



*Dependência e racionalidade: um olhar de Alasdair MacIntyre sobre a ética contemporânea*

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção de grau de Mestre em Filosofia – Especialização em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica de Professora Doutora Marta Mendonça.

António Manuel Fernandes Pereira

Lisboa, novembro de 2021



*Dependência e racionalidade: um olhar de Alasdair MacIntyre sobre a ética contemporânea*

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção de grau de Mestre em Filosofia – Especialização em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica de Professora Doutora Marta Mendonça.

António Manuel Fernandes Pereira

Lisboa, novembro de 2021

## Agradecimentos

A elaboração de uma Dissertação de Mestrado é uma tarefa difícil, com muitos percalços, que só são ultrapassáveis com o apoio de algumas pessoas que, de certa forma contribuíram para a sua conclusão.

Assim, quero manifestar o meu profundo agradecimento a todos os que permitiram que este estudo fosse efetuado destacando os seguintes:

À Professora Doutora Marta Mendonça, pela qualidade da sua orientação, pelo empenho sucessivamente demonstrado. Pela disponibilidade manifestada e pelas correções e sugestões. Partilhando o seu conhecimento, desenvolvendo considerações cruciais, debruçando-se com rigor científico e interesse sobre este meu trabalho, incentivando-me permanentemente.

À minha esposa e aos meus filhos, pelo apoio incondicional prestado e por terem acreditado sempre no meu esforço e no meu empenho. Estiveram sempre ao meu lado, a eles dedico inteiramente esta dissertação com uma ímpar e ilimitada gratidão.

## RESUMO

O presente estudo tem como objetivo discutir a dependência e a racionalidade na perspectiva de Alasdair MacIntyre utilizando estes conceitos como ponto de partida para uma nova proposta para a ética contemporânea. Estudou-se a relevância das concepções de MacIntyre sob a influência e ênfase dada às virtudes em Aristóteles em Tomás de Aquino. À luz da perspectiva aristotélico-tomista, podemos entender melhor a sua posição e crítica sobre o desenvolvimento do que chamou de projeto do iluminismo. Na crítica que realizou à modernidade, MacIntyre atribuiu-lhe a responsabilidade na degradação do discurso moral no mundo ocidental.

Este estudo examinará mais detalhadamente os conceitos filosóficos de prática, virtude e tradição em MacIntyre como uma narrativa inserida na história. O filósofo pensa que virtude e tradição não devem ser separadas num discurso moral sobre a natureza humana.

Com base no nosso melhor conhecimento atual, em oposição a uma afirmação a-histórica, fundamental, afirma-se que a vulnerabilidade humana e deficiência são as características centrais da vida humana. As virtudes do reconhecimento da dependência são necessárias para que os seres humanos floresçam na sua passagem dos estádios da infância para a idade adulta e a velhice.

Palavras-chave: dependência, tradição, virtude e vulnerabilidade.

## ABSTRAT

This study aims to discuss dependence and rationality from the perspective of Alasdair MacIntyre, using these concepts as a starting point for a new proposal for contemporary ethics. We studied the relevance of MacIntyre's conceptions under the influence and emphasis given to virtues in Aristotle in Thomas Aquinas. In light of the Aristotelian-Thomist perspective, we can better understand his position and criticism on the development of what he called the Enlightenment project. In his critique of modernity, MacIntyre blames him for the degradation of moral discourse in the Western world.

This study will examine in more detail the philosophical concepts of practice, virtue and tradition in MacIntyre as a narrative embedded in history. The philosopher thinks that virtue and tradition should not be separated in a moral discourse about human nature.

Based on our best current knowledge, as opposed to an ahistorical, fundamental assertion, it is asserted that human vulnerability and disability are the central features of human life. The virtues of dependence are necessary for human beings to flourish as they move from the stages of childhood to adulthood and old age.

Keywords: dependency, tradition, virtue and vulnerability.

## ÍNDICE

<b>Introdução</b>	5
<b>Capítulo I: O pensamento ético de Alasdair MacIntyre</b>	9
1. Marxismo, Cristianismo e Psicanálise	9
2. A tradição aristotélico-tomista	17
3. Depois da virtude, uma nova fase no pensamento de Alasdair MacIntyre	19
<b>Capítulo II: Como chega o ser humano a ser um raciocinador prático</b>	23
1. Vulnerabilidade, dependência e independência	23
2. As relações de reciprocidade	29
3. Atividades do raciocinador prático	31
<b>Capítulo III: O ser humano, de raciocinador prático a cuidador</b>	35
1. As causas do fracasso moral	35
2. O bem de cada um e o bem comum	37
3. A ética do cuidado	41
<b>Capítulo IV: Educação e raciocínio prático independente</b>	46
1. O cuidado, a educação e a manutenção da vida em comum	46
2. A justa generosidade e o cuidado	54
3. A relação com os outros e a formação do carácter	57
4. As capacidades do raciocinador prático independente	61
<b>Conclusão</b>	64
<b>Bibliografia</b>	70

## Introdução

A teoria ética de Alasdair MacIntyre é singular e assume uma vocação difícil, pois irá constituir-se como continuadora da ética de Aristóteles e de São Tomás de Aquino. As ideias mais fundamentais que o filósofo expressa na obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtues*, são as ideias de vulnerabilidade e dependência. Ele pensa a debilidade, o desvanecimento e a volubilidade do ser humano. Todos os indivíduos dependem uns dos outros para conseguirem sobreviver. O ser humano é vulnerável e deve a sua sobrevivência aos outros. A obra analisada e estudada representa um esforço para esclarecer-se como as virtudes podem uma relação com a biologia. Alasdair MacIntyre assume claramente que houve um imenso erro na ética e na sua história, julgar que era possível uma ética independente da Biologia. A história da filosofia moral ignorou a dependência e a vulnerabilidade. Pensou-se exclusivamente nos agentes morais como sujeitos racionais e saudáveis. Pensou-se também nos incapacitados como “eles”, os “invisíveis” e não no lugar do “nós”. O ser humano é dependente dos outros na primeira infância e na velhice. Entre estas duas etapas da vida o sujeito humano, devido à possibilidade de contrair uma doença ou ter um acidente, pode igualmente ficar dependente de outros para o resto da sua vida. Qualquer doença pode produzir dependência, incapacidade e deficiência. Desde Platão até à contemporaneidade que a dependência e a vulnerabilidade não foram pensadas e refletidas filosoficamente. A vulnerabilidade e a deficiência ou a incapacidade são as categorias mais fulcrais da vida humana. Evitava-se refletir sobre a incapacidade e a dependência ou sobre qualquer défice físico e psicológico por medo ou inconveniência. Os incapacitados e os dependentes eram os diferentes de “nós”. Faltou o reconhecimento da magnitude e da grandeza da dependência. Existem vários temores que levam a que se ignore a vulnerabilidade e os sofrimentos. Que consequências teria para a filosofia moral a consideração da vulnerabilidade e do sofrimento e encarar o facto da dependência como dado fundamental na condição humana? Que virtudes o ser humano precisa de desenvolver, a partir da sua condição animal, para chegar a ser um agente racional e independente? As virtudes podem ajudar-nos a fazer frente à vulnerabilidade e à incapacidade? A filosofia moral moderna pôs grande ênfase na autonomia do sujeito individual, um antropocentrismo que endeusou o sujeito humano. Os hábitos da nossa cultura arraigada na nossa consciência transportam-nos para um pensamento por vezes acrítico que expressa uma atitude de negação da incapacidade, da dependência e da dimensão corporal da existência. A tese da ética moderna fundamentou o individualismo liberal e o relativismo ético da pós-modernidade. É fundamental recuperar a virtude do reconhecimento da dependência. O homem carece de não se afastar dos animais e comparar-se com os eles. O ser humano devia entender-se como uma racionalidade animal. A história humana antes de qualquer outra coisa é a história natural de uma espécie animal, o homem que está integrado no sistema de classificação taxonómica e

nomenclatura de Lineu (Homem: Reino - Animalia; Filo - Chordata; Classe- Mammalia; Ordem - Primata; Família – Hominidae; Género - Homo; Espécie - Homo sapiens).

É o afeto que distingue o ser humano das outras espécies. Contudo, a diferença entre o ser humano e outros seres tende a ser exagerada. A compreensão interpretativa das outras espécies deriva do contacto com elas e é inseparável deste contacto. O reconhecimento da dependência remete para a diferença entre razão prática dependente e razão prática independente. A primeira é própria do homem e de animais inteligentes não humanos. Já a razão prática independente é apenas própria do homem. Para S. Tomás de Aquino, a razão (ratio) procura um fim (finis). Os filósofos morais têm que recuperar as ideias tomistas em que as virtudes do reconhecimento da dependência são necessárias para o florescimento dos seres humanos. Um bem move um agente a orientar a sua ação, a atingir um fim. Alcançar um fim é alcançar um bem. Todavia, esse bem não é exclusivamente exterior, é primeiramente imanente; foi o esquecimento desta tese que deu início ao processo de exclusão da virtude do âmbito da ética. Tanto no animal, como no ser humano existe uma distinção pré-linguística elementar entre o verdadeiro e o falso.

MacIntyre demonstra que é possível atribuir aos animais carentes de linguagem um certo tipo de crenças. Pode-se compreender melhor os seres humanos se tomarmos em conta os tipos de crenças e comportamentos que partilham com outras espécies de animais inteligentes. Entende-se que as ações e as crenças humanas se desenvolvem a partir de metas partilhadas de adaptação ao mundo e a novas realidades e que, em certa medida, sempre dependem delas.

Para Alasdair MacIntyre existe uma relação essencial entre a ética contemporânea e a história. A compreensão das questões éticas realiza-se percebendo a história, os vários contextos, circunstâncias e culturas. Trata-se de uma ética racional que, no entanto, não ignora o processo de criação das emoções. Segundo MacIntyre, as visões positivista, individualista e utilitarista são como os novos bárbaros para o mundo ocidental. Na atualidade os bárbaros não surgem da periferia da Europa, mas no âmago do velho continente. Estes novos bárbaros corroem o espírito e a moral das sociedades ocidentais tecnologicamente desenvolvidas. É o reconhecimento da dimensão funcional do homem que poderá contrariar o individualismo e o utilitarismo. O indivíduo não pode ser separado das suas funções, dos seus papéis sociais. Um homem tem um conjunto de papéis a cumprir na sociedade. O homem deve aprender a praticar as virtudes. Ser educado nas virtudes é semelhante a aprender a cumprir as funções humanas de forma correta. A razão prática independente é conseqüentemente a capacidade de clarividência. É indispensável ser capaz de avaliar as próprias razões, para que o homem possa possuir algum grau de virtudes intelectuais e morais. Sem virtude carecemos de recursos contra a malícia, a negligência e a mentalidade aquisitiva.

Numa ética do cuidar dos outros são necessárias as virtudes e as comunidades virtuosas para o desenvolvimento do carácter e para o florescimento das virtudes em cada pessoa. Assim, salientam-se três ideias principais defendidas por Alasdair MacIntyre: a) semelhança e riscos comuns com membros de outras espécies de animais inteligentes; b) a importância da virtude no reconhecimento da dependência; c) incapacidade do estado-nação moderno e da família moderna para conservarem e transmitirem determinadas virtudes. É de extrema importância discutir e explicar a condição humana, saber qual o conceito de natureza humana, explicar o tipo de ser que é o homem, a sua índole natural – um animal racional dependente. A identidade humana é uma identidade animal, corporal. A relação entre seres humanos não retira a cada um esta identidade. A racionalidade do ser humano carece da sua animalidade. O ser humano é um corpo animal, o desenvolvimento e florescimento está relacionado com a espécie de animal que é o ser humano e não com a superação dessa condição. O homem é um animal, nesta condição desenvolve-se enquanto homem. Reconhecer que o homem é um animal é reconhecer que tem uma estrutura física e comportamental frágil, vulnerável e dependente. Tanto fisicamente como psicologicamente somos vulneráveis a imensas patologias. O homem depende dos outros. A consciência dessa dependência e a humildade perante essa dependência é que possibilita que cada indivíduo se torne um agente racional independente. O reconhecimento da vulnerabilidade e da dependência demonstra que precisamos dos outros para florescer e para sermos capazes de raciocínio independente. Podemos afirmar que alcançamos a independência no raciocínio prático quando nos baseamos em dois aspetos: conseguir uma conceção adequada de bem e fomentar o desenvolvimento das virtudes. Como raciocinadores práticos independentes aprendemos a fazer juízos sobre o bem e a justificar ações, para além dos desejos. O homem enquanto humano ocupa um lugar na ordem natural. Para alcançar o seu “telos”, o seu fim, precisa de atividades que terá de realizar em comunidade. Esta comunidade humana efetiva-se no interior de uma tradição. O homem só pode procurar o bem no interior de uma comunidade.

Na obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtues*, Alasdair MacIntyre, pretende responder a estas questões fundamentais: a) Qual a importância de compreendermos, o que os seres humanos têm em comum com indivíduos de outras espécies de animais inteligentes? b) Que impacto teria na ética contemporânea se tratássemos os factos da vulnerabilidade e da aflição, assim como factos relacionados com a dependência, como centrais para a condição humana? c) Será possível uma ética independente da biologia? d) O uso da razão religa-se permanentemente com a necessidade de interação com os demais sujeitos da espécie?

Para a investigação que realizamos acerca do pensamento ético de Alasdair MacIntyre utilizamos uma metodologia alicerçada na hermenêutica do texto filosófico. Procuramos esclarecer os conceitos essenciais do filósofo escocês apresentados e desenvolvidos na obra *Dependent Rational Animals*:

*Why Human Beings Need The Virtues*. Para o estudo interpretativo procuramos o contributo de autores que analisaram e comentaram o pensamento de Alasdair MacIntyre.

## Capítulo I – O pensamento ético de Alasdair MacIntyre

### 1. Marxismo, cristianismo e psicanálise

Alasdair MacIntyre nasceu na Escócia, Glasgow, no dia 12 de janeiro 1929. A sua família pertencia à classe média, os seus pais eram médicos de profissão. Enquanto jovem foi marcado pelo contraste entre a cultura oral céltica e a educação formal burguesa recebida no sistema educativo. Foi educado na religião protestante, presbiteriana e na sua infância foi influenciado pela presença da cultura oral céltica. Fez a sua formação académica na Universidade de Londres e na Universidade de Manchester. Lecionou em várias universidades britânicas e americanas, incluindo a Oxford University entre 1963 e 1966, University of Essex entre 1966 e 1970, na Brandeis University entre 1970 e 1972, na Boston University de 1972 a 1980, Wellesley College de 1980 a 1982, na Vanderbilt University de 1982 a 1988 e na Yale University de 1988 a 1989. Recentemente colaborou com a University of Notre Dame.

Os seus primeiros escritos filosóficos, surgiram na década de cinquenta, foram influenciados por temas como o marxismo, o cristianismo e a psicanálise: *Marxism: An Interpretation* (1953), *The Unconscious: A Conceptual Analises* (1958), *Difficulties in Christian Beliefs* (1959), *A Short History of Ethics* (1966), *Secularization and Moral Change* (1967), *Marxism and Christianity* (1968) e *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (1971). Para além destas obras, foram publicados inúmeros artigos em várias revistas americanas e europeias.

No fim do século XX, as suas obras seguem uma sequência coerente, iniciada com a publicação do texto *After Virtue* em 1981 e que foi reformulado e ampliado com a publicação de obras posteriores *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990), *Rational Dependent Animals* (1999).

MacIntyre contribui grandemente para a ética contemporânea, primeiro valorizando a história da ética, segundo realizando uma crítica à ética formalista de influência kantiana, que tem como legado a indiferença, a independência das circunstâncias, do contexto ou da cultura do sujeito ético.

A ética de MacIntyre encontra a sua âncora nas relações comunitárias e culturais. É uma ética teleológica, preocupada com o bem e com a vida boa. Também é uma ética racionalista, que não ignora, nem se distancia das emoções e dos afetos, da dependência das circunstâncias e da contextualização cultural e social.

MacIntyre encontrou a fé cristã como uma herança de família, pejada de uma série de outras influências, derivadas do versão secularizada da teologia cristã, elaborada pelo filósofo Hegel. Este foi um dos filósofos que mais leu e estudou na sua juventude a doutrina teológica e social da Igreja

Católica, o que lhe possibilitou conhecimentos e capacidades para uma crítica fundamentada do pensamento cristão. E também uma análise profunda das implicações do pensamento cristão no devir da história da humanidade. Leu a teologia do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, que procurou com as suas ideias encontrar formas de resistência à injustiça institucionalizada do regime nazista, provando que o cristianismo poderia tornar-se uma força real de oposição à ideologia dominante ao perturbar as consciências. Estudou a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, que o auxiliou a entender que a doutrina cristã não legitimava as práticas de aproveitamento comercial e produtivo do capitalismo.

Relativamente à aproximação ao marxismo, MacIntyre admite que a leitura de textos de George Thomson, professor de Grego e membro do Comité Executivo do Partido Comunista Britânico, teve uma influência decisiva no seu ingresso no Partido Comunista, numa altura em que ainda estava a frequentar os estudos pré-universitários.

Durante a sua vida de estudante, MacIntyre também conheceu Edward Thompson, historiador e defensor da teoria marxista. Tanto MacIntyre como Edward Thompson defendiam um marxismo com cariz humanista e lutavam contra a visão dogmática de um marxismo estalinista, orientação adotada pelo Partido Comunista Britânico.

MacIntyre adquiriu com os seus mestres marxistas e a partir de leituras do idealismo historicista de Robin Collingwood uma conceção da filosofia como “práxis” social. Tal influência fê-lo recusar, por exemplo, a ideia de que a moralidade está despegada de um determinado contexto histórico-cultural.

O compromisso de MacIntyre com o marxismo estabeleceu-se nos anos cinquenta e sessenta do século XX. Nessa fase MacIntyre teve um duplo discurso sobre o marxismo: um teórico e outro prático. No plano do marxismo teórico, MacIntyre estudou as questões ligadas à filosofia da religião e à filosofia da história. Para a grande questão filosófica sobre a falta de razões para a ação, verificou que havia um “deserto moral”, pois a razão teórica e a razão prática estão separadas, sem se conseguir vinculá-las. O estudo teórico de MacIntyre centrou-se na religião, no cristianismo e na história. Centrou-se também no estudo das ideologias que se uniram para dar conta do problema escatológico do mundo.

Uma das repercussões da influência do meio social e académico que MacIntyre frequentou foi a publicação, em 1953, de *“Marxismo: An Interpretation”*, em que sugere que o Iluminismo procurou substituir rapidamente a interpretação cristã da existência humana, ainda que esse processo não tenha ocorrido com a rapidez desejada. É verdade que, a partir dessa data, a secularização retiraria ao

cristianismo a sua vocação social de relevo, mas, contra aquilo que se esperava, os indivíduos foram persuadidas e motivados a não realizar qualquer interpretação acerca da sua existência.

Na obra *Marxism and Cristianity* (1965), MacIntyre mostra-nos a sua erudição e conhecimento acerca de Karl Marx. Este filósofo-economista possuía os elementos necessários para elaborar a sua própria filosofia da história, como é provado no ensaio *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844). Karl Marx afirmou perentoriamente que a mercadoria não era só produzida pelo trabalho, mas que também o trabalho ao criá-la havia feito do homem uma mercadoria, um objeto, e com isso alienou-o enquanto ser humano. Com isso a vida da pessoa fica descaracterizada da sua humanidade essencial, viver passa ser uma subsistência biológica que precisa do trabalho para adquirir produtos para a sua substância física. Essa objetivação em função do trabalho alienou o homem de uma vida verdadeiramente humana e conseqüentemente da sua identidade humana. O homem alienado habituou-se passivamente e com conformismo histórico, o que provocou a perda da sua natureza humana nos aspetos sensíveis, naturais e racionais, a alienação diante da dominação e do “ethos” necessário para ser um bom trabalhador. O homem não pode assimilar-se a uma peça de fábrica do sistema de produção burguês. A produção obstinada impunha uma realidade desumana e artificial do homem e o regresso à sua humanidade essencial, segundo Marx, faz-se a partir da revolução socialista.

