outras instituições e associações, tais como a escola, o trabalho, clubes esportivos, igrejas, sindicatos, etc. *“A família floresce somente se seu ambiente social também floresce. E dado que os ambientes sociais das famílias variam muito, assim variam os modos de florescimento das famílias”* (p.134). Obviamente que, em situações especiais, a família e, mais especialmente, os pais, podem conseguir estruturar condições para substituir as possibilidades de um meio social favorável; mas, no geral e de forma característica, *“o bem comum de uma família só pode ser alcançado no curso da realização dos bens comuns da comunidade local da qual ela é uma parte”* (p.134). Mas MacIntyre alerta que, a despeito dessa falta de autossuficiência da família nuclear para a realização das virtudes da dependência reconhecida, ela ainda é um constituinte fundamental e indispensável da comunidade local, de tal forma que as relações dos pais com os filhos e com os velhos dentro da família podem mesmo ser paradigmas para as relações que sustentam a prática das virtudes da dependência adquirida e do exercício do raciocínio independente.

Se nem a família e nem o estado-nação podem ser os lugares onde se dá o exercício das virtudes da dependência reconhecida, da generosidade justa, onde, então, localizar-se-á esse espaço de possibilidade do cultivo de tais virtudes? Segundo MacIntyre, a forma de associação que tanto possibilita como é sustentada pelas virtudes da dependência reconhecida é *“alguma forma local de comunidade, no interior da qual as atividades das famílias, locais de trabalho, escolas, clínicas, clubes dedicados aos debates e clubes dedicados aos jogos e aos esportes, congregações religiosas, todas podem encontrar um lugar”* (p.135). Nesse contexto das comunidades locais, aqueles que estão permanentemente ou temporariamente deficientes, além do olhar cuidadoso e respeitoso dos membros da comunidade, têm de serem reconhecidos em cada um deles como *“alguém de quem podemos aprender e talvez tenhamos de aprender sobre nosso próprio bem comum e nosso próprio bem, e que sempre tem lições a nos ensinar sobre esses bens que não seremos capazes de aprender em outro lugar e oportunidade”* (p.135).

Esse aprendizado do que é nosso bem comum a que MacIntyre se refere, não é o aprendizado teórico, o domínio de fórmulas e normas abstratas, mas o aprendizado do conhecimento prático desse bem que está incorporado em nossa prática cotidiana. E, muitas vezes, podemos falhar em aprender o que precisamos aprender nessas atividades cotidianas em razão de diversos tipos de falhas, como, por exemplo, incapacidade de avaliarmos e de nos distanciarmos de nossos próprios desejos, falta de um autoconhecimento adequado e falha em reconhecer a natureza de nossa dependência dos outros. Segundo MacIntyre, esse conhecimento prático aprendido com os outros é bastante significativo no caso de nossas relações com deficientes, algo que talvez só aprendamos com eles e que pode envolver uma autodescoberta de fontes de erros em nossos juízos práticos. O exemplo que ele dá é o caso de deformidades e mutilações que afetam a aparência física das pessoas, de tal forma que se colocam como obstáculos a que as tratemos como seres humanos. Médicos e enfermeiras terão uma maior facilidade em lidar com essas deformidades e mutilações por conta de serem capazes de entender a aparência daqueles que sofrem delas como

um conjunto de sintomas resultante de certas condições. Já o restante de nós terá dificuldades em encontrar um modo de nos relacionarmos com essas pessoas, evitando seja o erro de fingir que elas são normais, que não têm uma aparência horrenda, seja o erro de se ater demais à aparência e não ser capaz de lidar racionalmente com essas pessoas.

O que podemos aprender das dificuldades desse relacionamento com tal tipo de deficientes é que precisamos reavaliar a natureza e o grau do valor que atribuímos à aparência física nos outros seres humanos, de tal forma que precisemos aprender *“como dissociar a avaliação das qualidades pessoais e do raciocínio da aparência física e das maneiras das pessoas se apresentarem”* (p.137). Daí podemos descobrir que não somos capazes de nos distanciarmos e avaliarmos criticamente os nossos próprios sentimentos de desgosto, nojo e horror ao enfrentarmos certas aparências faciais; que tivemos um autoconhecimento falho, ao não percebermos que tais sentimentos influenciaram indevidamente nossos julgamentos a respeito dessas pessoas; e que erramos ao julgar que tais pessoas jamais poderiam nos ensinar qualquer coisa nova, por estarem em condições de deformidade e mutilação.

