

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE DIREITO

CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO

Lorenzo de Carpena Ferreira Corrêa de Barros

A DEPENDÊNCIA ENTRE OS SERES CONTADORES DE HISTÓRIAS
UMA SÍNTESE ENTRE ALASDAIR MACINTYRE E YUVAL NOAH HARARI SOBRE
CRENÇAS COMPARTILHADAS, JUSTIÇA POLÍTICA E SOBERANIA DOS SAPIENS

Porto Alegre

2019

Lorenzo de Carpena Ferreira Corrêa de Barros

A DEPENDÊNCIA ENTRE OS SERES CONTADORES DE HISTÓRIAS
UMA SÍNTESE ENTRE ALASDAIR MACINTYRE E YUVAL NOAH HARARI SOBRE
CRENÇAS COMPARTILHADAS, JUSTIÇA POLÍTICA E SOBERANIA DOS SAPIENS

Monografia apresentada ao Departamento de
Direito Público e Filosofia do Direito da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
como requisito parcial para obtenção de grau de
bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais.

Orientador: Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira.

Porto Alegre

2019

CIP - Catalogação na Publicação

Barros, Lorenzo de Carpena F. C.
A DEPENDÊNCIA ENTRE OS SERES CONTADORES DE
HISTÓRIAS: uma síntese entre Alasdair MacIntyre e
Yuval Noah Harari sobre crenças compartilhadas,
justiça política e soberania dos Sapiens. / Lorenzo
de Carpena F. C. Barros. -- 2019.
100 f.
Orientador: Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade
de Direito, Curso de Ciências Jurídicas e Sociais,
Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Dependência. 2. Justiça política. 3.
Narratividade. 4. Sapiens. 5. Comunitarismo. I.
Boeira, Dr. Marcus Paulo Rycembel, orient. II.
Titulo.

LORENZO DE CARPENA FERREIRA CORRÊA DE BARROS

A DEPENDÊNCIA ENTRE OS SERES CONTADORES DE HISTÓRIAS
UMA SÍNTESE ENTRE ALASDAIR MACINTYRE E YUVAL NOAH HARARI SOBRE
CRENÇAS COMPARTILHADAS, JUSTIÇA POLÍTICA E SOBERANIA DOS SAPIENS

Monografia apresentada ao Departamento de
Direito Público e Filosofia do Direito da
Universidade Federal do Rio Grande do Sul como
requisito parcial para obtenção de grau de bacharel
em Ciências Jurídicas e Sociais.

Aprovado em 16 de dezembro de 2019.

Conceito:

BANCA EXAMINADORA:

Professor Doutor Marcus Paulo Rycembel Boeira (Orientador)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professora Doutora Dalva Carmem Tonato
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Professor Doutor Guilherme Boff
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Nenhum trabalho é feito individualmente. Por isso, devo recordar pessoas fundamentais na minha vida e na minha formação, as quais me ajudaram, direta ou indiretamente, a alcançar mais este significativo objetivo.

Primeiramente, agradeço vivamente aos dois professores que, com grande dedicação e maestria, me orientaram ao longo da faculdade. São estes: o Prof. Dr. Marcus Paulo Rycembel Boeira e o Prof. Dr. Guilherme Boff. Ambos são docentes da minha estimada Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Palavras não podem expressar integralmente a minha gratidão a dedicação deles, nem mesmo revelariam tudo que aprendi, nesses anos, com os ensinamentos desses grandes mestres. Esta monografia não seria possível sem a orientação deles.

Muito obrigado também a todos (as) os (as) professores (as) que ajudaram na minha formação como acadêmico e como pessoa. Em especial, destaco com grande carinho e admiração os docentes da UFRGS: Profa. Dra. Dalva Carmem Tonato, Prof. Dr. Alejandro Montiel Alvares, Prof. Dr. Alfredo de Jesus Dal Molin Flores e o Prof. Dr. Rodrigo Valin. Da mesma forma, agradeço vivamente a todas as minhas professoras de inglês, as quais tornaram esse trabalho possível e, em especial, muito obrigado a Profa. Magaly Schmitt.

Essa pesquisa também só foi possível por “estar apoiada em ombros de gigantes”. Agradeço aos “gigantes” Yuval Noah Harari e Alasdair MacIntyre por seus ensinamentos.

Gratifico também, com muito amor, a participação fundamental dos (as) meus (minhas) amigos (as) de uma vida. Sem eles (as), a vida não teria a mesma cor e o mesmo encanto. Por receio de injustamente deixar algum (a) de fora, agradeço, de forma mais abstrata, referindo os lugares de onde os conheci, sejam estes: o Colégio Anchieta, a UFRGS, a Procuradoria da Fazenda Nacional e o Columbia International College – incluo também, por óbvio, os que, por meio dos meus contatos nestas instituições, vieram a fazer parte do meu círculo social.

Finalmente, o meu maior agradecimento é à minha família. Ainda que pequena, ela é o bem maior da minha existência. Obrigado por tudo, Maria José, minha mãe, Anaurelino, meu pai, Enrico, meu irmão, e Carolina, meu amor. Amo muito vocês.

Muito obrigado, também, aos meus demais familiares e, ainda, com carinho, recordo os meus entes queridos que não estão mais entre nós.

Por fim, um agradecimento em especial ao meu irmão, Enrico, com quem reflito e debato diariamente. Por acaso, a vida me deu um irmão. Por sorte, acabei ganhando o meu melhor amigo.

Eu vi e sei que as pessoas podem ser belas e felizes, sem perder a capacidade de viver na Terra. Não quero e não posso acreditar que o mau seja o estado normal dos homens. E eles, ora, continuam rindo justamente dessa minha fé.

[...]

O principal é – ame aos outros como a si mesmo, eis o principal, só isso, não é preciso nem mais nem menos: imediatamente você vai descobrir o modo de se acertar. E no entanto isso é só uma velha verdade, repetida e lida um bilhão de vezes, e mesmo assim ela não pegou! “A consciência da vida é superior à vida, o conhecimento das leis da felicidade – superior à felicidade”. É contra isso que é preciso lutar! E é o que vou fazer. Basta que todos queiram, e tudo se acerta agora mesmo.

Fiódor Dostoiévski,
em *O sonho de um homem ridículo*.

RESUMO

A presente monografia tem como objeto investigar em que medida a filosofia de justiça política de Alasdair MacIntyre está de acordo com os pressupostos de soberania da espécie *Homo sapiens*, identificados na análise histórica de Yuval Noah Harari, a fim de indicar uma base teórica consistente para se enfrentar questões políticas atuais. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, sobretudo das obras *Sapiens: a brief history of humankind*, de Harari, e *After Virtue* e *Dependent Rational Animals*, de MacIntyre. Utiliza-se metodologia hipotético-dedutiva, a fim de averiguar se a filosofia política de MacIntyre está de acordo com as conclusões históricas de Harari. No capítulo 2, é brevemente apresentada a análise histórica de Harari. No capítulo 3, são destacados os pontos centrais da filosofia de justiça de MacIntyre em contraste com as conclusões de Harari. Ao final, propõe-se uma síntese dos pensamentos desses autores. Como contribuição prática, a presente pesquisa pretende: I) descritivamente esclarecer os pressupostos do poderoso agir coletivo dos *Homo sapiens*, conforme ensina Harari; II) verificar em que medida a filosofia de justiça comunitária de MacIntyre está de acordo com as descritas condições de sucesso de nossa espécie; e, ao fim, III) apontar como esse debate e como as contribuições desses autores são fundamentais a alguns dos principais desafios contemporâneos. As principais conclusões são que: I) os autores partem de conclusões históricas e de evidências empíricas similares: a nossa soberania enquanto espécie advém da nossa coletividade, a qual é sustentada por crenças intersubjetivas que orientam o agir individual e coletivo; II) MacIntyre enfrenta, na sua teoria de justiça política, os pressupostos ao nosso poder enquanto espécie, apresentados por Harari, assegurando-os em suas conclusões e na própria estrutura da sua filosofia; III) Os autores complementam-se nas considerações acerca da nossa capacidade imaginativa; IV) MacIntyre identifica que, para o sucesso das redes de cooperação dos *Sapiens*, além dos pressupostos identificados por Harari, é necessária racionalidade prática independente por parte dos agentes deliberadores e são necessárias virtudes próprias das redes de dar e receber. Essas condições adicionais podem combater as opressões nas redes de cooperação, a partir do reconhecimento da dependência interpessoal, da responsabilidade (*accountability*) para com os demais membros de uma comunidade política, da preservação dos bens internos às práticas e da concepção de unidade narrativa da vida; V) apenas MacIntyre emprega as narrativas de um modo adequado aos *Sapiens* envolvidos, reconhecendo a sua importância, a partir da sua concepção de justiça política como unidade narrativa da vida comunitária e individual; VI) se desejarmos manter o nosso poder enquanto espécie, criticando e aprimorando ativamente as questões contemporâneas, precisamos melhor compreender e elaborar as narrativas e as crenças que sustentam o nosso vigente agir coletivo, principalmente para que o poder seja mantido com a coletividade.

Palavras-chave: Dependência; Justiça política; Narratividade; *Sapiens*; Comunitarismo.

ABSTRACT

The purpose of this undergraduate thesis is to investigate to what extent Alasdair MacIntyre's philosophy of political justice conforms to the assumptions of sovereignty of the species *Homo sapiens*, identified in Yuval Noah Harari's historical analysis, in order to indicate a consistent theoretical basis for face current political issues. This is a bibliographical research, especially on Harari's *Sapiens: brief history of humankind*, and MacIntyre's *After Virtue* and *Dependent Rational Animals*. Hypothetical-deductive methodology is used to ascertain whether MacIntyre's political philosophy conforms to Harari's historical conclusions. In Chapter 2, Harari's historical analysis is briefly presented. In Chapter 3, the central aspects of MacIntyre's philosophy of justice are highlighted in contrast to Harari's conclusions. In the end, we propose a synthesis of the thoughts of these authors. As practical contributions, this research aims to: I) descriptively clarify the assumptions of the powerful collective action of *Homo sapiens*, as Harari suggest; II) verify to what extent MacIntyre's philosophy of community justice conforms to the described conditions of success of our species; III) point out how this debate and how the contributions of these authors are fundamental to some of the main contemporary challenges. The main conclusions are that: I) the authors start from historical conclusions and similar empirical evidence: our sovereignty as a species comes from our collectivity, which is supported by intersubjective beliefs that guide individual and collective action; II) MacIntyre confronts, in his theory of political justice, the presuppositions to our power as a species, presented by Harari, assuring them in his conclusions and in the very structure of his philosophy; III) the authors complement each other in the considerations about our imaginative capacity; IV) MacIntyre identifies that for the success of the *Sapiens'* networks of cooperation, beyond the assumptions identified by Harari, independent practical rationality on the part of the deliberating agents is required and the virtues of the networks of giving and receiving are required. These additional conditions can counteract oppression in cooperation networks by recognizing interpersonal dependence, recognizing accountability to other members of a political community, preserving internal goods and practices, and designing the narrative unity of life; V) only MacIntyre employs the narratives in a manner appropriate to the *Sapiens* involved, recognizing their importance from his conception of political justice as a narrative unit of community and individual life; VI) if we wish to maintain our power as a species by actively criticizing and enhancing contemporary issues, we need to better understand and elaborate the narratives and beliefs that underpin our current collective action, especially so that power is maintained with the collective.

Key-Words: Dependency; Political justice; Narrativity; *Sapiens*; Communitarianism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 YUVAL NOAH HARARI: SOBRE OS SERES CONTADORES DE HISTÓRIAS.	13
2.1 O surgimento de uma espécie diferente das demais.	15
2.2 A imaginação e as redes de cooperação mais poderosas do planeta.	22
2.3 Considerações finais: os <i>Sapiens</i> e suas histórias.	33
3 ALASDAIR MACINTYRE E YUVAL NOAH HARARI: UMA SÍNTESE.	35
3.1 <i>Dependent Rational Animals</i> : seres dependentes e pressupostos ao sucesso cooperativo.	41
3.1.1 Pressupostos: vulnerabilidades, dependência e as redes de dar e receber.	41
3.1.2 Prosperidade dos <i>Sapiens</i> : ação comunitária, imaginação e razão.	45
3.1.3 Independência racional, bens individuais e bens de todos, em MacIntyre.	49
3.2 <i>After Virtue</i> : práticas, narrativas e tradição na comunidade política.	59
3.2.1 Práticas e sucesso cooperativo: relação interpessoal, bens internos e bens externos.	59
3.2.2 As narrativas dos seres contadores de histórias: identidade, <i>telos</i> e imprevisibilidade.	68
3.2.3 Tradição constituída, tradição constitutiva e a cooperação poderosa dos <i>Sapiens</i> .	73
3.3 Justiça política: razão, virtudes e imaginação, em MacIntyre.	78
3.4 Considerações finais: os <i>Sapiens</i> na era do <i>Big Data</i> .	90
4 CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS	97

1 INTRODUÇÃO

Hoje, não é mais o *Big Brother* que nos observa, é o *Big Data*. A aceleração constante, o consumo excessivo, o poder das inteligências artificiais e o *burnout* aparecem como novos desafios. O homem do século XXI não consegue mais encontrar soluções simples, uma vez que as narrativas de coesão social estão abaladas, ao mesmo tempo em que a complexidade e velocidade das estruturas sociais e digitais sufocam a reflexão política. Como o ser humano, enquanto um mero ser contador de histórias, limitado biologicamente, pode responder a isso?

A presente monografia não pretende esgotar os temas apresentados no seu decorrer, pois, independentemente do tamanho e da metodologia do ensaio, tratar-se-ia de uma pesquisa incompleta. Por isso, a fim de rigorosamente trabalhar os conteúdos propostos, limitando a abrangência da pesquisa, foram escolhidos dois autores como base: Yuval Noah Harari e Alasdair MacIntyre. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica das obras desses autores, em especial das obras *Sapiens: a brief history of humankind*, de Harari, e *After Virtue* (doravante, AV) e *Dependent rational animals* (doravante, DRA), de MacIntyre. Mediante metodologia hipotético-dedutiva, o objeto principal desta pesquisa é averiguar se as premissas e conclusões da filosofia política de MacIntyre estão de acordo com a análise histórica de Harari, a fim de se indicar uma base teórica consistente para se enfrentar questões atuais.

A motivação da presente pesquisa provém da constatação que ambos autores partem de premissas bastante próximas: de dependência recíproca entre os *Sapiens* e de narrativas compartilhadas como pressuposto ao poderoso agir coletivo dessa espécie. Nesse sentido, as hipóteses iniciais foram que a filosofia de justiça política de MacIntyre estaria partindo de pressupostos corretos e que ela ainda poderia oferecer formas de correção a algumas das inquietações apontadas por Harari em relação as nossas crenças compartilhadas.

Os principais conceitos de Harari analisados são: nível coletivo e nível individual; cooperação flexível e em grande escala; imaginação e ordem imaginada; crenças compartilhadas, ou intersubjetivas; realidade dual; narrativas, ou histórias, compartilhadas; ficções, ou mitos, em comum. De outra parte, os principais conceitos de MacIntyre analisados são: vulnerabilidade; animalidade original; dependência recíproca; relações de dar e receber; racionalidade prática independente; virtudes da dependência reconhecida; bens de cada espécie; responsabilidade (*accountability*) comunitária; comunidade; práticas; narrativas; tradições constituídas e constitutivas; imaginação; justiça política.

A relevância prática dessa monografia, então, é verificar se a concepção de justiça política de MacIntyre é respaldada histórica e empiricamente e se ela está de acordo com uma questão filosófica fundamental: “de onde vem o nosso poder enquanto espécie?”. Constantemente, os cientistas das humanidades esquivam-se de abordar e de enfrentar essa questão primordial para entender o ser humano. No entanto, ambos autores ora trabalhados encaram esse questionamento em suas teses e reconhecem essa corriqueira lacuna metodológica.¹

A presente monografia desenvolve-se mormente no plano procedimental das nossas decisões enquanto espécie e enquanto comunidades, porque é nesse plano que ambos autores chegam a conclusões rigorosas. Eles partem de observações do desenrolar histórico e da forma coletiva do agir humano para basear as suas conclusões históricas e filosóficas. A questão ora explorada é: “enquanto espécie mais poderosa do planeta, *como agimos e como decidimos?*”. Justamente a *forma* do nosso agir coletivo é que esclarece o porquê de sermos a espécie mais poderosa no planeta – e é o entendimento dessas questões que pode vir a assegurar a condição de importância e de soberania aos humanos, como um todo, em um futuro [não tão distante] de inteligências artificiais e tecnologias inorgânicas ainda mais presentes.

Em suma, antes de se pesquisar acerca do conteúdo das decisões, faz-se necessário entender melhor o âmbito formal e empírico das nossas ações enquanto espécie. Portanto, é o objetivo central desta pesquisa investigar nas obras de MacIntyre e Harari de que *maneira* isso ocorre, quais os seus *pressupostos* e como é possível visar à *justiça política* numa comunidade.

No entanto, uma arguição a qual MacIntyre tenta responder, desde *After Virtue* (1981), é acerca de relativismo moral e o mesmo cabe à conclusão histórica de Harari. Cabe pontuar um trecho da obra de cada autor nesse sentido:

Yuval Noah Harari, em *Sapiens: a brief history of human kind*: “Culturas diferentes definem o bem diferentemente, e nós não temos uma medida objetiva para julgar entre elas”.²

Alasdair MacIntyre, em *After Virtue*: “A verdade é simples: não existem tais direitos [direitos humanos], e crer neles é como crer em bruxas e em unicórnios”.³

¹ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, *Preface*.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, pgs. 28 et seq.
² *Ibidem*, p. 269. Trad.: nossa.

³ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 69. Trad.: nossa.

Ainda que ambos apresentem preocupações quanto ao relativismo, ainda há dúvidas se eles conseguem enfrentar devidamente tanto a questão formal, quanto a valorativa.⁴ Apesar da central importância desse ponto para o desenvolvimento dos temas aqui propostos, a questão do relativismo moral nas obras de ambos autores será deixada para outra oportunidade, por ser um tema complexo que demanda atenção especial.⁵

O que importa à presente monografia é sintetizar o pensamento de MacIntyre e de Harari no âmbito formal das decisões políticas e das ações coletivas; *no modo como elas ocorrem*. Se as premissas de MacIntyre forem historicamente sustentadas, a filosofia dele prova-se mais consistente empírica e formalmente, reiterando a filosofia de justiça construída pelo autor, sobretudo a partir de *After Virtue*.⁶

Por isso, visa-se ao enfrentamento das evidências empíricas sustentadas pelos autores. A obra *Sapiens: a brief history of humankind*, de Harari, é descritivamente apresentada no capítulo 2, a partir da pergunta central: “o que faz do *Homo sapiens* a espécie mais poderosa do planeta Terra?”. No capítulo 3, compara-se dedutivamente as obras dos autores, no intuito de verificar em que medida a filosofia de justiça comunitária de MacIntyre está de acordo com as conclusões históricas de Harari. Ao longo do terceiro capítulo também é sugerida uma forma de complementação entre as obras deles, unindo o que há de mais consistente nas conclusões de cada um. Ao final, no ponto 3.3, é apresentada a concepção de justiça política de MacIntyre e como ela soluciona problemas nas redes de cooperação dos *Sapiens*, identificados por Harari.