Nesse vazio existencial, o marxismo despontou como a única doutrina secular que manteve o mesmo objetivo do cristianismo tradicional. Por isso, MacIntyre defende a teoria de que o marxismo herdou algumas funções desempenhadas anteriormente pelo cristianismo. Esta mudança ocorreu porque o cristianismo, com o correr do tempo, foi provido por uma ausência de crenças que poderiam desenvolver uma postura crítica e transformadora frente à sociedade moderna. O nosso filósofo argumenta que o marxismo, antes de ser uma doutrina em oposição ao cristianismo, na realidade agregou a postura de crítica social presente nos primórdios do cristianismo.

Ao avançar na sua análise, MacIntyre reconhece que há semelhanças entre o marxismo e o cristianismo originário no que respeita ao facto de que ambos oferecem uma interpretação da existência humana que permite aos indivíduos dirigirem as suas ações para além da sua situação factual. Com tal característica, o marxismo regulariza o conceito de existência humana no qual cada sujeito se encontra sob uma identidade definida pelas condições das relações sociais dentro de uma comunidade. Dessa forma, destaca o autor, originariamente a noção de história em Karl Marx tem como pressuposto um entendimento de comunidade em que as pessoas trabalham juntas para acudir às necessidades básicas da coletividade. Essa situação de cooperação vai-se, entretanto, modificando gradativamente com as sucessivas transformações dos modos de produção. O apogeu deste processo

ocorre com o advento da Revolução Industrial, a qual instaura o trabalho em série, a especialização e a separação entre as atividades de produção, provocando assim o surgimento, por um lado, dos proprietários dos meios de produção e por outro, dos proprietários da força de trabalho ou trabalhadores.

Consequentemente, o que temos, na compreensão marxista da história – também compartilhada por MacIntyre – é uma sociedade dominada pelas forças económicas que transformaram o trabalhador em mercadoria. MacIntyre prossegue a sua análise comparativa do marxismo e do cristianismo abordando a compreensão que cada sistema de pensamento possui do fenómeno religioso.

Na filosofia marxista, a religião aparece como possuidora de uma atitude opressiva, tendo em vista que ela faz a apologia de uma plenitude existencial num plano que transcende este mundo. A religião dá a perceção errada de que as pessoas deverão conformar-se e olharem para um horizonte de realização de uma sociedade justa, apenas factível ou possível numa realidade supramundana. Já o marxismo defende que a concretização do poder da liberdade, como consequência do protagonismo social do proletariado, se dá essencialmente na realidade deste mundo. Devido a essa tensão, MacIntyre procura uma nova compreensão da religião e do marxismo.

Para o pensador de Glasgow, o marxismo secularizou as crenças do cristianismo ao fixar uma cosmovisão antropocêntrica, por meio da qual a transformação social do capitalismo será protagonizada pelo povo trabalhador – o proletariado.

A adesão de MacIntyre às teorias do marxismo sofrerá sérias alterações, principalmente com a divulgação dos crimes do regime estalinista por Nikita Khrushchev no XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética e pela invasão da Hungria pelo exército russo em 1956.

MacIntyre foi membro do Partido Comunista Britânico até ao início da década de 1950; saiu juntamente com outros pensadores e filósofos desencantado pela orientação que o estalinismo transmitiu ao comunismo internacional. O descontentamento de MacIntyre e outros teóricos como Edward Thompson leva a que formem um movimento denominado “New Left” (Nova Esquerda). A orientação marxista-trotskyista, desejava concretizar-se como um marxismo diferente, alternativo à moralidade liberal e ao marxismo de interpretação estalinista. A nova corrente alternativa não conseguiu uma repercussão significativa. É provavelmente no capítulo XVIII da obra “*After Virtue*” (1984) que MacIntyre leva a cabo a derradeira avaliação do marxismo.

Podemos afirmar, portanto, que o marxismo exerceu uma acentuada influência na formação académica de MacIntyre, inicialmente mostrando uma incisiva pujança teórica na crítica ao

liberalismo, chegando mesmo, na sua avaliação, a constituir-se numa espécie de cristianismo secularizado.

Ulteriormente, todavia, MacIntyre distancia-se devido às sobretudo experiências negativas da teoria socialista da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e noutros países europeus, bem como a uma análise mais profunda da teoria marxista. MacIntyre foi um incontestável defensor de um marxismo que não se deixasse contaminar por ideias liberais e tivesse, enquanto sistema e regime político, preocupações relativamente àquilo que constitui a felicidade do homem. Apesar da oposição entre marxismo e cristianismo, estava convicto que tinham mais em comum entre si do que com o liberalismo, pois ambas os ideários mantinham a virtude da esperança, que o liberalismo extinguiu da vida em sociedade. Contudo, abandonou a tese que afirma que se pode ser genuinamente e sistematicamente cristão e marxista.

Nas décadas de cinquenta e sessenta MacIntyre propôs que se repensassem os aspetos teóricos e práticos da teoria marxista. Levantou um conjunto ordenado de questões relacionadas com a filosofia e com a filosofia da história. No entanto, a sua principal preocupação não era tanto o cristianismo nem o marxismo ou a filosofia analítica, mas sim um problema histórico que se manifestava na primeira metade do século XX. Esse problema situava-se numa ordem existencial do quotidiano. Acabou por adquirir uma dimensão teórica quando MacIntyre compreendeu que era desafiado a abordar um grande problema filosófico da sua contemporaneidade: a ausência de razões para a ação. Percebeu, assim, que o vazio moral era a consequência inevitável de uma época em que a razão teórica e a razão prática estavam desligadas, sem entrever uma maneira de uni-las. A reflexão de MacIntyre concentrou-se no âmbito da religião (cristianismo) e da história (marxismo), uma ideologia e uma teologia da revelação que se uniam para dar conta desse problema – perscrutar razões para o agir humano.

Em suma, no início da sua carreira académica MacIntyre entendia que o comunismo e o marxismo estavam certos e corretos em algumas posições. Basicamente, a crítica aplicada ao capitalismo liberal e ao seu efeito destruidor, ao transformar o homem que trabalha em objeto, assimilando-o a uma mercadoria. MacIntyre fez o diagnóstico do marxismo, o qual, ao pretender ser científico, incorria num erro que prejudicava toda a argumentação moral. O movimento socialista havia adotado a visão do marxismo como teoria científica. A causa em ciência elimina a escolha. Uma ação humana pode ter uma causa ou pode ser fruto da vontade racional. A filosofia moral é do campo da vontade racional, por ser racional é livre. A pretensão científica do marxismo impossibilita a articulação de uma crítica à moral do estalinismo.

O marxismo para o escocês é uma tradição esgotada, pois tem dificuldade em enfrentar os desafios colocados pelo socialismo real. MacIntyre pensou numa ética normativa das virtudes. Procurou na sua reflexão ética partir da filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino. Perentoriamente afirma que o fracasso ético e moral da sociedade moderna resulta do fracasso do iluminismo que com as suas ideias fragmentou a sociedade. A ética ficou “refém” da perspectiva e de pontos de vista muitas vezes comprometidos com ideologias e filosofias políticas. A desordem criada pelo iluminismo lança a contemporaneidade numa longa crise moral. O inconformismo do escocês leva-o a uma motivação para tentar ultrapassar a crise moral. Aos fragmentos e partes dos esquemas conceituais da modernidade faltam os contextos, os fundamentos que originam significados coerentes. Sem os contextos não se alcançam racionalmente critérios morais objetivos. Na obra *After Virtue* (2001, p. 15), MacIntyre afirma que temos simulacros da moralidade. O efeito negativo da fragmentação e dos simulacros da moralidade na sociedade foi o surgimento do individualismo moral, foi chegar-se a uma certa anarquia moral, o indivíduo dotado de autonomia moral para decidir sobre qual o bem, sobre que coisa deve ser procurada pela pessoa como o melhor, pois não existem padrões racionais para fundamentar as escolhas.

Os debates morais frequentemente resvalam para o emotivismo. Empregam-se os juízos morais não apenas para expressar sentimentos, mas principalmente para produzir efeitos noutras pessoas. O emotivismo subordina a argumentação às emoções, aos sentimentos e às preferências subjetivas. O emotivismo apresenta-se como uma teoria não cognitiva, com uma retórica eficaz de que não é possível existirem crenças morais objetivas. O emotivismo fracassa redondamente por fazer com que os juízos morais expressem sentimentos e atitudes contribuindo para o declínio moral do nosso tempo.

No que concerne à psicanálise de Sigmund Freud, MacIntyre acusa esta teoria da psicologia do mesmo erro apontado nas ciências sociais, o de transformar em causa, em encadeamento automático das situações, o que é fruto da vontade, ainda que inconsciente. Porém, o escocês olhou sempre com simpatia para o médico de Viena, considerando-o um filósofo da suspeita, semelhante aos filósofos Marx e Nietzsche. A sua suspeita, naturalmente, recaí sobre os males do iluminismo.

Freud poderia ver-se como uma referência para toda a filosofia do jovem professor, embora deva ser destacado que, quando o procurou, estava envolvido em preconceitos e interesses que não lhe permitiam aceitar o trabalho do psicanalista com a maior serenidade. O vienense era uma munição preciosa para um antagonismo com o qual, desde meados da década de 1950, MacIntyre se confrontou. É preciso enfatizar as suas áreas de investigação, pois naquela batalha não houve apenas posicionamento pessoal diante dos problemas do momento, mas também o combate às suas crenças

e à sua formação. MacIntyre dividiu-se entre o âmbito da sua formação e as ideias do momento, além de atentar para os diferentes métodos de abordagem dos problemas: analítico, psicanalítico e dialético.

Os tempos são uma exibição de temas e métodos combinatórios e diversos, estudados a partir de uma profunda inquietação e ao ritmo de diferentes eventos históricos, que o forçaram a repensar continuamente as diferentes questões. Não temos nenhum retrato de Freud da década de 1950, um retrato vívido, cujo epicentro poderiam ser as próprias preocupações de MacIntyre, que lhe foram transmitidas pelo vienense. Em vez disso, pode ler-se a entrada que ele escreveu para a MacMillan Encyclopedia em 1967, na parte final da sua era "freudiana". Antes de fazer uma breve análise, convém conhecer o lugar que Freud ocupou no pensamento germânico, visto pelos olhos de MacIntyre em 1972, quando praticamente havia abandonado o interesse pelo freudismo. Para ele, as culturas alemã e austríaca fundiram-se numa rede de interdependências culturais e linguísticas, para poderem ser estudadas conjuntamente. Freud foi nele retratado como uma figura especialmente importante no campo do pensamento, rodeado por grandes filósofos como Nietzsche, Husserl ou Heidegger, que influenciaram teólogos como Barth e Bultmann. Freud também foi contemporâneo de uma série de marxistas que MacIntyre desconsiderava, nos anos de 1970 com mais ou menos dissimulação e brilhou como o fundador de uma disciplina nova e fecunda, mais incisiva do que a sociologia de Max Weber, que, ao mesmo tempo, funcionou como um precedente para a análise linguística do Círculo de Viena. A figura de Freud foi, portanto, bem vista e bem pensada, muito melhor do que a sua teoria psicanalítica. O retrato biográfico de Freud realizado por MacIntyre em 1972 não é tão diferente daquele que foi feito em 1967, em que mostra os clichés mais banais, sem poder apreciar nenhum lampejo contundente, que o escocês apreciava. Por outro lado, se o corpo da descrição e interpretação ideológica for comparado com o de outros pensadores, vê-se, por um lado, quais são os interesses de MacIntyre e, por outro, quais são as suas interpretações pessoais. Se olharmos para o verbete do Dicionário MacMillan, o primeiro ponto refere-se às ideias básicas de Freud: as doutrinas que Freud elaborou nos anos anteriores a 1915, as características repetitivas do comportamento anormal das crianças em que são reconhecidas e descritas para o primeiro tempo adulto, histérico, obsessivo e depressivo. O que havia de novo em Freud não era apenas a descrição dessas características, mas a maneira como ele as descrevia. Em vez de considerar o comportamento mencionado como simplesmente inútil, de modo que a única tarefa do estudioso em psiquiatria é procurar as condições fisiológicas precedentes que podem ter originado o comportamento neurótico, Freud tratou o comportamento neurótico como uma forma de atividade. É pertinente perguntar qual é o seu significado e finalidade. MacIntyre enfatiza duas vezes que a novidade de Freud está na "descrição" de alguns comportamentos naturais e nas maneiras que o próprio Freud usa para descrevê-los. O jovem MacIntyre não estava interessado principalmente na hermenêutica de uma corrente

grosseira de sonhos, mas sim na descrição das fontes psíquicas. Isso é confirmado pela insistência nos elementos etiológicos do comportamento e conduta humana (objetivos, ações ...). MacIntyre acentua que os conceitos-chave em Freud são os seguintes: a repressão, a sublimação e o próprio inconsciente. O que é representado é o que é doloroso demais para a consciência o manter à vista; o organismo humano, que busca o prazer naturalmente, é continuamente forçado a adaptar-se à realidade social e física externa. Os impulsos que não conseguem encontrar uma saída são, conseqüentemente, desviados por outros canais; é o que se designa por sublimação. Nem tudo o que é inconsciente é reprimido, uma vez que o inconsciente tem os seus próprios elementos dinâmicos, e tanto as repressões quanto as sublimações são realizadas de acordo com as leis de transformação que são inatas no inconsciente. O inconsciente é, portanto, uma entidade teórica, em princípio inobservável, sem a qual as conexões entre a infância e a vida adulta permaneceriam ininteligíveis. Destacou-se o primado do inconsciente sobre os problemas conceituais derivados do recalque e da sublimação, uma vez que o inconsciente foi o verdadeiro problema teórico que teve conseqüências no debate filosófico. A subseção dedicada à psicanálise e terapia explica em que medida o inconsciente é o grande desconhecido. O objetivo é permitir que o paciente recupere as memórias perdidas nas quais estão enraizados os seus motivos inconscientes e, assim, retorne ao ponto em que o conflito ou a fraqueza se fixaram no seu caráter, de tal forma que mais tarde produziram as deficiências e as neuroses. Isso não é fácil, é necessariamente um processo demorado, porque não há motivos ou desejos inconscientes para os quais o paciente não tenha um forte desejo inconsciente de permanecer inconsciente. Portanto, o psicanalista deve ajudar o paciente a enfrentar, compreender e superar as suas próprias resistências. No entanto, quando MacIntyre escreveu sobre a "inovação conceitual" que a psicanálise representava, focou-se numa série de questões que o interessavam não apenas na ordem teórica, mas também na esfera moral, a saber, os componentes conceituais das "razões para ação", os motivos, desejos e ações inconscientes. Ao falar de motivos e desejos inconscientes, Freud forçou-nos a esclarecer os conceitos de motivação e desejo de diversas maneiras. Descrever um certo comportamento como resultado de motivação inconsciente é inicialmente equivalente a descrevê-lo novamente para que possamos entendê-lo como uma ação orientada para um fim e não como um mero movimento físico. Mas, ao atribuir um motivo ao comportamento, estamos a limitar-nos a reescrevê-lo e a reclassificá-lo, ou estamos também a afirmar uma relação entre esse comportamento e uma causa oculta, o motivo inconsciente, de alguma forma identificável independentemente do comportamento? Qual é a relação dos motivos inconscientes e as nossas distinções comuns entre motivos, razões e causas? O próprio Freud escreveu sobre os motivos inconscientes como uma espécie de causa, e a crítica filosófica talvez se tenha precipitado demasiado ao supor que estava indiscutivelmente errado.

## 2. A tradição aristotélico-tomista

Aristóteles e S. Tomás de Aquino são os filósofos de referência de Alasdair MacIntyre. Este pensador tem-se empenhado em libertar a ética da subjugação à filosofia da linguagem. Fê-lo desconstruindo e, por assim dizer, “cortando” a ética em “pedaços” para depois construir uma nova ética alicerçada nos raciocínios independentes dos sujeitos morais.

Da tradição aristotélica, MacIntyre vai recuperar a ética das virtudes – a virtude enquanto bem objetivo e fim em si mesmo. O estagirita considera a tríada: virtude, ética e racionalidade. Para encontrar o fundamento da ação humana é necessário cortar com o emotivismo que sustenta o individualismo nocivo. O emotivismo e o “expressivismo” são teorias que defendem o juízo ético declarando apenas estados psicológicos irreconciliáveis.

Contudo, ao estudar a ética na sua ligação à vida há que considerar o desejo humano. A partir do desejo o homem constrói os seus projetos. Antropologicamente o projeto é a materialização de uma intenção, vinda de um desejo. Os argumentos aristotélico-tomistas induzem a pensar que não devemos considerar todos os desejos, pois nem todos são iguais, mas verificar os que mais importam na perspectiva de uma vida feliz. Devemos hierarquizar os desejos como se hierarquizam os valores. A hierarquização é obra da “phronesis”, segundo Aristóteles, ou da “prudentia”, na linguagem de S. Tomás de Aquino.

A opção comunitarista de MacIntyre emerge do pensamento tomista, que se alicerça na defesa de um bem objetivo. O indivíduo como parte de um todo: a família, a vizinhança, o trabalho / emprego, o país.

MacIntyre valoriza a narrativa como possibilidade de categorização ética das virtudes fundamentais, por possibilitar associar a prática à teoria. A ética para o escocês faz sentido na interdependência da associação entre a prática e a teoria. Edith Stein é um exemplo de filósofa para MacIntyre porque associa a sua teoria, a busca da verdade, à prática de vida, emersa numa vida coerente ligada à verdade.

Em síntese, para Aristóteles e Tomás de Aquino os conceitos de tradição, prática e narrativa são essenciais para a compreensão do carácter humano. Estes conceitos serão recuperados por MacIntyre como modo de construção de uma ética enraizada na vida.

O abandono das teorias filosóficas de Aristóteles “deixou cair” a noção de homem que considera o seu “telos”. MacIntyre na sua argumentação filosófica não hesita em criticar a pretensão moderna de construir uma ética universal. Essa obstinação na ética normativa é contrariada pela reconversão da ética à “eudaimonia”. O homem justo é feliz dizia Platão (*República* 353b – 354 a). A felicidade é o supremo bem prático para os homens (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I 1097 a – b). A ética leva a procurar incessantemente o bem que leva à felicidade. É uma ética que entende a tradição como um

apelo ao passado que mostra as possibilidades futuras. O bem está ligado ao ser humano, e o mesmo se passa com os outros seres humanos, que estão ligados à comunidade, que ajudam a procurar a felicidade.

### 3. Depois da virtude, uma nova fase no pensamento de Alaisdair MacIntyre

*O que é a virtude? É aquilo que ninguém pode aprender senão de si mesmo, e que nunca sabereis se o vosso coração não vos respondeu de antemão.*

Jean-Jacques Rousseau

Para MacIntyre a filosofia moral herdada do iluminismo teve uma obsessão, procurar racionalizar as ações humanas, descuidando a fundamentação de uma moralidade, que considerasse os contextos históricos e sociológicos do homem. Parece evidente que a reflexão moral no presente é afetada pelos estados emocionais das pessoas. Há uma ilusão, uma encenação de agir moralmente. Cada indivíduo poderá desenvolver a sua formação moral de acordo com as virtudes valorizadas individualmente, mas também com aquelas que são escolhas da sua comunidade. A redefinição do conceito de tradição estabelece os pilares para a reformulação da moralidade. A tradição não está cristalizada ou fechada. A tradição é transmitida, em seguida assimila a inovação, é reinterpretada e reinventada culturalmente e socialmente.

Na obra *After Virtue* (2001), MacIntyre reformulou o conceito de virtude (areté) aristotélica. O autor criticou a moralidade moderna (iluminismo) e contemporânea (emotivista). Para que o conceito de virtude não se afogue num relativismo, tem que desvelar a sua explicação teleológica das virtudes, e acrescentar o seu desenvolvimento lógico com as práticas, as narrativas da vida humana e as tradições. A noção de prática indica a operacionalização das virtudes em termos individuais, com intenção e ação. Implica uma sabedoria prática (Phrónésis). A prática envolve o conceito de “bem”. Procurar o bem interno intrínseco às práticas e o bem externo que é conquistado de uma pluralidade de formas. A narrativa da vida humana demonstra como é precisa a coerência no exercício de diversas virtudes semelhantes. A narrativa facilita a identidade pessoal e moral. A tradição relaciona a virtude individual com a virtude comunitária, a procura do “bem comum”. A tradição que assume a racionalidade é permeável à crítica. Esta abertura à razão e à crítica faz com que se confirme o valor da tradição viva.

