

UMA INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DAS VIRTUDES ARISTOTÉLICA SEGUNDO MACINTYRE

ARISTOTLE'S VIRTUES ETHICS ACCORDING TO MACINTYRE INTERPRETATION

Vitória de Lima Flores¹ e Márcio Paulo Cenci²

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo principal mostrar como a ética das virtudes aristotélica pode ser universalizada a partir da ideia de inteligibilidade ética de MacIntyre. Os capítulos deste trabalho visam explicitar, a partir dos escritos de Aristóteles na *Ética a Nicômacos*, o exercício das virtudes morais como indispensáveis para a realização agir bem e; demonstrar como as condições de inteligibilidade ética de MacIntyre, além de se transformar no elo de ligação conceitual entre a ideia de agir e a ideia de narrativa, contribuem para pensarmos na teoria aristotélica como uma teoria do agir bem que pode ser cósmica e universal.

Palavras-chave: Teoria das virtudes; Inteligibilidade ética; Narratividade.

Abstract

This research has as main objective to demonstrate how Aristotle's virtues ethics can be universal from MacIntyre's idea of ethical intelligibility. The chapters of this research aim to demonstrate, from Aristotle ethics virtue, the exercise of moral virtues as indispensable to perform a virtuous act and; demonstrate how MacIntyre's conditions of ethical intelligibility, in addition to becoming the conceptual link between the idea of acting and the idea of narrative, contribute to the possibility of an Aristotelian theory as a theory of virtuous acting that can be considered cosmic and universal.

Keywords: Key Words: *Virtue's ethics; Ethical intelligibility; Narrativity.*

1 Graduada em Filosofia pela Universidade Franciscana (UFN). E-mail: limafvitoria@gmail.com

2 Professor do Curso de Filosofia da Universidade Franciscana (UFN). E-mail: mpcenci@gmail.com

INTRODUÇÃO

O exercício das virtudes morais, cuja formação é descrita no livro II da *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1999), constitui-se na busca de um “agir bem” através da excelência moral. No pensamento aristotélico, segundo MacIntyre (2001), a afirmação de que é possível alcançar o bem sem o exercício das virtudes não faz sentido. Sendo a teoria do Estagirita pensada em uma sociedade formada por cidades-estado, questiona-se a validade de sua teoria enquanto universal e aplicável em outros casos senão neste determinado contexto histórico. Através da interpretação de MacIntyre (2001), em *Depois da Virtude*, procurei analisar a possibilidade de um “caráter cósmico e universal” do agir bem aristotélico através da ideia de inteligibilidade ética, que se transforma no elo de ligação conceitual entre ação e narrativa.

Em um primeiro momento, apresento a teoria das virtudes em Aristóteles e como se dá a formação dessas virtudes morais no ser humano. Na investigação da formação das virtudes morais conhecemos a natureza das ações e como devemos praticá-las, pois isso determinará as disposições morais que serão criadas através desses atos. Elas podem ser concebidas como um meio termo, na medida em que ficam entre duas formas de deficiência moral (uma como excesso e outra como falta), procurando visar situações intermediárias quanto às emoções e às ações. Justamente por isso que ser bom, para Aristóteles, não é considerado algo fácil, pois nem sempre é possível determinar o que seria esse meio termo em diferentes circunstâncias: o “agir bem” torna-se raro, louvável e nobilitante.

Em seguida, ao analisar a teoria das virtudes e sua aplicabilidade em um contexto contemporâneo, demonstro como a teoria de Aristóteles - por mais que seja uma teoria considerada por muitos como estritamente prática ou normativa, ou até como somente uma parte da história da filosofia e da tradição moral - ainda pode ter um caráter “cósmico e universal”. Nesse empreendimento, MacIntyre traz as condições de inteligibilidade ética, juntamente com a ideia de narrativa, como indispensáveis para um “agir bem” bem fundamentado. A teoria de MacIntyre aponta que qualquer tentativa de uma teoria das virtudes bem sucedida deve ser concebida como uma ação inteligível presente em uma narrativa.