Nesse sentido, descobriremos através de nossas relações com os deficientes que existem

“fontes de erros em nosso próprio raciocínio prático que estavam irreconhecíveis até agora. E, na medida em que estes erros derivaram de normas, até então dominantes, de nosso meio social, teremos que transformar esse meio, e a nós mesmos, se quisermos nos liberar de tais erros em nosso raciocínio deliberativo compartilhado” (p.137).

Teremos de nos liberar desses defeitos em nosso autoconhecimento que nos cegam às qualidades dos outros, não nos deixando mais nos cativarmos pela aparência e pela apresentação, aprendendo a entendermos a natureza e os limites da bondade de tais qualidades, inclusive valorizando as qualidades e argumentos que se mostram nessas pessoas desfiguradas e deficientes, na forma de exemplos de coragem e de leveza de espírito presentes em suas respostas às dores de tais males.

MacIntyre critica a atitude de considerar os seres humanos portadores de formas extremas de deficiência e dependência, incapazes de alcançar o estatuto de pessoas lockianas, cuja potencialidade para a racionalidade ou respostas afetivas são permanentemente frustradas, como sendo, no máximo, passíveis de nossa benevolência para reduzir seus sofrimentos e como constituindo somente um custo e, de forma nenhuma, um benefício para os outros, portanto, como sendo seres que de forma alguma poderiam nos ensinar qualquer coisa, jamais serem nossos professores. Segundo ele, é equivocado ver essa relação com eles pela ótica da troca mecânica entre custo e benefício. A relação com deficientes e mutilados oportuniza

“a possibilidade de aprender algo essencial: o que é para alguém estar inteiramente confiado a nossos cuidados, de tal forma que sejamos responsáveis e atentos ao bem-estar deles. Todo mundo foi, enquanto criança, inteiramente confiada aos cuidados de alguém mais, de tal forma que eles eram responsáveis pelo e disponíveis para o nosso bem-estar. Agora temos a oportunidade de aprender justamente o que é estar assim confiado” (p.138-9).

É só esse aprendizado que nos permitirá poder funcionar como um segundo eu para essas pessoas radicalmente deficientes ou mutiladas, que são incapazes de falar por si próprias, uma vez que elas necessitam de alguém para falar por eles; e isso só é possível na medida em que essa relação esteja baseada em relações existentes de amizade.

“Tal indivíduo geralmente necessitará saber como avaliei meu bem em várias situações no passado e qual foi o raciocínio pelo qual sustentei meus juízos. Pois, somente sabendo disto, eles serão capazes de falar por mim, como teria feito por mim mesmo. Assim, esta relação com aqueles que se tornaram radicalmente incapazes, de tal modo que outros tenham que falar por eles, em geral tem que estar enraizada em relações previamente existentes de amizade” (p.139).

Segundo MacIntyre, o raciocínio político no âmbito prático não deve ser considerado um tipo especial de raciocínio diferente do raciocínio prático ordinário, pois, em geral, não se conseguirá ser um raciocinador prático efetivo sem ser, em alguma medida, também um raciocinador político. Primeiro, porque os bens individuais dos participantes das redes de dar e receber só podem ser identificados se os bens comuns destes também forem simultaneamente identificados, e como tais bens comuns só podem ser identificados contribuindo e aprendendo com a deliberação conjunta com esses outros, então é necessária uma capacidade de raciocinar praticamente sobre o bem comum. *“Mas raciocinar conjuntamente sobre o bem comum é raciocinar politicamente” (p.144).* Segundo, a definição do lugar que certos bens ocuparão na vida de alguém não é independente da definição que esses bens ocuparão na vida de sua comunidade. Por exemplo, o lugar que a arte dramática vai ocupar em minha vida, quer seja como ator, diretor, membro da orquestra ou expectador, dependerá do lugar que a comunidade lhe reservará, dos recursos que a comunidade mobilizar para tal fim.