As virtudes estão correlacionadas com o contexto das práticas de cada sujeito que está integrado numa comunidade. As virtudes alimentarão as qualidades de carácter. A virtude é adquirida como qualidade humana que capacita e sustenta o bem interno. Determina a natureza das relações interpessoais. As virtudes são ainda valores de referência para o homem ao conformar a sua liberdade e a sua ação.

A vida humana é uma unidade narrativa que se concretiza numa vida inclusiva e plena de exclusividade. Somos autores e atores de uma narrativa que se entronca noutras narrativas: cada qual tem a sua narrativa, que cruza com as outras narrativas.

As relações sociais são o fruto de várias relações humanas expressas por narrativas. Histórias pessoais que constroem histórias comunitárias. As virtudes levam ao crescimento, desenvolvimento e maturação do ser humano. Este deve passar do estado de dependência e vulnerabilidade ao estado de responsabilidade. O reconhecimento da dependência é um elemento-chave para o desenvolvimento da consciência moral do indivíduo.

A moral contemporânea caiu num estado de desordem. As várias teorias morais rivalizam entre si, deixando que avance o relativismo. Verificamos no nosso tempo uma aparente preocupação ética. Basta estarmos atentos ao discurso político, económico, empresarial e publicitário. Não há político, economista ou empresário que não tenha uma preocupação ética. Procura-se que esta disciplina filosófica dê o seu parecer em todos os campos da vida humana. Da vida familiar à vida profissional e à gestão moral das opções, costumes e lazer. Das grandes empresas às decisões políticas, às áreas da saúde e ambiente. Aparecem pareceres éticos para tudo e de todo o lado, que têm unicamente a utilidade de aliviar consciências marcadas pelo sentimentalismo e pelo emotivismo. Parece existir uma ética para cada desejo pessoal, profissional, político ou empresarial. A ética desemboca numa linguagem incoerente, fragmentada e desordenada. Nas grandes questões éticas do nosso tempo, a linguagem é infinita, os debates são infundáveis. A ética perde a sua essência, transforma-se num discurso bonito, numa retórica, num jogo de linguagem, com litigância, afirmação e contraditório. A impessoalidade e a incomensurabilidade são características dos argumentos éticos que se digladiam de forma superficial.

MacIntyre refere na obra *After Virtue* (2001) que muitas expressões que usamos mudaram de sentido e de significado. As palavras ganharam gordura, no sentido que acrescentaram camadas de significados à sua etimologia e compreensão primordial. Uma ética cuja racionalidade é independente do contexto histórico e social, sem compreender a finalidade da natureza, está votada ao fracasso.

MacIntyre ao refletir sobre as virtudes alerta para o facto de existirem três conceções de virtude: a de Aristóteles, a de Homero e do Novo Testamento, da Bíblia cristã que apresentam conceções diferentes de virtude. Em Homero e na sociedade heróica, a virtude consiste na particularidade da responsabilidade. O indivíduo com virtudes homéricas terá que exercer o seu papel social, numa estrutura social marcada pela valorização das virtudes. Porém, as virtudes restringem-se a grupos sociais relevantes. Para Aristóteles, a virtude é a qualidade que dá competências ao indivíduo para conquistar o “telos”, o fim, o sentido especificamente humano. Em *After Virtue* (2001), MacIntyre adverte que a teleologia não pode ser substituída por uma versão do estoicismo. As virtudes não têm

que ser praticadas em função de um bem. Outrossim, a virtude é o seu próprio fim, a sua motivação. A prática da virtude é um fim em si mesmo.

Para MacIntyre, a crise da modernidade tem o seu elemento básico nas práticas emotivistas, que continuam incorporadas no mundo liberal, que continua a reforçar o relativismo como algo que se sustenta permanentemente num modo de estar e na vida social. A situação em que se encontra a ética contemporânea caracteriza-se essencialmente por um pluralismo superficial: é o emotivismo, que se expressa em juízos de valor e em juízos morais, que não são mais do que preferências e expressões de atitudes, emoções e sentimentos. Com o emotivismo, a ética perde “equilíbrio racional”, “assertividade” e torna-se tendenciosa e parcial. A ética transforma-se numa bandeira despida de verdadeiro significado – bandeira da ética - utilizada por empresas e associações desportivas, por presumivelmente existirem boas práticas de ética empresarial e desportiva. Esta parcialidade e a fragmentação de que fala MacIntyre são a causa do universalismo, utilitarismo e outros modelos igualmente fracassados. O abandono do modelo aristotélico das virtudes teve consequências nefastas para a reflexão ética. A única alternativa ao fracasso da modernidade é tentar recuperar a ética das virtudes no sentido aristotélico e tomista. Insiste em que as éticas modernas, de matriz kantiana, contratualistas ou consequencialistas têm-se revelado incapazes de resolver os problemas morais do fim do século XX e princípio do século XXI. Alasdair MacIntyre, em *After Virtue* (2001), não se cansa de chamar a atenção para as dificuldades das teorias morais ao enfrentarem os desafios atuais. É a partir deste diagnóstico preocupante que redescobre a ética teleológica.

A história da filosofia foi afetada por uma descontinuidade falsa, com um corte na tradição e com o empolgamento do iluminismo. A ética teleológica foi aquela que se afirmou, funcionou e perdurou, passando da antiguidade clássica grega, pelo judaísmo, pelo cristianismo e pela tradição muçulmana. A recuperação de uma ética teleológica surge como resposta à ética fragmentada, estilhaçada e destituída de contexto, que lhe tira significado. Há que ter em atenção que os juízos morais não são expressões que invocam apenas preferências; procuram, e de alguma forma possuem, uma objetividade nos conteúdos. Os juízos morais não são o resultado imediato dos juízos de facto.

O “conceito funcional” encoraja a que cada um perceba o que é bom e o que é o bem. Na ética teleológica de Alasdair MacIntyre, as “coisas” funcionam para cumprir o seu “telos”, o seu fim, o seu bem. O objetivo do agir humano é o bem. Em sentido ético, o homem tem de perceber que funciona com a sua natureza, a “physis”. Como a parte fisiológica do homem tem um fim, que é o equilíbrio natural, a saúde, assim como o agir humano têm o seu próprio “telos”, a sua própria finalidade, que é a sua fonte de movimento, a procura do bem. O “telos”, está inscrito na “natureza cultural” do homem. Ter um fim, é ter uma missão, um objetivo, uma função. O “telos” do homem é a busca do bem. Sempre que o homem precisa de afirmar a razão da sua ação, recorre ao bem que a ação proporcionou.

Há três níveis de virtudes diferentes: o primeiro nível permite aos indivíduos alcançar práticas de bens internos; no segundo nível, situam-se as virtudes que servem para ordenar a vida humana tendo em vista a realização do seu próprio bem e no terceiro nível situam-se as virtudes que ajudam à inteligibilidade. MacIntyre fundamenta a teoria das virtudes no reconhecimento da identidade animal do ser humano; agir virtuosamente é agir fundamentado na razão, agir pelas paixões quando estas são educadas pela razão.

MacIntyre recupera desta forma o termo “virtude”. Este termo saíra do vocabulário habitual da filosofia moral, tendo enveredado a filosofia pela reflexão fundada em conceitos como dever e utilidade. A ética da virtude fragmentara-se como as filosofias pós iluministas e tornara-se vazia.

A ética da virtude precisa de uma atmosfera aristotélica. A virtude nasceu na Grécia clássica, com raízes na mitologia e na tragédia grega. A virtude atravessou o cristianismo, o islão e conheceu um outro grande momento com Tomás de Aquino, que integra a tradição judaico-cristã. A ética da virtude apela à prudência (*phrónesis*), uma virtude intelectual que implica a experiência vivida. A prudência procura a sabedoria e esta dialeticamente faz crescer ou aumentar a prudência. Pode dizer-se que a ética das virtudes assumiu uma tripla expressão: pré-moderna, moderna e pós-moderna. Não é uma moda, mas uma tradição contínua e viva.

## Capítulo II: Como chega o ser humano a ser um raciocinador prático

### 1. Vulnerabilidade, dependência e independência

*O homem não passa de um caniço,  
o mais frágil da natureza; mas é um caniço pensante.*

Pascal, Blaise, Pensamentos

A leitura da obra *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtues* (1999) de Alasdair MacIntyre, traz a novidade de pensar a condição humana como estando impregnada de vulnerabilidade. A humanidade é um dos elementos da natureza, surgindo o homem como ser frágil. O calor, o frio, tempestade os outros seres humanos, e seres não humanos são uma ameaça constante, expondo claramente a vulnerabilidade humana. Percebemos que algumas características da vulnerabilidade fundam-se nas ideias de fragilidade, incerteza, sofrimento, delicadeza, fracasso e dependência. MacIntyre (1999, p.15) refere que a maioria dos homens padece de alguma doença grave num ou noutra momento da sua vida. O homem é contingente e durante a sua vida está desprotegido pois não se liberta da possibilidade de adoecer. É evidente que a doença é uma das expressões da vulnerabilidade. Esta é uma incapacidade que domina a vida humana. A palavra vulnerabilidade vem do latim “vulnus”, que significa “ferida”. Ter uma ferida é permanentemente estar exposto, ficar à mercê de qualquer percalço trazido pelo desenrolar da vida. A fragilidade é inerente ao sermos homens. Platão, no livro VII da *República*, através da alegoria da caverna falamos da fragilidade dos homens<sup>1</sup>. Devemos aos outros a nossa sobrevivência, primeiro na infância e depois noutras fases da vida. A incapacidade física e intelectual tem graus, e cada um de nós encontra-se num determinado nível. O ambiente familiar, os lares e os hospitais são lugares de vulnerabilidade. As doenças, as enfermidades, as demências, as múltiplas incapacidades são situações de vulnerabilidade. Esta também nos remete para a situação de não poder. A vontade de poder ou domínio de Nietzsche terá que dar lugar ao não poder, à ausência de capacidade, fraqueza e instabilidade. O homem deverá aceitar o sofrimento e o fracasso, mas não há lugar para uma negação de si mesmo, pois é com a aceitação dos elementos de abnegação que lhe surgirá o sentido da vida. É impossível controlar ou regular todos os momentos percorridos no decorrer da vida humana.

---

<sup>1</sup> Platão, *República* livro VII. Condição humana: O homem é prisioneiro desde a infância.

Vulnerabilidade e incapacidade persistem pelo poder negativo que têm sobre a vida humana. Como é sabido, o homem não nasce já desenvolvido e nunca chegará a sê-lo se os outros nisso não ajudarem<sup>2</sup>. Catástrofes naturais, acidentes, tempestades, problemas climáticos, desastres ambientais, alimentação manipulada (químicos, fármacos e transgênicos), fome, escassez, falta de recursos e microrganismos patogênicos expõem o ser humano a perigos vários, reforçando a sua debilidade comum. A vulnerabilidade natural relaciona o homem com a natureza, submetendo-o tanto à biológica como à psicológica. Imprevisibilidade, impressão de impotência e perda de controle, afetam em maior ou menor medida a liberdade pessoal. O homem raciocina a partir de uma razão animal e de um corpo biologicamente vulnerável. Os problemas psicológicos, psicopatológicos e psiquiátricos relacionam-se com a vulnerabilidade respeitante à saúde mental dos indivíduos. Somos seres de emotividades, impulsos, sonhos, desejos e “condenados” ao sofrimento. Nas suas obras literárias (*Metamorfose* e *O processo*), Frank Kafka refere a fragilidade da “psiquê” humana. O infortúnio fragiliza psicologicamente e emocionalmente o ser humano. Ninguém escapa à dupla condição de ser fragilizado e ser marcado pela dor e sofrimento. A verificação da evidência que o ser humano é dependente de outros indivíduos está patente principalmente em duas fases da vida, primeira infância e terceira idade. Com efeito, todos os indivíduos, dependem uns dos outros para conseguirem a sua conservação. A precaridade do homem gera a necessidade de desenvolver uma pedagogia da vulnerabilidade. O ser humano é vulnerável e deve claramente a sua sobrevivência aos outros. Insiste-se que as debilidades e a vulnerabilidade introduzem o ser humano num estado de dependência. O ser humano quando depara com outro está sempre sujeito ao encontro. A vulnerabilidade como alteridade reforça a subjetividade, a dependência do outro. A responsabilidade pelo outro é uma vulnerabilidade extrema ao rosto do outro<sup>3</sup>. O ser humano não poderá iludir-se, pensando que é possível excluir a vulnerabilidade, porque ela revela-se no sentido de que é o justificativo do ser humano. A afirmação contínua que invoca a humanidade que a pessoa é, estabelece a analogia com a vulnerabilidade fundamental, ao equiparar qualquer animal com o ser humano, mas tendo em consideração que somente este tem a capacidade de pensar, valorar e edificar uma reflexão ética. Essa reflexão realça as contingências humanas, assim como as capacidades do ser humano para a perceção e para o entendimento da experiência.

---

<sup>2</sup> Savater, F. 2005, p. 64. O homem não nasce homem, mas assume essa categoria no processo de educação e socialização.

<sup>3</sup> Levinas, 1982, p.92-93

A vulnerabilidade de um sujeito é comparável à dos golfinhos. Há a aproximação do homem a outras espécies animais não humanas. Os animais racionais e humanos e os animais não humanos têm em comum a vulnerabilidade, o que revela a aproximação originária do homem a outras espécies. A identidade humana é corpórea, conseqüentemente também animal. Ao longo da história da filosofia moral, não houve referência à vulnerabilidade, às carências e aos sofrimentos humanos. Nietzsche é o filósofo que acicata o homem a aceitar a tragédia. Esta está presente na nossa vida como invocação da vulnerabilidade. O “amor fati”, traduz a forma como cada indivíduo aceita a vida como ela é, se conforma com o seu destino. Ao longo do devir histórico do pensamento ocidental evitou-se pensar que a vulnerabilidade caracteriza o ser humano. Houve uma falta de reconhecimento da magnitude da dependência, que teve a sua origem na vulnerabilidade. Falar na minha vulnerabilidade, mostrá-la é a única forma dos outros nos conhecerem verdadeiramente<sup>4</sup>. O homem antes de ser um animal racional é um animal dependente. Raciocina a partir de uma razão animal, com um corpo animal, biologicamente vulnerável. A dependência é uma característica primordial do homem. Quais as conseqüências que poderiam advir se a filosofia moral tivesse considerado a vulnerabilidade, os sofrimentos, as aflições e a dependência como particularidade fundamental da condição humana? A filosofia moral não contribuiu para a consciencialização e para o entendimento da vulnerabilidade. Certamente que se encontraria uma nova construção do edifício da ética partindo da dependência.

É certo que se fez com frequência referência e se reconheceram as contingências e inconformidades no ser humano, assim como a sua necessidade de cooperação; no entanto, o tema nunca tinha sido aprofundado na filosofia moral. Nas obras e nos estudos fala-se de doentes, incapacitados ou deficientes como aqueles que são objeto de benevolência, por parte dos agentes morais. Ao refletir na deficiência, na educação de deficientes, na inclusão, consideraram-se os deficientes como diferentes de nós, os “normais”, como um grupo de pessoas distintas e à parte, como diferentes.

Nos estudos filosóficos, quando se procura conceptualizar, o que é o ser humano, é raro encontrar referências a pessoas com deficiência em geral, em situação de multideficiência ou com deficiência mental em particular. As pessoas com deficiência mental receberam um tratamento semelhante ao dado aos animais não humanos. Foram tratados durante muito tempo como animais selvagens e perigosos, por isso os mecanismos de exclusão foram muito cruéis. Até que ponto, o que se considerou humano incluiu a pessoa com deficiência intelectual (DI)?

---

<sup>4</sup>D’Ors, Pablo, 2018.

Considerando que as pessoas com deficiência mental se tomaram como expressão da vulnerabilidade humana, Alasdair MacIntyre (1999, p. 18) questiona-se sobre que consequências teria para a filosofia considerar o facto da vulnerabilidade, do sofrimento, da dependência como características fundamentais da condição humana. O filósofo britânico salientou que ao longo dos períodos da história da filosofia houve a negação da incapacidade e da dependência como uma negação do corpo. Houve também continuamente uma dificuldade em reconhecer a dimensão corporal da existência. O corpo está unido a uma consciência, por essa razão torna-se uma consciência corporificada. Nós somos o nosso corpo, que se orienta para o mundo e que se revela como sujeito encarnado<sup>5</sup>. Antes da razão, aquilo que marcava o homem era a dependência. O homem não se pode julgar protegido ou livre das dependências. As deficiências físicas e mentais são sofrimentos do corpo. Existem hábitos do pensamento que expressam a negação da relação intencional do sujeito com o mundo através do corpo. A negação da deficiência e da dependência retira capacidade para reconhecer a importância da dimensão corporal da existência, recusando mesmo essa dimensão.

Segundo MacIntyre (1999, p.7), Aristóteles na ilusão da autossuficiência foi o precursor da típica incapacidade para reconhecer devidamente a aflição e a dependência. O estagirita não aceita a dependência, pois fomentou a incapacidade para reconhecer devidamente a aflição e a contingência. O homem ao imaginar-se diferente do animal, livre do perigo de uma condição de animalidade, tem uma concepção alterada daquilo que é. A convicção do reforço da ideia de que o homem é diferente do animal leva o filósofo anglo-saxónico a acusar a modernidade de incapacidade para pensar o humano. A concepção moderna da autossuficiência prejudica o reconhecimento da dependência. Afirmaram-se filosofias erróneas que justificaram a crença de que a racionalidade do ser humano o torna independente da animalidade.

---

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, M., 1993.

A racionalidade não afasta o homem da animalidade. Quanto mais se faz uso da racionalidade, maior é o desenvolvimento humano, mas não eliminando a animalidade. A vulnerabilidade incita à relação da condição animal com a condição humana. A vida humana inicia-se e conclui-se na vulnerabilidade. Há um abandono do paradigma teleológico aristotélico que é universalista. Aristóteles lançou uma linguagem de busca de padrões universais e a-históricos. A vulnerabilidade ontológica remete para a ideia de ser humano constitutivamente vulnerável. O homem sofre com a sua experiência de finitude. Fica à mercê da angústia, pela sua limitação temporal. Debilidade e falibilidade são características do homem que tem em si uma tensão de finitude face à sua ânsia de infinitude. Há uma vulnerabilidade social, quando o homem expõe as suas dificuldades sociais, desde a sua integração social aos perigos da pobreza e da miséria. Em sentido antropológico, o homem é vulnerável, porque é um veículo do mal e do erro. Com efeito, o ser humano precisa de desenvolver virtudes a partir da sua condição animal inicial para ser um agente racional e independente. O homem terá que utilizar a razão prática independente, que lhe permitirá descobrir em que consiste o bem para o ser humano. Como os golfinhos, os seres humanos movem-se em direção à busca de algo específico, a que se chama bem. As virtudes que são devidas aos animais racionais e dependentes, com as características da dependência, racionalidade e animalidade têm que ser entendidas nas suas relações de reciprocidade. Há traços e atributos comuns entre o ser humano e outras espécies animais. Na primeira infância, o ser humano comporta-se em relação ao mundo de forma semelhante aos demais animais inteligentes. É a vulnerabilidade radical que se impõe, pois o homem não nasce já desenvolvido e nunca chegará a sê-lo se os outros nisso não contribuírem. Insistimos em que todo o ser humano está exposto às mesmas fragilidades e vulnerabilidades que o põem em permanência sob o espectro da morte, a qual pacientemente e inexoravelmente espera por todos os homens. Esta fatalidade indica-nos que, mesmo tendo uma razão musculada, nenhum homem está imune ao medo, às emoções e às paixões. Na narrativa “Sendino está a morrer” (2015), Pablo d’Ors, chama-nos a atenção para a grande dificuldade que se observa no mundo atual em aprender a ser necessitado. É essencial compreender a vulnerabilidade o sofrimento como requisitos para o florescimento humano. Assim, não será excessivo dizer que a nossa grandeza vem do animal mortal e vulnerável que somos. A nossa dignidade não pode basear-se unicamente na razão teórica e prática.

O ser humano consegue chegar a ser, transformar-se em raciocinador prático, pela assunção da sua vulnerabilidade. Enquanto ser vulnerável entranha-se no seu ser a dependência. Não pode fugir, nem negar que é dependente, continuamente, durante as suas experiências de vida.