⁴ O próprio Harari parece reconhecer isso e ora estar mais inclinado a apenas engrandecer tais debates. Vide: HARARI, Yuval Noah. **What explains the rise of humans?**. TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=nzj7Wg4DAbs> >. Acesso em: 22 de maio de 2019. 15º minuto em diante. Doravante, sem indicação do *link* e do acesso ao vídeo nas notas de rodapé; *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 378 et seq.; *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**, op. cit., p. 462-466. Sobre as arguições de relativismo à obra de MacIntyre, ver: D'ANDREA, Thomas D. **Tradition, rationality, and virtue: the thought of Alasdair MacIntyre**. Burlington: Ashgate, 2006, p. 403-434.; GEWIRTH, Alan. **Rights and Virtues**. *Review of Metaphysics*, 1985; LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 65 et seq. MORRISON, Wayne. **Jurisprudence: from Greeks to post-modernism**. London & New York: Routledge, 2016, p. 411-412; MOSTELLER, Timothy. **Relativism in Contemporary American Philosophy**. New York: Continuum, 2006, p. 45-76; MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 38-69 e 152-75.

⁵ Possivelmente esse será o tema sobre o qual dedicaremos nossa atenção na pós-graduação.

⁶ A questão das mudanças filosóficas na carreira de MacIntyre é retomada no ponto 3, no que interessar à presente pesquisa. Para estudos específicos sobre esse assunto, ver: LUTZ, Christopher Stephen, op. cit. Em especial, p. 1-32 e 197-198. MURPHY, Mark C. (ed.), op. cit. Em especial, p. 1-9 e 38-69.

No contexto hodierno, esse debate, que visa a responder as questões acerca das nossas narrativas e das nossas crenças compartilhadas, é primordial, uma vez que a inteligência artificial (doravante, IA) surgiu como uma nova narrativa que propõe resolver os problemas da humanidade, simplificando a vida humana e otimizando serviços. No entanto, o que parece mais provável, em um futuro de médio prazo, é a IA acabar substituindo os humanos em quase todos os âmbitos de ação, tornando-os insignificantes ou em meros obstáculos à eficiência.⁷

Isso apenas para brevemente referir um de tantos pontos notórios que inquietam os questionadores do início do século XXI e que, em última análise, está diretamente relacionado com a nossa vigente forma de pensamento e de ação no nível coletivo. Logo, “como nós, enquanto espécie, decidimos e somos poderosos?” e “no que acreditamos?” são questões de importância primária, não podendo ser preteridas nos debates políticos e científicos, porque são justamente as nossas crenças coletivas e os nossos objetivos compartilhados que sustentam, direcionam e conferem poder coletivo às comunidades humanas.

O desenvolvimento das IAs e as violências do século XXI *ainda* estão em nossas mãos. Cabe a nós, enquanto espécie, melhor entendê-las, administrá-las e projetá-las, se desejarmos construir um mundo mais justo e que tenha *democraticamente* humanos como governantes. Para tanto, é preciso começar compreendendo adequadamente a nossa dependência recíproca e as nossas crenças compartilhadas.

⁷ Ver, por exemplo:

BOSTROM, Nick. **Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

HAN, Byung-Chul. **Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power**. Trad.: Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus: a brief history of tomorrow**. New York: Harper, 2016.

O'NEIL, Cathy. **Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy**. 1ª ed. New York: Crown Publishers, 2016.

MOROZOV, Evgeny. **Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. Trad.: Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu Editora, 2018. Alguns dos capítulos desta obra estão disponíveis na língua original (inglês) em formato de artigos ou de publicações em jornais. Destacam-se:

Idem. **Moral panic over fake news hides the real enemy – the digital giants**. The Guardian, 8 jan. 2017.

Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jan/08/blaming-fake-news-not-the-answer-democracy-crisis>>. Acesso em: 22 de maio de 2019.

Idem. **The Price of Hypocrisy**. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24 ago. 2013. Disponível em: <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/ueberwachung/information-consumerism-the-price-of-hypocrisy-12292374.html>>. Acesso em: 22 de maio de 2019.

Idem. **The rise of data and the death of politics**. The Guardian, Londres, jul. 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozov-algorithmic-regulation>>. Acesso em: 22 de maio de 2019.

Idem. **Why We Are Allowed to Hate Silicon Valley**. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11 nov. 2013. Disponível em:

<<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/the-internet-ideology-why-we-are-allowed-to-hate-silicon-valley-12658406-p8.html>>. Acesso em: 22 de maio de 2019.

2 YUVAL NOAH HARARI: SOBRE OS SERES CONTADORES DE HISTÓRIAS.

Varys, na obra *A Fúria dos Reis* – segundo livro d' *As Crônicas de Gelo e Fogo* –, propõe uma charada a Tyrion Lannister:

- Posso deixá-lo com um pequeno enigma, Lorde Tyrion? – não esperou resposta. - Numa sala estão sentados três grandes homens, um rei, um sacerdote e um homem rico com o seu ouro. Entre eles está um mercenário, um homem pequeno, de nascimento comum e sem grande inteligência. Cada um dos grandes pede a ele para matar os outros dois. "Faça isso", diz o rei, "pois eu sou seu governante por direito". "Faça isso", diz o sacerdote, "pois estou ordenando em nome dos deuses". "Faça isso", diz o rico, "e todo este ouro será seu". Agora, diga-me: Quem sobrevive e quem morre? ⁸

Mesmo refletindo sobre a questão, o Lord Lannister não consegue desvendar a charada. Esquivando-se da resposta, afirma que: “É um enigma sem resposta, ou melhor, com muitas respostas. Tudo depende do homem que tem a espada”.⁹

Ainda que em parte correta, a resposta de Tyrion não aponta o que motivaria o mercenário. Certamente dependeria de quem brandiria a espada, mas esta resposta poderia ser melhor elaborada. Varys, então, apresenta uma resposta mais aprofundada: “ Há quem diga que o conhecimento é poder. Outros, que todo o conhecimento provém dos deuses. Outros, ainda, afirmam que deriva da lei. [...]. Eis, então. O poder reside onde os homens *acreditam* que reside. Nem mais, nem menos”.¹⁰

Em uma cultura materialista e de capital como a de hoje, possivelmente fôssemos inclinados a pensar que o mercenário escolheria o ouro do homem rico.¹¹ No entanto, isso somente ocorreria se o mercenário acreditasse no dinheiro mais do que no seu líder religioso, ou no seu soberano estatal.

Pela resposta de Varys, destaca-se a crença individual do mercenário; contudo, também é preciso atentar ao contexto de narrativas no qual mercenário estaria situado. Ele é um religioso camponês europeu do século XII, um entusiasmado chinês nacionalista em meados de 1950, ou

⁸ MARTIN, George R. R. *A Fúria dos Reis*. Trad.: Jorge Candeias. São Paulo: Leya, 2012 (As Crônicas de Gelo e Fogo; 2), p. 85-86.

⁹ *Ibidem*, p. 161.

¹⁰ *Ibidem*, p. 161-162. Com destaque no original. Doravante, indica-se quando não houver destaque no original.

¹¹ Inclusive, após a saída de Varys, Shae, uma das personagens que presenciou o diálogo, defende que quem sobreviveria é o homem rico (*Ibidem*, p. 86).

um empresário falido do século XXI? Isso pode indicar a escolha dele, ou, pelo menos, em que contexto de crenças compartilhadas e de narrativas sociais ocorreria a ponderação para a ação.

Uma síntese das obras de Yuval Noah Harari e de Alasdair MacIntyre ilumina questões referentes à nossa capacidade imaginativa e à nossa dependência coletiva, demonstrando a importância dessas faculdades para as nossas organizações enquanto comunidades e espécie. Para ambos autores, o imaginário coletivo e as crenças compartilhadas são justamente o que nos caracteriza e o que nos torna um animal poderoso pela coletividade. Dentro de comunidades humanas, constituímos narrativas sociais que polarizam as ações humanas a certos fins. Para eles, nós somos apenas seres contadores de história que vivem cooperativamente dentro de narrativas sociais e que dependem da coletividade para sobreviver e prosperar.

Não obstante, ainda que enfrentem assuntos bastante próximos, as conclusões de cada um dos autores possuem diferenças significativas e é nesse contexto que a presente monografia é desenvolvida. Se Harari estiver correto em sua análise histórica (apresentadas ao longo deste capítulo), é necessário que as filosofias e as teorias da justiça tenham como um dos seus enfoques centrais o pressuposto do nosso poder enquanto espécie, uma vez que isso seria um dos pontos principais para a compreensão da nossa espécie.

Um filósofo que reconhece a importância dessa questão é Alasdair MacIntyre, o qual destaca e enfrenta as questões da narratividade e da interdependência humana. Destarte, cabe o questionamento se ele consegue satisfatoriamente dar conta do que é identificado historicamente por Harari e se uma construção teórica entre esses autores oferece respostas contundentes às projeções de futuro das comunidades humanas (objeto do capítulo 3).

Retomando a charada acerca da decisão do mercenário, Yuval Noah Harari diria que não só o que acreditamos individualmente move a nossa ação. Também, no âmbito coletivo, o que move e fundamenta a ação cooperativa de indivíduos é a crença compartilhada de uma comunidade. Forma-se, assim, uma narrativa social, base do poder da nossa espécie.

“Qualquer cooperação humana em grande escala – seja um Estado moderno, uma igreja medieval, uma cidade antiga ou uma tribo arcaica – é enraizada em mitos compartilhados que existem somente na imaginação coletiva das pessoas”.¹² “Toda pessoa, grupo e nação tem suas próprias lendas e mitos”,¹³ os quais “dão aos *Sapiens* a capacidade sem precedentes de cooperar de modo flexível em grande número. [...]. Os *Sapiens* podem cooperar de maneiras

¹² HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 30. Trad.: nossa.

¹³ *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 20. Trad.: nossa.

extremamente flexíveis com um número incontável de estranhos e é por isso que os *Sapiens* governam o mundo”.¹⁴

A partir dessas conclusões de Harari, pode-se ampliar a discussão proposta pelo enigma de Varys do plano individual do mercenário ao plano coletivo no qual ele está inserido. Por exemplo: “o que a comunidade do mercenário valoriza?”. Por meio da compreensão desse mecanismo de crenças individual e coletiva, Harari propôs uma resposta a uma das perguntas que mais intriga o intelecto humano: o que explica a hegemonia da espécie *Homo sapiens* em relação às demais?

Harari responde a essa pergunta destacando os atributos que nos diferenciam definitivamente dos outros animais: a nossa imaginação e as nossas crenças compartilhadas. Apenas os seres humanos creem individual e coletivamente em seres fictícios, contam histórias sobre eles e cooperam de maneira única e poderosa a partir disso. Tanto para o agir individual quanto para o coletivo, nós somos seres contadores de histórias.

2.1 O surgimento de uma espécie diferente das demais.

Há 70 mil anos, antes da Revolução Cognitiva na família dos homínídeos, nossos ancestrais eram animais insignificantes.¹⁵ Eles não eram mais poderosos do que os outros animais. Certamente, não eram mais fortes, ou mais rápidos, e nem mesmo dispunham de sentidos mais aguçados do que a maioria dos animais. Harari afirma que o que há de mais importante para se saber sobre esses nossos ancestrais é que “eles não eram importantes”,¹⁶ pelo menos não mais do que os outros seres que habitavam o nosso planeta.

Hoje, contudo, nós humanos é que governamos o planeta Terra. Possuímos poder tanto para extinguir espécies, quanto para salvá-las. Mas, então, o que nos diferencia das nossas espécies ancestrais, que não eram mais do que primatas de pouca importância no cenário mundial? O que mudou daquela época até hoje?

Uma abordagem possível e costumeira é tentar entender a nossa atual importância a partir do nível individual (*individual level*). Ao me comparar às demais espécies, eu – enquanto ser humano – quero acreditar que sou algo mais do que um camelo, ou do que um atum.

¹⁴ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 27-28. Trad.: nossa.

¹⁵ *Ibidem*, p. 3-21.

¹⁶ *Idem*. **What explains the rise of humans?**. TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. 1º minuto.

Contudo, no nível individual, nós raramente somos superiores às demais espécies em uma situação na natureza. Inclusive, normalmente, somos sensivelmente inferiores a elas.

Um simples exemplo que Harari propõe seria de colocá-lo em uma ilha deserta com um chimpanzé. Ele afirma que apostaria na prosperidade do chimpanzé e não na sua própria, porque, no nível da individualidade, os outros animais são muito mais adaptados do que nós para sobreviver e prosperar nessas condições.¹⁷ Atualmente, todavia, nós raramente nos preocupamos com situações similares a essa. Nem sequer pensamos nelas e, apesar dessa despercebida fragilidade fisiológica no nível individual, seguimos como a espécie soberana no planeta Terra.

Com efeito, o que nos diferencia das demais espécies está no nível coletivo (*collective level*), não no individual. Os *Sapiens*, afirma Harari, controlam o planeta porque conseguem cooperar (*cooperate*) de modo flexível (*flexible*) e, ao mesmo tempo, em um número expressivo de indivíduos (*large-scale cooperation*).¹⁸ Outros animais não conseguem fazer ambos, muito menos de um modo simultâneo, efetivo e constante como o nosso. Em outras palavras, o que nos faz a espécie mais poderosa do planeta é a nossa possibilidade de ação flexível e coletiva, em grande escala, algo que nenhum outro animal consegue.

Por exemplo, os insetos sociais – como, abelhas e formigas –, conseguem cooperar em um grande número de indivíduos, mas não de maneira flexível. Esses insetos possuem populações bastante numerosas, mas não há qualquer flexibilidade. No caso das abelhas, existem, a título de exemplo, as operárias, as rainhas e os zangões. Não é possível que haja uma revolução em uma colmeia, logo elas são estáveis e ordenadas.¹⁹ “Ninguém encontrará na entrada de uma colmeia o slogan ‘Abelhas-operárias do mundo, uni-vos!’”²⁰

Por outro lado, existem animais que se relacionam de maneira flexível, mas não em um grande número de indivíduos – em especial, destacam-se os mamíferos sociáveis.²¹ Por exemplo, um chimpanzé pode ter uma relação flexível e adaptável com outros chimpanzés, mas, para tanto, precisa conhecê-los no âmbito íntimo (*intimate level*) e isso possui um limite

¹⁷ HARARI, Yuval Noah. **What explains the rise of humans?**. TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. 2º minuto.

¹⁸ *Ibidem*.

Idem. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 28 et seq.

Harari utiliza a o termo *large-scale cooperation* (cooperação em grande escala) para se referir a um grande número de indivíduos envolvidos em uma rede de cooperação.

¹⁹ *Ibidem*, p. 28-135.

²⁰ *Ibidem*, p. 190. Trad.: nossa.

²¹ *Ibidem*, p. 28-36 e 384-386.

Idem. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 236-238.

de relações. Não é possível que um chimpanzé conheça intimamente dez mil chimpanzés. Na verdade, a estimativa máxima para relações de conhecimento íntimo entre primatas (incluindo os humanos) é muito menor, em torno de 150 indivíduos.²²

Em suma, alguns seres vivos possuem limitações por falta de flexibilidade (caso das abelhas) e outros precisam de conhecimento íntimo prévio para agir coletivamente (caso dos chimpanzés). Apenas uma espécie no mundo consegue, ao mesmo tempo, estabelecer relações com um grande número de indivíduos, de modo flexível e sem precisar conhecê-los: o *Homo sapiens*.

De fato, nós podemos adequar rápida e flexivelmente a nossa forma cooperativa (o que vem a ser, por exemplo, o caso das revoluções, como a Revolução Francesa), enquanto cooperamos com um grande número de estranhos com os quais nunca tivemos contato anterior (como quando vamos a um jogo de basquete, ou quando compramos um produto no mercado), e isso só é possível porque cada grupo de indivíduos possui mitos em comum (*common myths*).²³ Esse atributo diferencial dos *Sapiens*, contudo, não implica no rompimento desta espécie com características típicas dos mamíferos sociáveis – presos ao plano da objetividade e da relação íntima. Um exemplo claro é que, ainda hoje, nós fofocamos. Em reuniões de final de ano, é verdade que conversamos sobre dinheiro e sobre a festa de ano novo (provenientes do nosso imaginário coletivo), mas, principalmente, estabelecemos contatos pessoais e íntimos, querendo saber dos filhos de nossos interlocutores, ou quando perguntamos se alguém soube “da última novidade do fulano”.

Portanto, ainda que a fofoca²⁴ e o relacionamento íntimo mais forte tenham sido fundamentais ao desenvolvimento da espécie *Homo sapiens* e siga vivamente presente no nosso cotidiano, ela não possibilita, sozinha, a nossa condição de espécie mais poderosa do planeta. Caso contrário, os chimpanzés, os golfinhos e os *Neandertais* também participariam das reuniões da ONU, ou, pelo menos, estariam mais próximos de o fazer mediante contato íntimo.

²² HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 28-31.

Harari estabeleceu essa estimativa a partir dos seguintes artigos:

DUNBAR, R. I. M.; AIELLO, Leslie C. ‘**Neocortex Size, Group Size, and the Evolution of Language**’, *Current Anthropology* 34:2 (1993);

DUNBAR, R. I. M.; HILL, R. A. ‘**Social Network Size in Humans**’, *Human Nature* 14:1 (2003);

MCCARTHY, Christopher; et al. ‘**Comparing Two Methods for Estimating Network Size**’, *Human Organization* 60:1 (2001).

²³ HARARI, Yuval Noah, op. cit., p. 30.

²⁴ Para um maior aprofundamento desse tema destacado por Harari, ver: DUNBAR, R.I.M. **Grooming, gossip and the evolution of language**. 2ª ed. USA: Harvard University Press, 1997.

Outra característica importante que o *Homo sapiens* possui – o motivo, para muitos, do nosso sucesso evolutivo – é uma linguagem versátil (*supple*).²⁵ *Prima facie*, pode parecer que este atributo é o real diferencial da nossa espécie, porque “nós podemos conectar um número limitado de sons e sinais para produzir um número infinito de frases, cada uma delas com um significado diferente”.²⁶ Todavia, por si só, isso não permitiria que se ultrapassasse o plano do contato íntimo entre poucos indivíduos – e é justamente isso que acontece com os outros animais inteligentes e sociáveis. O grande diferencial do *Sapiens* é conseguir cooperar flexivelmente com grandes números de indivíduos que nunca conheceu antes. Nem o conhecimento íntimo, nem uma linguagem bem desenvolvida por si só possibilitaram uma cooperação entre totais desconhecidos. Isso é algo que apenas o *Homo sapiens* consegue, pois tem como pressuposto a crença coletiva em seres imaginados e em histórias fictícias, ambos fora da realidade objetiva.

A intimidade e a linguagem sofisticada já possuíam sensível relevância na vida dos humanos desde antes da Revolução Cognitiva. Sem embargo, elas ainda se aprimoraram a partir desse marco evolutivo. Harari destaca que os laços pessoais mais desenvolvidos e uma linguagem flexível foram fundamentais ao desenvolvimento da nossa espécie no seu início:

As novas habilidades linguísticas que os *Sapiens* modernos adquiriram há cerca de 70 milênios permitiram que focassem por horas a fio. Informações confiáveis sobre quem era digno de confiança significava que pequenos grupos poderiam se expandir para bandos maiores, e os *Sapiens* poderiam desenvolver tipos de cooperação mais firmes e mais sofisticados.²⁷

Contudo, apesar das teorias da fofoca, da linguagem versátil e do estreitamento íntimo entre os *Sapiens* serem parte fundamental e central da nossa história,²⁸ o que realmente nos diferenciou e nos diferencia das demais espécies é a nossa capacidade imaginativa individual e coletiva, as quais permitem uma cooperação flexível e eficiente em grande escala:

A característica verdadeiramente única da nossa linguagem não é sua capacidade de transmitir informações sobre homens e leões. Em vez disso, é a capacidade de transmitir informações sobre coisas que não existem de fato. Até onde sabemos, só os *Sapiens* podem falar sobre diversos tipos de entidades que nunca viram, tocaram ou cheiraram.