“É através das decisões políticas sobre essas prioridades que determinamos o alcance das possibilidades abertas para a modelagem de nossas vidas individuais e, se nos excluímos ou somos excluídos por outros de contribuir em tais tomadas de decisão políticas, diminuimos o alcance e a eficácia de nossa tomada de decisão” (p.141).

Nesse sentido, as atitudes que assumimos diante de deficientes e não-deficientes, para o exercício das virtudes da dependência reconhecida – como, por exemplo, a generosidade justa –, não estão dissociadas ou vêm primeiro que uma definição a respeito de qual estrutura política daria expressão a tais atitudes. MacIntyre acentua que tais *“atitudes de cuidado e respeito têm de ser entendidas, desde o início, como sendo atitudes políticas” (p.141).* O reconhecimento de que os outros, de uma forma ou de outra, contribuem para nossa educação conjunta para alcançarmos a condição de doadores e recebedores racionais é um reconhecimento sumamente político.

Por conseguinte, a atividade política não vai ser concebida como externa à atividade cotidiana, mas como *“um aspecto da atividade cotidiana de todo adulto capaz de se engajar nela” (p.141).* MacIntyre critica o estado moderno exatamente por incorporar uma concepção da atividade política na qual minorias, as elites políticas,

fazem da política sua ocupação principal, com seus políticos profissionais, e a massa da população fica de fora, submetida a uma escassez de informações e sendo convocada a opinar somente em alguns períodos com base em explicações empobrecidas e simplificadoras das questões envolvidas, bem como sofrendo as consequências de tomadas de decisões feitas sob a influência do dinheiro.

Segundo ele, as lutas revolucionárias que abriram caminho para a moderna cidadania, tais como a abolição da escravidão, sufrágio universal que incluísse também as mulheres, proteção aos movimentos dos trabalhadores contra a exploração capitalista e sua vitimização, *“envolviam graus e tipos de participação política que são inteiramente alheios tanto às formas democráticas da política do estado contemporâneo como às formas não-democráticas”* (p.142). O problema não é que as políticas do estado se tornaram sem importância, mas o atendimento das necessidades das comunidades locais, que só pode ser feito lançando-se mão do uso dos recursos e das agências estatais, vai depender da qualidade das políticas das comunidades locais na definição dessas necessidades e na aplicação adequada desses recursos.

MacIntyre critica os comunitaristas exatamente por tentarem colar os valores e modos de participação política das comunidades locais às políticas do Estado. Segundo ele, não se pode pensar que as comunidades locais enquanto tais são sempre boas.

“O caráter relativamente de pequena escala e os encontros e conversações face a face da comunidade local são necessários para a conquista compartilhada dos bens comuns daqueles que participam na deliberação racional necessária para sustentar redes de dar e receber, mas, na ausência das virtudes da generosidade justa e da deliberação compartilhada, as comunidades locais estão sempre sujeitos à corrupção pelo idiotismo, pela complacência, pelo preconceito contra estranhos e por uma variedade inteira de outras deformidades, incluindo aquelas que se originam do culto à comunidade local” (p.142).

A solução para isso reside em tornar as discussões dos filósofos políticos e morais mais históricas e sociológicas, pois o estudo comparativo de diferentes tipos de comunidades locais, tanto quando representam o que há de melhor, quanto quando exibem o que há de pior nas comunidades, podem nos mostrar *“a variedade de formas sociais dentro das quais redes de dar e receber podem ser institucionalizadas e a variedade de modos nos quais tais redes podem ser sustentadas e reforçadas ou enfraquecidas e destruídas”* (p.143). Com isso se terá uma vacina contra uma homogeneização equivocada, pois veremos que as estruturas de uma comunidade variarão com a cultura e a história da própria comunidade.

MacIntyre resume em três pontos o que devemos ter em mente quando pensarmos na estrutura política de comunidades que vivenciam as virtudes da dependência reconhecida: Primeiro, que o exercício da racionalidade deliberativa conjunta é sempre imperfeito, portanto, não devemos ficar obcecados com as limitações e os erros cometidos nesse exercício, mas sim observarmos se tais comunidades têm a capacidade de corrigir os erros e superar conflitos, conseguindo ir além das limitações em sua história. *“O exercício das relações práticas nas*

comunidades sempre tem uma história e é a direção dessa história que é importante” (p.144).