Foi-se mais dependente no começo da vida, como se será mais dependente na etapa final da vida. Mas no ciclo da vida, nas suas várias fases, foi dependente de alguma maneira. Uma doença, uma situação de vida ou uma realização pessoal são eventos que carecem de outros para se poderem

concretizar. Alcançar o estatuto de raciocinador prático é reconhecer e aceitar a sua dependência continuada.

A independência do ser humano desponta e entende-se quando este ganha consciência de sua vulnerabilidade e dependência. Apenas assim, estando ciente da fragilidade e dependência é que se chega a ser um raciocinador prático. É a própria reflexão, o exame de si próprio, que permite desenvolver a competência de raciocinador prático.

## 2. As relações de reciprocidade

O vocábulo reciprocidade tem a sua origem no latim, “reciprocitas”, que tem como significado a correspondência mútua entre duas pessoas, a correspondência de uma pessoa ao grupo ou sociedade em que se insere. O ato de ser recíproco envolve fazer pelo outro aquilo que ele fez por mim. Reciprocidade é então, correlação e correspondência. As ciências psicológicas analisam a reciprocidade, principalmente no que respeita à afetividade. Recebemos afeto para poder dar afeto. O ser humano encontra-se inserido e “localizado” numa rede de relações de reciprocidade. Para alcançar o bem necessita da virtude que lhe advém da participação em redes sociais de reciprocidade. As virtudes exigem reciprocidade. Salientamos que as virtudes permitem que o ser humano se converta num raciocinador prático independente, porque facilitam a participação em relações de reciprocidade. Com efeito, o exercício das virtudes é apenas possível na medida em que se participa nas relações sociais de reciprocidade, que são relações sociais regidas e em parte definidas por regras da lei natural. O reconhecimento da dependência também se encontra nos animais, relações de cooperação. Relações sociais de reciprocidade, de dar e receber, que requerem as virtudes. Surge o aparecimento da capacidade para emitir raciocínios práticos independentes e responsáveis. As relações de reciprocidade são fundamentais para as virtudes. As virtudes de dar e receber são necessárias para manter precisamente a classe de relações comunitárias. As relações de reciprocidade possibilitam que se alcancem os bens individuais e os bens comuns na ordem política e social. MacIntyre ilustra que na vida do ser humano como na vida dos golfinhos e outros animais não humanos existem padrões de reciprocidade, que perduram durante a vida concreta dos indivíduos. O desenvolvimento da razão prática eclode a partir das relações de reciprocidade. A razão prática nada mais é do que a capacidade de avaliar as razões e justificar as ações próprias e dos outros indivíduos. Essa capacidade nasce com o desenvolvimento das relações de reciprocidade com os outros. Durante todo o processo de desenvolvimento o ser humano vive numa rede de relações de reciprocidade marcada por relações de dar e receber. As virtudes tornam-se muito importantes para esta dualidade resultar, à medida que as redes de reciprocidade se vão tornando mais complexas. Sem as virtudes o “eu” não consegue proteger-se adequadamente, assim como os “outros” não conseguem proteger-se da negligência, das simpatias danosas, da estupidez, ganância, avidez e malícia. O reconhecimento da dependência de uns para com os outros é a chave para a independência. Escreveu A. MacIntyre que: *O reconhecimento da dependência é a chave da independência.*<sup>6</sup> Nas relações de reciprocidade, o ser humano tem mais facilidade em entender a sua

---

<sup>6</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999. P. 103. El reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia.

dependência, reunindo atitudes de reconhecimento da importância de se saber necessitado, de receber, mas com uma razão prática, capaz de dar, de ser solidário, participativo e colaborador na construção do “outro” e da sociedade. A ideia de reciprocidade ou mutualidade - as pessoas sabem mutuamente - resulta no aparecimento do reconhecimento da necessidade da dependência mútua, durante o processo de desenvolvimento prático. Nem sempre as pessoas de que dependemos têm as virtudes consideradas necessárias para o desenvolvimento e fortalecimento da nossa razão prática independente. Há ambientes de dependência mútua pouco favoráveis à promoção da razão prática independente. A dialética de dar e receber corresponde às reais necessidades das pessoas nas diversas fases da vida. Tornamo-nos raciocinadores práticos independentes através de um conjunto de relações com as pessoas. Ao crescer, o indivíduo dá mais do que recebe mas, quando chega à terceira idade, precisa de receber mais do que dá. A capacidade de avaliar e justificar razões surge do desenvolvimento de relações de reciprocidade para com os outros. O reconhecimento da dependência de um para com os outros, transforma-se no reconhecimento como esteio para a independência.

### 3. Atividades do raciocinador prático

Para que o ser humano não se limite a desenvolver as suas capacidades animais e chegue a desenvolver a capacidade de raciocinador prático independente necessita dos outros. O ser humano só é capaz de chegar a ser raciocinador prático através das suas relações com os outros. Há que esclarecer que o ser humano, apesar de transcender algumas das suas limitações, não se separa inteiramente daquilo que tem em comum com os animais. O corpo humano é um corpo animal, com integridade de um corpo animal. O homem tem tendências e inclinações biológicas para a auto-preservação. A identidade humana tem um fundamento corporal, ainda que não seja só corporal. A relação com os outros procura definir-se como preponderante ao respeitar a identidade animal. O raciocinador prático necessita de manter relações que estimulem a capacidade de desenvolver, modificar ou repudiar os seus próprios juízos práticos.

O raciocinador prático terá que paulatinamente eliminar as causas de incompetência. Para isso precisa distanciar-se suficientemente dos desejos. Ser capaz de julgar os desejos de uma perspetiva externa. Os pais de uma criança de tenra idade enfrentam dificuldades, quando têm o propósito de transformar as crianças dependentes em raciocinadores independentes. Os raciocinadores práticos que tenham capacidade e competência têm de chegar às suas próprias conclusões e assumir as correspondentes responsabilidades.

Para que a criança seja um raciocinador prático independente, não deve atuar para satisfazer os adultos, mas atuar para fazer aquilo que é melhor para ela, inclusive aquilo que não é de agrado de alguns adultos. O conflito e a crise são essenciais para a criança se tornar independente, tanto dos seus próprios desejos como da influência excessiva dos adultos. O conflito não poderá ser destrutivo. É mais uma habilidade necessária que deve ser aprendida. No início, o conflito é visto não como uma discordância de perspetivas, como uma situação em que a vontade do outro se torna um obstáculo para fazer o que se deseja. O reconhecimento da dependência é a chave da independência. É a dependência que permite a consciência de si mesmo. Assim, MacIntyre sustenta que uma condição para se tornar um raciocinador prático independente, é o contributo dos outros; também é decisivo que nalguma fase da vida a criança gere conflitos com aqueles com quem aprende, de maneira a conseguir autonomizar-se. A confiança absoluta que uma criança tem nos adultos liberta as faculdades criativas, mentais e físicas que se expressam como num jogo. Resulta desse jogo, um sentido para alcançar um grau cada vez maior de independência no desempenho do raciocínio prático. A criança não deixa de executar as suas tarefas e missões de maneira infantil, contudo a sua inteligência fornece as condições para que tenha um raciocínio prático independente que irá conferir um maior sentido de responsabilidade às suas ações. É o raciocinador prático independente que

transforma a sua motivação, que na sua origem movem de razões externas, convertendo-as em razões internas, A razão prática independente existe quando se aceita que se depende dos outros de diversas maneiras até ao término da vida, pelo que o desenvolvimento da razão prática independente implica uma relação de cuidado. Na infância tornamo-nos independentes como raciocinadores quando aprendemos a distanciarmos dos próprios desejos e perguntamos se esses desejos “aqui” e “agora” são os melhores. É importante entender os desejos e verificar se são bem ordenados e informados pela razão. A criança deixa o estado animal, primário atuando com razão, passa a uma condição especificamente humana. O ser humano institui-se como um raciocinador prático quando adquire capacidade para desligar-se do imediato e dos seus próprios desejos. Desenvolve a capacidade de poder com realismo imaginar futuros diferentes, distintos e possíveis e a disposição para reconhecer várias modalidades do bem e de fazer verdadeiros juízos práticos. O ser humano necessita das virtudes morais e intelectuais para chegar a ser um raciocinador prático independente, responsável e capaz de escolher por si mesmo entre as distintas opções que se apresentam. Quando a pessoa se converte num raciocinador independente, o que acontecerá na vida de um adulto, não supera uma grande parte das relações antigas de dependência. O ser humano transforma-se em raciocinador prático por meio de uma serie de relações com as outras pessoas concretas e capazes de dar-lhe aquilo que necessita. Um elemento essencial do pleno florescimento do ser humano é o exercício do raciocínio prático independente. Para o seu florescimento os seres humanos necessitam de relações sociais. A incapacidade de raciocinar com solidez no plano da ação é uma grave incapacidade e também é um defeito que ocasiona a falta de independência no raciocínio. Um raciocinador prático independente tem que ser capaz de oferecer aos outros uma explicação inteligível do seu raciocínio, ainda que não seja necessária uma explicação teórica. De acordo com a perspectiva aristotélica, o raciocínio prático é por sua natureza um raciocínio efetuado junto com outros, geralmente no núcleo de um conjunto determinado de relações sociais. Através das relações sociais, cada pessoa alcança e recebe apoio para se manter na condição de raciocinador prático independente. Para que uma pessoa floresça enquanto ser humano é necessário que a sua vida inteira se organize de tal modo que poderá participar com algum grau de êxito nas atividades próprias do raciocinador prático independente. Há que ser sensível ao facto de que o exercício da razão prática independente é imperfeito, porque é condicionado pela história de cada pessoa. Trata-se da dicotomia dinâmica que existe entre dependência e independência. Só o indivíduo que tem consciência da sua dependência e vulnerabilidade se poderá tornar num raciocinador prático independente. A racionalidade é um assunto de elevada conflitualidade. Há várias racionalidades. A racionalidade está alinhada com as várias teorias da mente. É possível esclarecer o problema da racionalidade dentro da teoria da mente. MacIntyre assinala a falta de acordo na política, na justiça e na moral a partir de um denominador comum, a racionalidade. Na linguagem da moralidade atualmente observa-se uma desorientação acentuada. A

linguagem ética atual é um conjunto de fragmentos que sobrevivem a um discurso moral entretanto desaparecido. A base da moralidade não pode ser a racionalidade. MacIntyre realça dois aspetos importantes: a dificuldade em encontrar estratégias de acordo racional para reduzir conflitos morais. É que a base da moralidade não pode ser a racionalidade, porque se teria de demonstrar uma racionalidade única. MacIntyre descreve a ligação entre moral, racionalidade e teoria da mente. Uma moral construída sobre o modelo cartesiano da mente dificilmente é sensível à vida em comunidade e às tradições. Para se confirmar, o raciocinador prático independente tem que reconhecer bens e separar-se dos desejos. Esclarece MacIntyre: *Temos indicado que uma das primeiras causas de incompetência para o raciocínio prático é a incapacidade para se distanciar suficientemente dos desejos, para ser capaz, quando seja necessário, de julgar esses desejos um ponto de vista externo. Sugerir que isso geralmente é o resultado de uma incapacidade para se tornar suficientemente independente daquelas outras pessoas de quem se dependeu, primeiro para o sustento durante a infância e depois para a iniciação do processo do raciocínio prático.*<sup>7</sup>

O raciocinador prático independente é capaz de avaliar as razões para a ação como boas ou más, fundamenta-se nessa avaliação para escolher como agir. A criança desde o início da sua vida aprende a distanciar-se de seus desejos e avaliá-los. Ao conseguir as competências do raciocinador independente prático, o ser humano conseguirá florescer e atingir o seu “télós”<sup>8</sup>, o animal dependente humano necessita dos outros e das virtudes. O florescimento só se realiza pela operacionalização das virtudes do reconhecimento de dependência e do raciocínio independente. O florescimento está ligado ao conceito de bem. O raciocínio prático desenvolve-se tendo em vista o florescimento humano e a realização da melhor ação a ser realizada. O raciocinador prático independente alcança os bens inerentes ao que é próprio da sua condição, mediante o reconhecimento da sua identidade animal e da sua vulnerabilidade e dependência. As atitudes como raciocinador prático são decisivas para que o ser humano chegue a ser verdadeiramente um raciocinador prático. Essas atividades são aquelas que o homem tem com os outros, com os grupos, com a sociedade. Como verificamos facilmente ao contemplar a nossa vida e as vidas dos outros, há acontecimentos que nos “caem em cima”, sem que

---

<sup>7</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999. P. 101. Ya hemos indicado que una de las primeras causas de incompetência para el razonamiento práctico es la incapacidad para distanciarse suficientemente de los deseos, para ser capaz, cuando sea necesario, de juzgar esos deseos desde un punto de vista externo. He sugerido que ello suele ser el resultado de una incapacidad para independizarse lo bastante de aquellos otras personas de quienes se há dependido, primero para el sustento durante la infancia y luego para la iniciación en el proceso del razonamiento práctico.

<sup>8</sup> Télós: Completude, fim, finalidade. O télós é o bem, o bem supremo, e daí a causa final de todo o *Kosmos*.

nada se possa fazer: acontecimentos pessoais (acidentes, doenças, morte) ou acontecimentos objetivos (cataclismos, guerras, pandemias...). O que podemos fazer é dar-lhes sentido. Integrá-los na história pessoal e coletiva, aceitando-as numa das atividades do raciocinador prático. É o talento e a clarividência para avaliar as razões que os outros avançam para justificar uma determinada ação e, também, as razões que nos damos para justificar as nossas ações. Para nos tornarmos titulares de raciocínios autónomos, capazes da razão prática independente, necessitamos de estabelecer, desde o momento do nascimento até à fase adulta, laços profundos de dependência cultural e comunitária.

### Capítulo III: O ser humano, de raciocinador prático a cuidador

#### 1. As causas do fracasso moral

*Quis brincar quando disse que ninguém é mau ou culpado porque cada qual tem uma justificação racional para o seu comportamento. É tudo culpa da fisiologia da desonestidade!*

Lamberto Maffei, Elogio da rebeldia, p.111

Inquietos para procurar fundamentar uma “razão” para o agir humano, os filósofos das luzes desinteressaram-se pela fundamentação da ética que considerasse as condições sociais e históricas dos sujeitos éticos. Esta ausência teve como consequência o fracasso moral. Hoje, o nosso agir dá-nos a ilusão de agirmos moralmente, mas a moralidade está de certo modo condicionada por estados emocionais que impedem a imparcialidade e a isenção do pensamento no que concerne a questões de moral. A ambição do projeto iluminista em construir um edifício sólido da ética, como base para as “relações morais” caiu por terra. Ao referir-se ao fracasso moral, MacIntyre constata que a moralidade atual é um simulacro, um ensaio do que deveria ser a verdadeira moralidade. A coleção de fragmentos morais incoerentes tem a sua génese na filosofia moral moderna que deu grande ênfase à autonomia do indivíduo. Chegou-se ao absurdo de termos tantas filosofias morais como indivíduos. É bastante incisivo MacIntyre quando esclarece que: *A filosofia moral moderna pôs uma grande ênfase na autonomia do indivíduo, na sua capacidade para formular eleições independentes, o qual é compreensível e correto.*<sup>9</sup> O fracasso moral foi reforçado pelo relativismo e pelo individualismo, na sua versão extrema, passando a um egoísmo doentio. Para o filósofo que estudamos, o fracasso moral individual deriva dos vícios de carácter de uma pessoa, mas também dos sistemas defeituosos de relações sociais. Como explicita MacIntyre: *Essas injustiças têm duas origens diferentes. Uma é o fracasso moral individual, que surge dos vícios do carácter de uma pessoa. O outro encontra-se nos erros sistemáticos de uma série concreta de relações sociais em que se inserem as relações de reciprocidade.*<sup>10</sup> Como Aristóteles e Tomás de Aquino, o filósofo anglo-saxónico entende que

---

<sup>9</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999. P. 23. La filosofía moral moderna ha puesto un gran énfasis en la autonomía del individuo, en su capacidad para formular elecciones independientes, lo cual es comprensible y correcto.

<sup>10</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999. P. 122. Esas injusticias tienen dos orígenes diferentes. Uno es el fracasso moral individual, que surge de los vicios del carácter de una persona. El otro se halla en los errores sistemáticos de una serie concreta de relaciones sociales en que se insertan las relaciones de reciprocidade.

os conceitos de tradição e narrativa da vida humana são essenciais para a compreensão do carácter humano, dando a oportunidade a cada indivíduo de procurar os princípios da racionalidade que darão sentido e o orientarão as suas decisões. É indispensável eliminar o sentimentalismo, que é como o sinal de fracasso moral. O sentimento sem o guia da razão transforma-se em sentimentalismo, sentimentos desorientados e desordenados que marcam o pensamento, levando a comportamentos irracionais. A ética deverá analisar o que os meus sentimentos me dizem, o que está certo ou errado. Se a ética fosse uma questão de sentimentos, desviava-nos de princípios e valores, como o respeito e a lealdade. Precisamos da ética para avaliar os nossos sentimentos. Com efeito, a tradição e a narrativa da vida humana trazem resultados positivos tanto para o indivíduo como para a comunidade onde se insere e onde vive. Tornamo-nos éticos na relação com os outros. Nos relacionamentos, somos éticos quando reconhecemos o outro. Cada indivíduo desenvolve a sua identidade no interior das várias comunidades em que se integra.

## 2. O bem de cada um e o bem comum

Uma constante nas ciências sociais tem sido a certeza de que a falta de ética, ou diretamente o seu encarceramento, tem sido um fator fundamental na construção da situação atual. Contemporaneamente, vários filósofos da área da filosofia da moral, publicaram trabalhos em que alertam para as lacunas da ética contemporânea. Por esta razão, a trajetória intelectual de Alasdair MacIntyre contém o duplo valor de oferecer uma possibilidade teórica sobre a 'vida boa' e para ela, e de fazê-lo, redefine conceitos básicos das ciências sociais. Em *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtues* (1999) como em *After Virtue*, (2001) MacIntyre rompe com a tradição do discurso que coloca o indivíduo antes do social e eleva a razão humana, a autonomia, a um plano intocável. Ao mesmo tempo, propõe-se corrigir clichês, preconceitos e atitudes próprias da filosofia moral ocidental, que se distanciou da biologia do ser humano, incorrendo em graves erros, que determinam postulados errôneos. O discurso que impera leva mesmo ao esquecimento dos saberes da biologia. Em primeiro lugar, concentra-se no que, pela sua natureza animal, os humanos compartilham com membros de outras espécies animais inteligentes, embora lhes falte a linguagem. O exemplo escolhido para o comparar com os humanos é o dos golfinhos, exemplo que mostra não só que é válido atribuir a algumas espécies animais "intenções e razões para agir", mas também que o ser humano, nos seus primórdios como agente racional, se encontra numa condição muito semelhante e que a identidade humana é então, e continua a ser permanentemente, uma "identidade animal". Por isso, é através da biologia que MacIntyre integra a história humana dentro da história natural e considera que uma ética separada da biologia é impossível. Em segundo lugar, o autor detém-se na vulnerabilidade e na deficiência que estão acopladas ao ser humano. Refuta os possíveis argumentos sobre a autonomia e independência do ser humano, pois, ao longo da sua existência, o ser humano precisará continuamente de outros seres humanos para conseguir desenvolver-se.

Na primeira infância ou na velhice, durante períodos de lesão ou na possibilidade latente de uma doença física ou mental, o ser humano precisa dos outros. Além disso, somente por meio dos outros, os pais, os professores e os tutores que ensinam durante a primeira infância, o ser humano chega a tornar-se um agente racional e independente. O desenvolvimento do nosso raciocínio e ação éticos alcança-se apenas como membros da nossa espécie comprovadamente dependente. Começamos por acreditar e aceitar o que nos foi ensinado como certo e errado e, só mais tarde, seremos capazes de julgar por nós mesmos, não sem o conseqüente fardo moral. Portanto, não existem pontos de partida livres de pressupostos. No início da sua existência, e também na velhice, o ser humano está longe daquele ser autônomo e racional que construiu o Iluminismo. E, à medida que se afasta desse ideal, aproxima-se da sua condição animal. O ser humano não necessita apenas de outros seres humanos para desenvolver as suas faculdades racionais, mas, reconhecendo o seu carácter eminentemente

social e a sua dependência, também os bens que deseja se encontrarão numa rede de interação mútua. O cosmos de MacIntyre é uma rede de dependências na qual só o ser humano depende dos outros para a realização do bem comum, mas também depende de outros indivíduos concretos para alcançar grande parte dos bens individuais.