Dito isto, irei analisar a teoria das virtudes sob uma ótica cósmica e universal, pela ideia de inteligibilidade ética, conforme sugere MacIntyre em *Depois da Virtude*. Não trata-se de um universalismo formal, mas tomar como universal aquilo que confere a inteligibilidade ética, em face de diferentes circunstâncias, na medida em que esta se encontra em narrativas. Se existe, conforme sugere o autor, um caráter pré-filosófico no exercício das virtudes e na busca de um “bem”, isto quer dizer que esse bem será definido segundo características específicas, com um ponto de partida sociológico e político. Sendo assim, faz sentido que o agir bem esteja em uma narratividade, levando em consideração os cenários possíveis e contexto históricos. Rosa (2016) aponta que MacIntyre percebe que os conceitos de tradição, prática e narrativa da vida humana, seriam os que forneceriam as bases e princípios teóricos para a compreensão do papel das virtudes no contexto contemporâneo. Assim sendo, o ser humano tem de ser levado como parte integrante de um contexto social, onde realiza diversos tipos de ações ligadas em uma narratividade.

Colocar a narrativa sob o prisma da inteligibilidade ética apresentaria um caráter do agir bem comum a todos os casos, mesmo em narrativas diferentes. Para Aristóteles, é próprio do ser humano buscar um *télos* específico, e seguindo o pressuposto aristotélico de que todo o ser humano busca um

bem como finalidade, justifica-se a teoria das virtudes aristotélica ser uma tarefa da busca por um “agir bem” que, levando em consideração a ideia de inteligibilidade ética de MacIntyre e o conceito de narrativa, pode ser cósmica e universal.

Aristóteles considerou a justiça como a primeira virtude da vida política. Desse modo, o fez de maneira a sugerir que a comunidade que carece de um acordo prático com relação a uma concepção de justiça também carece de base necessária para a comunidade política. A falta desta base ameaça nossa própria sociedade, segundo MacIntyre. Isto se dá porque hoje em dia o problema acerca das virtudes não tem sido apenas a incapacidade de concordar a respeito de um “catálogo das virtudes”, mas também da incapacidade de concordar acerca da importância relativa dos conceitos de virtude dentro de um esquema moral no qual as noções de direitos e de utilidade que também têm um lugar essencial na sociedade (MACINTYRE, 2001, p. 409). O problema ainda vai além, pois há certa dificuldade em concordar com relação ao conteúdo e o caráter de determinadas virtudes.

Atualmente as virtudes são comumente compreendidas como disposição ou sentimento que produz em nós obediência a certas normas: o acordo com relação a quais serão tais normas é sempre pré-requisito para o acordo sobre a natureza e o conteúdo de uma determinada virtude (MACINTYRE, 2001, p. 409). Segundo o autor, esse acordo prévio quanto a esses conceitos é algo que a nossa cultura individualista não pode oferecer nos dias de hoje, sobretudo depois da modernidade. Mesmo assim, MacIntyre (2001) chama à atenção autores como John Rawls (1921-2002) e Robert Nozick (1938-2002), que fizeram esforços para a melhor compreensão de justiça, que, como já foi dito, para Aristóteles, é a primeira virtude da vida política³.

Carvalho indica essa retomada na teoria das virtudes aristotélica por MacIntyre como um “remédio filosófico para os males da teoria e da prática morais contemporâneas” (CARVALHO, 2001, p. 37). Para ele, a ética aristotélica das virtudes é a melhor saída para os problemas que temos na linguagem e práticas morais do nosso século. Ao defender a retomada da ética aristotélica, MacIntyre identifica a origem dos nossos problemas morais na modernidade, pois, apesar de nos apropriarmos dos conceitos da teoria das virtudes aristotélica vez ou outra, a modernidade que levou o que ao que Carvalho (2001) chamou de “crise epistemológica”, no que diz respeito a teoria e prática moral. Para MacIntyre, esses grandes problemas são os resultantes de uma crise epistemológica do paradigma universalista das sociedades herdeiras da cultura iluminista (CARVALHO, 2001, p. 63). Estamos passando por uma crise moral contemporânea, que só pode ser solucionada, segundo Carvalho, com a retomada do paradigma anterior à modernidade, porém reformulado segundo as exigências epistemológicas e sociais contemporâneas. Assim, para o autor, a teoria e a prática morais recuperariam sua qualidade racional.