Segundo, o eixo de sua política não deve ser aquela do estado moderno, marcada pelo conflito de interesses; a pergunta política fundamental é sobre quais recursos necessitam cada um dos seus indivíduos e grupos para contribuírem para o bem comum, pois em uma comunidade política bem ordenada é do interesse de todos que cada um seja capaz de dar sua própria contribuição. Desigualdades econômicas significativas não poderão ser admitidas, dado que são fontes geradoras de conflitos, a ponto de, dentro do possível, haver distribuição de trabalhos tediosos e arriscados entre todos os membros da comunidade, bem como limitação voluntária de mobilidade laboral, ou seja, *“as considerações econômicas devem subordinar-se às considerações sociais e morais, se quisermos que a comunidade sobreviva, para não dizer prosperar, como rede de reciprocidade” (p.145).*

Terceiro, a importância dada às necessidades das crianças e das pessoas incapacitadas no tocante à atribuição de cuidado e de outros recursos. Nessas comunidades os indivíduos reconhecem nas crianças aquilo que já foram um dia, reconhecem nos velhos aquilo que eles serão no futuro e reconhecem nos doentes e incapazes aquilo que sempre poderiam ser. Por isto, o reconhecimento destes fatos não deve ser fonte de temor, *“posto que permitem tomar a consciência devida das necessidades e bens comuns que se geram nas redes de reciprocidade e das virtudes, tanto a virtude da independência como a do reconhecimento da dependência” (p.146).*

No capítulo 12, *“Proxies, friends, truthfulness”*, a propósito de situar o lugar daqueles que podem representar ou ser porta-vozes dos completamente incapacitados, temporária ou permanentemente, nos processos de deliberação, MacIntyre enfrenta a figura do ironista rortiano e o problema que este coloca para a sustentação de uma comunidade virtuosa baseada na reciprocidade. A amizade é um componente essencial prévio para se poder ser porta-voz desses outros incapazes, mas é uma amizade em sentido estrito, que exige que nos coloquemos no lugar do outro; e só será possível falarmos pelo outro se formos também capazes de falar por nós mesmos.

Segundo MacIntyre, essa condição de saber falar por nós mesmos como um raciocinador prático independente é fruto de um aprendizado das virtudes morais e intelectuais requeridas, exigindo a superação de obstáculos diversos, que vão desde a autocomiseração até a jactância. E implica a capacidade de fazer-se inteligível para os demais em nosso comportamento, tornando compreensível nossas ações a partir de uma noção do bem comum que forneça a contextualização e justificação delas no diálogo com os outros, nos situando como responsáveis dessas ações.

“Para tomar parte nesse diálogo de perguntas e respostas, mediante o qual nos responsabilizamos ante os demais e somos tratados como responsáveis por eles, é necessário ser capaz de interiorizar o ponto de vista do outro, de maneira que as explicações que se ofereçam respondam efetivamente às preocupações e interesses do outro. Se bem sucedida essa interiorização, se consegue falar com a voz do outro, e se a conversa continua ao longo do tempo e se refere a um conjunto de temas bastante amplo, se conseguirá falar

com a voz do outro de modo sistemático, isto é, afirmar, perguntar e aconselhar à luz da concepção que o outro tem de seu próprio bem individual e do bem comum” (p.150).

É esse preciso sentido de amizade que MacIntyre se refere: saber desempenhar o papel de representante ou porta-voz, ou seja, aquele que sabe falar não só aos outros, mas também pelos outros.

E quais são as virtudes necessárias para se ser amigo ou porta-voz numa comunidade que reconheça a dependência? Segundo MacIntyre, são as mesmas virtudes que se requerem em geral em relações sociais bem ordenadas, mas uma é especialmente fundamental: a veracidade ou sinceridade. Sem ela, o outro não poderá aprender e nem nós poderemos aprender, pois ela implica que saibamos reconhecer o valor e o papel de cada um na descrição dos fatos, sem colocar a ênfase em si mesmo ou menosprezando-se; deste modo, a veracidade é uma das virtudes fundamentais do reconhecimento da dependência.