Assim, o reconhecimento da dependência é a chave para a independência. A racionalidade independente, para MacIntyre, requer o complemento das virtudes do reconhecimento da vulnerabilidade e da dependência: o agir virtuoso começa mesmo antes da ação. A conclusão de um raciocínio prático sólido e eficaz é a realização de uma ação: aquela que acaba sendo o melhor que um determinado agente pode fazer em determinadas circunstâncias. O raciocínio que leva à ação deve partir de premissas sobre os bens que estão em jogo em determinada situação, bem como sobre os danos e riscos que os ameaçam.

Identificar na prática os operadores que estão em jogo numa ou noutra situação e as ameaças que pairam, e encontrar nesses operadores premissas para um raciocínio cuja conclusão será a realização de uma ação justa, supõe revelar o tipo de atitude que caracteriza as virtudes. MacIntyre argumenta com a justiça, sem cair na misericórdia, sobre a necessidade de proteger e ser solidário não só com os mais fracos, mas com todos os demais. Depois de lançar as bases sobre a animalidade do ser humano, o autor propõe-se a determinar o que significa florescer para o ser humano como um animal racional vulnerável e dependente e que qualidades de caráter são necessárias para receber dos outros o que se precisa. Receber para dar aos outros o que é necessário e receber deles. A ideia de florescer é ambivalente, tem sentidos diversos.

A certa altura, o autor tem de recorrer à sua equiparação com o “telos” humano para que a sua conotação ganhe consistência, mas de início o “telos” equipara-se às noções do “bem viver”, em que as relações sociais serão a única maneira de atingir o objetivo da vida boa. Relações sociais que, necessariamente, devem estar impregnadas de virtude. Para florescer, precisamos tanto das virtudes que permitem ao ser humano operar como raciocinador prático independente e responsável, quanto daquelas que nos permitem reconhecer a natureza e o grau de dependência em que cada um se encontra em relação aos outros. A aquisição e o exercício dessas virtudes só são possíveis na medida em que se participe de relações sociais recíprocas, que são relações sociais regidas, e em parte definidas, pelas regras de direito natural, necessárias para alcançar o bem comum, em que se considera que nem o mercado, nem o estado, nem a família moderna podem criar o tipo de associação política e social capaz de manter e transmitir as virtudes necessárias ao florescimento humano. Para contribuir para o florescimento geral e não gerar desconforto, as relações de mercado devem estar inseridas em relações não mercantis, em relações de reciprocidade imprevistas.

Por sua vez, os bens públicos proporcionados pelo Estado-nação, embora necessários e importantes, não devem ser confundidos com o bem comum, que requer uma identificação comunitária segundo

as virtudes do reconhecimento da dependência. A família, no entanto, não é autossuficiente, de modo que o bem comum de uma família só pode ser alcançado no processo de obtenção dos bens comuns da comunidade a que pertence. Idealmente, é em pequenas comunidades estruturadas por redes de reciprocidade, nas quais os indivíduos compartilham um certo conjunto de compromissos morais, que as atividades de seus membros (em busca do bem comum) são moldadas pela racionalidade prática e onde as ações são realizadas. Estas ações têm uma grande dose de generosidade. A justa generosidade é uma razão mais que suficiente para acudir e ajudar, para contribuir para alcançar o próprio bem. Experimenta-se a responsabilidade em aliviar uma necessidade urgente e imperiosa. A justa generosidade está à margem de todo o cálculo. Não se pode esperar uma proporcionalidade exata entre o que se dá e o que se recebe. A partir da ideia de redes generosas de reciprocidade, MacIntyre desenvolve um esquema de pequenas comunidades imersas em comunidades maiores, e considera que essas pequenas uniões de interação devem ser o foco de análise, e o ponto de partida para expandir o bem comum a novos níveis.

A análise comparativa das diversas características das comunidades que incorporam redes de reciprocidade pode ajudar-nos a identificar melhor as relações de reciprocidade que já existem nas comunidades que habitamos e também ajudar-nos a descobrir a existência de um reconhecimento compartilhado do bem comum, talvez um reconhecimento maior do que tínhamos anteriormente. A análise de MacIntyre é um bom exercício para repensar os valores fundamentais da existência humana ou desenvolver um raciocínio axiológico. No entanto, o que está subjacente ao livro é a ausência de critérios, ou a impossibilidade de definir com consistência os valores fundamentais que intervêm no debate. MacIntyre parece abusar dos conceitos de "bem" e de "bem comum" ao apresentar as suas ideias sem reconhecer a imperfeição humana como uma condição inerente. Embora por vezes reconheça a possibilidade da imperfeição, o ser humano não parece sofrê-la excessivamente e continua a procurar o 'bem' e o 'bem comum', que por vezes mais parece um valor estático ancorado na herança natural. O ser humano é frequentemente reduzido ao ser social. A ideia de utopia é até recuperada: tentar viver com as próprias normas da utopia é utópico, embora signifique rejeitar os objetivos económicos do capitalismo voraz. Diante da ideia de viver com as regras da utopia, não se sabe onde estaria o estado-nação ou como seria o mercado. Também não está claro quais são as consequências para o florescimento humano. Não há um "telos" definido, e talvez seja impossível defini-lo, mas por vezes o florescimento humano é apresentado como um estágio superior, como uma síntese. Contudo MacIntyre não abdica da possibilidade de incorporar a existência virtuosa nas nossas comunidades. A conjuntura contemporânea parece exigir esse esforço.

O bem é aquilo que beneficia o ser humano. O bem transformar-se-á em bom, que MacIntyre (1999, p.84) tipifica de acordo com a seguinte classificação: o bom ladrão, o bom pastor e o bom ser humano. O primeiro sentido de bom atribui-se por evolução a algo como meio. Habilidades e oportunidades

são coisas boas, como meios de obter qualquer coisa, que é um bem em si mesmo. O segundo refere-se ao bem intrínseco, genuíno, o bom ser humano. Trata-se de um bem valorizado como fim, de tal modo que se pretende buscá-lo por si mesmo. O último bom alude ao bem como prática, significa ser bom naquilo que se realiza: bom membro de uma tripulação, bom jogador de xadrez ou futebol, significa valorizar o que se empreende.

### 3. A ética do cuidado

Cura-se algumas vezes.

Alivia-se com frequência.

Cuida-se sempre.

Um aforismo médico anónimo, do século XV

A ética de Alasdair MacIntyre assume-se como uma ética do cuidado. Cuidar os outros, considerando que cada um dos que são cuidados é interveniente no processo de deliberações e de tomada de decisões.

A vulnerabilidade é um problema que pode ser abordado de diferentes perspetivas. Ser vulnerável significa precisar de cuidados e simultaneamente considerar que o ambiente onde ele mais precisa de ser cuidado é na família. A família é o lugar onde todos são cuidados. E é por isso que grande parte da atividade na família se concentra, em última instância, no cuidado dos seus membros. A primeira questão a ser discutida refere-se a algo que aparentemente não tem muito a ver com a questão levantada e é a consideração do tempo, ou seja, da dimensão temporal do ser humano. É um lugar comum dizer que estamos sujeitos ao tempo. Mas o que é que exatamente implica essa realidade, estar limitado por um período temporal? A dimensão temporal é um traço essencial do ser humano. A nossa vida é continuidade e desenvolvimento, realiza-se em etapas que nós homens diferenciamos. A própria sociedade é estruturada de acordo com a idade de seus membros. É assim que a meio da manhã de um dia normal se pode observar perfeitamente que alguns estão em fase de formação e, portanto, estão em instituições de ensino, outros realizam os seus trabalhos e a manutenção da casa, e os mais velhos e as crianças ocupam os parques e jardins tentando retirar vantagens da brincadeira ou do sol do meio-dia. Uma observação meramente externa e utilitária dos tempos modernos levou a cultura dominante a acreditar que existe apenas um estágio completo e digno de ser vivido, aquele em que as faculdades físicas intelectuais estabilizam e atingem um nível ótimo de desenvolvimento - a fase da maturidade.

Parece que o mundo foi feito para o homem adulto, para um empreendedor profissional. Segundo essa ideia, o "estágio elevado" da maturidade destituiria e tornaria inúteis as outras etapas da vida, que nada mais seriam do que um "antes" de preparação e um "depois" que irremediavelmente perderia o sentido. Não é difícil perceber que se trata de uma visão redutora (marcada pelo utilitarismo e pelo individualismo) que ignora o valor do ser humano em todos os seus desdobramentos vitais. Olhar para o ser humano, esquecendo o seu antes e sem considerar o depois, é uma ilusão que tem algo de irracional, pois o tempo passa para todos e ninguém pára nessa fase da maturidade. Todas as etapas

da nossa vida são fundamentais para o discernimento do que é válido para atingir uma suprema maturidade. Sem dúvida, todas as etapas são necessárias, constituem a pessoa, manifestam o seu processo de "instalação" no mundo e na vida, não há motivos para rejeitar alguns estádios em detrimento de outros, porque todos fazem parte de uma vida totalmente humana.

A pessoa passa por alguns estádios de maior fraqueza e outros de maior autonomia devido ao desenvolvimento das suas faculdades, isso sem contar com as ocasiões em que podem surgir doenças que fazem o homem voltar ao estado de fraqueza. Ninguém fica instalado num palco amovível para sempre. Todas as etapas são necessárias, não só para cada um, mas também para configurar a sociedade: todas estão presentes e têm função e sentido, dão e recebem, e a sociedade estrutura-se nas relações entre elas. Essa consideração do tempo e da maturidade da vida como o estádio “elevado” leva-nos à seguinte questão: por que é que os outros estádios da vida são frequentemente ignorados? Existem dois fatores na nossa cultura que são fundamentais para esta avaliação: por um lado, do ponto de vista da utilidade, são etapas improdutivas da vida humana, a criança e os idosos são “grupos passivos”. Por outro lado, são fases em que o indivíduo depende dos outros. A isso se chamou o fenómeno da dependência, que não se reduz apenas ao cuidado dos idosos, mas em geral de todos aqueles que não são autónomos: crianças, doentes, debilitados, deficientes, etc. O individualismo estabelecido na nossa cultura leva-nos a pensar que isso é algo negativo, pois o ser humano deve ser autónomo, deve ser autossuficiente para ser plenamente digno e humano, não deve depender de nada nem de ninguém. Em suma, as etapas da vida humana são etapas em que a pessoa é vulnerável. Isso leva-nos a dar o próximo passo e a falar sobre vulnerabilidade. A vulnerabilidade física não se reduz realmente a algumas etapas vitais, mas estende-se a todos os momentos e situações em que, por qualquer motivo (doença, acidente, deficiência), seja temporária ou permanentemente, o ser humano não é autossuficiente. Esclarece MacIntyre: *Aqui é importante recordar que existe uma escala de deficiência em que todos ocupamos um lugar. A deficiência é, no seu grau e na sua duração, uma questão de mais e menos. Em diferentes momentos da vida, e muitas vezes de modo imprescindível, todos podemos ver-nos situados em pontos muito diferentes da escala; e quando passamos de um ponto a outro, necessitamos que os outros reconheçam que continuamos a ser as mesmas pessoas que eramos antes. No entanto, os outros não desempenham só esse papel na história de todo o indivíduo*<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999. P. 91. Aquí es importante recordar que existe una escala de discapacidad en la que todos ocupamos un lugar. La discapacidad es, en su grado y en su duración, una cuestión de más y menos. En diferentes momentos de la vida, y a menudo de manera impredecible, todos podemos vernos situados en puntos muy diferentes de la escala; y cuando pasamos de un punto a outro, necessitamos que los demás reconozcan que seguimos siendo las mismas personas que éramos antes. No obstante, los demás sólo desempeñan esse papel en la historia de todo individuo.

Essa vulnerabilidade também pode ser uma vulnerabilidade moral, que é uma circunstância muito mais difundida entre todos os tipos de pessoas e refere-se à necessidade de apoio psicológico e emocional dados por outras pessoas, técnicos de psicologia. A experiência mostra-nos que não existe uma única vida humana que não seja vulnerável: tanto no início como em muitas outras etapas da vida, cada pessoa experimenta a fragilidade na sua existência, tanto física como emocionalmente. Não é fácil entender nos nossos dias que a vulnerabilidade acompanha a existência humana. Diante dos inúmeros avanços técnico-científicos, tendemos a pensar que controlamos as nossas fraquezas. Julgamos que o homem vai vencer a dor, a doença, a morte ... enfim, tudo o que fala de fragilidade. A fragilidade humana pode certamente diminuir com os avanços científicos e técnicos, mas não pode ser suprimida. Somos assim, vulneráveis. Se quiséssemos suprimir radicalmente a vulnerabilidade, só poderíamos fazê-lo suprimindo a própria existência humana. Não pretendemos agora definir vulnerabilidade, mas antes propor algo que nos parece mais interessante: interrogarmo-nos se as situações de vulnerabilidade são boas ou más e que atitude devemos ter em relação a elas. Como dissemos há pouco, sofrimento, fadiga, fraqueza, dor, abandono, solidão, etc. são companheiros no itinerário da vida. Negar isto seria viver de olhos fechados à realidade mais básica. O ser humano é por natureza limitado e, portanto, vulnerável. Isso é contrário à dignidade da pessoa? Seria um erro grave chegar a essa conclusão. E infelizmente é um erro comum a que nos conduz a cultura dominante marcada pelo individualismo e pelo utilitarismo. Hoje, enquanto algumas correntes filosóficas, como o personalismo, voltam o seu olhar atônito para a pessoa, outras não vêm no homem mais que uma espécie, talvez a mais evoluída, e com o defeito fatal de acreditarem que são superiores aos demais seres do mundo da natureza. O ser humano tem uma dignidade muito especial porque é uma pessoa. Todas as pessoas pelo mero facto de serem, sem a necessidade de atuar ou atualizar certas faculdades, possuem essa dignidade. A dignidade humana contém a inseparabilidade paradoxal entre desamparo e excelência espiritual da pessoa. É por isso que a vulnerabilidade não é apenas algo negativo e indigno da pessoa, pois muitos bens podem derivar dela.

A vulnerabilidade humana em todas as suas manifestações (sofrimento, doença, deficiência, velhice) é um serviço à vida, porque permite que quem está à nossa volta saia de si e cuide dos outros e de si próprio, que é uma das ações mais singulares e enriquecedoras que o ser humano pode realizar. A consciência da nossa vulnerabilidade coloca-nos na nossa situação - limite, permitindo-nos uma visão mais real da importância das coisas, mais adequada à realidade. Isso dá-nos a oportunidade de introduzir um critério de razão nas nossas considerações e não um mero impulso ou capricho da vontade.

Aprendemos a desistir de coisas, a conhecer os nossos limites e as nossas possibilidades. Na vulnerabilidade, podemos enobrecer-nos com a força que nos confronta. Podemos dizer que essas

situações nos devolvem à realidade de quem somos: seres geniais, mas ao mesmo tempo limitados. A vulnerabilidade revela as nossas limitações e diz-nos que não somos indivíduos isolados, mas seres que precisam dos outros, seres capazes de dar e de receber e capazes de compreender que o cuidado que se procura dar aos outros tem que ser incondicional. Na fraqueza revela-se a necessidade dos outros, a nossa necessidade de receber cuidado e ajuda de alguém como nós, que pode dar-nos o que não temos. Por outro lado, compreender e aceitar a própria situação de vulnerabilidade leva-nos a compreender e aceitar a vulnerabilidade do outro. As situações de vulnerabilidade aproximam-nos do outro, solicitam o seu cuidado e também nos abrem para descobrir o cuidado que podemos prestar aos outros. Todos nos lembramos da famosa expressão de Kierkegaard: as portas da felicidade abrem-se para fora. A fraqueza “abre-nos” aos outros e leva-nos a estabelecer laços autenticamente humanos, nos quais reside uma parte importante da felicidade humana.

Como lidar com a vulnerabilidade? A pergunta não é supérflua: significa que não somos livres para enfrentar ou não a nossa fragilidade, porque é algo inerente ao ser humano, mas apenas para enfrentá-la ou fugir. Enfrentar a própria vulnerabilidade é a atitude mais sensata, porque quem foge reencontrará a fragilidade, mais cedo ou mais tarde. Quem sabe reorganizar a sua vida tendo em conta a nova situação, enfrenta-a e, ao assumi-la, a vida adquire outras dimensões. Quando se tem motivos para viver e projetos de vida, incorporar situações de vulnerabilidade, readaptando o projeto de vida à nova situação, é sinal de maturidade. Se no horizonte da nossa própria existência não temos fraquezas, é bem provável que não saibamos o que fazer quando esse momento chegar. MacIntyre argumenta que é essencial incorporar as chamadas "virtudes do reconhecimento da dependência" na cultura social. Essas virtudes consistem em reconhecer a necessidade que temos de conhecer as nossas próprias fraquezas e a necessidade que temos dos outros.

Levam também a descobrir a capacidade que temos para cuidar dos outros, o que significa adquirir o hábito de ver quem está à nossa volta a pedir a nossa ajuda, o hábito de nos adaptarmos às necessidades dos outros. Podemos assim afirmar que a resposta mais adequada à vulnerabilidade humana é o cuidado. Só a pessoa pode descobrir o verdadeiro valor das pessoas ao seu redor e conhecer sua realidade e as suas necessidades. Só a pessoa pode dar ajuda verdadeiramente humana. Na ética do cuidado o homem é o único ser capaz de cuidar. Os animais, especialmente os mamíferos, protegem e cuidam dos seus filhotes. As pessoas vão além dessa dimensão com a ternura, a atenção permanente, a educação, a busca não só da satisfação das suas necessidades, mas também do bem e da plenitude do outro. O cuidado, assim entendido, vai além do mero cuidado animal, é assumir a responsabilidade pela vida do outro, ajudando-o a continuar a viver, aproximando-o dos bens de que necessita para viver como pessoa. Somos sociáveis e vivemos a nossa sociabilidade de maneiras diferentes. Às vezes recebemos mais do que damos e às vezes acontece o contrário.

O cuidado é uma necessidade vital do homem e por isso devemos vivê-lo como um dever fundamental da humanidade. A dor do outro, o sofrimento do outro, a sua vulnerabilidade, fazem surgir a perplexidade no mais íntimo da vida e ao mesmo tempo levam à tentativa de fazer algo que alivia, de ajudar, de não deixarmos de cuidar de quem precisa. Este sofrimento alheio move-nos a deslocar o centro de interesse em nós mesmos e tornamo-nos de alguma forma parte do outro. Para construir uma sociedade solidária é necessário não rejeitar as virtudes do reconhecimento da dependência, ensinar a cuidar dos outros e perceber a obrigação de fazê-lo, não apenas como um dever jurídico, mas como um dever fundamental da pessoa. Cuidar, desde a origem, significa dar continuidade à vida, afastá-la ou evitar o mal, além de restaurar a saúde ou combater as doenças. O cuidado está presente em muitas ações humanas, pois é uma atitude que permeia todas as dimensões da realidade humana. Quem merece cuidar de si mesmo, como algo insubstituível, é a pessoa humana, precisamente porque é um ser valioso em si mesmo.

O cuidado é uma atividade de extraordinária densidade antropológica e moral. Os pensadores gregos costumavam designar essa atitude com uma expressão que não admite tradução: “epimeleia”. É uma atitude de consideração e ação, de conhecimento e amor. A “epimeleia” não invade agressivamente a realidade, mas sim deixa-a cultivar para que cresça. Esse acompanhamento no crescimento, no florescimento de uma vida, não pode ser um ato pontual, é antes uma tarefa. Por outro lado, a epimeleia não é um ato superficial de vigilância, mas envolve uma dedicação integral de quem cuida. Cuidar não é algo específico, mas contínuo e paralelo às etapas vulneráveis da vida. Cuidar exige fidelidade à pessoa que cuidamos. MacIntyre referiu o cuidado patente nos golfinhos, mas nas suas palavras percebe-se como o cuidado humano é mais completo e pleno: o cuidado dos outros desempenha um papel fundamental na manutenção da convivência dos golfinhos, no entanto, é um papel que eles próprios não podem analisar; eles não têm a capacidade de olhar para trás para a sua infância ou prever o envelhecimento e a morte, como podem fazer os humanos.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999. P. 100. El cuidado de los demás desempeña un papel fundamental para mantener la vida en común de los delfines; no obstante, es un papel que ellos mismos no pueden analizar; pues carecen de la capacidad para mirar retrospectivamente su primera infancia o prever el envejecimiento y la muerte, como puede hacerlo el ser humano.