Em relação à teoria das virtudes ser aplicável na sociedade atual existem diversas objeções, principalmente por esta ter sido criada de maneira local e normativa, pensando nos cidadãos de Atenas. Entretanto, quando analisamos a teoria das virtudes aristotélica pelo prisma de MacIntyre, percebemos que a obra de Aristóteles ainda pode ter um papel fundamental para uma teoria do agir bem que seja cósmica e universal. Isto se dá na medida em que MacIntyre aponta que existe, em todos os casos

3 Segundo MacIntyre (2001), a *Ética a Nicômaco* e a *Política* de Aristóteles eram textos morais seculares das universidades, coexistindo até com teologias antagônicas, até e após 1690. O autor ainda menciona algumas comunidades nos Estados Unidos que reconhecem na tradição das virtudes uma parte fundamental de seu patrimônio cultural.

(circunstâncias), uma possibilidade de inteligibilidade ética. Assim sendo, independente de cenário e quaisquer circunstâncias - seja para os cidadãos de Atenas, seja para o homem contemporâneo - faz sentido que o “agir bem” ocorra dentro de uma narrativa.

Entretanto, a dificuldade está em traçar as condições para construir uma conexão entre a teoria que se pretende universal e uma prática que seja efetiva. Por isso, pretendo problematizar a possível inteligibilidade que se apresenta como elo de ligação conceitual entre ação e narrativa em MacIntyre, talvez problematizando até a própria distinção entre teoria e prática. Se a ação se mostra como um momento numa história possível ou real, ou em várias histórias, então, o agir bem está sempre ligado a uma narrativa: a ideia de uma história é tão fundamental quanto a ideia de uma ação. Como indica MacIntyre, a teoria de Aristóteles pressupõe uma biologia metafísica e, sendo assim, ela também pode ser considerada uma tarefa de elaborar uma “teoria do bem que seja ao mesmo tempo local e particular (...) mas também cósmica e universal” (MACINTYRE, 2001, p. 253).

TEORIA DAS VIRTUDES EM ARISTÓTELES

No Livro II da *Ética a Nicômacos*⁴ Aristóteles introduz as duas espécies de virtudes ou excelências, sendo elas intelectuais ou morais. Enquanto as virtudes intelectuais podem ser aprendidas ou instruídas, através do tempo e da experiência, a virtude moral (*ethike*) só pode ser produto do hábito (*éthos*). Assim sendo, as virtudes morais não se constituem em nós por natureza, pois o que é natural não pode ser mudado pelo hábito. Entretanto, a nossa natureza nos dá capacidade de receber essas virtudes, podendo ser aperfeiçoadas pelo hábito. Assim como fazemos com as artes, as várias formas de excelência moral se adquirem praticando-as.

Nos tornamos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente (EN, 1103b, 1999, p. 35). Assim como os construtores só podem ser bons ou maus construtores por construírem bem ou mal, somente na prática de uma situação perigosa, através do hábito adquirido de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. Por este motivo, as virtudes morais podem ser produzidas e destruídas pelas mesmas causas e mesmos meios. Assim, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. Dito isso, a maneira que formamos nossos hábitos será decisiva para a formação destas virtudes.

Para investigar melhor a formação das virtudes morais é necessário voltar à natureza das ações e como devemos praticá-las. Entretanto, ao teorizar sobre essa conduta, devemos fazê-lo em linhas gerais, já que isto não pode ser feito de maneira precisa. Isso deve-se às regras de conduta não terem nada de fixo, pois somente no engajamento da ação pode se considerar o que é adequado a cada ocasião. Mesmo que não possamos contar com a precisão, Aristóteles afirma que essas virtudes são constituídas de modo a poderem ser destruídas pela deficiência ou pelo excesso, assim como exercícios físicos em demasia ou em escassez fazem mal à saúde.

O homem que evita e teme tudo e não enfrenta coisa alguma torna-se um covarde; em contraste, o homem que nada teme e enfrenta tudo torna-se temerário; da mesma forma, o homem que

4 Doravante utilizarei EN para referir à *Ética a Nicômacos*. A tradução utilizada é ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad., introd. e notas M. da Gama Cury, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. Farei referência à paginação original.

se entrega a todos os prazeres e não se abstém de qualquer deles, como acontece com os rústicos, torna-se de certo modo insensível; a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo (EN, 1104b, 1999, p. 37).