MacIntyre aponta que existem três agressões principais contra a veracidade ou sinceridade: uma primeira consiste em impedir que os outros aprendam o que necessitam aprender – a mentira é uma forma de impedir alguém de ter um conhecimento que é importante para o seu bem; a segunda consiste em esconder a natureza das relações que se tem com os demais, negando, por exemplo, as relações de dependência ou o papel que os outros ocupam na vida social e na própria constituição de autonomia como raciocinador prático. A terceira e mais importante forma de agressão, é a “ironia” tal como descrita por Richard Rorty – em seu *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989)⁶ – que consiste em manter-se diante de seu vocabulário final uma atitude de permanente e radical dúvida. Os ironistas, segundo Rorty, “se dão conta de que, ao descrever de novo qualquer coisa, é possível fazer com que pareça bem ou mal” e que eles “não são nunca, ao final, capazes de tomar-se a sério porque... sempre são conscientes da contingência e fragilidade de seus vocabulários finais e, por fim, de seu próprio eu” (p.73-74).

Essa ironia rortyana é uma agressão à veracidade exigida pelas virtudes do reconhecimento da dependência porque pressupõe um distanciamento da linguagem valorativa comum e dos juízos compartilhados (critérios compartilhados de verdade e justificação) utilizados na avaliação e explicação dos nossos atos, bem como um distanciamento das relações sociais pressupostas pelo uso dessa linguagem na formulação desses juízos – relações sociais essas fundamentais inclusive para o conhecimento que temos de nós mesmos, de quem somos, e que depende boa parte de uma confirmação dos demais. Segundo MacIntyre, a diferença que Rorty estabelece entre a atitude irônica com relação ao vocabulário final de alguém, que enfatiza a importância de cultivar a consciência de que existem vocabulários finais alternativos, e a atitude irônica em relação aos compromissos e vínculos de solidariedade que formam a base para a confiança que os demais depositam em nós, não resolve, mas põe o problema: “saber se é possível ou não, ao final, separar a atitude que se tem em

⁶ RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

relação ao vocabulário no qual se articulam seus compromissos e suas solidariedades, da atitude que se tem em relação a esses compromissos e solidariedades” (p.153).

Ele, então, se pergunta se sua posição de que a ironia rortyana seria uma agressão à veracidade e uma forma de evasão moral, não implicaria uma posição acrítica e não justificada em relação ao seu próprio vocabulário final – e, com isso, inicia a passagem de sua argumentação para o próximo capítulo. Há, assim, uma tensão clara entre sua posição e a do questionamento cético, pois para ele não há nenhum tempo propício para a ironia, ainda que haja o tempo para a crítica.

“Por conseguinte, se há um tempo para a crítica, também há momentos em que a crítica deva ser deixada de lado, e equilibrar a relação entre essas atitudes de modo bem-sucedido é uma tarefa que exige, em si mesma, o exercício das virtudes e um reconhecimento ainda maior de nossa necessidade das virtudes” (p.153-4).

Mas uma crítica genuinamente radical não pressuporia exatamente que nos colocássemos fora de qualquer círculo valorativo e social, nos situando em um ponto de vista externo às atitudes e práticas valorativas que temos que pôr em questão? Se permanecermos prisioneiros de nossos preconceitos compartilhados não permaneceríamos também presos nas relações e compromissos de reciprocidade, inviabilizando sua crítica? MacIntyre, então, se pergunta: *“que podemos alegar frente a essa acusação, se é que podemos alegar alguma coisa?”*.

No capítulo 13, *“Moral commitment and rational enquiry”*, MacIntyre procura responder à questão deixada no final do capítulo anterior, sobre o que, em última instância, significa ser racional, e que está no coração de sua perspectiva filosófica. Inicia seu último capítulo retomando as duas bases conceituais centrais estabelecidas nos capítulos anteriores – a identidade animal do homem, que compartilha com outros animais inteligentes, e as características da vulnerabilidade e da incapacidade que perpassam a vida humana – de modo a se perguntar pelo florescimento do ser humano enquanto animal vulnerável e dependente, bem como pelas qualidades de caráter, as virtudes, que o permitem se inserir na rede de relações de reciprocidade própria da comunidade humana, e a conexão destes fatos da condição humana com a formação do raciocinador prático independente, do agente moral autônomo.