## Capítulo IV: Educação e raciocínio prático independente

### 1. O cuidado, a educação e a manutenção da vida em comum

*Aquilo que não vacila não tem solidez*

Valdimir Holan

MacIntyre quando problematiza a educação, atribui-lhe um papel crucial para a sociedade, pois a educação tem uma relação imediata com a capacidade de adquirir virtudes. A filosofia da educação desenvolvida por MacIntyre procura uma saída para a crise em que se encontra atualmente a educação. Esta crise teve a sua origem no expressivismo, que sustenta que os juízos normativos são motivados por desejos e paixões. A moral da modernidade capitalista utilizou o modelo expressivista (MacIntyre A. 2016, p.200). Embora o filósofo britânico não desenvolva uma filosofia da educação sistematizada, nas suas obras é evidente o seu empenho na construção de uma ética da educação.

Os currículos hoje ainda são resultado do projeto iluminista do consequencialismo, que confere autoridade aos moralistas, admitindo exclusivamente a existência de uma razão conclusiva. Porém, MacIntyre não defende reformas curriculares profundas, mas que a educação recupere a descoberta do sentido de comunidade e o conceito de tradição. É preciso ensinar em cada disciplina o que será necessário para um especialista, mas também ensinar a tomar decisões individuais e coletivas.

Na escola uma criança poderá adquirir virtudes, principalmente formar a consciência de que as virtudes que vão fazendo parte do seu carácter se devem às pessoas dos quais dependeu, pais, avós, educadores, professores, agentes de saúde etc. A justa generosidade, segundo MacIntyre, é uma virtude que ultrapassa todo o calculismo, uma vez que não se pode esperar uma proporcionalidade exata entre o que é dado e o que é recebido. Existe uma relação complexa entre o cuidado e a educação que se recebe e o cuidado e a educação que se deve. A esse respeito, devem ser observados dois aspetos muito diferentes: por um lado, as pessoas de quem algo deve ser recebido e de quem provavelmente será recebido, quase nunca serão as mesmas que o receberão; e, nesse mesmo sentido, não é possível calcular o que se deve dar, com base naquilo que se recebeu. Por outro lado, ainda que se diga que não há cálculo, a este respeito, porém, em nome da justa generosidade, pode-se falar de um cálculo prudente que implica diligência para obter, economia para poupar e critérios para discernir o que se dá. Numa comunidade onde a justa generosidade é uma das virtudes fundamentais, os padrões de justiça estabelecidos devem ser consistentes com o exercício desta virtude.

Correlativamente, não se pode esquecer que as virtudes de "dar" correspondem às de "receber" e que, para manter relações nas quais seja possível dar sem mesquinhez e receber com dignidade, cabe aos

pais e educadores treinar neste tipo de atitudes tanto as crianças como os jovens, pois se este exercício não for ministrado na educação, pode-se cair na "incapacidade de receber" como seria o caso de alguém que se sente envergonhado de ter de receber favores dos outros. Com esse pensamento pode-se correr o risco de chegar ao limite não só de recordar o que se deu, mas de esquecer o que se recebeu e sentir-se além do bem e do mal, numa atitude de autossuficiência diante dos outros. Para assumir uma atitude humana em relação às virtudes de dar e receber, a primeira coisa a ter em mente é que sem a consciência da dependência não se pode tirar nenhuma lição que ajude a pessoa a florescer, pois a pessoa só será generosa se souber receber com gratidão, se, ao receber, se sentiu valorizada pelos outros e soube reconhecer o que recebe da sua família, escola, trabalho, amigos e relações comerciais, entre outros. Quem sabe valorizar o que recebe como um presente estará qualificado para dar com genuína generosidade, e para dar não só as coisas, mas para dar o reconhecimento, o carinho, o respeito, a admiração e o amor.

Quem dá nesta perspectiva não é arrugante, não humilha, não faz mal a quem recebe, mas compreende que dar, é partilhar com alegria. Quem consegue agir assim tornar-se-á um verdadeiro amigo “que sabe dar sem se lembrar e receber sem se esquecer”. Diante da grandeza da gratidão, não podemos esquecer que do outro lado está a virtude da paciência diante daqueles que, a nosso ver, não respondem na medida em que deveriam. Diante disso, temos que perceber que as relações de reciprocidade não correspondem à justiça comutativa – dou-te tanto e espero receber na mesma medida. É o caso de ficar acordado pelo outro - seja parente, amigo, cônjuge - e sentir que, quando preciso, não recebo dessas pessoas a consideração afetuosa ou a atenção suficiente que esperaria receber. Quem está ciente desta possibilidade e se prepara com esta virtude, terá a capacidade de não desanimar pelo desprezo e saberá dar provas da sua grandeza e apreço. Concluindo, pode-se afirmar que as relações comunitárias informadas pela “justa generosidade” incluem relações que envolvem afeto, reconhecem a hospitalidade com estranhos, incorporam todos aqueles com necessidades urgentes e extremas, e reconhecem os membros passivos de redes de reciprocidade com a consciência de que qualquer um poderia ter sido o afetado. A hospitalidade é um dever que implica as inclinações naturais, posto que deve exercer-se com diligência e desinteressadamente. Nessas relações, não se deve esquecer que a ação foge a qualquer cálculo porque não há proporcionalidade entre o que é dado e o que é recebido, e por último que essas virtudes que permitem a construção e manutenção de relações recíprocas devem incluir a virtude de receber com dignidade.

Mostrar gratidão a quem nos dá exige cortesia para com quem dá com pouca elegância e paciência para com quem não consegue ser suficientemente generoso. A formação moral é um desafio que não pode ser adiado. MacIntyre ilumina de forma magistral diversos temas da vida do ser humano, sempre com o objetivo de construir uma sociedade mais humana que, segundo ele, será possível através da

formação de raciocinadores práticos independentes. Um desses aspetos corresponde à educação moral das crianças e jovens da nossa sociedade atual, educação moral que não pode ser considerada como uma questão isolada do contexto formativo da pessoa, mas é uma dimensão que deve ser integrada no desenvolvimento físico e psicológico da pessoa humana. Diante dessa tarefa, começarei por fazer uma alusão ao que significa educar em geral, para depois aprofundar o aspeto moral segundo a visão de MacIntyre. A educação é um meio de formação integral do ser humano. Se a educação é o meio insubstituível na formação do ser humano, podemos perguntar o que significa educar? As civilizações mais antigas entenderam que educar o homem - o “zoon politikon” de Aristóteles -, tem por objetivo inseri-lo no seu meio, e imprimir nele aquelas novas características da comunidade que o recebeu, de tal modo que a educação decide o destino externo e a estrutura interna e espiritual de todo o ser humano. Nesse sentido, não se trata de conceber a pessoa como recetor ou agente passivo que acolhe os dados e fica formatado. A pessoa mais do que adaptar-se ao ambiente, tem que ser membro ativo duma comunidade, em que tem a responsabilidade de abrir o seu espírito, para que junto com os responsáveis diretos do ato educativo, seja conduzido ao verdadeiro bem. Esta ação só é possível graças à rede de relacionamentos de que nos fala MacIntyre. Se educar, no seu significado latino “educere”, significa liderar, orientar, treinar ou instruir, então o ato educativo é um processo de assimilação da cultura a que se pertence e no qual se adquirem aprendizagens, costumes, tradições e valores, e cujo objetivo é formar seres íntegros a partir de um desenvolvimento harmonioso nos aspetos intelectual, ético, corporal e emocional. Neste sentido, vislumbra-se com mais clareza a sublime missão de descobrir e promover o desenvolvimento das potencialidades individuais e sociais presentes no homem, para o conduzir ao que é superior e elevado, combinando o teórico com o moral. Na tentativa de formar plenamente a pessoa, não se pode ignorar a relação intrínseca entre educação e cultura, pois é por meio da educação que a cultura se transmite e assimila.

A virtude é ensinável. A educação tem um papel decisivo como promotora do desenvolvimento integral do educando. A educação é uma atividade intencionalmente exercida sobre o desenvolvimento psicológico e da personalidade. Os alunos são influenciados pelos meios de comunicação social e pelas redes sociais que, por vezes, expressam valores, comportamentos e atitudes de conflito com aquilo que é ensinado na escola. Os educadores em geral deverão ser modelos daquelas virtudes que necessitamos para crescer virtuosamente. A própria escola está a tornar-se uma instituição burocrática, que não promove nenhuma prática verdadeira. A própria gestão escolar torna-se uma hierarquia de gerentes burocráticos. A burocratização das mentes, dos agentes educacionais é um grave problema educacional, porque a burocracia vai desumanizando gradualmente.

Deve-se lembrar que o termo cultura vem do latim “cultus”, cultivo da terra, e que analogicamente se refere ao cultivo do espírito. Por meio da cultura o homem expressa-se, toma consciência de si

mesmo, reconhece-se como um projeto inacabado, questiona as suas próprias conquistas, busca incansavelmente novos significados e cria obras que o transcendem. Nesse sentido, não se pode esquecer que ao nascer o ser humano se encontra num mundo que não escolheu nem planeou e que precisa ser acolhido e reconhecido para se socializar. Além disso, requer referências confiáveis e, acima de tudo, linguagens adequadas para se instalar na sua comunidade, para humanizar o seu meio ambiente. É assim que, graças à cultura, e a partir da instalação no quotidiano, se dá a aceitação e o reconhecimento do mundo simbólico e social onde a natureza do próprio ser se atualiza e se aperfeiçoa. A afirmação de que o ser humano está inacabado ganha força quando significa que ele é um ser finito, que precisa de se atualizar e de dar significado ao que lhe ocorre ao longo da sua vida. Os filhos recebem cuidados e educação para que possam ser raciocinadores práticos independentes, com perfeita independência. E é aqui que a educação moral cumpre a tarefa de acompanhar o processo formativo de crianças, adolescentes e mesmo adultos para se tornarem efetivamente raciocinadores práticos independentes.

A reflexão macintyriana sobre questões de moral e biologia e as possíveis relações entre elas tornam-se pertinentes e decisivas para uma nova educação. O filósofo tentou desvendar o sentido da ação humana no campo genético, a partir da consideração da dependência como um traço de identidade da espécie humana, da qual passa a questionar-se sobre quais as consequências para a filosofia moral de considerar o facto da vulnerabilidade e aflição, e o facto da dependência como características fundamentais da condição humana (MacIntyre, 1999, p.18). Aliás, na base dessa questão está a observação do autor quanto à resistência em incorporar a dimensão da corporeidade da existência, que se manifesta por meio de fenómenos como a deficiência ou a dependência. Partindo da associação entre humanidade e animalidade, MacIntyre tomará como ponto de partida o reconhecimento da condição animal do ser humano para, a partir daí, iniciar o seu caminho de desenvolvimento das virtudes, precisamente das virtudes típicas de animais racionais e dependentes. Serão então essas virtudes as que nos permitem enfrentar a vulnerabilidade, a deficiência e a própria dependência com vista ao desenvolvimento de um ser humano racional e independente, cujos traços de dependência, racionalidade e animalidade devem ser compreendidos nas suas relações recíprocas. (MacIntyre, 1999, 19). Essa ênfase é compreendida em comparação com a frase macintyriana de que o ser humano não tem simplesmente um corpo, mas é o seu corpo. (MacIntyre, 1999, 20). O discurso moderno aparece como o oposto desta posição, já que se funda no primado da autonomia como uma característica muito particular e potenciadora do humano. Como compreender, então, uma abordagem em torno do cuidado como expressão do ser humano? Estando a dependência fundada nas condições de vulnerabilidade e / ou aflição, MacIntyre argumentará que o discurso sobre as escolhas livres e independentes do ser humano, como sinal de que possui as virtudes, é o correlato constituído por

aquelas virtudes inerentes ao reconhecimento da dependência, requisito indispensável para a plena compreensão do desdobramento do humano dotado de racionalidade. Em ambos os casos, sejam as virtudes da independência ou as da dependência, será necessário ter um substrato cujo conteúdo seja determinado por um certo tipo de relações sociais e uma certa concepção do bem que possibilite a coexistência e a articulação de ambas.

O autor argumentará então que nem o moderno estado-nação nem a família podem cumprir essa função de apoio. Certamente, é visível a preocupação do autor com a argumentação em torno de todas as questões levantadas por essas questões, tal como em relação à justificação de certas decisões ou preferências. Nesse sentido, e aludindo à condição de superioridade do ser humano em termos de sua racionalidade, MacIntyre destaca que ele é capaz de refletir sobre os seus motivos graças ao uso da linguagem, não se limita a ter motivos é capaz de orientar causalmente o comportamento, mas tendo razões para supor que um conjunto de considerações e não outro oferece realmente razões numa situação particular (MacIntyre, 1999, 78). O cuidado aparece na obra de MacIntyre, com muito mais clareza do que noutros autores, associado fundamentalmente à ideia de ajuda, seja em condições de doença ou deficiência. Nesse caso, o cuidado visa evitar o sofrimento causado por uma situação de deficiência ou, quando ela já esteja presente, visa contar com a colaboração necessária para viver. Nesse contexto, um elemento marcante dessa configuração é a afirmação macintyriana de que todos nós, de uma forma ou de outra, temos uma certa deficiência, mas as diferenças residem no grau e na duração da mesma.

Diante duma doença ou duma deficiência, os cuidados desenvolvidos devem sempre resguardar a expressão do ser humano como raciocinador prático autónomo e intersubjetivamente vinculado a essa condição, que ele pode reconhecer também nos demais, produzindo uma interação marcada pela reciprocidade. Dessa perspectiva, então, a deficiência ou doença nunca deve ser traduzida em fatores de discriminação ou tratamento desrespeitoso da condição humana. A forma de tratar com respeito este raciocinador prático independente é capaz de imaginar futuros possíveis tal como o resto dos seus pares, sendo relevante que esta capacidade possa ser verdadeiramente implantada na sociedade e não seja restringida pela dependência decorrente da deficiência. Pelo contrário, o autor destacará a forma como a sociedade encara esta situação e como protege esse direito de projetar a própria vida. Por isso, reconhece-se que o real significado da deficiência depende não só da pessoa com deficiência, mas também dos grupos sociais a que pertence. (MacIntyre, 1999, 93). Da mesma forma, deve-se notar que, como bom aristotélico que é, MacIntyre enfatizará a necessidade de promover as virtudes e até falará especificamente de virtudes do cuidado, como aquele conjunto de disposições que devem andar de mãos dadas com o desenvolvimento de virtudes em ambos os raciocinadores práticos independentes.

Desse modo, um raciocinador deste tipo requer, para chegar a ser tal, o desenvolvimento de um certo tipo de vida em que as virtudes do cuidado e do ensino foram fomentadas de tal forma que o levaram a alcançar aquela posição de autonomia, que nas palavras de MacIntyre, conduz a um "florescer" humano. Assim, terá de aprender acerca do bem comum, adquirindo um conhecimento prático, combatendo a incapacidade para separar desejos e distanciar-se deles, para os julgar e proporcionar um adequado conhecimento de si mesmo. A questão então girará em torno do tipo de relações sociais que deveriam apoiar o florescimento dos homens, as características de tais ambientes de ligação. Desse modo, quando se diz que um indivíduo ou um grupo floresce, diz-se algo mais do que apenas que eles têm determinadas características, embora florescer signifique sempre florescer em virtude de receber um determinado conjunto de cuidados como expressão de humanidade (MacIntyre, 1999, 83). A aquisição das virtudes não requer uma educação especial, mas principalmente a inclusão nas práticas da sociedade. Para a constituição de raciocinadores práticos autônomos, será necessário que as suas relações de cuidado, principalmente na infância, tenham em mente virtudes como a audácia e a paciência da coragem, a justiça na distribuição das tarefas e o elogio, a temperança exigida pela disciplina, a inteligência viva de caráter afável, entre outros. MacIntyre afirma que os educadores têm de possuir, nalguma medida, os hábitos que eles próprios querem inculcar nos educandos (Mota, 2012). Educar pelo exemplo ou por modelos de excelência que entendem que a educação tem raízes amargas e frutos doces (Aristóteles).

Da mesma forma, as virtudes expressam-se numa rede de relações na qual a sua aprendizagem se dá, sendo necessário o apoio, da parte dos sujeitos cuidadores, na concretização de determinadas capacidades, nomeadamente: avaliar, modificar ou rejeitar os seus próprios juízos práticos; perguntar o que se consideram boas razões para agir e se são realmente boas razões; desenvolver a capacidade de imaginar realisticamente possíveis futuros alternativos, para que possam escolher racionalmente entre eles; distanciar-se dos desejos, a fim de indagar racionalmente sobre o que é necessário para buscar o próprio bem aqui e agora e orientar desejos e, se necessário, reeducá-los para alcançar o bem (MacIntyre: 1999, p. 101). Tudo isso acabará traduzindo-se na realização pelos raciocinadores práticos independentes de certas ações, com relevância em relação ao contexto em que são realizadas e com uma lente crítica para vê-las como tal. Associado a isto, outro elemento interessante nesta configuração da noção de cuidado é o carácter recíproco que lhe é inerente, expresso através da dicotomia indissociável «cuidar» e «ser cuidado», a qual pressupõe que é relevante promover as virtudes morais dessa tarefa para que os indivíduos sejam capazes de desenvolver da melhor maneira possível a tarefa de cuidar os outros, alcançando assim um comportamento virtuoso que ultrapassa o mero cumprimento de normas.

Com efeito, através das relações que se estabelecem entre os seres humanos, muitas delas marcadas pelo cuidado, tanto o cuidador como aquele que é cuidado, especialmente na fase da infância, desenvolvem também um processo de autoconhecimento que é fundamental para se tornarem raciocinadores práticos independentes. Diante disso, o processo de autoconhecimento nunca ocorre de forma atomizada ou monológica, mas sempre em relação e diálogo com outros que contribuem para a conformação da própria identidade, ora corrigindo, ora reforçando certos elementos constitutivos. Consequentemente, quando uma pessoa passa a conhecer-se bem, é sempre uma conquista compartilhada. Nesse sentido, um aspeto relevante em torno da citada dicotomia está relacionado com o facto de que, em grande parte, o desenvolvimento das virtudes morais é resultado da relação de dependência que se estabeleceu nalguns períodos da vida dos seres humanos, por exemplo, na infância. Isso significa que os adultos ou raciocinadores práticos independentes já terminaram com a dependência? A resposta de MacIntyre é clara: de alguma forma, certos graus de dependência estarão sempre presentes, não apenas em termos de exigir cuidado dos outros, mas também na forma de precisar que os outros raciocinem em termos práticos.

Nas escolas temos que afastar a fragmentação e a expansão do emotivismo, decorrentes da falta de justificação racional do agir humano. A escola contemporânea não pode ser a escola liberal que prega a neutralidade do pensamento e das ações. A ilusão da liberdade dos educandos e dos estudantes dirigindo-os para objetivos de mercado que procuram o consumo desenfreado e o alcance de bens individuais e quantitativos. Na escola, a racionalidade torna-se pouco relevante quando não se conseguem acordos racionais entre a comunidade educativa. O que interessa é manter a burocracia escolar, certificar saberes específicos para se cumprir a escolaridade obrigatória. Uma escola fragmentada, com professores formados em universidades fragmentadas, serve apenas para produzir especialistas, sem quaisquer compromissos com a vida e com o bem último de uma sociedade.

Para que a escola realize a sua missão urge acabar com a falsa neutralidade comunicada pelo liberalismo. Os estudantes têm que mergulhar em teorias e crenças que se desenvolveram historicamente. A escola não pode ignorar o ideal humano, a tradição humanista. A escola não é só um sítio de acordos, mas também de discussões e debate. Assim, a escola não é apenas um lugar de consensos e de negociações, mas sim um lugar de ruturas, onde se fomenta a liberdade de professores e alunos. Na liberdade nasce o compromisso. Uma liberdade que não pode ser apenas formal, mas tem de ser real. Professores são os organizadores de debates, desencadeiam conflitos intelectuais e conflitos culturais sistematizados.