Os maiores indicadores da deficiência ou excesso são o prazer e o sofrimento. Aquele que se abstém dos prazeres torna-se moderado, e através da moderação que somos ainda mais capazes de se abster deles. É por causa dos prazeres que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes (EN, 1104b, 1999, p. 37). Assim sendo, as pessoas que se alegram pela abstenção do prazer são moderadas, já as que se enfadam, concupiscentes. As virtudes morais estão sempre relacionadas com ações e emoções, e estas sempre estarão relacionadas ao prazer e pelo sofrimento. Sendo a virtude uma disposição, e as disposições da alma relacionarem-se, por sua própria natureza, com o prazer e o sofrimento, essa será influenciada por estes. Assim, para além da investigação do papel da ação na formação das virtudes morais, devemos ater-nos ao prazer e o sofrimento, pois sua influência é muito grande em nossas ações.

Damos por dito, então, que a excelência moral está relacionada com o prazer e o sofrimento, e que ela é exaltada pelas ações nas quais sobressai, e que, se as ações são praticadas de maneira diferente, ela é destruída, e também que os atos nos quais ela sobressai são aqueles nos quais ela se realizou plenamente (EN, 1105a, 1999, p. 39).

Entretanto, nem todo ato condizente com as virtudes morais pode ser considerado justo e moderado. Para isto, o agente da ação deve estar em certas condições: (a) ele deve agir conscientemente; (b) ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos e; (c) sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. Para a posse da virtude moral essas condições têm importância decisiva, seguindo a lógica de que as ações justas e moderadas resultam da prática reiterada. Por isso, o homem justo somente o é na medida que pratica atos justos, assim como o homem moderado só o é na medida em que pratica atos moderados. Sem a prática a excelência moral não pode ser formada ou aprendida.

Cada uma das formas de virtude moral proporciona boas condições à coisa que ela dá excelência, da mesma forma que faz com que esta mesma coisa atue bem. Portanto, a virtude moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem sua função (EN, 1106a, 1999, p. 41). A natureza específica das virtudes morais fica mais nítida na medida que entendemos que estas, ao se relacionar com emoções e ações, também se relacionam com suas características de excesso, falta e meio termo. Ao sentir medo, raiva e desejos, por exemplo, também sentimos dor ou sofrimento, com diferentes intensidades. Entretanto, experimentar esses sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência (EN, 1106a, 1999, p. 42). É por isso que a excelência moral é como a equidistância, pois o seu alvo é o meio termo. Fica evidenciado, então, que a virtude moral é uma disposição da alma que se forma a partir da escolha de ações e emoções, como uma disposição consistente num meio termo determinado pela razão.

Assim sendo, as virtudes morais se dão nessa equidistância, no sentido em que ela é um meio termo entre duas formas de deficiência moral, uma pressupondo o excesso e a outra pressupondo falta.

As virtudes morais assim se dão pois são de suas características buscar as situações intermediárias nas emoções e nas ações. Encontrar este meio termo não é uma ciência exata, pois há casos em que a falta e em outros o excesso que está mais afastado deste meio termo. Por isso, quem visa o meio termo deve primeiro evitar o extremo mais contrário à ele. Por exemplo, não é a temeridade, que é o excesso, mas a covardia, que é a falta, que é mais oposta a coragem. Logo, evita-se a covardia mais do que a temeridade, pois esta é mais oposta à coragem.

Dito isso, existem três espécies de disposições morais: duas são deficiências (excesso e falta) e a outra é uma excelência, ou seja, o meio termo. Constata-se que as disposições morais são opostas umas às outras, e o maior grau de oposição é o que se dá entre dois extremos, e não entre cada extremo e a posição intermediária. Quando trata-se do meio termo, em alguns casos é a falta que está mais afastada, e em outros o excesso. Isto acontece pois uma delas tem origem na própria coisa, e está em um extremo mais próximo ao meio termo e é mais parecido com ele (como a temeridade é menos oposta a coragem do que a covardia); e a outra razão deste acontecimento é a parte que tem origem em nós mesmos, “(...) pois as coisas para as quais nos inclinamos mais naturalmente parecem mais contrárias ao meio termo” (EN, 1109b, 1999, p. 46). É dessa maneira que tendemos naturalmente aos prazeres, e assim somos levados mais facilmente para a concupiscência do que para a moderação. Logo, aquilo que é contrário ao meio termo são as coisas para as quais nós nos sentimos mais inclinados; assim, a concupiscência (sendo um excesso) é mais contrária a moderação.