Para ele, a separação entre investigação racional e compromisso moral é um equívoco dado o caráter social da racionalidade humana. A investigação racional não é um empreendimento individual, que qualquer um pode fazer sozinho, pois só conseguimos ser raciocinadores práticos através de nossas relações com os demais. *“A investigação racional é essencialmente social e, como outros tipos de atividade social, está dirigida para seus próprios objetivos específicos, depende para ser bem sucedida das virtudes daqueles que tomam parte dela e requer relações e compromissos valorativos de um tipo particular” (p.156).* O exercício da investigação racional não implica em negar compromissos morais estabelecidos, pois em uma comunidade bem ordenada, na qual as redes de reciprocidade são reconhecidas, isso só é possível em função de sua forma atual resultar, em boa parte, do exercício da investigação e do debate que lhe são constitutivos.

Segundo MacIntyre, sem certos valores que lhe deem sustentação, a investigação racional é inviável como tal; não há investigação racional sem restrições e limite morais, ou seja, sem certas virtudes.

“A sinceridade na experiência prática compartilhada, a justiça em relação à oportunidade que cada participante tem para expor seus argumentos e a disposição de abertura para a refutação, são todos requisitos prévios da investigação crítica. A participação em uma investigação autenticamente crítica só é possível se consideramos que essas virtudes são constitutivas do bem comum e se atribuímos às suas exigências uma autoridade independente dos interesses e desejos de cada indivíduo. O compromisso moral com essas virtudes e com o bem comum não é uma limitação externa imposta à investigação e à crítica, mas uma condição da pesquisa e da crítica” (p.161-2).

A pretensão de um distanciamento completo das relações sociais para o exercício da crítica é, em última instância, uma recusa do trabalho comum de investigação e crítica propriamente racionais, uma recusa em participar nessa conversa própria da racionalidade e um refugiar-se nas relações de pura confrontação. Com isso, para MacIntyre, a perspectiva nietzschiana desse comentarista permanentemente externo, sem qualquer reconhecimento das relações de dependência e da existência de algum bem comum, será uma prisão aos desejos e impulsos sem qualquer critério independente para avaliá-los, uma permanente impossibilidade de diálogo racional. Essa concepção macintyriana do bem comum, que requer tanto as virtudes do raciocinador prático independente como as virtudes do reconhecimento da dependência, é um reconhecimento integral da vulnerabilidade a que estamos sujeitos pela nossa identidade e natureza animal. E, MacIntyre conclui, a pesquisa racional só vai ser um bem integral *“na medida em que serve e parcialmente constitui esse bem comum” (p.166).*

Cabe, por fim, algumas considerações finais sobre esse belo livro de MacIntyre. Sua argumentação cerrada em torno de suas premissas, busca fazer sua perspectiva filosófica sobre a conexão entre moralidade e racionalidade cada vez mais consistente e é provocativo exatamente nisso. O livro dá continuidade aos trabalhos anteriores, abrindo espaço maior para o tema das virtudes e surpreendentemente dando um tom naturalista em suas pretensões teóricas. Essa 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.

MacIntyre exercita magistralmente o trabalho filosófico nessa obra, exibindo suas ferramentas conceituais no diálogo com os outros campos do saber sobre o agir humano e sua animalidade, bem como fazendo as tradições analíticas e continentais sobre o tema conversarem entre si, entrecruzando-se teoricamente na busca de solução demandadas pelos problemas postos. Embora reafirme nesse livro sua posição como um aristotélico-tomista e expresse sua admiração cada vez maior por Tomás de Aquino, MacIntyre está nele cada vez mais macintyriano. É uma leitura obrigatória

para quem faz, se interessa e gosta de filosofia moral, além de ser uma contribuição significativa ao debate contemporâneo na área.

Doutor em Filosofia (UFMG, 2004)
Professor-Adjunto, Departamento de Filosofia/UFPI
E-mail: hbac@ufpi.br