²⁵ Para uma defesa nesse sentido, vide: DIAMOND, Jared. **Guns, germs and steel: the fates of human societies**. London: W. W. Norton, 2003, p. 35-44.

²⁶ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 24. Trad.: nossa.

²⁷ *Ibidem*, p. 26. Trad.: nossa.

²⁸ *Ibidem*, p. 27.

Lendas, mitos, deuses e religiões apareceram pela primeira vez com a Revolução Cognitiva. Antes disso, muitas espécies animais e humanas conseguiam dizer: “Cuidado! Um leão!”. Graças à Revolução Cognitiva, o *Homo sapiens* adquiriu a capacidade de dizer: “O leão é o espírito guardião da nossa tribo”. Essa capacidade de falar sobre ficções é a característica mais singular da linguagem dos *Sapiens*.²⁹

Destarte, a crença coletiva em ficções passou a ser possível somente após a Revolução Cognitiva, que é “o ponto em que a história declarou independência da biologia. Até a Revolução Cognitiva, os feitos de todas as espécies humanas pertenciam ao reino da biologia, ou, se você preferir, da pré-história”.³⁰ A Mutação da árvore do Conhecimento (*the Tree of Knowledge mutation*), como ficou conhecida a muta o genética que transformou a forma de pensar e de se comunicar dos *Homo sapiens*, ainda segue um parcial mistério para a ciência:

O que causou a Revolu o Cognitiva? Não sabemos ao certo. A teoria mais aceita afirma que muta es genéticas acidentais mudaram as conexões internas do cérebro dos *Sapiens*, possibilitando que pensassem de uma maneira sem precedentes e se comunicassem usando um tipo de linguagem totalmente novo. Poderíamos chamar isso de “A Muta o da árvore do Conhecimento”. Por que isso ocorreu no DNA do *Sapiens* e não no DNA dos *Neandertais*? Até onde podemos dizer, foi uma questão de puro acaso.³¹

Apesar desse lapso de conhecimento sobre a nossa história, “  mais importante entender as consequências da Muta o da árvore do Conhecimento do que as suas causas”.³² Fato   que, entre setenta e trinta mil anos atrás, desenvolveram-se linguagens fictícias entre os *Sapiens*. Quer dizer, o *Homo sapiens* começou a acreditar, relatar e conversar sobre coisas que não existem no plano objetivo³³ da natureza. Portanto, a nossa imagina o (*our imagination*) não surgiu e prosperou apenas no plano individual. A “fic o não nos permitiu simplesmente imaginar coisas como também nos possibilitou fazer isso *coletivamente*”³⁴ e essa “capacidade de criar uma realidade imaginada a partir de palavras possibilitou que um grande número de desconhecidos cooperasse efetivamente”.³⁵ Nesse sentido:

A partir da Revolu o Cognitiva, as narrativas históricas substituem as teorias biológicas como nosso principal meio de explicar o desenvolvimento do *Homo*

²⁹ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 41. Trad.: nossa.

³⁰ *Ibidem*. Trad.: nossa.

Harari diz que “evita o termo pré-história porque erroneamente sugere que, até mesmo antes da Revolu o Cognitiva, os humanos estavam em uma categoria própria”. (*Ibidem*, p. 41. Trad.: nossa).

³¹ *Ibidem*, p. 23-24. Trad.: nossa.

³² *Ibidem*, p. 24. Trad.: nossa.

³³ Objetivo (*objective*) e real (*real*), para Harari, são sin nimos.

³⁴ *Ibidem*, p. 27. Trad.: nossa.

³⁵ *Ibidem*, p. 36. Trad.: nossa.

sapiens. Para entender a ascensão do cristianismo ou a Revolução Francesa, não basta compreender a interação entre genes, hormônios e organismos. É necessário levar em consideração a interação entre ideias, imagens e fantasias também.³⁶

Por conseguinte, com um maior destaque às palavras e à imaginação, os *Sapiens*, além de terem aumentado o número de indivíduos envolvidos nas redes de cooperação, também conquistaram uma maior flexibilidade para as suas ações no mundo, o que Harari chama de *Superação do Genoma*. Tendo em vista que a cooperação humana passou a ser baseada em mitos, crenças ou ficções, em formas de narrativas, para reorganizar a forma de cooperação basta uma coisa: readaptar a narrativa. Em outras palavras, contar uma nova história. Antes disso, os nossos genes é que determinavam em maior medida o comportamento dos hominídeos, assim como ocorre hoje com os outros primatas; entretanto,

desde a Revolução Cognitiva o *Homo sapiens* tem sido capaz de revisar seu comportamento rapidamente de acordo com necessidades em constante transformação. Isso abriu uma via expressa de evolução cultural, contornando os engarrafamentos da evolução genética. Acelerando por essa via expressa, o *Homo sapiens* logo ultrapassou todas as outras espécies humanas em sua capacidade de cooperar.³⁷

Por outra banda, as outras espécies de mamíferos – como é o caso dos golfinhos –³⁸ exercem pouco impacto na escala mundial, pois, apesar de possuírem linguagens relativamente sofisticadas e relações íntimas bastante desenvolvidas, eles não superaram o plano objetivo: biológico e ambiental.³⁹ Apenas uma espécie, a partir da imaginação individual e coletiva, é que conseguiu viabilizar uma cooperação em grande escala, flexível e eficiente. Essa espécie que consegue ir além do plano objetivo, mediante ficções, chama-se *Homo sapiens*.

Com efeito, os *Sapiens* superaram em definitivo os seus contemporâneos do gênero *Homo*. Os últimos foram os *Homo floresiensis*, extintos há pelo menos treze mil anos.⁴⁰ Também, mais recentemente, sobrepujaram absolutamente as demais espécies de mamíferos de

³⁶ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 42. Trad.: nossa.

³⁷ *Ibidem*. Trad.: nossa.

³⁸ GREGG, Justin. **Are Dolphins Really Smart? The mammal behind the myth**. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 21-28.

³⁹ HARARI, Yuval Noah, op. cit., p. 41-44.

⁴⁰ *Ibidem*, p. X.

características afetivas e biológicas próximas as suas, como os referidos golfinhos, as vacas, os porcos e os demais primatas.⁴¹

Conclui-se então que, no plano individual, ou de poucos indivíduos, os chimpanzés, os *Neandertais*, os golfinhos e os lobos são mais poderosos do que a nossa espécie. Não obstante, em um grupo de milhares de indivíduos, o *Homo sapiens* é que possui vantagem sobre todos esses. Apenas os *Sapiens* conseguem cooperar com uma grande quantidade de desconhecidos, pois compartilham as mesmas crenças, as quais estão presentes em um imaginário coletivo e são baseadas em ficções e em histórias – e é importante observar também que, quando nós próprios nos questionamos acerca dos pontos ora trabalhados, costumeiramente esperamos uma resposta em forma de narrativa.⁴²

Em razão disso, Harari descreve os *Sapiens* como animais contadores de histórias (*storytelling animals*):

O *Homo sapiens* é um animal contador de histórias, que pensa em narrativas, ao invés de números e gráficos, e que acredita que o próprio universo funciona como uma narrativa, repleta de heróis e vilões, conflitos e soluções, clímaxes e finais felizes. Quando buscamos o significado da vida, queremos uma narrativa que vá explicar o que é a realidade e qual é meu papel particular no drama cósmico. Esse papel define quem eu sou e dá significado a todas as minhas experiências e escolhas.⁴³

Em uma situação hipotética, ilustrada por Harari, se colocássemos cem mil chimpanzés no estádio Wembley, em Londres, o que aconteceria? Caos total. Por outro lado, dezenas de milhares de seres humanos frequentam esse estádio toda a semana e a cooperação em grande escala nesses ambientes segue efetiva e flexível – normalmente, sem ocorrer situações caóticas. O que usualmente ocorre, na verdade, são redes de cooperação extremamente sofisticadas e efetivas (*extremely sophisticated and effective networks of cooperation*),⁴⁴ baseadas na imaginação e nas narrativas coletivas do *Homo sapiens*, o animal contador de histórias.

⁴¹ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 102-109 e 382-388.

⁴² KAHNEMAN, Daniel. **Thinking, Fast and Slow**. UK: Penguin Books, 2012, p. 50-52, 85-88, 114-118, 199-208 e 386-390.

TALEB, Nassim Nicholas. **The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable**. 2ª ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2010, capítulo VI: *The Narrative Fallacy*.

BRUNER, Jerome. **La fabbrica delle storie: Diritto, letteratura, vita**. Tradução: Mario Carpitella. 2ª ed. Bologna: Editori Laterza, 2002, capítulo IV: *Perché la narrativa?*

⁴³ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 331. Trad.: nossa.

⁴⁴ *Idem*. **What explains the rise of humans?** TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. 3º-5º minuto.

Enfim, as novidades da Revolução Cognitiva aos *Sapiens* foram: I) uma capacidade linguística mais sofisticada; II) o estreitamento das relações pessoais; III) a possibilidade de cooperação habitual entre totais desconhecidos; IV) a capacidade de imaginação e de comunicação a partir de seres e de histórias que não existem no plano objetivo.

Esse conjunto de novidades possibilitou aos *Sapiens*: I) uma maior flexibilidade para enfrentar os desafios do mundo objetivo; II) uma cooperação em grande escala; III) criar ficções, não ficando totalmente adstritos ao genoma e ao ambiente (ainda que uma superação total do plano objetivo seja impossível); IV) transmitir informações cada vez mais complexas.

A partir dessas novas características, passamos a ser capazes de cooperar de forma única e mais poderosa do que as demais espécies. Essa conjuntura é que nos propiciou a condição de espécie mais poderosa do planeta. “Nós, humanos, conquistamos o mundo graças a nossa capacidade de criar narrativas ficcionais e acreditar nelas”.⁴⁵

2.2 A imaginação e as redes de cooperação mais poderosas do planeta.

Segundo Harari, o que possibilita essa nossa forma de cooperação única na natureza é a nossa imaginação (*our imagination*).⁴⁶ Apenas os *Sapiens* criam, acreditam e agem – individual ou coletivamente – a partir de narrativas inventadas e, enquanto todos acreditarem nas mesmas histórias, seres fictícios, regras e valores, a ficção se mantém.⁴⁷ Somente assim é possível a nossa singular capacidade cooperativa: “os mitos deram aos *Sapiens* a capacidade inédita de cooperar flexivelmente com um grande número de indivíduos”.⁴⁸ O que nos diferencia de modo decisivo das demais espécies é a nossa imaginação fértil.⁴⁹

Os outros animais, de outra parte, somente usam as suas capacidades comunicativas para descrever e para interagir com a realidade.⁵⁰ O *Homo sapiens*, entretanto, usa a sua comunicação não apenas para descrever a realidade objetiva, eles também criam novas realidades, realidades fictícias (*fictional realities*). Apenas os *Sapiens* conseguem criar histórias fictícias (*fictional stories*), que não estão presentes no mundo dos fatos, para influenciar os seus

⁴⁵ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 377. Trad.: nossa.

⁴⁶ *Idem*. **What explains the rise of humans?** TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. 7º minuto.

⁴⁷ *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 290.

⁴⁸ *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 27. Trad.: nossa.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁰ *Idem*. **What explains the rise of humans?** Op. cit., 7º minuto.

Idem. **Sapiens: a brief history of humankind**. Op. cit., p. 27 et seq.

semelhantes. Se todos passarem a acreditar nesses contos, as histórias imaginadas não só se sustentam, como se projetam e influenciam na própria realidade de fato. Contudo,

contar histórias eficazes não é fácil. A dificuldade está não em contar a história, mas em convencer todos os demais a acreditarem nela. Grande parte da nossa história gira em torno desta questão: como alguém conseguiria convencer milhões de pessoas a acreditarem em histórias específicas sobre deuses, ou nações, ou empresas de responsabilidade limitada? ⁵¹

Algumas características importantes a uma história convincente, segundo Harari, são que ela:

I) *permaneça em aberto*: “A maioria das histórias bem-sucedidas não se fecha. Nunca precisam explicar de onde afinal vem o seu sentido, porque são muito boas em captar a atenção das pessoas e mantê-las em uma zona de segurança”;⁵²

II) *seja em forma de narrativa* (tanto para o âmbito pessoal, quanto para o social): “Os humanos pensam em forma de narrativas ao invés de fatos, números ou equações, e, quanto mais simples a narrativa, melhor”.⁵³ “Para dar significado à minha vida, uma narrativa precisa satisfazer apenas duas condições: primeiro, ela tem de dar a mim algum papel a desempenhar”;⁵⁴

III) *seja entendida como verdadeira, não como algo fictício*: “Como você faz as pessoas acreditarem em uma ordem imaginada [...]? Primeiro, você nunca admite que a ordem é imaginada. Você sempre insiste que a ordem que sustenta a sociedade é uma realidade objetiva criada pelos grandes deuses ou pelas leis da natureza”;⁵⁵

IV) *vá além do horizonte de compreensão de seus seguidores*: “uma boa narrativa, embora não precise se estender até o infinito, tem de se estender além de meus horizontes. A narrativa me provê de uma identidade e dá significado à minha vida ao me incorporar a algo maior do que eu mesmo”.⁵⁶ Ainda, ela “não precisa ser verdadeira”.⁵⁷ “Uma lei crucial da arte de contar histórias é que, uma vez que a elas consigam estender-se além do horizonte de sua

⁵¹ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 35. Trad.: nossa.

⁵² *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 340. Trad.: nossa.

⁵³ *Ibidem*, p. 20. Trad.: nossa.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 339. Trad.: nossa.

⁵⁵ *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**. Op. cit., p. 126. Trad.: nossa.

⁵⁶ *Ibidem*. Trad.: nossa.

⁵⁷ *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. Op. cit., p. 341. Trad.: nossa.

audiência, seu escopo total importa pouco. [...] Na maioria dos casos, é preciso muito pouco para exaurir nossa imaginação”;⁵⁸

V) *possua rituais que a conectem com a realidade*: “Como fazer que a narrativa pareça real? [...]. Já milhares de anos atrás sacerdotes e xamãs descobriram a resposta: rituais. Um ritual é um ato mágico que faz o abstrato virar concreto e o ficcional virar real”.⁵⁹ “Quase tudo pode ser transformado em um ritual, ao se dar a gestos mundanos, como acender velas, tocar um sino ou contar contas, um profundo significado [religioso, político, identitário];⁶⁰

VI) *seja reiterada constantemente*: “Você também educa as pessoas minuciosamente. A partir do momento em que nascem, você as lembra constantemente dos princípios da ordem imaginada, que estão presentes em tudo e em todos os lugares”.⁶¹ Esses princípios encontram-se “nos contos de fada, nos dramas, nas pinturas, nas canções, na etiqueta, na propaganda política, na arquitetura, nas receitas e na moda”.⁶²

Ademais, segundo o autor, devido a três fatores, dificilmente perceberemos que as ordens narrativas que organizam as nossas vidas só existe na imaginação individual e coletiva dos *Sapiens*: I) a ordem imaginada está incrustada no mundo material, II) a ordem imaginada define nossos desejos e III) a ordem imaginada é intersubjetiva.⁶³

Este terceiro fator é fundamental, pois, uma vez formadas essas redes de cooperação baseadas em histórias fictícias, não há necessidade das pessoas envolvidas se conhecerem para cooperar – e, geralmente, elas realmente não se conhecem. Na verdade, o que é condição para o funcionamento dessas redes de cooperação é que todos envolvidos compartilhem das mesmas crenças, provenientes de uma narratividade própria de uma coletividade, em um certo tempo e espaço. Portanto, trata-se algo intersubjetivo:

O intersubjetivo é algo que existe dentro da rede de comunicação (*communication network*) ligando a consciência subjetiva de muitos indivíduos. Se um único indivíduo mudar suas crenças, ou mesmo morrer, será de pouca importância. No entanto, se a maioria dos indivíduos na rede morrer ou mudar suas crenças, o fenômeno intersubjetivo se transformará ou desaparecerá. Fenômenos intersubjetivos não são fraudes malévolas nem charadas insignificantes. Eles existem de uma maneira diferente de fenômenos físicos como a radioatividade, mas seu impacto no mundo

⁵⁸ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 346. Trad.: nossa.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 347. Trad.: nossa.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 349. Trad.: nossa.

⁶¹ *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 127. Trad.: nossa.

⁶² *Ibidem*. Trad.: nossa.

⁶³ *Ibidem*, p. 126 a 133.

ainda pode ser enorme. Muitas das forças mais importantes da história são intersubjetivas: leis, dinheiro, deuses, nações.⁶⁴

Assim forma-se uma comunidade imaginada, que é “uma comunidade de pessoas que não se conhecem de fato, mas imaginam que sim. Tais comunidades não são uma invenção nova. Reinos, impérios e igrejas funcionaram por milênios como comunidades imaginadas”.⁶⁵

Se procurarmos situações grandiosas para exemplificar a conclusão de Harari, isso restará bastante claro. Todavia, o mais importante é que isso ocorre desde o plano mais habitual da vida hodierna. Como exemplo, imaginemos o caso de alguém que vai ao mercado fazer compras. Esse indivíduo necessita de leis (frutos da capacidade criativa de nossa espécie)⁶⁶ que o protejam enquanto cidadão, como também precisa ir a um estabelecimento (possivelmente de uma pessoa jurídica – outra ficção que só existe a partir da imaginação humana) e, normalmente, utiliza dinheiro (a ficção mais bem-sucedida de nosso tempo) para pagar pelas mercadorias selecionadas.

Tais crenças intersubjetivas são tão presentes que, “quando a maioria das pessoas vê uma nota de dinheiro, elas esquecem que se trata apenas de uma convenção humana”.⁶⁷ Por óbvio não seria funcional se os fundamentos cooperativos fossem discutidos sempre que fossem ser utilizados. Se em todas as vezes que fossemos pedir um empréstimo, contratar um serviço de uma empresa ou pedir que alguém retire o carro de um lugar proibido, tivéssemos que apresentar um arrazoado abarcando e justificando o pedido a partir do fato de isso ser algo fictício e intersubjetivo, o sistema de cooperação eficiente e em grande escala não prosperaria. Nos termos de Harari:

Se você sentar e tiver uma profunda discussão filosófica sobre esse assunto, quase todo mundo concordaria que corporações são narrativas ficcionais criadas por seres humanos. A Microsoft não é os prédios que possui, as pessoas que emprega ou os acionistas aos quais ela serve — e sim uma intrincada ficção legal tecida por legisladores e advogados. Mas em 99% do tempo não estamos engajados em profundas discussões filosóficas, e tratamos as corporações como se fossem entidades reais no mundo, assim como tigres ou humanos.⁶⁸

⁶⁴ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 132-133. Trad.: nossa.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 405. Trad.: nossa.

⁶⁶ Sobre as leis, no entendimento de Harari, vide: *Ibidem*, p. 114-124.