Por isso, ser bom não é algo fácil, pois é muito difícil determinar o meio em algumas situações, como saber como agir em relação a pessoa certa, de maneira certa, pelo motivo certo. Este proceder de maneira certa, de acordo com o Estagirita, não é para qualquer um, nem fácil, dado que exige esforço. Por isso, o “agir bem” é raro, louvável e nobilitante.

Nossas percepções devem ser o bastante para determinar que a situação intermediária deve ser louvada em todas as circunstâncias, como um caráter de universalidade não-formal, que requer que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso, e às vezes no sentido da falta, pois assim atingiremos mais facilmente o meio termo e o que é certo (EN 1109b, 1999, p. 47). Ao visar o meio termo, é preciso evitar o extremo mais contrário a ele. Entretanto, sempre de dois extremos, um induzirá mais ao erro do que o outro. Desta maneira, devemos estar atentos aos erros para os quais nos inclinamos mais facilmente (pois isso varia de uma pessoa para outra), e descobri-los mediante o prazer ou sofrimento que experimentamos. Isto é uma tarefa difícil, principalmente nos casos particulares. A compreensão da formação das virtudes morais e sua análise tornam-se fundamentais para compreender o “agir bem” aristotélico que, ao longo deste trabalho, procurarei demonstrar as possibilidades para além de uma ética local e normativa.

A TEORIA DAS VIRTUDES E CONDIÇÕES DE INTELIGIBILIDADE ÉTICA

Aristóteles, no que diz respeito à teoria das virtudes, parece estar “(...) expressando uma teoria implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos. Ele procura ser a voz racional dos melhores cidadãos da melhor cidade-estado” (MACINTYRE, 2001, p. 252). Embora a intenção dele com a teoria das virtudes tenha sido ser a voz da razão dos melhores cidadãos, da melhor cidade-estado, vale

lembrar que a organização por cidades-estado era a única forma política conhecida em que as virtudes da vida humana poderiam ser levadas em consideração. Portanto, é compreensível como a teoria das virtudes pode ter sido considerada por muitos uma teoria estritamente prática e normativa ou somente como parte da história da filosofia ou da tradição moral.

No entanto, mesmo a busca de Aristóteles pela formação virtudes morais tenha sido feita e pensada de uma maneira política, na procura de um bem para a *pólis*, segundo MacIntyre, da maneira em que é apresentada na *Ética*, é possível pressupor uma biologia metafísica em sua teoria. Porém, essa biologia metafísica não trata-se daquela formalizada, como em termos algébricos, mas do seu caráter pré-filosófico. Isto é, embora a tarefa de Aristóteles seja de elaborar uma teoria do agir bem localizada e parcialmente definida pelas características da *pólis*, ela também pode ser considerada uma tarefa de elaborar uma “teoria do bem que seja ao mesmo tempo local e particular (...) mas também cósmica e universal” (MACINTYRE, 2001, p. 253).

No empreendimento de buscar uma teoria das virtudes que possa ser cósmica e universal, MacIntyre atribui às condições de inteligibilidade, juntamente com a ideia de narrativa, o papel de facilitadores frente às escolhas do “agir bem”. Da mesma maneira que a teoria das virtudes foi concebida por Aristóteles de maneira localizada e definida pelas características da *pólis*, a teoria de MacIntyre aponta que qualquer tentativa de uma teoria das virtudes bem sucedida deve ser concebida como uma ação inteligível presente em uma narrativa. No capítulo XV em *Depois da Virtude*, ao criticar as teorias modernas da virtude, o autor aponta que cada pessoa só pode ser expressa integralmente pela narrativa que ela mesma e sua comunidade moral constroem. Assim sendo, segundo o autor, as ações particulares como parte de um todo maior vão além dos nossos modos predominantes de pensar. É necessário, então, levar em conta a perspectiva dessas ações particulares para entender como uma vida pode ser mais do que uma sequência de atos e episódios individuais, como pressupõe as teorias modernas da virtude (MACINTYRE, 2001, p. 343-344).