Ora, se se reconhece que a dependência é uma condição própria do ser humano, será também pertinente desenvolver em relação a certas virtudes do reconhecimento da dependência, que implicam

um equilíbrio entre generosidade e justiça. Neste sentido, o autor traçará um conjunto de características principais em torno da ordem política e social, como quadro capaz de sustentar e promover estas virtudes inerentes à dependência, para as quais devem ser satisfeitas três condições fundamentais, a saber: ser expressão das decisões políticas de pensadores independentes que deliberam racionalmente sobre questões de relevância para a comunidade política; ter padrões de justiça consistentes com o desdobramento da justa generosidade, como uma de suas virtudes fundamentais; que não haja espaço nas deliberações apenas para raciocinadores práticos independentes, mas também para aqueles que não sejam capazes de especificar essa condição. Nesse caso, eles podem ter representantes no momento da deliberação.

Em suma, a educação tem que contribuir para ultrapassar a desordem moral da sociedade. Contrariar o agir individualista, egoísta, passional e emotivo, sem preocupação com o bem comum.

A falta de altruísmo e responsabilidade no agir dos indivíduos é justificada com códigos pessoais e demasiado individualismo nas ações. Os debates realizados na comunidade contemporânea, não são, em seu entender, mais que simulacros e imaginação ilusória, sem resolver as questões morais, sem apresentar nenhuma solução moral. Perante o panorama atual, MacIntyre apresenta a educação moral orientada para as virtudes que implicam a prática, a narrativa e a tradição. A narrativa da vida apresenta o indivíduo na totalidade de vida, em todos os aspetos: trabalho / profissão, família / afetividade, vida pública / vida política etc. As escolas são comunidades éticas onde se adquirem os ensinamentos para desenvolver outras comunidades éticas existentes na sociedade civil.

## 2. A justa generosidade e o cuidado

Para MacIntyre não é possível compreender uma moral ou uma ética sem a compreensão da época histórica que as originou, pelo que não há possibilidade de uma ética sem uma história da ética. Como não é possível uma filosofia sem a história da filosofia. Como Nietzsche, o filósofo do extremo norte do Reino Unido entende que é impossível perceber a moral amputando as questões morais dos seus contextos e circunstâncias. O homem como sujeito moral está situado, imbuído e condicionado pelas circunstâncias e pelos laços invisíveis que o amarram a uma comunidade e a uma determinada tradição. Julgar que é possível criar com abstrações um homem universal, com habilidade para se libertar das tramas e circunstâncias da sua vida e divorciado da comunidade e da tradição, é o mesmo que recusar a evidência do progresso histórico e da diferenciação cultural e social. A sociedade ocidental atual está exposta a uma nova barbárie, que se encontra, no âmago da Europa. Temos que afirmar, como Tomás de Aquino, que não se podem preferir os bens exteriores aos bens interiores. Dar preferência aos bens exteriores e abandonar as virtudes, fazendo prevalecer uma ética individualista, é um erro grave para a humanidade. cabe perguntar se o pessimismo que se encontra no final da obra de 1981, *After Virtue*, de MacIntyre está-se a concretizar neste início do século XXI

Para vencer e contrariar o individualismo, o expressivismo e o emotivismo urge voltar à ética aristotélica e tomista. A justa generosidade é uma virtude que Alasdair MacIntyre acrescenta à lista de virtudes de Aristóteles e Tomás de Aquino. Pois é uma virtude que aglutina em si a virtude da misericórdia, da temperança e da prudência. A justa generosidade dá competências aos indivíduos para agirem a favor dos outros membros da comunidade com quem se relacionam e igualmente com os desconhecidos. Eleva-se, ultrapassando os limites da comunidade e afirmando-se como um modelo de sociabilidade em que o indivíduo antes de definir o seu bem concreto, identifica os próprios bens da comunidade. Generosidade justa, porque nem tudo o que é generoso é justo e nem tudo o que é justo poderá ser generoso.

Como indica MacIntyre, nessa tarefa ética é necessário promover as virtudes do reconhecimento da dependência; virtudes que não podem ser concebidas a partir da oposição macIntyriana entre o comportamento interessado do mercado e o homem altruísta e benevolente, pois isso nos impediria de ver o tipo de ações em que os bens solicitados não são mais meus do que dos outros, nem mais dos outros do que meus, mas são bens comuns, autênticos, como os bens das redes de reciprocidade. Mas, a que virtudes particulares MacIntyre se refere ao fazer a transição entre o ser humano sem educação e o raciocinador prático independente? Passar da dependência, da faculdade de raciocínio de pais e professores, a ser raciocinadores práticos independentes só é possível por meio das virtudes aristotélicas de veracidade, coragem, moderação e justiça; e de outras que o estagirita ignora, e que

são justamente aquelas que permitem a participação em redes de reciprocidade, a saber, as virtudes da justa generosidade. Compreender esse tipo de virtudes é a chave para encontrar o caminho do florescimento. Podemos percorrer o caminho estudando separadamente a virtude da "justiça" e a virtude da "generosidade", mas MacIntyre faz-nos ver que isso é insuficiente, pois é possível uma pessoa ser generosa sem ser justa ou também dar-se o caso de alguém que é justo sem ser generoso. É por isso que, para manter as relações de reciprocidade, a virtude ou virtudes adquiridas devem ter aspetos de justiça e de generosidade. Consequentemente, é muito significativo que MacIntyre tenha trazido da língua lacota o termo 'Wancantognaka' (MacIntyre: 1999, p.142), termo que engloba justamente os dois aspetos que não podem faltar na compreensão desse tipo de virtude. Wancantognaka designa a virtude de indivíduos que reconhecem as suas responsabilidades com respeito à família imediata, a família extensa e à tribo e mencionam a generosidade que um indivíduo deve a todos os que também a devem ele. É uma virtude especial, pois ao referir-se ao que é devido, se não for cumprido, a justiça altera-se; mas como o que é devido não pode ser medido, se não for exercida, falta a generosidade.

Para uma melhor compreensão das virtudes da justa generosidade, MacIntyre recorre a S. Tomás, que, partindo do estudo das virtudes, oferece a sua valiosa contribuição. S. Tomás começa objetivando o facto de que a liberalidade faz parte da justiça. Para isso, ele distingue as obrigações que são de justiça absoluta e aquelas que são da decência e que a liberalidade exige, ações que são de facto justas perante os outros e que pertencem ao mínimo do que é devido aos outros. Dessa forma, o que caracteriza o indivíduo liberal é dar mais do que a justiça exigiria que ele desse. Por outro lado, é significativo que, ao referir-se à benevolência, S. Tomás sustente que numa mesma ação há vários aspetos, que permitem exemplificar diferentes virtudes. Vamos supor que uma pessoa dá incondicionalmente a outra o que ela precisa com alguma urgência, em consideração ao outro como um ser humano em necessidade, porque é o mínimo que lhe é devido e porque, aliviando a aflição do outro, ele também alivia a sua própria aflição com a dor dos outros. Analisando o exemplo anterior, ao dar incondicionalmente por consideração ao outro como ser humano, esse indivíduo está a agir por caridade; sendo o mínimo que se pode dar, age-se com justiça, e ao aliviar a aflição do outro está-se a exercer a compaixão.

Dessa forma a pessoa estaria a agir com liberalidade, com a beneficência da caridade, com justiça e com espírito compassivo. A propósito da virtude da misericórdia, à qual MacIntyre reserva um lugar especial, S. Tomás afirma que, embora tenha o seu fundamento na virtude teológica da caridade, é uma virtude secular e, como tal, tem um lugar muito específico entre as virtudes em geral. Concebe-a como a dor pela aflição de outrem na medida em que é considerada sua, seja pela amizade com quem sofre, seja porque se reconhece que se pode tê-la. A misericórdia, então, implica reconhecer

todos os outros como próximos e envolve expandir as relações com a comunidade para incluir estranhos e cuidar do seu bem como se fosse o bem dos membros da comunidade. Além disso, é uma virtude caracterizada pelo facto de que a sua ação vai além dos deveres da comunidade, pois atende a necessidades urgentes e extremas independentemente dos vínculos com quem as sofre e, por ser muitas vezes exercida com pessoas com deficiência, aconteça o que acontecer, quer pertençam ou não à comunidade. Compreender a aflição como se fosse algo próprio, segundo S. Tomás, é reconhecer aquele outro como próximo em tudo o que se refere ao amor ao próximo, independentemente de aquele próximo estar nas categorias bíblicas de estrangeiro, irmão ou amigo, já que em todos eles o mesmo propósito é indicado. A liberalidade, a beneficência, a misericórdia e a justiça são virtudes indispensáveis à justa generosidade; originam relações comunitárias que estão envolvidas pelo afeto, relações de hospitalidade com estranhos que respondem às necessidades urgentes e extremas dos membros da comunidade.

### 3. A relação com os outros e a formação do carácter

A preocupação com a educação do carácter na civilização ocidental desenvolveu-se a partir de Platão. Nos seus primeiros diálogos, o filósofo explora as virtudes da coragem e da justiça. Para o discípulo de Sócrates, a vontade é um elemento que potencia o carácter. Este tem sentido com o objetivo ou o fim de realizar as necessidades humanas – ética teleológica. As virtudes prosperam em comunidades virtuosas, pois há comunidades que impedem o florescimento das virtudes. O indivíduo virtuoso floresce melhor numa comunidade virtuosa.

Com a expansão da comunidade virtuosa, que se busca com a cidadania global é aconselhável ter precaução porque, no fundo, é necessário compreender o que está por trás é a perda da liberdade do ser humano e, por consequência, da virtude. A nova filosofia ética gera a proposta que se centra em alertar para um perigo que paira na educação, que permita a conquista dessa cidadania global, e nada mais é do que a confusão potencial com uma ética mínima, implícita em acreditar que ser um bom cidadão significaria de facto ser eticamente bom. Isso seria um reducionismo ao tentar associar a educação moral, ser uma boa pessoa, ao cumprimento das normas legais válidas para qualquer cidadão do mundo. Nesse sentido, a educação moral consiste em cultivar a excelência que a virtude supõe, o que é muito diferente do cumprimento de obrigações. Além disso, enfatizamos que a formação de cidadãos globais é uma questão ética, pois ser um bom cidadão está intimamente relacionado a ser uma boa pessoa, conforme proposto por Aristóteles.

O homem na sua vida diária vive com grupos alargados de pessoas que não possuem virtudes e que também agem manipulando, oprimindo e explorando, sendo causadores ativos da deficiência de carácter. Segundo MacIntyre, mesmo em ambientes estéreis e disfuncionais é possível criar e educar pessoas de carácter. Porém, nem os sistemas de relações interpessoais mais virtuosas dão garantias para o desenvolvimento de um bom carácter. Não existe qualquer garantia, mas há grandes probabilidades. As comunidades virtuosas são cruciais para o desenvolvimento do carácter e para o florescimento das virtudes.

Ao nível do ensino, devido ao legado de Lawrence Kohlberg, que desenvolveu uma das mais influentes teorias sobre o desenvolvimento moral, em que relacionou o desenvolvimento moral com o desenvolvimento cognitivo da criança, não se admitiu que a formação moral consistisse na transmissão de conteúdos. No entanto, a aprendizagem das competências necessárias para ser um bom cidadão tem como referente um conteúdo que, geralmente, se apresenta como um objetivo a ser alcançado e, portanto, que idealiza o que é ser um bom cidadão. Apresenta-o como o cidadão capaz de tomar decisões por si mesmo, dotado de espírito crítico, empenhado na realização do bem comum, defensor e protetor dos valores democráticos, disposto a lutar pela igualdade de oportunidades e pelo

respeito da diversidade. Além disso, essa formação deve garantir que o comportamento do cidadão seja coerente, pois educar com boas práticas cidadãs implica que ser um bom cidadão exige ser um bom cidadão em todos os âmbitos, não apenas na esfera pública.

O carácter do indivíduo relaciona-se com a unidade da vida de alguém. Uma vida que é unitária e que se possa conceber e avaliar na íntegra. Dividir a vida por compartimentos leva a considerar apropriado desempenhar um papel de pessoa no trabalho, outro em casa, outro nas atividades lúdicas. Uma sociedade que incita à compartimentação da vida, à compartimentação do indivíduo, entende a flexibilidade como algo positivo e a integridade como um vício. Não se considera possível construir uma unidade moral.

Isso justifica que a educação ética seja uma abordagem global da ação educativa; por isso a aprendizagem ética e cívica é como um eixo na formação dos alunos. A expansão inscrita no conceito de cidadania global está relacionada com o ressurgimento da educação em valores, entendido como uma espécie de “tábua de salvação” para uma sociedade imersa num individualismo extremo, consequência do consumismo. No entanto, ser um bom cidadão não equivale a cumprir um ideal supostamente aceite do que deveria ser um cidadão global. Isso equivaleria a reduzi-lo à idealização de um valor ou ao desempenho de certas condutas; ser bom cidadão implica simplesmente ser eticamente bom. Isso levou ao renascimento da educação do carácter, visto como um “balão de oxigénio” para defender os jovens, cada vez mais atolados no relativismo cultural, dos caprichos. Não podemos deixar de destacar o perigo subjacente ao esquecimento da educação para a virtude na educação para a ética cívica. Portanto, desvincular a prática do bom cidadão do conteúdo moral que implica melhorar como pessoa é uma pretensão vã, porque não se trata de cumprir regras, mas sim de colocar o acento no ser.

O carácter assenta na ideia de um eu em que se observa uma certa unidade na narrativa que liga nascimento, desenvolvimento, vida e morte. Uma narrativa com começo meio e fim. A identidade pessoal e a identidade da unidade da pessoa, são elementos que necessitam da unidade na narrativa. Uma das formas do carácter constrói-se com a recusa da fragmentação do indivíduo em que tanto insiste a modernidade e a contemporaneidade. A fragmentação não permite a construção do carácter e facilita o fracasso moral. O carácter alicerça-se no conhecimento do bem e na procura da vida boa e de uma identidade plena. Reforça-se a identidade no reconhecimento do outro. Dar identidade ao outro é reforçar-lhe o seu eu e a sua autoestima.

Por esse motivo, pressupõe-se a necessidade da recuperação da virtude nos planos de estudos de acordo com a abordagem de MacIntyre. Nesse ponto, a solicitação reiterada dos pais para que os filhos aprendam valores na escola é inseparável da necessidade de adquirir valores, ou seja, de ser

capaz de levar a cabo o reconhecimento do que é bom. É por isso que a educação do carácter insiste na necessidade de mudança de comportamento, por meio da aquisição de hábitos. A virtude é um hábito que nos torna pessoas melhores, a satisfação de uma vida virtuosa em que a nossa contribuição se baseia no resgate da dimensão interna da virtude, pois a educação do carácter deve promover o desenvolvimento positivo da pessoa. Porém, a educação do carácter tem um problema não resolvido, que está presente em qualquer teoria da educação moral, dado que os resultados nem sempre são tão eficazes se forem ministrados na forma de um programa; além disso, é necessário rever os métodos e instrumentos de avaliação. Essa recuperação requer algumas ressalvas. Em primeiro lugar, é um erro confiar a transmissão dos valores do cidadão apenas à escola, pois é necessária a intervenção da família e de outros agentes, que operam como referências de carácter.

A tradição – que, segundo os iluministas, negava a razão e tinha uma conotação negativa – para Alasdair MacIntyre, é o espaço natural da racionalidade. A tradição não aprisiona o homem nem o empurra para o obscurantismo. A razão prática descobre-se na tradição. MacIntyre, junto com outros autores contemporâneos, procura resgatar a tradição dos múltiplos preconceitos. A tradição permite o entendimento racional na sua dimensão prática. Não existe a racionalidade prática sem a tradição. Esta, para o filósofo anglo-saxónico, não é algo passadista, estático, mas é estruturalmente vivo e dinâmico. A tradição é responsável pela constituição do carácter do sujeito moral. O carácter do sujeito moral é construído e amadurecido num contexto cultural e social determinado pela sua participação nas práticas características de cada tradição. A maturidade é adquirida refletindo no tipo de vida que é realizada pela própria comunidade, avaliando os vícios e as virtudes. O conceito de tradição macIntyriano implica uma ética da tradição enquanto investigação racional.

As virtudes educam-se na família porque o fundamento da relação interpessoal, que dá sentido à comunidade de cidadãos, é ser um presente para o outro, descobrindo que se aprende de maneira especial na família. Em segundo lugar, é necessária a formação de professores universitários para contribuir à formação do carácter. Terceiro, o cultivo da virtude deve estar presente no ambiente universitário, mesmo na modalidade virtual. Em quarto lugar, o papel do professor implica o seu compromisso de promover uma educação da vontade que ajude o aluno a comprometer-se no sentido de alcançar uma vida boa. A recuperação da dimensão interna da virtude é fundamental na formação de cidadãos globais, pois seria uma ilusão supor que eles são capazes de se comportar de acordo com um modelo, permanecendo desvinculados do empenho no aperfeiçoamento moral. Por isso, adquirir virtudes sociais é realmente eficaz para ser um bom cidadão, se tal aquisição estiver em conexão com o ser, com o pessoal. Isso implica a necessidade de aceitar que o ser humano é livre, ele não só tem a capacidade de escolher entre alternativas, porque pode dar sentido às suas ações, aspeto essencial na formação, porque as capacidades humanas devem ser aperfeiçoadas.

O fracasso de um indivíduo está em não se assumir como um agente moral. Não nos podemos assumir como simples executores, cumpridores de ordens. MacIntyre destaca três características do agente moral: entender a identidade individual de alguém como transcendente; ver-se como um indivíduo racionalmente prático, capaz de rejeitar padrões sociais injustos; entender-se como responsável perante os outros em relação às virtudes humanas. A consciência do agente moral, o seu carácter, permite-lhe tomar decisões, em vez de fugir, assumindo outros papéis. O carácter leva a um compromisso com um padrão de comportamento, no obstante os conflitos.

#### 4. As capacidades do raciocinador prático independente

O desenvolvimento da abordagem da noção de florescimento e a sua relação com o bem e a vulnerabilidade começa com uma afirmação sobre o significado único da noção de florescimento para qualquer espécie, a saber, desenvolver as faculdades características que um membro da própria espécie pode realizar. MacIntyre relaciona etimologicamente a noção de florescer com o que é bom.

Nesse sentido, estabelece três formas de qualificar algo como bom, o que proporciona três níveis de juízos sobre o bem (relacionados entre si), que delimitam o terreno em que floresce a existência humana. Em primeiro lugar, algo é bom porque nos permite obter um bem maior que também é bom em si mesmo. Em segundo lugar, alguém pode ser considerado bom porque desempenha um papel ou função de maneira excelente no contexto de alguma prática socialmente estabelecida. Terceiro, há juízos a respeito do lugar que os bens de diferentes práticas devem ocupar na vida individual e coletiva.

Um ser humano imerso numa vida que favoreça o seu florescimento deve constituir-se em torno deste tipo de juízos para obter os motivos da ação, constituição que implica o exercício do raciocínio prático que lhe permite ordenar diversos bens, tendo em conta as situações particulares e a sua relação com uma certa noção do que é uma vida boa. MacIntyre afirma que, ao contrário dos golfinhos, o ser humano deve aprender a ver-se como um raciocinador prático para florescer. Assim, a vulnerabilidade é diferente, pois no ser humano consistirá em tudo o que ameace o desenvolvimento do raciocínio prático, ainda que existam algumas ameaças compartilhadas com os animais não racionais, como substâncias tóxicas, doenças, lesões, predadores, fome, etc. Como acontece no ser humano o processo que permite chegar à condição de raciocinador prático? O início de uma vida humana é marcado pela satisfação imediata de certas necessidades, o que constitui a experiência primária no que diz respeito a uma série de bens concretos, bem como a experiência do prazer como um bem derivado da satisfação de necessidades. O próximo passo no processo normal de crescimento de um ser humano é a aquisição gradual da capacidade de avaliar o que ele deseja e como isso deve ser alcançado. Ou seja, a criança começa a enfrentar a ideia de ter motivos para fazer algo a fim de satisfazer o que deseja num determinado momento.