⁶⁷ *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 299. Trad.: nossa.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 299-300. Trad.: nossa.

Um exemplo ilustrativo a isso seria imaginar uma situação na qual um cientista social estivesse assistindo *in loco* a uma partida de futebol beneficente e ele começasse a pesar: “ora, que interessante! Quantas crenças intersubjetivas estão envolvidas nessa atividade! Dezenas de milhares de torcedores estão aqui assistindo a esse grande evento, sem conflitos e com grande alegria em conjunto – algo que um grupo igual de gorilas jamais poderia fazer, pois não cooperam em grande escala. Centenas de pessoas estão trabalhando para levar esse conteúdo aos telespectadores. Tantas leis e narrativas envolvidas! Leis de televisão, estatutos dos torcedores, leis ordinárias e complementares... tantas outras crenças também. Torcidas de clubes e de países, empresas patrocinando o evento, dezenas de jogadores participando em prol de ajudar quem mais precisa... e, é claro, as regras do jogo de futebol! ”.

Nesse momento, um dos jogadores que conhecia o cientista social chama-o para jogar. O cientista social, que estava imerso em pensamentos sobre *Homo sapiens*, gorilas e redes de cooperação, decide aceitar o convite. Ele troca de roupa rapidamente e entra no jogo.

Quando recebe a bola pela primeira vez, o cientista sabe que não pode pegá-la com a mão e sair correndo. Mas, por que não? No rúgbi, por exemplo, isso é possível. Não seria melhor se no futebol também fosse possível? Ocorre que, naquele momento, o cientista social estava no jogo. As práticas provenientes do imaginário coletivo dos *Sapiens* não são mais objeto de estudo e reflexão. Portanto, o cientista social não poderia mais idealizar mudanças de regras, nem mesmo pode perder tempo refletindo se é possível ou não utilizar a mão na jogada. Ele precisa jogar. Ele sabe como o jogo funciona – e a marcação está chegando. Ele rapidamente precisa fazer um passe e se movimentar.

Na maioria do tempo, é isso que cabe ao *Homo sapiens*: jogar. Participar da crença intersubjetiva ativamente se não desejar ser ultrapassado, e, nesse contexto, quanto mais nos esquecemos que são apenas histórias inventadas, mais elas se projetam na realidade.⁶⁹ Recentemente, isso se tornou ainda mais relevante, porque não há apenas uma crença coletiva. Elas estão por toda a parte e são extremamente poderosas.

Quando se fala em ficção ou em crença, fazem-se necessários esclarecimentos para não haver confusões. No caso da ficção, pode-se confundir o termo com mentira ou com enganação, o que não é necessariamente o caso. No caso da crença, pode haver uma interpretação restritiva desse termo à religião.

⁶⁹ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 33.

Em primeiro lugar, as ficções não são mentiras, elas são criações.⁷⁰ O dinheiro, as sociedades anônimas e as mais diversas figuras religiosas não vieram da nossa experiência sensível, mas sim da nossa capacidade imaginativa e criativa. “Ao contrário da mentira, uma realidade fictícia é algo em que todo mundo acredita e, enquanto essa crença partilhada persiste, a realidade imaginada exerce influência no mundo”.⁷¹

Não obstante, elas podem sim surgir a partir de mentiras e podem manter-se a partir delas. As mentiras, destarte, não são inerentes às ficções.⁷² Muitas pessoas extremamente ligadas às chefias de uma ficção realmente acreditam nela, por exemplo um líder religioso:

Alguns feiticeiros são charlatães, mas a maioria acredita sinceramente na existência de deuses e demônios. A maioria dos milionários acredita sinceramente na existência do dinheiro e das empresas de responsabilidade limitada. A maioria dos ativistas dos direitos humanos acredita sinceramente na existência de direitos humanos. Ninguém estava mentindo quando, em 2011, a ONU exigiu que o governo líbio respeitasse os direitos humanos de seus cidadãos, embora a ONU, a Líbia e os direitos humanos sejam todos invenções (*figments*) de nossa fértil imaginação.⁷³

Disso decorre o segundo ponto de confusão: uma crença pode, ou não, estar relacionada à fé religiosa. Todas as crenças compartilhadas valem-se dos mesmos mecanismos. Os estados, as leis, as empresas, as fés religiosas e o próprio dinheiro surgem a partir da imaginação e mantêm-se pela adesão intersubjetiva. Empreendimentos mais complexos, por óbvio, precisam de estruturas mais complexas e de mentes poderosas que as incrementem, mas, para que pessoas comprem no supermercado, construam uma pirâmide ou celebrem religiosamente, a necessidade delas é a mesma: crenças que sustentem uma determinada forma de cooperação.

⁷⁰ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, p. 35-36.

⁷¹ *Ibidem*, p. 35. Trad.: nossa.

⁷² Harari, em “HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 288 et seq.”, parece ter revisto essa abordagem, equiparando as ficções às *fake news*: “Estou ciente de que muita gente poderá se aborrecer por eu equiparar religião com *fake news*, mas este é exatamente o ponto. Quando mil pessoas acreditam durante um mês numa história inventada — isso é *fake news*. Quando 1 bilhão de pessoas acreditam durante milhares de anos — isto é uma religião, e somos advertidos a não chamar de *fake news* para não ferir os sentimentos dos fiéis (ou incorrer em sua ira). Observe, no entanto, que não estou negando a efetividade ou benevolência potencial da religião. Exatamente o contrário. Para o bem ou para o mal, a ficção está entre os instrumentos mais eficazes na caixa de ferramentas da humanidade. Ao unir pessoas, credos religiosos possibilitam a cooperação em grande escala. Eles inspiram a construção de hospitais, escolas e pontes, além de exércitos e prisões. Adão e Eva nunca existiram, mas a catedral de Chartres continua linda. Grande parte da Bíblia pode ser ficcional, mas ainda é capaz de trazer alegria a bilhões, e ainda é capaz de incentivar os humanos a serem compassivos, corajosos e criativos — assim como outras grandes obras de ficção, como *Dom Quixote*, *Guerra e Paz* e *Harry Potter*” (p. 291). Para a presente monografia, contudo, são utilizados os conceitos apresentados por Harari em *Sapiens: a brief history of humankind*, que distinguem mentiras de ficções.

⁷³ *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**. Op. cit., p. 35 e 36. Trad.: nossa.

Dessarte, a cooperação pode ocorrer, por exemplo, no âmbito religioso, legal ou econômico – e todos eles pressupõem crenças. Nesse sentido:

mesmo se concordarmos que a Bíblia é verdadeira palavra de Deus, isso ainda nos deixa com bilhões de devotos hindus, muçulmanos, judeus, egípcios, romanos e japoneses que durante milhares de anos depositaram sua confiança em ficções. De novo, isso não quer dizer que essas ficções são necessariamente desprovidas de valor ou danosas. Elas poderiam ainda ser belas e inspiradoras.⁷⁴

Realmente, mesmo que algo fora do plano objetivo seja verdadeiro, os *Homo sapiens* só conseguiriam cooperar flexivelmente e com um grande número de indivíduos desconhecidos se esse algo lhes fosse apresentado na forma de uma história – que ainda precisaria ser compartilhada por todos. Contudo, mesmo neste caso, as narrativas dos *Sapiens* misturam e confundem realidade com ficções. As narrativas são incompletas e normalmente enviesadas.

Daniel Kahneman, uma das referências de Harari, afirma que essa forma narrativa de compreensão do mundo é proveniente da nossa forma rápida e automática de pensar, do chamado *Sistema 1*. Nesse contexto, habitualmente seguimos as narrativas, pois “o Sistema 1 opera automática e rapidamente, com pouco ou nenhum esforço e nenhuma noção de controle voluntário”.⁷⁵ Esse sistema ainda extrai tanto sentido quanto possível de uma situação, ligando as palavras e as informações em uma narrativa causal.⁷⁶ “A confiança que os indivíduos depositam em suas crenças depende principalmente da qualidade da narrativa que podem contar acerca do que veem, mesmo se veem pouco”.⁷⁷ “Boas histórias fornecem um relato simples e coerente acerca das ações e intenções das pessoas. [...]. Uma narrativa convincente fomenta uma ilusão de inevitabilidade. As inconsistências reduzem o conforto de nossos pensamentos e a clareza de nossos sentimentos”.⁷⁸ Em relação a isso, Kahneman apresenta a regra WYSIATI:⁷⁹ “você não consegue deixar de lidar com a informação limitada de que dispõe como se fosse tudo que há para saber. Você constrói a melhor história possível a partir da informação disponibilizada a você, e se for uma boa história, você acredita nela”.⁸⁰ Sobre isso, em *The*

⁷⁴ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 293. Trad.: nossa.

⁷⁵ KAHNEMAN, Daniel. **Thinking, Fast and Slow**. UK: Penguin Books, 2012, p. 20. Trad.: nossa.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 87. Trad.: nossa.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 199. Trad.: nossa.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 86: “Tirar conclusões precipitadas com base em evidência limitada é tão importante para a compreensão do pensamento intuitivo (Sistema 1), e aparece com tanta frequência neste livro, que vou usar uma abreviatura desajeitada para isso: WYSIATI, as iniciais de *what you see is all there is* (o que você vê é tudo que há). O Sistema 1 é radicalmente insensível tanto à qualidade como à quantidade da informação que origina as impressões e intuições”. Trad.: nossa.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 201. Trad.: nossa.

Black Swan, Taleb apresentou o conceito de falácia narrativa (*narrative fallacy*), a fim de “descrever como histórias viciadas (*flawed*) de nosso passado moldam nossas visões do mundo e nossas expectativas para o futuro. Falácias narrativas surgem inevitavelmente de nossa tentativa contínua de extrair sentido (*sense*) do mundo.”⁸¹

Nos termos do próprio Nassim Nicholas Taleb, sobre narrativas e falácias narrativas:

Gostamos de histórias, gostamos de resumir e gostamos de simplificar, ou seja, gostamos de reduzir a dimensão das questões. [...]. A falácia narrativa está associada à nossa vulnerabilidade à interpretação excessiva (*overinterpretation*) e à nossa predileção por histórias compactas ao invés de verdades cruas (*raw truths*). Isso distorce (*distorts*) severamente nossa representação mental do mundo.

A falácia narrativa aborda nossa capacidade limitada de examinar sequências de fatos sem tecer uma explicação sobre eles ou, equivalentemente, forçar um elo lógico, uma flecha de relacionamento sobre eles. As explicações ligam os fatos juntos. Eles os tornam mais facilmente lembrados; eles os ajudam a fazer mais sentido.⁸²

Ao longo de suas obras, tanto Taleb quanto Kahneman demonstram que o Sistema 1 de pensamento está repleto de vieses (*biases*), preconceitos e heurísticas. Contudo, ambos ensinam que este é o nosso sistema de pensamento habitual, e Taleb, assim como Harari, confirma que as narrativas podem ser utilizadas para propósitos desejáveis:

Pode haver uma maneira de usar uma narrativa - mas para um bom propósito. Apenas um diamante pode cortar um diamante; podemos usar nossa capacidade de convencer com uma história que transmite a mensagem certa - o que os contadores de histórias parecem fazer.⁸³

Portanto, segundo Taleb, é possível esperar que as narrativas sejam mais adequadas e sejam utilizadas construtivamente. Tendo-se em mente as conclusões de Taleb e Kahneman acerca da nossa utilização constante de narrativas, em encontro com todos os fatores que Harari aponta como os responsáveis a proporcionar ao *Homo sapiens* a condição de espécie mais poderosa do planeta, é necessário que seja percebida a importância das narrativas, tanto no plano coletivo, quanto no individual.

⁸¹ KAHNEMAN, Daniel. **Thinking, Fast and Slow**. UK: Penguin Books, 2012, p. 199-200. Trad.: nossa.

⁸² TALEB, Nassim Nicholas. **The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable**. 2ª ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2010, p. 106. Trad.: nossa.

⁸³ *Ibidem*, p. 106. Trad.: nossa.

Essa forma de pensar não só é a nossa forma habitual de pensamento, como também é o alicerce das nossas construções enquanto espécie. É fundamental, portanto, melhor entendê-las e melhor projetá-las.

Por mais que pareça banal e cotidiano ir ao mercado ou ao fórum, isso é justamente o que nos diferencia das demais espécies. Atividades desse tipo ocorrem de maneira tão repetitiva atualmente que são vistas como algo óbvio para o ser humano. No entanto, elas são extremamente complexas e é justamente delas que vem o nosso poder enquanto espécie: da nossa poderosa coletividade e das crenças intersubjetivas que a sustentam.

Cabe enfatizar, contudo, que esse *modus operandi* também está presente nas grandes atrocidades cometidas pelos homens. Desde extinções em massa de outras espécies na descoberta da Austrália, possivelmente causadas pelos *Sapiens* há quarenta e cinco mil anos,⁸⁴ até regimes segregacionistas do século XX, o que possibilitou a força e a coesão humana para realizar tais empreendimentos foram as crenças compartilhadas desses indivíduos, cada qual em suas épocas.⁸⁵ Essas organizações também eram baseadas em cooperações efetivas, flexíveis e em grande escala, e, ainda hoje, cooperações em grande escala são as bases dos sistemas controversos e que causam sofrimento em todo o mundo, como são os casos das prisões brasileiras, da legislação machista na Arábia Saudita ou dos abatedouros de gado em todo o mundo.

E como fazer para se extinguir uma crença compartilhada desse tipo? Harari aponta duas possibilidades. A primeira, mais óbvia, é os envolvidos deixarem de existir, ou deixarem de acreditar nela. Com isso, a crença compartilhada perde a adesão intersubjetiva, deixando de se projetar no mundo objetivo.⁸⁶

A segunda possibilidade, é o aparecimento de uma crença intersubjetiva mais forte:

Para dismantlar a Peugeot S/A [uma sociedade anônima], por exemplo, precisamos imaginar algo mais poderoso, como o sistema jurídico francês. Para dismantlar o sistema jurídico francês, precisamos imaginar algo ainda mais poderoso, como o Estado Francês. E, se desejarmos dismantlar isto também, teremos de imaginar algo ainda mais poderoso.⁸⁷

⁸⁴ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. X e 73 et seq. Nesse sentido, Harari conclui que “os registros históricos fazem o *Homo sapiens* parecer um *serial killer* ecológico” (*Ibidem*, p. 74. Trad.: nossa).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 116-117.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 132-133.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 133. Trad.: nossa.

E qual é a crença intersubjetiva mais bem-sucedida até hoje? Para Harari, o dinheiro.⁸⁸ Assim ele constata pelo simples fato de que todo mundo acredita no dinheiro. Religião, soberania estatal ou preferências por empresas não são unanimidades, mas a crença no dólar é.⁸⁹ Segundo o autor, essa é a principal causa do recente e estrondoso sucesso do dinheiro e de uma relativa unificação mundial.

Nem mesmo os direitos humanos são unânimes, pois há quem os negue, ou que os defenda de modo seletivo. No entanto, nenhuma pessoa deixou de acreditar no dólar – e, se deixasse de acreditar, possivelmente seria chamado de louco. Mesmo que alguém se rebelasse nesse sentido e dissesse que não pagaria mais tributos, o dólar seguiria existindo no mundo dos fatos, a partir do imaginário coletivo, e esse cidadão sofreria as sanções legais cabíveis – as quais, também, existem, se mantêm e são aplicadas a partir de crenças compartilhadas.

Para concluir, então. Harari considera que as questões alheias ao mundo fático não passam de histórias contadas pelos seres humanos. Elas podem ser boas ou ruins, levar à prosperidade ou à destruição, mas não passam de histórias:

Nenhuma dessas coisas [leis, justiça, direitos humanos, religiões e dinheiro] existe fora das histórias que as pessoas inventam e contam umas às outras. Não há deuses no universo, nem nações, nem dinheiro, nem direitos humanos, nem leis, nem justiça fora da imaginação coletiva dos seres humanos.

As pessoas entendem facilmente que os “primitivos” consolidam sua ordem social acreditando em fantasmas e espíritos, e se reunindo a cada lua cheia para dançar juntos em volta da fogueira. Mas não conseguimos avaliar que nossas instituições modernas funcionam exatamente sobre a mesma base. Considere, por exemplo, o mundo das corporações. Os executivos e advogados modernos são, de fato, feiticeiros poderosos.⁹⁰

Fato é que, ao longo do tempo, essas crenças compartilhadas foram enraizando-se cada vez mais nas comunidades humanas, ao ponto que formaram uma nova realidade, uma realidade fictícia (*fictional reality*), sobreposta à realidade objetiva (*objective reality*). Surgiu assim, desde a Revolução Cognitiva, uma realidade dual (*dual reality*).

⁸⁸ HARARI, Yuval Noah. **What explains the rise of humans?** TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. 12º minuto.

⁸⁹ *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 140 et seq.

⁹⁰ *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 32. Trad.: nossa.

Harari afirma que “nós controlamos o mundo porque vivemos em uma realidade dual”.⁹¹ Todos os outros animais vivem apenas na – e a partir da – realidade objetiva.⁹² Estes animais, acreditam apenas em entidades objetivas, do plano sensível, – como lagos, montanhas, árvores, maçãs e javalis – e interagem com elas. Eles buscam objetivos em comum que envolvem a sua relação com estas entidades reais, mas nada mais.

Nós, *Sapiens*, também vivemos nesse mundo objetivo e nossos limites estão dentro dos limites de uma arena biológica (*within the bounds of a biological arena*), que estabelecem os limites das capacidades do *Homo sapiens*. No entanto, ao longo da história, construímos sobre essa realidade objetiva um novo mundo de realidade fictícia (*fictional reality*), porque as nossas capacidades biológicas são tão amplas que podemos criar ficções e nos relacionar a partir delas.⁹³ Por conseguinte, surge uma *realidade dual*, que envolve tanto seres objetivos – como figueiras, nuvens e girafas –, como seres fictícios – como o Google, o Estado da França, o deus egípcio Rá, os Pesos Uruguaios e o Código Penal Australiano.

O que é essencial destacar é que, no desenrolar da história, essas histórias fictícias tornaram-se gradualmente mais complexas e mais poderosas. Atualmente, as forças mais poderosas do mundo são entidades fictícias,⁹⁴ como o Google, o Grupo Alibaba, ou a República Federal da Alemanha, e não mais gorilas ou elefantes.

Em determinado momento, chegou-se ao ponto no qual todas as vidas do mundo objetivo que conhecemos dependem justamente das decisões tomadas por essas entidades fictícias. Mesmo sendo apenas fruto da nossa imaginação, elas projetam-se no mundo a partir de atos de humanos que creem nelas. Por meio da ação, no nível coletivo, de bilhões de *Sapiens* imaginativos, as ficções adquiriram um poder de fato maior do que qualquer ser objetivo já conhecido.

Realmente, hoje, a própria existência dos seres da realidade objetiva depende mais do que em qualquer outra época dos desejos e das decisões das entidades fictícias (ou seria das pessoas que as sustentam?). Como, então, é possível preservar a existência e a prosperidade da realidade objetiva? Talvez essa seja a maior pergunta do século XXI.

⁹¹ HARARI, Yuval Noah. **What explains the rise of humans?** TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. 13º minuto.

Idem. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 36 et seq.

⁹² *Ibidem*, p. 27.

⁹³ *Ibidem*, p. 43.

⁹⁴ *Idem*. **What explains the rise of humans**. Op. cit., 13º-15º minuto.