Segundo MacIntyre, a virtude não é uma disposição que produz sucesso em um tipo especial de situação. A virtude ocupa um espaço de unidade na vida das pessoas que só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra. Sendo assim, o autor retorna ao conceito pré-moderno das virtudes, com objetivo de defini-lo como algo necessário a respeito do conceito de identidade que tem um conceito de um eu “cuja unidade reside numa narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MACINTYRE, 2001, p. 345). Através de um exame de nossas idéias acerca das atividades humanas e da identidade, MacIntyre demonstra como é natural pensar no eu em forma narrativa: se quisermos compreender o eu, temos que conceber mais do que uma sequência de atos e episódios individuais.

Ao analisar o comportamento humano, podemos caracterizá-lo de diversas maneiras. Segundo o exemplo de MacIntyre, quando perguntamos “O que ele está fazendo?”, ao ver alguém com uma vassoura limpando o jardim, as respostas podem ser diferentes de acordo com a intenção do agente: ele pode estar apenas fazendo a manutenção do jardim, ou se exercitando, ou querendo agradecer a esposa. Algumas dessas respostas podem caracterizar a intenção do agente, enquanto outras podem apresentar características não-intencionais. O agente pode ter consciência ou não dessas características.

O que deve ser notado aqui é: quando tentamos responder perguntas de como devemos entender, ou explicar determinado segmento de comportamento, “vão pressupor alguma resposta anterior à pergunta

sobre como essas respostas corretas e diferentes à pergunta “o que ele está fazendo?” se relacionam entre si (MACINTYRE, 2001, p. 346). Se a intenção principal da pessoa for a manutenção do jardim, é somente incidental que, ao fazê-lo, também esteja se exercitando e agradando a esposa. Assim como, se a intenção principal do agente fosse se exercitar para agradar a esposa, temos a descrição de um outro tipo de comportamento a ser explicado de maneira totalmente diferente. No primeiro caso o episódio está inserido numa narrativa de atividades domésticas; no segundo caso, está situado em uma narrativa de um casamento. Através deste exemplo podemos ver que não é possível caracterizar comportamentos, independente das intenções do agente, assim como não podemos caracterizar as intenções independente dos cenários que tornam elas reais, tanto para o próprio agente quanto para outras pessoas.

Desta maneira, em uma narrativa, organizamos as intenções do agente segundo o período de tempo ao qual se faz referência: cada uma das intenções de curto prazo só pode ser inteligível por intermédio de referência a intenções de longo prazo. Da mesma maneira, caracterizar um comportamento segundo as intenções de longo prazo só pode ser correto se também estiverem corretas algumas das caracterizações segundo as intenções de curto prazo. Em suma, para compreender a narrativa, deve-se saber quais as intenções de prazo mais longo invocadas e como as intenções de prazo mais curto se relacionam com essas.

Sendo assim, acerca das interrelações do intencional, do social e do histórico, só identificamos uma ação particular (a manutenção do jardim) que invoca dois tipos de contextos implícitos (exercitando-se e agradando a esposa). As intenções do agente devem ser colocadas em ordem temporal e causal, com relação ao seu papel na história do agente e também com o papel deste na história do cenário a qual pertence, para que seja possa ser inteligível. Fazendo isso, determinar que eficácia causal tiveram as intenções do agente, e como suas intenções de curto prazo conseguiram ou não ser constitutivas de intenções de longo prazo, estamos escrevendo e tornando inteligível mais uma parte da narrativa: “A história narrativa de um certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para as caracterização das ações humanas” (MACINTYRE, 2001, p. 351).