Como a vida normal de uma criança se desenvolve num ambiente social, ela cedo começa a enfrentar os ensinamentos dos outros sobre o que é bom, mesmo quando isso é contrário ao seu desejo. Aprende assim o que é bom em geral e o que é bom em particular. O próximo passo é superar a aceitação desses ensinamentos de outras pessoas para fazer os seus próprios juízos de forma independente.

Ora, o trânsito por essas etapas envolve a aquisição da linguagem como terreno sobre o qual se estrutura a existência, o que implica uma série de capacidades que entram em jogo para que o uso da linguagem possa ter sentido. Existem três aspectos centrais deste processo complexo. Em primeiro lugar, o salto inicial para a possibilidade de avaliar as razões para agir de uma forma ou de outra como boas ou más, salto que envolve a aprendizagem da criança sobre outros bens e sobre os perigos e dificuldades que os envolvem.

Nesta fase, existem ameaças ao desenvolvimento das capacidades linguísticas e avaliativas das crianças: a falta de um estímulo adequado da atividade cerebral, o atraso mental, o autismo, etc. O segundo aspecto é a transformação dos desejos e paixões à medida que a criança cresce. Pode acontecer, entretanto, que tal transformação não se alcance de forma adequada, o que levaria a um raciocínio prático deficiente.

Como já se sabe, a presença de outros indivíduos é uma parte fundamental do processo de florescimento dos seres humanos como raciocinadores práticos. MacIntyre menciona os dois papéis centrais que outras pessoas podem desempenhar neste processo. Por um lado, são outros indivíduos que proporcionam os recursos mais básicos (cuidar, alimentar, vestir, educar, ensinar, reprimir, aconselhar) que garantem a existência dos mais frágeis (como crianças e deficientes). Por outro lado, cada um participa de uma rede de relações sociais que sustenta o trânsito de cada novo indivíduo em direção ao estado de raciocinador prático independente. É importante notar que uma tarefa fundamental de cada raciocinador prático independente é colaborar na manutenção desse tecido social, pois é a base de uma série de bens relacionados com a possibilidade de alcançar o florescimento do ser humano, que por sua vez pressupõe uma certa compreensão compartilhada das possibilidades presentes e futuras.

Por isso, um aspecto central da transição da infância para a condição de raciocinador prático é o desenvolvimento de uma consciência sobre o futuro, de tal forma que seja possível imaginar boas alternativas em relação ao florescimento humano, por exemplo, avaliando as consequências de qualquer decisão tomada no presente. Essa habilidade fundamental pode, no entanto, ser ameaçada por restrições do ambiente social da criança. No caso da pessoa com deficiência, essa situação pode ser mais crítica, pois é muito provável que aqueles que estão ao seu redor aceitem essa condição sem vislumbrar formas de superá-la. O real significado da deficiência depende não só da pessoa com deficiência, mas também dos grupos sociais a que pertence.

As três dimensões, que se relacionam mutuamente de maneiras complexas, são parte essencial de um processo de desenvolvimento único; uma falha numa dimensão irá gerar ou reforçar uma falha em

qualquer uma das outras duas. Ora, como essa ideia de florescimento humano é fundamental, ou seja, em qualquer contexto cultural o ser humano floresce quando atinge a condição de raciocinador prático, é necessário saber qual é a excelência de um raciocinador prático para saber qual o melhor modo de vida. Por outras palavras, devem-se conhecer as virtudes do raciocínio prático independente. Nesta ponto, MacIntyre reconhece que esta conclusão é a mesma a que chegou Aristóteles, o que o leva, perante os seus críticos, a explicitar que tal conclusão pressupõe, sem demonstrar, a superioridade da visão aristotélica. Diante disso, o autor passa a propor que a demonstração de tal superioridade emerge uma vez terminada a investigação que parte de certos pressupostos, pois no final abre-se à possibilidade de explicar retrospectivamente por que razão uma investigação bem conduzida poderia adotar alguns pontos de partida, mas não outros . Essa resposta a uma possível crítica também é de natureza aristotélica.

## Conclusão

*O homem social é demasiado fraco para poder passar sem os outros, precisa de tudo desde o momento do seu nascimento até ao da sua morte e, rico ou pobre, não conseguirá sobreviver se não recebesse nada de outrem.*

Jean-Jacques Rousseau

A obra *Dependent Rational Animals. Why Human beings Need the Virtues* é a antepenúltima de Alasdair MacIntyre. Este pensador tem contribuído exemplarmente para o debate filosófico da contemporaneidade, à volta da dimensão moral do agir e das práticas humanas.

Alasdair MacIntyre é sem dúvida um dos filósofos morais mais originais e controversos das últimas décadas. Possuindo um sentido crítico forte e uma linguagem filosófica contundente, ele tornou-se, desde a publicação de *After Virtue* (1981), um dos mais amargos censores da modernidade. De facto, para o filósofo escocês, a civilização moderna estaria mergulhada numa situação irreversível de fragmentação espiritual, causada no nível da alta cultura pela rejeição da noção clássica do “telos” como o eixo articulador de modos de ser e práticas comuns. O grande erro do ocidente, apontado pelo nosso autor, foi afastar-se daquela poderosa tradição de pensamento moral da Ética a Nicómaco. Nas duas obras que publicou, nos anos seguintes, *Whose Justice?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1991), MacIntyre defendeu a alegada superioridade racional desta tradição na chave hermenêutica da dialética aristotélica, contra outras correntes da filosofia prática, o iluminismo escocês, liberalismo procedimental, pós-modernismo de inspiração nietzschiana, entre outros, assumindo cada vez mais claramente a influência da ética tomista. No livro, *Dependent Rational Animals. Why Human beings Need the Virtues*, o autor concentra o seu argumento na área que mais preocupa os críticos de sua obra, a antropologia filosófica.

Finalmente, MacIntyre oferece uma reflexão explícita e cuidadosa sobre a sua concepção da natureza humana, que ele considera a base de qualquer desenvolvimento da racionalidade prática. O filósofo escocês está convencido de que uma das deficiências mais sérias da filosofia moral, patente na ética iluminista, mas também no programa filosófico aberto por *After Virtue*, consiste em iniciar reflexões sobre os assuntos humanos assumindo a existência de um agente racional já treinado, com as suas habilidades deliberativas e perceptivas plenamente constituídas, apto e bem disposto para a tarefa filosófica realmente relevante, ou seja, a constituição dos princípios orientadores da justiça, a

estrutura do juízo moral, ou a reflexão sobre o significado das virtudes no contexto de uma vida. Os processos formativos de aquisição das competências de discernimento, avaliação e sensibilidade moral foram deixados de lado na reflexão. A vivência da vulnerabilidade, própria e alheia, como alavanca de juízo e de compromisso foi excluída das pesquisas filosóficas, apesar dessa vulnerabilidade constituir um traço distintivo da condição humana, tão central quanto a capacidade de adquirir uma linguagem para argumentar.

Vulnerabilidade e dependência são dimensões inevitáveis da vida dos homens. Assim, por exemplo, afirma MacIntyre, *todo o ser humano está potencialmente exposto a sofrer de deficiência extrema, é possível que mais cedo ou mais tarde precise de alguém que seja um segundo eu e fale em seu nome*<sup>13</sup>. O estudo dos valores relacionados à vulnerabilidade humana e à interdependência vincula o pensamento de MacIntyre a outras correntes filosóficas importantes na teoria moral e na teoria política atuais. Em particular, estabelece conexões com os desdobramentos feministas da ética do cuidado presentes nas pesquisas de Carol Gilligan e Angelika Krebs. As abordagens aristotélicas da ética da fragilidade, estão centradas nas relações entre a racionalidade prática e a fortuna como categoria moral e com as filosofias neo-hegelianas de reconhecimento. O que é interessante, e o que é novo, na abordagem de MacIntyre é a maneira de entrar nessas áreas temáticas, a intuição filosófica a partir da qual se desenvolvem as reflexões sobre deficiência, justiça e laços sociais. A sua hipótese consiste em afirmar que desconsideramos, na filosofia prática, a inescapável animalidade da natureza humana.

Que a conquista do florescimento de nossa espécie passe por enfrentar a nossa condição de animais dependentes e vulneráveis é uma característica que compartilhamos com muitos animais não humanos. Começando com o caso do comportamento dos golfinhos, que MacIntyre apresenta ao contrastar pesquisas recentes no campo da biologia e da zoologia, o nosso autor procura estabelecer elementos de continuidade e semelhança entre o animal humano e outras espécies animais às quais reconhecemos certo grau de inteligência. Se observarmos atentamente as modificações no

---

<sup>13</sup> MacIntyre, A. *Animales Racionales y dependientes*, 1999, p. 164: “Puesto que todo ser humano se halla potencialmente expuesto a sufrir una discapacidad extrema, es posible que tarde o temprano necesite a alguien que sea un segundo yo y que hable en su nombre”.

comportamento de certos animais diante de certos estímulos subtis, podemos concluir que é possível atribuir a essas espécies, pelo menos num sentido metafórico, crenças ou a capacidade de agir de acordo com intenções num nível que se qualifica como pré-linguístico. À margem do caráter eventualmente polêmico desta teoria, a intenção do autor parece clara: se as diferenças entre o comportamento humano e o do animal não humano residem na maior complexidade, ligada às dimensões da língua e da cultura, isso não significa que não possamos estabelecer, de uma forma geral e esquemática, certos padrões de florescimento e vida plena. Se podemos fazer isso no caso dos animais, poderíamos fazê-lo até certo ponto no caso do homem. A segunda natureza do ser humano, culturalmente formada enquanto falante de uma língua, avisa MacIntyre, é um conjunto de transformações parciais, mas apenas parciais, da sua primeira natureza animal. Essa argumentação já anuncia as considerações teleológicas de inspiração aristotélico-tomista, carregadas de uma série de afirmações metafísicas que, ao menos à primeira vista, não encontramos em *After Virtue* ou nas obras seguintes. Vemos nos animais racionais e dependentes uma espécie de conversa dupla em clara tensão. De um lado, a perspectiva do fenomenólogo, que descreve as atividades humanas a partir de seu próprio dinamismo, do ponto de vista de um agente imerso em tais atividades. Mas, por outro lado, MacIntyre parece falar da formação e do comportamento do ser humano a partir do esquema conceptual do essencialismo, para o qual o homem é mais um quê do que um quem: os seus apelos contínuos à lei natural parecem inclinar-se no equilíbrio desta segunda direção. É verdade que tanto Aristóteles quanto Tomás de Aquino foram simultaneamente fenomenologistas da práxis e investigadores preocupados em apreender as características essenciais do humano, mas a filosofia prática contemporânea esforçou-se por evitar o uso de um vocabulário essencialista para tratar de questões éticas. Curiosamente, a atitude da filosofia prática contemporânea pretende referir-se ao próprio Aristóteles, para quem o conhecimento sobre os assuntos humanos não é propriamente “episteme”, mas moderação (Sofrósine). Recordamos a insistência de Hannah Arendt de que somente uma divindade poderia pronunciar-se, dada a sua ausência de vínculos com as formas da vida ativa, sobre a natureza humana. Os homens só podem falar dos modos de ser a partir de nossa condição de agentes finitos. Embora para o nosso autor tanto os golfinhos quanto os chimpanzés compartilhem com o homem o cultivo de laços sociais e o reconhecimento da vulnerabilidade da vida, apenas o ser humano, como um animal linguístico e histórico, tem a capacidade de se tornar um raciocinador prático independente, isto é, um agente livre que define o sentido de suas ações e, em geral, da sua vida, em diálogo e interação crítica com outros membros de sua comunidade. Este é o caso precisamente porque não é possível especificar o que é o bem próprio do homem, mas antes discernir sobre uma hierarquia possível e flexível de vários bens em situações concretas.

A formação do caráter e do bom senso é essencial para que cada um se torne um raciocinador prático independente: esta é uma forma de “paideia” em cuja dinâmica somos imperscrutavelmente dependentes uns dos outros. Aqui, novamente, reaparece a relevância das virtudes e da rede de laços comunitários no próprio cerne da racionalidade prática. O reconhecimento da dependência é a chave para a independência, mesmo a crítica à própria comunidade, como uma fase superior da capacitação da virtude, é uma prática social. Por meio dessa “paideia”, o agente aprende a reconhecer e avaliar intensamente os bens comuns, incluindo-os, se for o caso, entre seus bens privados, bem como a considerar reflexivamente os seus desejos imediatos. Essa aprendizagem envolve os agentes em redes de reciprocidade que chamam a atenção para o facto humano da dependência, a vulnerabilidade de vida e a situação de deficiência; ao mesmo tempo, essas circunstâncias são um convite ao debate sobre os princípios do tratamento justo e do que MacIntyre chama virtudes do reconhecimento da dependência. O autor destaca que esses raciocínios pressupõem uma disposição afetiva básica, a projeção empática, que é especialmente relevante nos casos de deficiência dos que sofrem lesão cerebral, ou sofreram deficiência motora grave ou são autistas, de todos, e que leva a dizer: poderia ter sido eu. O infortúnio dessas pessoas poderia ter sido de qualquer um, a sorte deles poderia ter sido de outro.

O argumento de MacIntyre recorda a ética da compaixão de Hume; mostra que, ao invés de ser um sentimento supostamente natural, se refere a uma disposição ética forjada intersubjetivamente. É neste ponto que a virtude da justa generosidade entra como um valor ético-político de importância primordial nas relações humanas dentro das comunidades. Não se trata simplesmente de justiça, para a qual as relações de distribuição de bens e cuidados são simétricas e até impessoais. O reconhecimento da dependência, fragilidade e deficiência requer assimetria no cuidado e um compromisso com aqueles seres humanos específicos de quem nada foi recebido, os deficientes, crianças, futuros membros de nossas comunidades, estranhos, etc. A justa generosidade funciona como uma virtude nas relações face a face, mas, no plano político, exige também a presença de instituições e normas que a observem na esfera pública. As instituições e regras devem ser o resultado do consenso da comunidade e as análises críticas, por sua vez, o resultado do debate entre pensadores práticos independentes envolvidos na participação civil e na busca compartilhada de bens comuns.

Os deficientes deveriam ser representados por outros membros da comunidade. MacIntyre insiste em que os bens comuns compatíveis com a justa generosidade e com as virtudes do reconhecimento da dependência não podem ser alcançados pelo tipo de associações características da modernidade: nem pela família burguesa, nem pelo estado moderno. A lógica imanente ao estado moderno é permeada pela razão instrumental, a luta dos interesses económicos e a competição pelo poder. A atividade política tornou-se uma questão de mercadorias estrangeiras, onde a capacidade de negociar ou

participar na tomada de decisões é condicionada pelo dinheiro. As estruturas governamentais e os partidos políticos atuam independentemente dos cidadãos comuns e das suas expectativas. MacIntyre não se debruça sobre o renovado interesse pelas instituições da sociedade civil, em virtude do seu potencial “ethos” participativo: seu peculiar pessimismo a esse respeito diferencia-o dos autores “cívico-republicanos” que defendem o exercício das virtudes públicas nas sociedades democráticas. Em contraste com o argumento conservador típico, para o qual o slogan “menos ação de cidadania e mais vida familiar” se tomou como uma espécie de padrão de batalha, MacIntyre considera que a família não é uma associação autónoma e autossuficiente, que possa prescindir das relações comunitárias e da busca dos bens comuns para alcançar os próprios bens internos. Daí decorre, assinala, que a qualidade de vida no seio de uma família depende em grande medida da qualidade das relações dos seus membros com outras instituições e associações: o local de trabalho, a escola, a paróquia, o clube desportivo, o sindicato, as aulas de educação de adultos e assim por diante.

Os bens próprios da vida familiar só podem ser alcançados na medida em que as crianças, os pais e outros membros adultos da família aprendam a reconhecer como seus os bens inerentes às práticas de tais instituições e associações. MacIntyre não pode ser acusado de ter uma devoção acrítica da comunidade, como muitos opositores do chamado “comunitarismo” precipitadamente sugerem: ao contrário, o autor insiste em que quando faltam as virtudes da justa generosidade e da deliberação comum, as comunidades estão sempre expostas a serem corrompidas pela estreiteza, a complacência, o preconceito contra estranhos e por uma variedade de deformações, incluindo as derivadas do culto comunitário. Analisa as suas esperanças para essas pequenas comunidades: escolas, consultórios médicos, desportos e clubes de discussão, etc.

O trabalho de MacIntyre é consistente com o programa ético-filosófico delineado nos seus livros anteriores. Apresenta nuances especialmente interessantes ao introduzir a questão da deficiência na discussão da filosofia prática, bem como a virtude da justa generosidade como um “corretivo” da justiça. Também oferece novas razões para tentar justificar o seu ceticismo particular em relação ao liberalismo político e à cultura moderna em geral. MacIntyre é um autor incisivo e provocador, que em nenhum momento renuncia ao jogo livre de argumentação e polémica. No entanto, a sua mudança concetual do neo-aristotelismo para um tomismo mais radical suscita dúvidas. O seu recurso à conceção teológico-filosófica de uma lei natural para explicar as virtudes não vai acompanhado por uma argumentação detalhada sobre o motivo de tal apelo, o que é intrigante num mundo académico e público pelo menos relativamente secular. Nalguns livros o nosso autor defendeu a ética das virtudes como parte de uma tradição particular de pensamento animado por boas razões, premissas que foram capazes de resolver as várias anomalias teórico-práticas e inconsistências de outras tradições rivais tais, como o Iluminismo ou a genealogia moral “nietzschiana”. O apelo a esta forma de lei natural

não parece suficientemente argumentado e gera perplexidade. Entre outras coisas, não parece ser inteiramente compatível com o tema de que a nossa identidade humana, incluindo nossa capacidade de pensar e buscar a verdade, é marcada pela fragilidade e pela finitude.

## Bibliografia

### **Primária** (Obras de MacIntyre)

MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame.

MacIntyre, A. (1989). "Relativism, Power, and Philosophy." In *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Edited with introduction by Michael Krausz. Notre Dame: University of Notre Dame.

MacIntyre, A. (1998). *A Short History of Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame.

MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.

MacIntyre, A. (1999). *Animales Racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: PAIDÓS

MacIntyre, A. (2016). *Ethics in Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Imprint: Cambridge University Press

### **Secundária** (Obras para estudar o pensamento de MacIntyre)

Aristóteles (1984). *Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ.

Beato, José M. (2020) O cuidado como virtude: um diálogo entre a ética das virtudes e a ética do cuidado. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 76, fascículo 1.

Curado J.M. (1998). Racionalidade e teoria da mente em Alasdair MacIntyre. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 54, fascículo 3 e 4.

D'Andrea T. (2006). *Tradition, Rationality and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*. Hampshire: Ashgate.

Etxeberria X. (2012). Natureza Humana y Discapacidad Intelectual. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 68, fascículo 4.

Lutz C. (2009). *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*. Maryland: Lexington.

Marco, Alfredo (2020) La ética de la virtud más allá de las modas. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 76, fascículo1.

McMylor P. (1994). *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*. London: Routledge.

Mota F. (2012) Is the Moral Criticism of Popular Songs Appropriate at all? Remarks on Popular Music, Aristotle and MacIntyre. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 68, fascículo1 e 2.

Mota F. (2012) *Da catástrofe às virtudes. A crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista*. Cascais: Príncípa Editora.

Pereira, Raquel R. (2020) A ética das virtudes e a distinção entre moralidade e felicidade. Braga: *Revista Portuguesa de Filosofia*, volume 76, fascículo1.

Rousseau, Jean-Jacques (2020). *Cartas Morais*. Lisboa: Edições 70.

Stolz S. (2018). *Alasdair MacIntyre, Rationality and Education: Against Education of our age*. Melbourne: Springer.

## **Outros textos**

Levinas, E. (1980). *Totalidade e Infinito*. [Tradução de José Pinto Ribeiro]. Lisboa: Edições 70.

Levinas, E. (1982). *Ética e infinito*. [Tradução João Gama. Rev. Artur Mourão]. Lisboa: Edições 70.

Maffei, Lamberto (2020). *Elogio da rebeldia*. Lisboa: Edições 70.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

Pascal, Blaise. (2019). *Pensamentos*. Lisboa: Relógio d'Água.

Peters, F. E. (1974). *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Platão. *A República*. (2001). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Savater, F. (2005). *Ética para um jovem*. Lisboa: Dom Quixote.