2.3 Considerações finais: os *Sapiens* e suas histórias.

A charada do mercenário, apresentada no início deste capítulo, é desde logo instigante porque a pessoalizamos – em uma forma narrativa –, pensando “qual dos três eu escolheria?”. E isso, como disse Tyrion, depende de quem possui a espada. Entre tantas dúvidas e reflexões possíveis, Harari consegue apontar uma grande certeza nessa charada: os “três grandes homens” apenas são “grandes” aos olhos da intersubjetividade, porque, no plano objetivo, são apenas três homens.

O próprio personagem fictício Varys, na sequência do diálogo com Tyrion, sinaliza uma conclusão similar ao dizer que o poder é uma sombra e que mesmo um homem pequeno como Tyrion poderia lançar (*cast*) uma grande sombra. De fato, “o poder reside aonde os homens *acreditam* que reside”,⁹⁵ tanto individual, quanto coletivamente. E essa “sombra”, para Harari, nada mais é do que uma crença compartilhada, proveniente da nossa capacidade imaginativa individual e coletiva, que sustenta uma determinada forma de cooperação entre *Sapiens*. Dentre essas formas de cooperação, situam-se os âmbitos estatal, legal, religioso e econômico.

Mesmo que o mercenário escolhesse matar o líder religioso e o homem rico, a religião e o dinheiro continuariam existindo no plano fático a partir da intersubjetividade. As narrativas que influenciam o desenrolar histórico, desde a Revolução Cognitiva, continuam existindo enquanto um número expressivo de pessoas acreditarem nelas. A escolha do mercenário, individualmente considerada, certamente seria relevante nos planos pessoal e objetivo dos quatro homens envolvidos, pois influenciaria decisivamente em suas vidas – assim como ocorre com todos os seres vinculados ao plano objetivo. Por outro lado, as estruturas fictícias que aqueles líderes representam possivelmente seguiriam existindo após suas mortes.

Se David Malpass, Jeff Bezos, o Papa Francisco e o Presidente Trump viessem a falecer hoje, amanhã eles estariam sendo substituídos. A importância dessas autoridades também está no plano objetivo e o poder das ações deles age contundentemente sobre esse plano; contudo, a maior importância de líderes econômicos, religiosos e políticos está no plano ficcional. A própria existência e continuidade dessas crenças depende disso. Esses senhores apenas personificam, em parte, uma ficção. Eles participam das narrativas estatais, religiosas, legais e econômicas, o que ajuda a mantê-las e a explorá-las na realidade objetiva. Eles conectam a

⁹⁵ MARTIN, George R. R. **A Fúria dos Reis**. Trad.: Jorge Candeias. São Paulo: Leya, 2012 (As Crônicas de Gelo e Fogo; 2), p. 162. Trad.: nossa.

ficção com a realidade. No entanto, essas estruturas e essas autoridades provenientes do imaginário coletivo dos *Sapiens* sustentam-se em crenças intersubjetivas, e elas somente se projetam no plano objetivo enquanto houver adesão suficiente às histórias criadas pelos seres contadores de histórias.

A própria existência dos *Sapiens* e dos demais seres objetivos, mais do que nunca, está submetida às ficções e narrativas que criamos e acreditamos. As ficções vigentes são inúmeras e possuem poderes maiores do que qualquer ser objetivo já existente. As atuais narrativas sobre IAs, tecnologias, meio ambiente, armamentos nucleares, nacionalismo e religiões – entre tantas outras – é que definirão o futuro da nossa e das demais espécies. Qual escolher? Como escolher?

Se desejarmos seguir explorando as questões mundanas coletivamente e sendo soberanos enquanto espécie, é necessário melhor elaborar as narrativas que acreditamos, mas sem negar a nossa forma de ser, sob pena de imaginarmos algo desconexo com as nossas características expressas ao longo da nossa história – bem sintetizadas por Harari. Essa forma de ser, coletiva e contadora de histórias, na verdade, é que nos faz a espécie mais poderosa do planeta. Reconhecer isso pode ser a chave para preservar a realidade objetiva e para que os *Sapiens* entendam a necessidade da relação de dependência de uns com os outros.

É fundamental melhor compreender e aprimorar as narrativas. Também, é preciso entender a dependência entre os *Sapiens*, base do nosso poder coletivo. As soluções que buscamos estão relacionadas a essas questões.

Apenas cabe, aos seres contadores de histórias, melhor compreender o nível coletivo e as suas narrativas fundamentais, a fim de contar histórias mais adequadas.

3 ALASDAIR MACINTYRE E YUVAL NOAH HARARI: UMA SÍNTESE.

Em *Cem anos de solidão*, Gabriel García Marquez conta a história da família Buendía e da cidade fictícia onde moram, Macondo. Uma das personagens centrais é Aureliano Buendía, filho de José Arcádio e de Úrsula Iguarán, e, antes de se tornar coronel, Aureliano teve um breve – mas decisivo – diálogo com o sogro dom Apolinar Moscote:

Como Aureliano tinha naquela época noções muito confusas das diferenças entre conservadores e liberais, seu sogro lhe dava lições esquemáticas. Os liberais, dizia, eram maçons; gente de má índole, partidária de enforcar os padres, de implantar o matrimônio civil e o divórcio, de reconhecer direitos iguais aos filhos naturais e aos legítimos, e de despedaçar o país num sistema federal que despojaria de poderes a autoridade suprema. Os conservadores, em contrapartida, que tinham recebido o poder diretamente de Deus, defendiam a estabilidade da ordem pública e pela moral familiar; eram os defensores da fé de Cristo, do princípio de autoridade, e não estavam dispostos a permitir que o país fosse esquarterado em entidades autônomas. Por sentimentos humanitários, Aureliano simpatizava com a atitude liberal em relação aos direitos dos filhos naturais, mas *fosse como fosse não entendia como se chegava ao extremo de fazer uma guerra por coisas que não podiam ser tocadas com as mãos.*⁹⁶

Por que se chega extremo de fazer guerras por coisas que não podem ser tocadas com as mãos? Como visto no capítulo anterior, isso é fruto da nossa capacidade imaginativa e narrativa. Os mesmos mecanismos imaginativos, de crenças compartilhadas e de comunicação flexível que nos permitem ir a estádios de futebol são os que nos possibilitam guerras ideológicas e outras diversas redes cooperativas de opressão. As narrativas e as ficções acabam relacionando-se e confundindo-se, enquanto o nosso agir coletivo é baseado nelas. A grande questão é, então, como conseguir responder a essa dualidade. Como preservar as nossas redes de cooperação poderosas, para garantir o nosso poder coletivo, ao mesmo tempo em que as suas crenças subjacentes possuem incompletudes, simplificações e equívocos que podem fundamentar guerras e outras formas de sofrimento ao mundo objetivo? É justamente essa transição que acontece com Aureliano Buendía. Ao tornar-se coronel e entrar na política, o coronel Aureliano Buendía começa a participar das guerras.

Nesse contexto, Yuval Noah Harari levanta dúvidas acerca das histórias que os *Sapiens* contam. Quanto a isso não há problemas. Em qualquer sistema democrático que vise ao debate público isso é saudável e necessário ao aprimoramento reflexivo e político. Todas as histórias

⁹⁶ GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. **Cem anos de solidão**. Trad.: Eric Nepomuceno. 109ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019, p. 108. Sem destaque no original.

que nós contamos enquanto espécie – e possivelmente todas as nossas conclusões científicas – são incompletas e devem ser analisadas à luz de novas informações.

No início de *21 lessons for the 21st Century*, Harari aponta que “nós ainda estamos no momento niilista de desilusão e raiva”,⁹⁷ depois de termos perdido a fé nas histórias antigas, mas antes de termos abraçado uma nova, e que

Qualquer história que busque obter a lealdade da humanidade será testada, acima de tudo, em sua capacidade de lidar com as revoluções irmãs nas áreas de tecnologia informática e biotecnologia. Se o liberalismo, o nacionalismo, o Islã ou algum novo credo quiser moldar o mundo do ano de 2050, será necessário não apenas entender a inteligência artificial, os algoritmos de *Big Data* e a bioengenharia - *também precisará incorporá-los a uma nova narrativa significativa*.⁹⁸

No entanto, no final da obra, a conclusão de Harari é que as nossas respostas não estão nas narrativas:

Sempre que políticos começarem a falar em termos místicos, tenha cuidado. Podem estar tentando disfarçar e desculpar sofrimento real, escondendo-o sob palavras grandes e incompreensíveis. Em especial, tenha cuidado com as seguintes quatro palavras: sacrifício, eternidade, pureza, redenção. Se ouvir qualquer uma delas, faça soar o alarme. E se acaso você vive num país cujo líder diz rotineiramente coisas como “Seu sacrifício vai redimir a pureza de nossa nação eterna” — saiba que você está em grandes apuros. Para salvar sua sanidade, tente sempre traduzir essas tolices para termos reais: um soldado gritando em agonia, uma mulher espancada e brutalizada, uma criança tremendo de medo. Assim, se você quer saber a verdade sobre o universo, sobre o significado da vida e sobre sua própria identidade, o melhor modo de começar é observando o sofrimento e explorando o que ele é. *A resposta não é uma história*.⁹⁹

Trata-se, portanto, de uma grande divergência com as conclusões sobre a narratividade e sobre as crenças compartilhadas nas comunidades humanas que Harari apresentou em *Sapiens: a brief history of humankind* – as quais ainda foram referidas em diversas passagens de *21 lessons for the 21st Century*. Apesar de perceber que as histórias contadas pelos *Sapiens* são incompletas e normalmente equivocadas, Harari não poderia esquecer que é justamente delas que vem o poder dos *Sapiens* enquanto espécie. A despeito de assinalar no início do livro *21 lessons for the 21st Century* que as novas narrativas do século XXI deverão abarcar determinadas questões e que os seres humanos precisam de narrativas para ser poderosos pelo

⁹⁷ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. 1ª ed. London: Jonathan Cape, 2018, p. 37. Trad.: nossa.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 37-38. Trad.: nossa. Sem destaque no original.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 379-380. Trad.: nossa. Sem destaque no original.

agir coletivo, na conclusão da obra ele parece propor uma desconfiança profunda das narrativas, algo que *per se* inviabiliza a ação coletiva a partir de crenças compartilhadas.

Harari acertadamente constata que a forma narrativa de se enxergar o mundo possui falhas, mas não conclui que, uma vez que se trata de uma espécie biológica, os *Sapiens* seguem certos padrões e que dificilmente pode-se esperar alguma mudança brusca na forma costumeira dessa espécie encarar a existência. A narratividade e a cooperação são pressupostos ao nosso sucesso enquanto espécie.

A resposta mais adequada às nossas características é, então, a partir da ação cooperativa baseada em crenças compartilhadas e em narrativas. Elas podem ser construtivas e mais adequadas, algo que, conforme visto, o próprio Harari encara como uma possibilidade. Taleb também conclui nesse sentido: “apenas um diamante pode cortar um diamante; podemos usar nossa capacidade de convencer com uma história que transmite a mensagem certa”.¹⁰⁰

Apesar de Harari defender que o modo de superar as narrativas é encarando a realidade por fora delas isso não possui correspondência histórica. Como o próprio historiador afirma: “se você sonha com uma sociedade na qual a verdade reina suprema e os mitos são ignorados, não pode esperar muito do *Homo sapiens*. Melhor tentar a sorte com os chipanzés”.¹⁰¹ “‘Nenhuma história’ pode tornar-se facilmente apenas uma outra narrativa”,¹⁰² complementa o autor.

Ademais, o próprio Harari enfatizou na obra *Sapiens: a brief history of humankind* que: “Não há uma saída da ordem imaginada (*imagined order*). Quando nós derrubamos as paredes das prisões nas quais nós estamos e corremos para a liberdade, na verdade, nós estamos correndo para dentro de um jardim mais espaçoso de uma prisão maior”.¹⁰³

Neste capítulo, o objetivo é identificar como Alasdair MacIntyre propõe uma filosofia política de justiça comunitária, que oferece respostas contundentes tanto à questão da narratividade, como também aos demais pressupostos ao nosso poder enquanto espécie identificados por Harari. MacIntyre destaca que a dependência entre as pessoas é uma condição

¹⁰⁰ TALEB, Nassim Nicholas. **The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable**. 2ª ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2010, p. 106. Trad.: nossa. Trecho referido no capítulo precedente.

¹⁰¹ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. 1ª ed. London: Jonathan Cape, 2018, p. 301. Trad.: nossa.

¹⁰² *Ibidem*, p. 374. Trad.: nossa.

¹⁰³ *Idem*. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 133. Trad.: nossa.

de existência e de prosperidade à nossa espécie e propõe uma justiça política que ofereça respostas à conjuntura na qual isso se desenvolve, ou seja, nas comunidades humanas.

Cabe primeiramente destacar uma arguição que MacIntyre propõe ao existencialismo de Sartre e que também cabe a profunda desconfiança de Harari em relação às narrativas, qual seja: “Como seriam as ações humanas privadas da falsificação de uma ordem narrativa? O próprio Sartre nunca responde a essa pergunta; é impressionante que, para mostrar que não existem narrativas verdadeiras, ele próprio escreva uma narrativa”.¹⁰⁴

Nem o existencialismo de Sartre, nem os prognósticos de Harari em *21 lessons for the 21st Century* conseguem responder a isso. De outra parte, MacIntyre baseia a sua filosofia de justiça política de acordo com a nossa forma de interagir com a realidade, antevendo diversos pressupostos da soberania dos *Sapiens*, enquanto espécie, identificadas recentemente por Harari. Destarte, o filósofo já havia oferecido respostas a vários destes pressupostos antes da publicação de *Sapiens: a brief history of humankind*. MacIntyre obteve sucesso?

Esse é o ponto central do terceiro capítulo: verificar em que medida a filosofia comunitária de MacIntyre responde aos pressupostos identificados por Harari e se uma síntese entre os autores é viável. Com essa síntese, visa-se ao esclarecimento de questões atuais, mediante uma melhor compreensão da condição de soberania da nossa espécie, *Homo sapiens*, porque qualquer filosofia que deseje enfrentar as questões humanas precisa oferecer uma resposta robusta ao nosso sucesso evolutivo.

Por conseguinte, o que será utilizado da obra de Harari é a análise histórica proposta pelo autor e não os seus prognósticos, pois ele não desenvolveu alguma estrutura de pensamento em relação a eles. Harari apenas apontou problemas e desconfianças e, ainda que isso seja essencial à crítica construtiva, não é possível identificar na obra dele uma filosofia sobre justiça política, salvo o ponto genérico, por ele defendido, de que se deve diminuir a dor e o sofrimento da realidade objetiva e que a reflexão secular é fundamental para tanto.¹⁰⁵

Contudo, faz-se necessário encontrar soluções práticas rapidamente. Nesse sentido, MacIntyre afirma que a “filosofia acadêmica moderna acaba fornecendo meios para uma mais precisa e informada definição das divergências [filosóficas], em vez de progresso em direção a

¹⁰⁴ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 214. Trad.: nossa.

¹⁰⁵ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. 1ª ed. London: Jonathan Cape, 2018, p. 255-270 e 318-392.

uma resolução”.¹⁰⁶ Nesse meio tempo, as violências atuais e as novas tecnologias não esperam debates infinitos.

Como solução a esse impasse filosófico, Alasdair MacIntyre desenvolveu uma concepção de pessoa enquanto parte e agente de uma narrativa. Ele afirma que os seres humanos são seres contadores de histórias (*storytelling beings*), que vivem as suas vidas como jornadas narrativas. “Eu só posso responder à pergunta ‘O que devo fazer?’, se puder responder à pergunta anterior ‘De que história ou histórias eu me considero parte?’”.¹⁰⁷ Ademais, o autor identifica que vulnerabilidade e dependência são marcas próprias da existência humana.¹⁰⁸ Destarte, é possível identificar na obra de MacIntyre tanto a questão narrativa e imaginativa, quanto a questão de dependência coletiva entre os *Sapiens*, os principais pontos destacados por Harari como condições da nossa soberania enquanto espécie.

De acordo com Lutz, há uma unidade na obra de MacIntyre de *After Virtue* até *Dependent Rational Animals*, ao abordar esses temas, apesar de ser possível uma interpretação diversa. Em primeiro lugar, ao longo de toda a sua obra, MacIntyre não reconhece um conhecimento moral *a priori*. Ademais, ele sempre se identificou como um crítico do individualismo liberal, o que propiciou uma grande construção acerca da importância da comunidade e da sua moral constituída. E, por último, ele sempre visou a critérios objetivos para a resolução dos conflitos morais.¹⁰⁹

O que pode causar maior inquietação em relação a essa unidade é o prefácio de *Dependent Rational Animals*, se lido desatentamente.¹¹⁰ Sobre isso, Stolz esclarece que:

¹⁰⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 3. Trad.: nossa.

¹⁰⁷ *Idem*. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 216. Trad.: nossa. Essa passagem é retomada no ponto 3.2.2.

¹⁰⁸ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 36 et seq.

¹⁰⁹ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 197-198.

¹¹⁰ Ver: MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. X et seq.: “Em *After Virtue*, tentei oferecer uma explicação do lugar que as virtudes ocupam, entendidas no sentido aristotélico, colocando-as dentro das práticas sociais, da vida dos indivíduos e da vida das comunidades, ao mesmo tempo em que essa explicação se tornou independente do que chamei de “biologia metafísica” de Aristóteles. No entanto, embora haja boas razões para rejeitar importantes elementos da biologia de Aristóteles, agora considero que eu estava errado ao supor que uma ética independente da biologia era possível [...]. Isso se deve a duas razões diferentes, embora relacionadas. A primeira é que nenhuma explicação dos bens, normas e virtudes que definem a vida moral será satisfatória se não explicar (ou apontar pelo menos uma explicação) como a vida moral é possível para seres constituídos biologicamente, como seres humanos, oferecendo uma explicação do desenvolvimento humano para esse modo de vida e dentro dele. Esse desenvolvimento tem como ponto de partida a condição animal original do ser humano. Em segundo lugar, a incapacidade de entender essa condição e entender como ela pode ser iluminada pela comparação entre seres humanos e outras espécies animais inteligentes deixará obscuros

No prefácio de *Dependent Rational Animals*, MacIntyre deixa bastante claro que ele pretende dar continuidade ao seu trabalho anterior, de *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, corrigindo-o. Ele opta por mudar o foco para duas áreas de investigação que ele deixou de considerar anteriormente: (1) a base biológica e animal da agência moral humana; e (2) a natureza e a extensão da vulnerabilidade (*vulnerability*) e da aflição (*affliction*) humana, particularmente sua relação com a dependência (*dependence*).¹¹¹

Em suma, MacIntyre não estava rechaçando as suas obras anteriores; ele estava corrigindo-as e completando-as com questões que ele não enfrentara devidamente. Com efeito, após essa revisão, MacIntyre passou a apresentar maior consistência e amplitude na sua obra, haja vista que a dependência da coletividade é um traço característico da nossa espécie. Harari, posteriormente, identificou esse fator como condição à nossa soberania enquanto espécie.

Como não é objeto dessa pesquisa propor uma unidade à obra de MacIntyre – algo que nem o próprio autor o fez –, toma-se isso como um pressuposto devidamente explanado. Contudo, para um estudo mais claro dos conceitos empregados por MacIntyre divide-se a análise. No ponto 3.1, a obra centralmente analisada é *Dependent Rational Animals*, pois esta obra estabelece condições ao sucesso das relações comunitárias apresentados em *After Virtue*, objeto do ponto 3.2. Portanto, entende-se que estas obras se complementam e, por isso, optou-se por começar a análise não pela ordem cronológica delas, mas sim pelos pressupostos iniciais ao sucesso das tradições e das narrativas.