Pertencentes a uma narrativa, uma sequência de eventos humanos, então, podem ser interpretados como uma sequência complexa de atos individuais. A individualização desses atos torna-se complicada, uma vez que a questão nessas sequências é que cada um dos seus elementos só se torna inteligível como ação enquanto um-elemento-possível-numa-sequência. Estamos tratando, então, de uma ação ou conjunto de ações, mesmo que ininteligíveis. Aqui é ainda mais importante o conceito de inteligibilidade, já que este tem relação íntima com o que está contido no nosso discurso e na prática das relações interpessoais. Podemos pensar nos seres humanos como responsáveis daquilo que são autores, ao contrário de outros seres não-pensantes:

Identificar uma ocorrência como uma ação é, nos exemplos paradigmáticos, identificá-la como um tipo de descrição que nos permita ver tal ocorrência como fluindo inteligivelmente de intenções, motivações, paixões e propósitos de um agente humano. É, portanto, compreender o ato como algo pelo qual alguém é responsável, sobre qual é sempre apropriado pedir ao agente uma explicação inteligível. (MACINTYRE, 2001, p. 352)

A ideia de inteligibilidade ética consiste em identificar uma ocorrência como uma ação e compreendê-la com uma explicação inteligível e é condição fundamental para compreensão da teoria das virtudes em MacIntyre. Sendo assim, o cósmico e universal que buscamos em uma teoria do “agir bem” se dá naquilo que seria inteligível em uma narrativa.

O tipo mais conhecido de contexto no qual os atos da fala e as finalidades se tornam inteligíveis, segundo MacIntyre, é a conversa. Ao acompanhar uma conversa e achar se ela é inteligível ou ininteligível, podemos analisar um conjunto de descrições na qual se revele o grau e tipo de coerência da conversa, seja uma “conversa de bêbado”, “um sério desacordo intelectual” ou “um trágico mal-entendido entre as duas pessoas.” Classificamos conversas em gêneros da mesma forma como fazemos com narrativas literárias. A conversa, para o autor, pode ser considerada uma obra dramática, mesmo que curta, na qual os participantes são atores e co-autores da sua realidade. As conversas também tem início, meio e fim, podendo até conter inversões e reconhecimentos, desvios e subtramas. E se isso é verdadeiro em relação ao ato de conversar, também é verdadeiro, com as devidas modificações, com relação a batalha, partidas de xadrez, namoros, seminários de filosofia, famílias à mesa de jantar, etc. É verdadeiro com relação às interações humanas em geral. A conversa torna-se a forma de nossas interações, quando compreendida em seu sentido mais amplo. O comportamento conversacional não é um tipo ou um aspecto especial do comportamento humano, mas narrativas encerradas.

Ao tornar inteligíveis os atos de outras pessoas, situamos um episódio particular no contexto de um conjunto de histórias narrativas, e assim é porque o ato em si tem um caráter fundamentalmente histórico. Todos vivenciamos narrativas em nossas vidas porque entendemos a vida nos termos das narrativas que vivenciamos: “As histórias são vividas antes de serem contadas - a não ser em caso de ficção” (MACINTYRE, 2001, p. 356).

A ideia de inteligibilidade se transforma no elo de ligação conceitual entre ação e a narrativa. Uma ação é um momento numa história possível ou real, ou em várias histórias. Logo, o “agir bem” só pode estar sempre ligado a uma narrativa: a ideia de uma história é tão fundamental quanto a ideia de uma ação. Seremos eternamente o que fomos, a qualquer tempo, por outras pessoas, por mais que tenhamos mudado. Não existe como fundar a nossa identidade sobre a continuidade ou descontinuidade psicológica do eu: “O eu habita um personagem cuja unidade é dada como a unidade de um personagem” (MACINTYRE, 2001, p. 364).

Para além da teoria, as contribuições de MacIntyre tiveram repercussão na área da psicologia. Como uma maneira de ajudar pacientes e clientes a criar qualidades para manter uma vida boa, o autor Stewart-Sicking demonstrou as possibilidades de aplicação da teoria aristotélica na psicologia, em seu trabalho *Virtues, Values, and the Good Life: Alasdair Macintyre’s Virtue Ethics and Its Implications for Counseling*:

By engaging MacIntyre’s model of virtue ethics, counseling can become more reflexive about the virtues it cultivates, the practices it teaches, and the visions of the good life it promotes. With this self-knowledge, counseling can approach with an open spirit the diverse range of clients who come to it for care, building a society that is not merely therapeutic but flourishing in its many traditions. (STEWART-SICKING, 2008)