Finalmente, no ponto 3.3, é apresentado como a teoria de justiça política comunitária de MacIntyre pode oferecer correções às opressões nas redes de cooperação dos *Sapiens*. Espera-se que a análise desse terceiro capítulo forneça um melhor esclarecimento acerca do agir coletivo dos *Sapiens* – sobre seus pressupostos, mecanismos e impactos –, ao mesmo tempo em que se responde a principal pergunta da pesquisa: a filosofia de justiça política MacIntyre está de acordo com a análise histórica de Harari?

aspectos fundamentais desse desenvolvimento. Uma das falhas de entendimento que pode ocorrer, mas que é de enorme importância em si, é a incapacidade de entender a natureza e o grau de vulnerabilidade (*vulnerability*) e incapacidade (*disability*) do ser humano. O fracasso em reconhecer adequadamente esse aspecto central da vida humana me impediu de perceber outros aspectos relevantes do papel que as virtudes desempenham na vida humana”. Trad.: nossa.

¹¹¹ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 56. Trad.: nossa.

3.1 *Dependent Rational Animals*: seres dependentes e pressupostos ao sucesso cooperativo.

3.1.1 Pressupostos: vulnerabilidades, dependência e as redes de dar e receber.

O principal pressuposto da obra DRA é que os seres humanos são seres vulneráveis (*vulnerable*) e que, por isso, passam por momentos de maior ou de menor dependência (*dependence*) ao longo da vida. Essa dependência é sensível nos primeiros anos de vida de uma criança e nos últimos de um idoso,¹¹² mas, na verdade, trata-se de um traço característico da nossa condição enquanto um animal, enquanto um ser biológico.

Tanto nas relações sociais habituais, quanto em situações mais delicadas, como de doenças ou de incapacidades, nós nos relacionamos com os outros membros de nossa espécie para superar as nossas vulnerabilidades e aflições (*afflictions*). Isso constitui uma relação de dependência recíproca e sucessiva. Por conseguinte, dissociar inteiramente a nossa racionalidade e os nossos atos da nossa fragilidade e da nossa origem biológica é um equívoco que MacIntyre percebeu.¹¹³

Esses dois conjuntos de fatos relacionados – aqueles que se referem às nossas vulnerabilidades e aflições, e aqueles que se referem à extensão da nossa dependência de outras pessoas – são tão importantes em si mesmos que nenhum autor aspira a dar uma explicação convincente da condição humana pode deixar de conceder-lhes um lugar central.¹¹⁴

Um traço característico da nossa existência física é a preservação da nossa integridade e nisso nós somos pouco diferentes dos demais animais. Na verdade, “o ser humano se comporta em relação ao mundo de maneira muito similar a do resto dos animais inteligentes”.¹¹⁵ Stolz explica a proposta de MacIntyre, em DRA, a partir desse pressuposto, da seguinte forma:

MacIntyre reconhece que existem algumas diferenças importantes entre animais não humanos e animais humanos, mas, neste caso, ele define a agenda para o livro [*Dependent Rational Animals*], insistindo que está interessado em defender três teses: (1) animais humanos se assemelham (*resemble*) e compartilham pontos em comum (*share commonalities*) com outros animais inteligentes, porque nós estruturamos intencionalmente nossas vidas para melhorar nossas chances de sobreviver e florescer

¹¹² MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 1 et seq.

¹¹³ Como visto, MacIntyre, logo no prefácio de DRA, destaca esse novo pressuposto a fim de corrigir e de complementar a suas obras anteriores.

¹¹⁴ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 1. Trad.: nossa.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 8. Trad.: nossa.

por meio da formação de relacionamentos sociais (*social relationships*) e da participação em várias comunidades (*membership in various communities*); (2) atualizar as distintas potencialidades características dos animais humanos - como a racionalidade - requer exercício adequado dentro do contexto dessas comunidades, porque é nelas que aprendemos sobre nossas várias vulnerabilidades e aflições, as quais todos nós enfrentamos em algum momento da vida, o que, por sua vez, nos obriga a considerar seriamente nossa dependência dos outros; e (3) tanto a sociedade contemporânea, quanto as famílias isoladas, são inadequadas para fornecer uma educação sobre a racionalidade boa e / ou prática, e, portanto, é preciso ainda mais consideração de como as virtudes da independência racional e da dependência reconhecida (*the virtues of rational independence and acknowledged dependence*) podem ser transmitidas [...] [em] comunidades orientadas pela tradição (*tradition-orientated communities*).¹¹⁶

Não obstante, MacIntyre afirma que os pontos característicos de nossa espécie decorrentes da nossa dependência e das nossas vulnerabilidades, na maioria das vezes, restam despercebidos. Os *Sapiens*¹¹⁷ conseguem habitualmente disfarçar e omitir essas características animais simplesmente porque possuem um intelecto mais desenvolvido. “Tanto os golfinhos quanto os seres humanos têm identidades animais e histórias animais”,¹¹⁸ no entanto, apenas “o ser humano pode ignorar esse fato ou pode escondê-lo de si mesmo”.¹¹⁹

As questões atinentes à nossa vulnerabilidade e ao seu reconhecimento são pontos primordiais para entender a filosofia de justiça política de MacIntyre e as suas principais críticas às filosofias modernas. Segundo o próprio autor:

A filosofia moral moderna colocou [...] grande ênfase na autonomia do indivíduo, em sua capacidade de formular escolhas independentes. No entanto, eu argumentarei que as virtudes da ação racional independente (*virtues of independent rational agency*) só podem ser exercidas adequadamente se acompanhadas pelo que chamarei de virtudes da dependência reconhecida (*virtues of acknowledged dependence*) e que, se isso não for entendido, certas características da ação racional não podem ser vistas claramente.¹²⁰

¹¹⁶ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 56-57. Trad.: nossa.

¹¹⁷ MacIntyre não utiliza o termo *Sapiens* ou *Homo sapiens* para se referir à nossa espécie como faz Harari. No intuito de não causar confusões terminológicas, cabe esse esclarecimento inicial para as citações diretas que se seguem, nas quais MacIntyre utiliza genericamente o termo “humano” (*human*). No entanto, como visto no capítulo precedente, Harari faz distinção entre as espécies humanas, o que torna a análise dele mais precisa e adequada à nossa espécie, *Homo sapiens*, relembrando, assim, a distinção entre as espécies do gênero humano. No corpo do texto, daqui em diante, utilizamos a terminologia de Harari a fim de evitar imprecisão e com objetivo de unificar o vocabulário dos autores trabalhados em uma forma mais rigorosa. Nas citações diretas, importa reiterar, optamos por manter o vocabulário original de MacIntyre.

¹¹⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 82. Trad.: nossa.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 8. Trad.: nossa.

Consequentemente, MacIntyre enfatiza que qualquer explicação filosófica que dissocie a nossa condição animal dependente dos nossos raciocínios é defeituosa em si mesma, porque, ao menos inicialmente, qualquer raciocínio humano possui uma origem biológica:

Os hábitos de pensamento que expressam uma atitude de negação (*denial*) sobre os fatos de nossas incapacidades e de nossa dependência recíproca pressupõe uma falha ou uma recusa de reconhecer adequadamente a dimensão corporal da nossa existência. Essa falha, ou essa recusa, pode estar enraizada na nossa consciência e certamente é reforçada pelo fato de que os seres humanos se concebem e se imaginam diferentes dos outros animais, livre dos perigos dos “meros animais”. Esse modo defeituoso de conceber a si próprio, essa imagem incompleta, presente no pensamento e nas práticas cotidianas, parecem frequentemente coexistir, sem qualquer dificuldade, com o reconhecimento teórico da história evolutiva passada dos seres humanos. Preconceitos culturais frequentemente separam o presente humano de seu passado e esse mesmo preconceito cultural algumas vezes encontra apoio em teorias filosóficas que não percebem os seus próprios preconceitos. Estas teorias, que nos distinguem por completo das demais espécies de animais, [...] podem parecer capazes de fornecer bases para a crença de que a nossa racionalidade de seres pensantes é de alguma forma independente da nossa animalidade (*animality*). [...] [No entanto, o que ocorre é que] nós nos esquecemos de nossos corpos e de que o nosso pensamento é o pensamento de uma espécie animal.¹²¹

Nesse sentido, MacIntyre afirma que é necessário atentar ao fato de que “todo comportamento corporal humano em relação ao mundo é originalmente um comportamento animal”.¹²² Até mesmo o intelecto humano é fruto de uma *animalidade original* e, apesar de conseguirmos superar algumas limitações por meio da razão de um intelecto poderoso, os *Sapiens* nunca se diferenciam por completo dos outros animais inteligentes.¹²³

Em síntese, MacIntyre afirma que a espécie *Homo sapiens* é uma espécie animal que depende de cooperação para suprir as suas vulnerabilidades individuais. Tal conclusão é similar a que Yuval Noah Harari apresentou acerca da nossa prosperidade enquanto espécie. Para ambos autores, é precisamente o nosso agir coletivo que nos possibilita prosperar. MacIntyre chama o *agir coletivo* de *agir comunitário*.

Conforme visto no ponto 2.1, Harari ensina que no nível individual (*individual level*) nós somos uma espécie pouco poderosa. Até mesmo em um grupo de poucos indivíduos nós dificilmente conseguiríamos superar um grupo de mesma quantidade de seres de outras espécies, de capacidades cognitivas razoáveis, como leões, gorilas ou *Neandertais*. No entanto, a única espécie que conseguiu “superar o genoma”, por meio de histórias imaginadas e

¹²¹ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 4-5. Trad.: nossa.

¹²² *Ibidem*, p. 49. Trad.: nossa.

¹²³ *Ibidem*, p. 8.

compartilhadas, em uma realidade dual, é o *Homo sapiens*. Mediante um poderoso agir no nível coletivo (*collective level*), em grande escala e com flexibilidade para adaptação, nós nos tornamos mais poderosos que todas as demais espécies animais. Os *Sapiens* prosperam no nível da coletividade, cujos pressupostos são uma imaginação fértil, crenças compartilhadas intersubjetivamente e uma comunicação versátil.

Ademais, ambos autores constatam que esse reconhecimento acerca da dependência coletiva usualmente passa despercebida. MacIntyre, nesse contexto, aponta que:

Com a dependência ocorre o mesmo que com a vulnerabilidade e que com a aflição. A dependência de outros é clara e frequentemente reconhecida de uma maneira geral, usualmente como algo do qual necessitamos a fim de conquistar os nossos objetivos positivos. Contudo, um reconhecimento (*acknowledgement*) de todo contexto acerca da dependência é geralmente ausente, pois esta resta desconectada da nossa vulnerabilidade e das nossas aflições.¹²⁴

De outra parte, cabe recordar que Harari afirma não ser apenas em situações grandiosas e positivas que a nossa capacidade cooperativa se manifesta. Na verdade, ela possui origem na nossa vulnerabilidade individual. Com efeito, ela está presente em todas as nossas relações com os demais indivíduos da nossa espécie e isso ocorre a todo o momento, mesmo que não percebamos. Para estabelecer relações com outros indivíduos em *shoppings*, em igrejas, em assembleias ou em quaisquer outros lugares nos quais desconhecidos sigam padrões, os *Sapiens* cooperam efetivamente, flexivelmente e com um grande número de indivíduos. Por mais que pareça habitual e de pouca importância, é justamente desta conjuntura que o nosso poder enquanto espécie aflora. São essas redes de cooperação eficientes e sofisticadas que nos fazem poderosos.

MacIntyre chama essas redes de cooperação poderosas e próprias de nossa espécie de relações de dar e receber (*relationships of giving and receiving*):

É, portanto, característico da condição humana que as pessoas ocupem uma certa posição, e geralmente várias posições diferentes ao longo do tempo, dentro de um certo conjunto contínuo de relações institucionalizadas: relações familiares e em casa, na escola ou para a aprendizagem de alguma prática, na comunidade local e na sociedade como um todo, que geralmente aparecem sob um aspecto duplo. Na medida em que são relações de dar e receber (*relationships of giving and receiving*), são relações sem as quais ninguém seria capaz de obter os bens, nem poderiam receber o

¹²⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 2-3. Trad.: nossa.

apoio necessário para obtê-los. Eles são um meio indispensável para alcançar o florescimento humano (*human flourishing*).¹²⁵

Em acordo com Harari, MacIntyre aponta que os *Sapiens* fazem parte de uma pluralidade de relações de dar e de receber: “frequentemente, as pessoas pertencem a mais de uma comunidade e fazem parte de mais de uma rede de dar e receber”.¹²⁶

Com efeito, importa reconhecer tanto a necessidade primeira dessa nossa forma de cooperação (a nossa vulnerabilidade individual), quanto a magnitude final do nosso agir coletivo (a nossa prosperidade enquanto espécie). Ambos autores reconhecem esses traços característicos dos *Sapiens*: a vulnerabilidade individual e em poucos sujeitos, a dependência originada na relação com os demais e o poder advindo dessa cooperação. Eles corretamente destacam essa conjuntura, colocando-a no centro das discussões sobre o agir coletivo da nossa espécie. Até aqui, os autores complementam-se: os pressupostos políticos e filosóficos de MacIntyre estão de acordo com a análise histórica de Harari.

3.1.2 Prosperidade dos *Sapiens*: ação comunitária, imaginação e razão.

Um outro atributo que os autores concordam ser condição ao nosso sucesso enquanto espécie é a nossa *linguagem*. Ao mesmo tempo, ambos afirmam que a nossa linguagem por si só não é o que nos diferencia dos outros animais.

Como visto ao longo do segundo capítulo, Harari aponta que a nossa capacidade cognitiva nos permite *imaginar* seres fictícios, elaborar histórias e acreditar nessas narrativas. O nosso genuíno diferencial é poder cooperar efetivamente a partir de ficções, de histórias imaginadas. Ainda que a linguagem seja um atributo essencial para tanto, o nosso diferencial é a nossa imaginação fértil, que possibilita contar histórias sobre seres e ideias que não existem.

MacIntyre também destaca a importância de uma linguagem sofisticada, mas isso não nos distancia definitivamente dos outros animais – sobretudo dos de maior capacidade cognitiva e comunicativa. O que nos diferencia em parte dos outros animais, diz o autor, é a nossa *razão* e a nossa *capacidade reflexiva*. MacIntyre diz que “os seres humanos com certeza ocupam um

¹²⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 102. Trad.: nossa.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 122. Trad.: nossa.

lugar mais alto na escala, que se distingue não apenas pela linguagem, mas pela capacidade de fazer certos usos reflexivos da linguagem”.¹²⁷

A partir disso, já é possível verificar que nesse ponto os autores apresentam visões dissonantes. Enquanto Harari atenta à nossa capacidade imaginativa como nosso diferencial enquanto espécie, MacIntyre destaca a nossa razão e a sua capacidade reflexiva. As condições à prosperidade da nossa espécie são, em parte, divergentes entre os autores. Ambos concordam que a ação no nível coletivo é a chave para a prosperidade da nossa espécie e que a linguagem é um pressuposto comunicativo essencial para tanto; contudo, segundo Harari, o que nos permitiu ser a espécie mais poderosa do planeta são as *histórias imaginadas* que disseminamos e nas quais acreditamos intersubjetivamente. Elas nos tornaram poderosos, independentemente de serem adequadas ou não à existência. As histórias mais poderosas para enfrentar as questões de cada época permanecem, enquanto as outras são derrotadas.¹²⁸ As histórias que conseguem uma melhor adaptação às suas circunstâncias e que permitem um processamento maior de dados são mais poderosas.¹²⁹

MacIntyre concorda que as *narrativas* comunitárias são necessárias para o agir em conjunto. Esse enfoque é retomado e melhor explorado no ponto 3.2, onde se analisa as questões atinentes à narratividade e tradição, pois a obra de MacIntyre que mais destrincha esses pontos é *After Virtue*.

No entanto, cabe, no presente ponto, destacar os primeiros pressupostos ao florescimento dos *Sapiens*, apresentados por MacIntyre em DRA, os quais visam mormente ao indivíduo e à sua capacidade racional, em meio à comunidade política. Como visto, o florescimento individual ocorre necessariamente dentro das relações de dar e de receber, porque é nessas redes de cooperação que suprimos as nossas vulnerabilidades e, também, é nelas que o desenvolvimento racional prático e reflexivo ocorre.

MacIntyre sustenta que não haveria prosperidade no agir comunitário e não haveria racionalidade independente sem que se reconhecesse racionalmente a nossa animalidade original e a nossa dependência em relação aos demais. O autor afirma que o florescimento da nossa espécie somente pode ocorrer a partir das virtudes da dependência reconhecida (*the virtues of acknowledged dependence*), as quais expressam bens característicos da nossa própria

¹²⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 58. Trad.: nossa.

¹²⁸ HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015, p. 271.

¹²⁹ *Idem*. **21 lessons for the 21st Century**. 1ª ed. London: Jonathan Cape, 2018, p. 95.

espécie, uma vez que “seres humanos e alguns animais não humanos buscam os seus bens respectivos na companhia e em cooperação uns com os outros. O termo ‘bem’ significa exatamente o mesmo, tanto para os seres humanos, quanto para os golfinhos ou para os gorilas”,¹³⁰ mas cada espécie possui os seus próprios bens.¹³¹

No nosso caso, não caberia falar em bem da nossa espécie sem o *bem da racionalidade que lhe é própria*. Trata-se de uma faculdade exclusiva da nossa espécie, a qual possui suas próprias condições de sucesso e suas próprias virtudes. Somente a partir delas nós podemos nos tornar animais racionais independentes (*independent rational animals*). Desse modo, segundo MacIntyre, as ações em meio às relações de dar e receber somente prosperariam caso preservassem e explorassem um núcleo de virtudes próprias dos *Sapiens*, dos animais dependentes e racionais. A preservação dessas redes de dar e receber e o uso reflexivo e aprofundado da linguagem, por exemplo, seriam alguns um deles.

Harari não enfrenta pontualmente a questão da virtude racional em suas obras. O historiador apenas se mantém adstrito à análise histórica e objetiva. No entanto, ainda que concordemos que a imaginação e que as ficções sejam os nossos reais diferenciais em relação aos outros animais, a razão também não seria um fator de significativa importância? O sucesso cooperativo da nossa espécie não pressuporia um bem agir racional e próprio das suas faculdades? É a partir dessas questões e de acordo com elas que MacIntyre deduz a sua filosofia política.

O filósofo, diferentemente de Harari, analisa a questão da racionalidade humana. MacIntyre está de acordo com Harari em não estabelecer uma moralidade *a priori* – ela estaria sujeita aos casos fáticos no qual ela está inserida. Contudo, apesar de MacIntyre não “aprovar todos os elementos da visão de Aristóteles, ele [...] afirma que uma consideração (*account*) adequada da virtude deve incluir alguma consideração (*account*) de florescimento”.¹³² Esse florescimento inclui tanto as relações comunitárias como as faculdades humanas individuais e, dentre elas, a razão. Nos termos do próprio autor:

O que é necessário para os seres humanos florescerem varia, é claro, de contexto para contexto, mas em todo contexto é como se alguém exercitasse de maneira relevante

¹³⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 61. Trad.: nossa.

¹³¹ *Ibidem*, p. 23 et seq.

¹³² MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 43. Trad.: nossa.

as capacidades de raciocínio prático independente, nas quais suas potencialidades para florescer de uma maneira especificamente humana são desenvolvidas.¹³³

MacIntyre sustenta que, para prosperar enquanto uma espécie animal, racional e social, é necessário que todas essas faculdades – corpóreas, racionais e comunitárias – sejam satisfatoriamente desenvolvidas, consoante suas próprias características e condições de fato. A vulnerabilidade biológica da nossa espécie é superada quando nos relacionamos com os membros de nossa espécie e, assim, essas relações seguem e devem seguir sucessivamente. Essa troca constante (esse dar e receber) caracteriza a dependência da nossa espécie e a faz prosperar ao mesmo tempo. Dessa mesma forma, Harari identifica o vínculo entre dependência recíproca e soberania dos *Sapiens*. Porém, enquanto uma *virtude*, uma condição para o sucesso nas redes de dar e receber, MacIntyre afirma ser preciso o reconhecimento sincero dessa dependência dos demais membros da comunidade política. Apenas desta forma seria possível cooperar de maneira racional e efetiva, pois haveria uma consciência racional (reflexiva e prática) da nossa animalidade original.¹³⁴

Destarte, a nossa vulnerabilidade precisa ser compreendida, ao mesmo tempo que ela necessita permanecer habitualmente assistida por meio das relações com os demais. O início do agir virtuoso comunitário, para MacIntyre, seria compreender a nossa vulnerabilidade, ao passo que, para Harari, isso não seria uma condição primordial do nosso sucesso enquanto espécie.

Para MacIntyre, contudo, a cooperação satisfatória também é condicionada ao exercício de uma série de virtudes dos animais racionais. Por outra banda, para Harari, a cooperação seria uma contingência necessária à nossa sobrevivência e ao nosso poder enquanto espécie, não necessariamente uma virtude. No entanto, eles seguem de acordo que a dependência dos demais membros de nossa espécie é algo que os *Sapiens* necessitam para prosperar tanto no âmbito individual quanto no coletivo. É possível sintetizar o pensamento dos autores, até o momento, como complementares em relação à nossa dependência para com os demais. Contudo, no que toca à nossa imaginação e à nossa razão, pode-se perceber uma dissonância entre os autores. A virtude racional como um bem necessário ao nosso florescimento enquanto espécie, por parte de MacIntyre, não é algo que Harari identifica como pressuposto à soberania da nossa espécie.

¹³³ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 77. Trad.: nossa.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 126-129.

A seguir, é explicado o porquê de MacIntyre entender as virtudes dos animais racionais como condição ao nosso florescimento enquanto indivíduos e espécie (ponto 3.1.3), para, após, serem analisadas as redes de dar e receber e as virtudes comunitárias (ponto 3.2).

3.1.3 Independência racional, bens individuais e bens de todos, em MacIntyre.

MacIntyre nos considera animais racionais (*rational animals*) com possibilidade de razão prática independente (*independent practical reason*), porque a nossa capacidade reflexiva nos permite perceber questões próprias de cada ser e de cada relação social: as suas características e os seus bens. No caso dos *Sapiens*, o que é fundamental perceber inicialmente é a nossa dependência recíproca na comunidade política e as nossas relações com os demais.

Para tanto, o filósofo afirma que é necessário explorar, desde a infância, a faculdade racional dos mais novos integrantes da comunidade política. Assim, MacIntyre defende que, tão logo seja possível, é necessário fazê-los perceber e reconhecer a dependência para com os demais seres da nossa própria espécie, pelos seguintes motivos:

O resultado da falha em modificar as atitudes e os relacionamentos próprios da primeira infância é a inabilidade de conquistar (*achieve*) o tipo de independência (*independence*) que é capaz de reconhecer verdadeira e realisticamente as nossas dependências e os nossos afetos da primeira infância. Caso contrário, ficaríamos aprisionados a essas dependências, a esses afetos e aos seus conflitos. O reconhecimento da dependência (*acknowledgment of dependence*) é a chave para a independência. Uma das consequências de falhar em romper essa prisão pode ser uma incapacidade até mesmo de adquirir um juízo adequado de si mesmo (*an adequate sense of oneself*), enquanto uma pessoa independente com sua própria unidade enquanto agente (*unity as an agente*).¹³⁵

Portanto, para MacIntyre, os pressupostos básicos para o agir racional e independente são I) o aprimoramento da cognição, desde a primeira infância, mediante estímulos próprios a cada fase da vida,¹³⁶ e II) o reconhecimento da dependência dos demais, assim que isso for possível. Neste sentido, seria viável uma compreensão racional que percebe tanto as vulnerabilidades inerentes à nossa condição existencial enquanto animal, como também a

¹³⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 85. Trad.: nossa.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 67 et seq.

Para um estudo aprofundado desse tema, ver: STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019.

consequente dependência entre os membros de uma mesma comunidade. Essa capacidade reflexiva, de ponderação e de análise, é uma faculdade própria dos *Sapiens*.

A razão exclusiva da nossa espécie nada mais é do que uma faculdade e, assim, ela pode ser exercida virtuosamente, segundo MacIntyre. Para que isso seja possível, é necessária uma ação racional reflexiva que perceba a parte corpórea e vulnerável que lhe é pressuposta, unindo assim razão e objetividade corpórea:

Uma das ideias centrais deste livro [*Dependent Rational Animals*] é que as virtudes das quais o ser humano precisa para se desenvolver, a partir de sua condição animal inicial e para que venha a se tornar um agente racional e independente, bem como as virtudes das quais ele precisa enfrentar à vulnerabilidade e à incapacidade tanto de si quanto dos outros, pertencem a um único conjunto de virtudes: as virtudes de animais racionais e dependentes, cujas características de dependência, racionalidade e animalidade devem ser entendidas em relação umas com as outras.¹³⁷

Stolz explica como a transição da infância à racionalidade independente é fundamental nesse processo:

É nessa transição da infância para a de agente racional independente que MacIntyre pensa que tomamos consciência do motivo pelo qual os seres humanos precisam de ambas virtudes: intelectuais e morais. MacIntyre deixa claro que o fracasso em adquirir as virtudes torna quase impossível fazer adequadamente a transição de raciocinadores dependentes para independentes, porque essa disposição de qualidades da mente e do caráter precisam ser cultivadas na primeira infância, se quiserem redirecionar e transformar nossos desejos para que são consistentemente direcionados para o que é bom e melhor. De acordo com MacIntyre, frequentemente cometemos o erro de pensar que as virtudes podem ser adquiridas por meio de aulas especiais de instrução moral que são separadas da educação de uma criança ou em arenas separadas das atividades comuns. Em resposta a essas ideias enganosas, MacIntyre volta sua atenção para a forma como as virtudes são adquiridas por meio de uma ampla gama de atividades. De fato, são nesses contextos de práticas sociais que um agente adquire ou falha em adquirir as excelências de mente e caráter na busca de desempenhar papéis sociais e funções, primeiro como membros de uma família, depois como alunos de uma escola e assim por diante. Portanto, aprender com outras pessoas no contexto de comunidades orientadas pela tradição (*tradition-orientated communities*) assume uma importância particular, porque os jovens, imaturos e inexperientes precisam ser ensinados por outras pessoas mais competentes (*authoritative others*)¹³⁸ que são agentes maduros e conhecedores dos bens internos de uma determinada prática (*given practice*). Parte desta tarefa diz respeito ao cultivo das excelências de mente e de caráter, as quais permitem que um agente seja capaz de identificar uma gama de bens em cada situação e responder com a ação que é melhor para esse agente em particular em cada situação. Isso também envolve o aprimoramento de jovens, imaturos e inexperientes a respeito dos bens de uma prática, por meio de críticas ou correções

¹³⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 5. Trad.: nossa.

¹³⁸ Também é possível traduzir *authoritative others*, nesse contexto, como: pessoas respeitáveis, credíveis, fidedignas ou que possuem autoridade de conhecimento em meio às práticas sociais. São as “autoridades de julgamento”, na terminologia de MacIntyre.

das autoridades de julgamentos. Sem essa crítica ou correção, os agentes humanos não obteriam o autoconhecimento necessário para se tornar proficiente em qualquer prática. Da mesma forma, um maior autoconhecimento leva a um entendimento de que não somos apenas responsáveis (*accountable*) perante nós mesmos em nosso florescimento humano, mas também para com os outros.¹³⁹

Essa responsabilidade (*accountability*) para com os outros membros das redes de dar e receber é, para MacIntyre, uma amizade política. Ao percebermos essa relação de dependência e ao realizarmos atos que expressem “a responsabilidade para com os demais, teremos aprendido não apenas a falar com os outros, mas também a como falar pelos outros. Em casa, no local de trabalho ou em outra atividade compartilhada, nos tornaremos amigos (*friends*)”.¹⁴⁰

Essa conclusão de MacIntyre é fruto da percepção que uma comunidade política é construída e constituída por pessoas, razão pela qual todos integrantes da comunidade merecem consideração e reconhecimento político, uma vez que se trata de uma estrutura criada e sustentada por todos agentes. Assim, todos devem poder influenciar nas decisões comunitárias. Tratar o outro como alguém que merece consideração (*regard*) supõe conceder-lhe um reconhecimento político, haja vista que, de uma maneira ou de outra, esta pessoa contribui para a nossa educação compartilhada (*shared education*) nas redes de dar e receber. Isso significa que seria errado ignorar ou excluir da deliberação política quaisquer outros membros da comunidade política.¹⁴¹

Portanto, é fundamental que as instituições comunitárias preservem meios de manter o reconhecimento político de todos os membros da comunidade política, a fim de que todos indivíduos da comunidade em questão participem para manifestarem as suas necessidades e os seus interesses. Todos devem poder influenciar no desenvolvimento da comunidade da qual fazem parte, ou devem estar devidamente representados por seus *amigos*. Consequentemente, poder-se-á falar em uma deliberação comum efetiva (*effective common deliberation*), onde todos, em razão do reconhecimento político individual, fazem parte da deliberação:

Por deliberação comum eficaz, quero dizer deliberação de todos em uma comunidade política, cujo resultado é um conjunto de ações comuns. Quando tudo está indo bem, a deliberação política, na visão de MacIntyre, inclui todas as pessoas, pois não há ninguém que não tenha nada a ensinar que seja relevante do ponto de vista de como os bens devem ser ordenados na vida de uma comunidade política. [...] MacIntyre

¹³⁹ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 58-59. Trad.: nossa.

¹⁴⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 150. Trad.: nossa.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 141.

argumenta que aqueles cujas deficiências temporárias ou permanentes impedem sua participação pessoal, não devem ser excluídos da deliberação política. É crucial que aqueles que estão desabilitados tenham representantes (*proxies*) para falar por eles, da perspectiva deles. Somente quem é amigo dessa pessoa poderá ser sua voz na investigação política [...].¹⁴²

Outro ponto importante de se destacar é o que diz respeito à ação conforme um projeto futuro, ou conforme um fim. A grande diferença entre os *Sapiens* e os outros animais não está na condição de agir conforme uma finalidade ou um objetivo, pois essa forma de raciocínio e de deliberação prática é comum a ambos, em maior ou em menor medida:

[Os animais não humanos] se orientam por um tipo de raciocínio prático, que se manifesta no fato de assumirem que essa é uma razão para fazer determinado ato, um tipo de raciocínio que deve ser caracterizado por analogia com a compreensão humana. Os golfinhos, os gorilas e os membros de algumas outras espécies não são puramente sensíveis e receptivos em relação aos estímulos que recebem os seus sentidos, como tão pouco o são os seres humanos. Aqueles animais também habitam em um mundo cujas características principais têm uma importância ou outra para eles, e eles também respondem de acordo com suas classificações e interpretações. Eles também cometem erros e os corrigem.¹⁴³

Tanto os animais humanos quanto os não humanos usam meios para atingir seus fins. Eles fazem uma coisa para alcançar uma outra diferente. No caso do ser humano, o fato de sua ação produzir essa outra coisa constitui sua *razão* de agir como ele; mas não acontece o mesmo no caso dos animais não humanos, embora sua ação também seja um meio para atingir um fim.¹⁴⁴

Portanto, é fundamental pontuar que a concepção de bem (*good*), na obra de MacIntyre, destaca claramente a diferença entre *Sapiens* e outras espécies:

Embora os animais humanos possam compartilhar algumas semelhanças com os animais não humanos em termos de objetivos em comum para sobreviver e florescer, MacIntyre faz uma distinção importante entre racionalidade não humana e racionalidade humana, que é crucial para sua tese sobre o florescimento humano.¹⁴⁵

Conforme visto, a racionalidade dos *Sapiens*, na verdade, é caracterizada de forma exclusiva pela capacidade reflexiva e de distanciamento, ainda que possua uma origem próxima

¹⁴² MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 164. Trad.: nossa.

Ver também: MACINTYRE, Alasdair. MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002 pgs. 150 et seq.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 60-61. Trad.: nossa.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 53. Trad.: nossa.

¹⁴⁵ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 57. Trad.: nossa.

e traços ainda bastante semelhantes aos dos outros animais. Portanto, nós partimos de um ponto muito próximo a esses animais e negar isso torna impossível compreender o nosso ponto de partida e as nossas especificidades enquanto espécie.¹⁴⁶

É importante fazer a distinção entre a racionalidade humana e a não humana, porque todo exercício reflexivo sobre as nossas razões para agir pressupõe que já existam tais razões, sobre as quais é possível refletir, anteriores à reflexão. Para nós, *Sapiens*, justamente porque temos razões para agir anteriores a qualquer reflexão é que temos matéria para refletir sobre nossas condutas. Muitas das razões que compartilhamos com golfinhos e chimpanzés são anteriores a reflexão.¹⁴⁷

Contudo, diferentemente dos chimpanzés, nós possuímos características racionais *reflexivas e práticas*. É bem verdade que, na primeira infância, as necessidades dos recém nascidos, tanto dos chimpanzés quanto dos *Homo sapiens*, são parecidas e voltadas às necessidades imediatas – leite, proteção, calor, etc;¹⁴⁸ no entanto, o desenvolvimento posterior dos *Sapiens* é o que os tornará agentes de raciocínio prático independente, capazes de reflexão: “a racionalidade prática humana certamente tem entre suas características distintivas a capacidade de se distanciar dos julgamentos iniciais sobre como se deve agir para avaliar o caso a partir de vários critérios”.¹⁴⁹ Ou seja, os *Sapiens* não ficam presos apenas no plano objetivo entre ação concreta e objetivos pragmáticos. Por isso são necessários os estímulos logo na infância: há uma capacidade racional e intelectual de distanciamento que nos é própria e ela precisa ser estimulada e desenvolvida o mais cedo possível.

A fim de desenvolver tal capacidade racional, os *Sapiens* necessitam:

[...] aprender a entender-se como raciocinadores práticos (*practical reasoner*) sobre os bens, sobre o que em determinadas ocasiões é melhor para eles fazerem e sobre como é melhor para eles viverem suas vidas.

Sem aprender isso, eles não podem florescer e nisso claramente diferem dos golfinhos, de modo que a sua vulnerabilidade é também de natureza diferente. Assim como com os golfinhos, seus relacionamentos sociais são indispensáveis para o seu florescimento, mas o que eles precisam de seus relacionamentos sociais é muito específico para o florescimento humano [...]. Os golfinhos podem florescer sem terem a capacidade de discutir com os outros e sem aprender com eles sobre o florescimento dos golfinhos. Às vezes, o ser humano não pode florescer sem discutir com os outros

¹⁴⁶ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 53 et seq.

¹⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 56.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 68 et seq.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 54. Trad.: nossa.

e sem aprender com eles sobre o seu próprio florescimento. Portanto, tudo o que pode inibir, frustrar ou danificar o exercício dos poderes de raciocínio é uma ameaça potencial. Substâncias tóxicas, doenças, ferimentos, predadores e falta de alimentos ameaçam golfinhos, seres humanos e outras espécies igualmente, mas o desenvolvimento dos seres humanos como verdadeiros raciocinadores práticos também enfrenta outras ameaças.¹⁵⁰

Justamente, uma dessas ameaças é estar separado dos outros membros da comunidade política. O intelecto humano só é plenamente desenvolvido em situações de relações com os demais.¹⁵¹ O desenvolvimento das nossas aptidões racionais – reflexivas e práticas – só é possível internamente às práticas comunitárias de dar e receber:

Tentou-se responder à pergunta sobre o que seria necessário para os animais racionais, vulneráveis e dependentes [...]. A resposta que eu descrevi é que, para florescer, são necessárias as virtudes que permitem ao ser humano operar com um raciocínio prático independente (*independent practical reason*) e responsável (*accountable*) para com os demais, bem como aquelas outras virtudes que nos permitem reconhecer a natureza e a extensão da nossa dependência em relação aos outros. *A aquisição e o exercício dessas virtudes só são possíveis na medida em que participamos das relações sociais de dar e de receber [...].*¹⁵²

Stolz ensina que, conforme defendido por MacIntyre em DRA, para nos tornarmos seres de razão prática, precisamos da relação com os demais em cada estágio específico da vida. A consequência desejável dessa relação de dependência é o florescimento das virtudes da espécie *Homo sapiens*, tornando-os *Sapiens* de raciocínio prático independente. Assim, há bens e estágios de florescimento próprios dessa espécie animal, racional e comunitária:

Para MacIntyre, o florescimento humano é diferente do florescimento animal, porque o primeiro envolve o cultivo de características únicas dos seres humanos que precisam ser aprendidas. É um ponto central desse aprendizado a necessidade de reconhecer que os seres humanos são animais distintamente racionais e que são direcionados para a conquista de bens, e, portanto, parte integrante do que significa ser um ser humano é determinar o que é bom e por que os indivíduos ou comunidades ordenam os bens a fim de alcançá-los. Saber o que é o bem e por que indivíduos ou comunidades classificam tais bens nem sempre é fácil [...]. Até que os seres humanos sejam racionalmente independentes, eles dependem de outras pessoas [mais experientes e] autorizadas, como pais, tias, tios, professores, enfermeiras e outros, para fazer julgamentos em seu nome sobre o bem deles, porque estão em melhor posição para fazer tais julgamentos. Se os seres humanos passam de raciocinadores dependentes para independentes e florescem como membros de uma comunidade orientada pela tradição (*tradition-orientated community*), para MacIntyre depende da nossa

¹⁵⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 67-68. Trad.: nossa.

¹⁵¹ Agradeço ao professor Dr. Guilherme Boff, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por ter me orientado em relação a esse tema, em 2018, e ter me feito perceber essa questão.