Por fim, é possível encontrar, também, análises mais específicas sobre os desafios da interpretação de MacIntyre sobre o exercício das virtudes para uma ética aplicada. Concernente a aplicação nos campos profissionais, em *Worlds of Practice: MacIntyre's Challenge to Applied Ethics*, Christopher Higgins coloca que a ética não precisa ser necessariamente “aplicada” em práticas profissionais, como comumente se diz, mas que a ética em si já é fundamentalmente a sua prática. Para o autor, MacIntyre considera a prática como primordial no que se refere à moral, já que somente por meio desta que podemos perseguir nossos objetivos. Considerando as virtudes como disposições do “agir bem”, sendo esse bem revelado por um prisma de práticas e atos virtuosos, podemos esperar que as virtudes sejam similares e refratadas às práticas que as construíram. Na posição de MacIntyre, através de cada prática genuína do “agir bem”, é que se criam as raízes das práticas morais que podem florescer de distintas maneiras (HIGGINS, 2010).

CONCLUSÃO

A principal motivação para sustentar esta pesquisa foi a atual compreensão do senso comum de que a contribuição dos filósofos clássicos não passam de um tema concernente apenas às aulas da história da filosofia. Assim, através de uma análise da ética das virtudes e da teoria do agir bem, pretendi mostrar como a teoria de Aristóteles, além de local e particular, possui um caráter cósmico e universal, demonstrando, assim, suas possibilidades para além das cidades-estado, na medida em que, para MacIntyre, atende as condições de inteligibilidade ética.

De maneira geral, o objetivo é mostrar que a discussão das teorias clássicas ainda são pertinentes no mundo atual e não tratam apenas de conhecimento histórico. Na obra *Ética a Nicômacos* de Aristóteles encontramos a concepção clássica de virtude, do “agir bem” e da finalidade das ações humanas, criada no contexto histórico da Grécia Antiga, com base na política das cidades-estado. Demonstrar a aplicabilidade, ou a menos a possibilidade desta, no que diz respeito ao agir bem Aristotélico, para as diferentes realidades políticas e sociais, e em uma sociedade que passa por uma profunda crise ética e moral, se vê necessário.

Para além disto, no Capítulo XV, em *Depois da Virtude*, MacIntyre versa sobre o conceito de narratividade: cada pessoa só pode ser expressa integralmente pela narrativa que ela mesma e sua comunidade moral constroem. É evidente, para MacIntyre, que o objeto da teoria das virtudes tem um caráter pré-filosófico, implícito no que for melhor no exercício das virtudes por ela pressuposto, e isso não necessariamente quer dizer “que a prática e a teoria pré-filosófica implícita na prática sejam normativas, pois a filosofia tem, necessariamente, um ponto de partida sociológico, ou como Aristóteles teria dito, político” (MACINTYRE, 2001, p. 252).

É de partida um cenário sociológico e político, qualquer que seja este cenário, que podemos ver o movimento próprio do ser humano rumo a um *télos* específico, buscando o bem como finalidade. Dito isso, podemos recorrer ao conceito de narratividade presente nesses cenários para considerar a perspectiva dessas ações particulares, como elas estão ligadas a uma narrativa, entendendo como uma vida pode ser mais do que uma sequência de atos e episódios individuais. Dessa maneira, a narratividade

tem papel fundamental em qualquer tentativa de inteligibilidade, para uma teoria do agir bem cósmica e universal, como possivelmente pretendeu Aristóteles.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad., introd. e notas M. da Gama Cury, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

CARVALHO, Helder. BUENOS. AIRES. **A contemporaneidade de Aristóteles na Filosofia moral de Alasdair MacIntyre**, Revista Síntese, 2001, 37-66.

HIGGINS, Cristopher. **Worlds of Practice: MacIntyre's Challenge to Applied Ethics**.

Journal of Philosophy of Education, v. 44, n. 2-3, 2010

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. 2. ed. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

ROSA, Aléssio da. **A ética das virtudes de Alasdair MacIntyre: implicações para a moralidade contemporânea**. Porto Alegre: Intuitio, 2016, v. 9 n. 2, pp 33-45.

STEWART-SICKING, Joseph. Virtues, Values, and the Good Life: Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics and Its Implications for Counseling. **Counseling and values**. v. 52. WILEY, 2008.