¹⁵² *Ibidem*, p. 155-156. Trad.: nossa. Sem destaque no original.

capacidade de adquirir linguagem e depois colocá-la em uma ampla gama de usos particulares no cultivo da agência humana. Para MacIntyre, essa transição para a independência racional abrange três estágios complexos que começam quando somos crianças e faz parte de um processo contínuo de amadurecimento humano. No primeiro estágio infantil, os agentes humanos aprendem rapidamente com a experiência que são espontaneamente direcionados a certos bens, no entanto, não têm muita certeza das razões pelas quais estão inclinados a buscar certos bens que sentem que desejam sobre outros. Nesse caso, um ponto de transição importante no cultivo da ação humana ocorre quando um agente se torna consciente individualmente a ponto de poder se distanciar suficientemente de seus desejos atuais e avaliar se as razões dadas para a ação são boas ou más. Se houver progresso, os agentes humanos no segundo estágio serão capazes de demonstrar o que aprenderam com sua dependência dos outros em relação à variedade e à ordem de classificação de bens que estão disponíveis para ele de acordo com seu nível de sucesso na obtenção de bens comuns. Um ponto que é característico do segundo estágio diz respeito a um agente humano capaz de fazer seus próprios julgamentos independentes sobre bens, os quais, por sua vez, podem ser racionalmente justificados para si mesmos e para outros pertencentes às razões de suas ações. No último estágio da transição para agentes racionais independentes, MacIntyre nos recorda que os seres humanos não podem ser totalmente independentes dos outros, porque precisamos dos demais para florescer, aprendendo com eles, e assim por diante. Ao mesmo tempo, precisamos da capacidade de *poder imaginar futuros alternativos* para nós mesmos com diferentes conjuntos de bens a serem alcançados e diferentes modos de florescer como meio de determinar as probabilidades razoáveis de eventos futuros se um agente agisse de uma maneira em vez de outra.¹⁵³

Desta forma, MacIntyre endossa parte da tradição aristotélica, ao constatar que o homem é um animal destinado a viver em comunidade¹⁵⁴ para sobreviver e prosperar:

De acordo com a perspectiva aristotélica adotada, o raciocínio prático é, por sua própria natureza, raciocinar com os outros, geralmente dentro de um determinado conjunto de relações sociais. Essas relações são inicialmente formadas e depois desenvolvidas de tal maneira que, por meio delas, cada pessoa alcança e recebe o apoio necessário para manter o status de um raciocínio prático independente.¹⁵⁵

Ademais, o bem na tradição aristotélica, defendido por MacIntyre, aponta que a deliberação prática comunitária é um ato racional direcionado aos meios e não às consequências, pois deve se direcionar ao todo comunitário. MacIntyre acolhe esse entendimento porque, ao se deliberar com base nas consequências, acaba-se buscando outros fins e, assim, esvazia-se a racionalidade própria da decisão em questão:

¹⁵³ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 57-58. Trad.: nossa. Sem destaque no original.

¹⁵⁴ ARISTÓTELES. **Politics**. Trad.: Sir Ernest Baker. Revisão: R.F. Stalley. Oxford: Oxford World's Classics, 2009, p. 11: "The man who is isolated, who is unable to share in the benefits of political association, or has no need to share because he is already self-sufficient, is no part of the city, and must therefore be either a beast or a god. There is therefore a natural impulse in all men towards an association of this sort" (1253a).

¹⁵⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 107. Trad.: nossa.

A deliberação prática, observou Aristóteles, é somente sobre os meios (*means*) e não sobre o fim (*end*) (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1112b, 33-34).¹⁵⁶ Isso não significa que não se delibere com fins concretos, mas apenas que, na medida em que é deliberado sobre eles, esses fins são tratados como meios para alcançar fins ulteriores. A concepção de Aristóteles de que ações são meios para atingir algum fim inclui ações que atingem um certo fim devido a alguma relação causal contingente entre meios e fins (como quando um grito desperta alguém) e também ações executadas como partes constitutivas de um todo, de modo que, a partir de sua execução, o todo possa existir (como um movimento em um jogo de xadrez é um meio de jogar um jogo de xadrez, pois respeitar as regras de dar e receber constitui um modo de vida).¹⁵⁷

Nesse contexto, a conclusão de MacIntyre é que “um raciocínio prático sólido e eficaz é a execução de uma ação que vem a ser a melhor que um agente específico pode fazer em determinadas circunstâncias”¹⁵⁸ e que o raciocínio prático voltado aos meios do agir visa ao bem da própria ação em uma relação formalmente virtuosa, causal entre meios e fins.

Em síntese, então, o nosso florescimento é um florescimento próprio de uma espécie animal que possui seus próprios bens e que tem uma particularidade: a razão. Assim sendo, para desenvolvê-la no âmbito prático, durante toda a vida, são necessários os demais membros da comunidade política.¹⁵⁹

E se não houvesse as virtudes próprias do agir humano, no âmbito individual (racional e prático) e coletivo? O que aconteceria? Para MacIntyre:

Sem o desenvolvimento de um certo conjunto de virtudes morais e intelectuais, não seria possível primeiramente alcançar e, depois, exercitar o raciocínio prático; e, sem desenvolver até certo ponto essas mesmas virtudes, não seria possível cuidar dos outros e educá-los adequadamente, para que eles, então, venham a alcançar [...] o raciocínio prático. Há um terceiro aspecto: sem as virtudes, não é possível nos proteger ou proteger os outros da negligência, falta de compaixão, estupidez, ganância e malícia.¹⁶⁰

Stolz sintetiza essas conclusões acerca da imprescindibilidade das virtudes próprias dos *Sapiens* da seguinte forma:

Assim, no final do capítulo 8, intitulado “*How do we become Independent Practical Reasoners? How do the Virtues Make this Possible?*” (Como nos tornamos raciocinadores práticos independentes? Como as virtudes tornam isso possível?), MacIntyre descreve o que considera as razões cruciais pelas quais os seres humanos

¹⁵⁶ ARISTÓTELES. *The Nicomachean Ethics*. Trad.: Sir David Ross. Revisão: Lesley Brown. Oxford: Oxford World's Classics, 2009, p. 44: “For the end cannot be a subject of deliberation, but only the means” (1112b).

¹⁵⁷ MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 106. Trad.: nossa.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 92. Trad.: nossa.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 96 et seq.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 97-98. Trad.: nossa.

precisam das virtudes. Aqui, ele reitera que a posse de qualidades disposicionais da mente e do caráter é um começo crucial, porque sem virtudes intelectuais e morais seria impossível alcançar uma gama de bens e exercitar um raciocínio ou julgamento prático sobre qual é o melhor curso de ação para alcançar o bem relevante em cada situação. Além disso, sem essas mesmas virtudes, não podemos cuidar e educar os outros para fazer a transição de agentes racionais dependentes para independentes, a menos que haja uma dependência inicial e contínua de outros humanos de raciocínios práticos independentes. Portanto, as virtudes são indispensáveis ao florescimento humano, porque, sem elas, os seres humanos não seriam capazes de se proteger do perigo e da negligência, da ilusão e da fantasia, da doença e da velhice, da imaturidade e da inexperiência, e assim por diante.¹⁶¹

Destarte, não seria possível um agir propriamente comunitário sem uma ação racional e virtuosa – pelo menos em parte. Nem mesmo haveria se falar em razão independente. Ambas virtudes estão relacionadas intimamente. O bem de cada um e o bem de todos são vinculados para MacIntyre. Não é possível buscar o bem de cada um sem buscar ao mesmo tempo o bem de todos os que participam das redes de dar e receber, “uma vez que não podemos ter uma boa compreensão prática adequada de nossos próprios bens, ou de nosso florescimento, separado e independente do florescimento de todo o conjunto de relações sociais em que estamos localizados”.¹⁶²

Os bens individuais e os comunitários não se sobrepõem na concepção de MacIntyre. Um influencia e constrói o outro:

É importante observar que [...] o bem do indivíduo não está subordinado ao bem da comunidade, ou vice-versa. Para alcançar e até definir seu bem em termos concretos, o indivíduo deve primeiro identificar os bens da comunidade como seus próprios. Portanto, o bem comum não deve ser entendido como a soma de bens individuais, como um bem construído a partir deles. Ao mesmo tempo, embora a busca pelo bem comum da comunidade seja, para todos os que podem contribuir com ele, um elemento essencial do bem individual, o bem de cada indivíduo não se reduz ao bem comum. É claro, pois, que existem bens comuns que não sejam a bens da comunidade como um todo, como os bens próprios das famílias e de outros grupos, bens de várias práticas sociais. Cada indivíduo deve decidir, como argumentador prático independente, qual o lugar que cada um desses bens deve ocupar em sua vida.¹⁶³

Os bens da comunidade política são bens comuns a todos, tanto no âmbito individual, quanto no coletivo. A responsabilidade (*accountability*) para com os outros torna a cooperação adaptável e direcionada a todos. No entanto, cabe lembrar que isso é condicionado pelo

¹⁶¹ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 59. Trad.: nossa.

¹⁶² MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 107-108. Trad.: nossa.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 109. Trad.: nossa.

desenvolvimento racional dos membros da comunidade política e somente a partir desse desenvolvimento individual viabiliza-se, no âmbito comunitário, a ação virtuosa, que conecta os meios racionais aos fins das relações comunitárias.

É possível perceber que, a partir dessas considerações acerca da racionalidade dos *Sapiens* e das suas virtudes, MacIntyre apresenta bases para combater a origem das opressões nas redes de cooperação dos *Sapiens*, pontuadas por Harari. Por meio da união dos bens individuais aos bens comunitários, MacIntyre propõe reconhecer os demais membros da comunidade política como necessários ao próprio desenvolvimento individual nos âmbitos corpóreo, racional e social. Apenas nas relações de dar e receber podemos nos desenvolver e prosperar, pois precisamos dos demais para suprir as nossas vulnerabilidades e nossas limitações individuais. Além disso, nós exercitamos a nossa racionalidade com os outros. Reconhecer essa dependência não só é a chave para o raciocínio independente: também propõe a consideração e a responsabilidade para com os demais membros da comunidade política.

Destarte, ao ter consideração (*regard*) para com os meus amigos políticos, eu não poderia propor racionalmente uma forma de agressão a eles, pois nós constituímos juntos a comunidade da qual somos integrantes – e da qual nós necessitamos. Nós desenvolvemos as nossas aptidões sociais e racionais nas mesmas relações de dar e receber. Disso decorre que a própria comunidade política e as suas diversas formas de relações de dar e receber não podem implementar medidas opressivas às características virtuosas e sociáveis dos *Sapiens*, pois é justamente a partir desses indivíduos que a comunidade existe e se desenvolve. A comunidade política deve, portanto, assegurar a possibilidade de desenvolvimento corpóreo, racional e social de seus integrantes, pois isso acarreta em uma comunidade mais consciente e racional, o que enseja uma racionalidade compartilhada mais desenvolvida pela tradição constituída. Toda essa conjuntura é necessária ao florescimento dos *Sapiens*.

As conclusões de MacIntyre analisadas até o momento estão, portanto, de acordo com a análise histórica de Harari nos seus pressupostos de vulnerabilidade individual e de sucesso enquanto espécie. No que concerne à razão e à imaginação, por outro lado, os autores têm perspectivas diversas que se complementam na maior parte. Ao destrinchar a questão da imaginação, Harari explora esse atributo essencial ao nosso sucesso enquanto espécie por uma perspectiva evolutiva. Por sua vez, MacIntyre inclui a imaginação como uma virtude comunitária performativa necessária ao florescimento comunitário (conforme é analisado no ponto 3.3).

O único ponto de divergência é no que diz respeito ao necessário agir virtuoso para a prosperidade dos *Sapiens*, conforme defende MacIntyre. Harari, por não analisar o papel da racionalidade e das virtudes nas relações da nossa espécie, não consegue escapar da prisão em que se colocou: ao não enfrentar o papel da razão na vida dos *Sapiens*, Harari não consegue encontrar formas de corrigir as opressões das crenças compartilhadas e das redes de cooperação da nossa espécie. Conforme exposto, MacIntyre, a partir de concepção de virtudes comunitárias e da consideração para com os demais, consegue corrigir a análise de Harari nessa questão. Tanto a imaginação quanto a razão virtuosa são fundamentais ao poder da nossa espécie, bem como são condições ao mantimento e ao florescimento das relações entre os *Sapiens*.

Vencidos os primeiros pressupostos para a prosperidade humana em MacIntyre, parte-se para a análise das *virtudes nas relações sociais* que permitem o florescimento dos *Sapiens*. A questão primordial é: como manter e fazer prosperar as redes de dar e de receber? No próximo ponto, continua-se explorando, na obra de MacIntyre, alternativas para que se corrijam as opressões nas redes de cooperação dos *Sapiens*, a partir de uma concepção de bens e de virtudes comunitárias. Essa análise, que segue contrastando as conclusões de MacIntyre e de Harari, começa com o conceito de *práticas sociais*.

3.2 After Virtue: práticas, narrativas e tradição na comunidade política.

3.2.1 Práticas e sucesso cooperativo: relação interpessoal, bens internos e bens externos.

Em *After Virtue*, “MacIntyre identifica as virtudes por referência ao seu papel nas práticas, e não pelo método escolástico histórico, que procurava a correspondência do ato com exigências substantivas da natureza dos seres humanos”.¹⁶⁴ Portanto, ele define as virtudes nas relações comunitárias de uma maneira formal e prática, as quais devem ser analisadas a partir de três partes estreitamente inter-relacionadas: as “práticas” comunitárias, as estruturas “narrativas” da vida e as “tradições”.¹⁶⁵ Neste ponto, então, começamos pelas “práticas”.

As práticas (*practices*) são definidas por MacIntyre nos seguintes termos:

¹⁶⁴ MORRISON, Wayne. **Jurisprudence: from Greeks to post-modernism**. London & New York: Routledge, 2016, p. 410. Trad.: nossa.

¹⁶⁵ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 54.

Por "prática", vou me referir a qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência adequados e parcialmente definitivos dessa forma de atividade, cujo resultado é a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar a excelência e das concepções humanas dos fins e dos bens envolvidos.¹⁶⁶

De início, destaca-se que “toda prática requer um certo tipo de relacionamento entre aqueles que dela participam”.¹⁶⁷ Ou seja, é uma forma de atividade cooperativa entre membros de uma comunidade política que compartilham as mesmas histórias. Nesse sentido, conforme já explicado no ponto 3.1, membros de uma comunidade política são “amigos no sentido de amizade que Aristóteles considera primordial: eles compartilham na busca de certos bens”,¹⁶⁸ mas, nos termos de MacIntyre, importa destacar que “eles compartilham uma prática”.¹⁶⁹

De outra parte, “as práticas nunca têm um objetivo ou objetivos fixados para todos os tempos - a pintura não tem esse objetivo, nem mesmo a física -, mas os próprios objetivos são transmutados pela história da atividade. [...]. Essa dimensão histórica é crucial em relação às virtudes”.¹⁷⁰ Lutz explica essa possibilidade de mudança nas práticas da seguinte forma:

Práticas não são estáticas; elas mudam. Seus objetivos e padrões de excelência são continuamente reconstituídos pelos julgamentos prudenciais de seus participantes [...]. Considerar a história de uma prática é considerar o desenvolvimento dos padrões dessa prática ao longo de linhas ditadas pela própria prática, e tornadas inteligíveis e possíveis apenas pelos eventos anteriores desse mesmo processo de desenvolvimento.¹⁷¹

Em outros termos, MacIntyre entende as “práticas como fenômenos relativamente dinâmicos que não têm objetivos fixos para todos os tempos. As práticas são sustentadas por atividades relativamente específicas, mas os objetivos dessas atividades aspiram por mudanças ao longo da história, assim como os critérios para julgar a qualidade da prática”.¹⁷²

Em acordo com Harari, MacIntyre identifica que as nossas ações comunitárias são adaptáveis e flexíveis em relação ao meio em que se desenvolvem. Para Harari, isso é o que nos

¹⁶⁶ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 187. Trad.: nossa.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 191. Trad.: nossa.

¹⁶⁸ *Ibidem*. Trad.: nossa.

¹⁶⁹ *Ibidem*. Trad.: nossa.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 193-194. Trad.: nossa.

¹⁷¹ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 41. Trad.: nossa.

¹⁷² MORRISON, Wayne. **Jurisprudence: from Greeks to post-modernism**. London & New York: Routledge, 2016, p. 411

possibilita “superar o genoma”, pois cooperamos efetivamente a partir de histórias compartilhadas, as quais são renovadas conforme a necessidade fática. MacIntyre, portanto, identifica essa questão e concorda com esse pressuposto ao nosso sucesso enquanto espécie.

Ademais, essa possibilidade de mudança nas práticas possui uma peculiaridade que não pode passar despercebida: elas possuem suas histórias e seus desenvolvimentos próprios. “Entrar em uma prática é entrar em um relacionamento não apenas com seus praticantes contemporâneos, mas também com aqueles que nos precederam na prática, particularmente aqueles cujas realizações estenderam o alcance da prática até o presente ponto”.¹⁷³ Essa construção histórica possui uma grande importância para entender o surgimento de padrões sociais (*standards*), que são provenientes das próprias práticas, as quais são atualizadas pela participação dos membros da comunidade ao longo do tempo:

Práticas são fontes de padrões sociais. Não há padrões sociais anteriores às práticas, porque os padrões surgem organicamente a partir das próprias práticas. A excelência no golfe ou no xadrez só pode ser entendida de acordo com os fatores que surgem dos próprios jogos. A excelência na pesquisa científica ou na arquitetura só pode ser avaliada em relação às realizações, dificuldades e possibilidades dessas atividades.¹⁷⁴

Em razão dessa construção e dessa dimensão comunitária das práticas, é importante o conhecimento aprofundado e operacional delas, a fim de que seja viável o seu mantimento e o seu aprimoramento. Por isso, as autoridades de julgamento das práticas são fundamentais à filosofia de MacIntyre.¹⁷⁵ Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre afirma que:

A autoridade de uma arte (*authority of a master*) não apenas é mais, como também é diferente de exemplificar os melhores padrões de uma questão de até o momento. É também – e mais importante – uma questão de saber como ir além e, especialmente, como direcionar os outros a ir além, usando o que pode ser aprendido com a tradição oferecida pelo passado para avançar no *telos* da arte totalmente aperfeiçoada. É, então, sabendo como vincular o passado e o futuro que aqueles com autoridade são capazes de recorrer à tradição, interpretá-la e reinterpretá-la, de modo que sua orientação ao *telos* dessa arte em particular se torne aparente de maneiras novas e caracteristicamente inesperadas. Ademais, por meio da capacidade de ensinar aos outros como aprender esse tipo de saber é que o poder do mestre de uma arte na comunidade é legitimado como autoridade racional.¹⁷⁶

¹⁷³ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 194. Trad.: nossa.

¹⁷⁴ LUTZ, Christopher Stephen **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, pg. 41. Trad.: nossa.

¹⁷⁵ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., pgs. 194 et seq.

¹⁷⁶ *Idem*. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, p. 65-66. Trad.: nossa.

MacIntyre sustenta que as práticas apenas se mantêm caso bens internos a elas sejam preservados. Por essa razão o conhecimento a respeito das práticas é fundamental para compreender o que é um bem interno a uma determinada prática. Justamente nisso as autoridades de julgamento são valorizadas na filosofia comunitária de MacIntyre: ao compreender o passado e o presente de uma prática, a autoridade de julgamento ajuda a eliminar o que há de subjetivo na avaliação de uma determinada prática. Assim, ele ou ela pode identificar qual o bem interno da prática.

Sobre as autoridades de julgamento, práticas e padrões sociais, em AV, MacIntyre sintetiza que:

Uma prática envolve padrões de excelência e obediência às regras, bem como a conquista de bens. Entrar em uma prática é aceitar as autoridades desses padrões e a inadequação do meu próprio desempenho, conforme julgado por eles. É submeter minhas próprias atitudes, escolhas, preferências e gostos aos padrões que atualmente e parcialmente definem a prática. As práticas, é claro, como acabei de notar, têm uma história: jogos, ciências e artes têm história. Assim, os próprios padrões sociais não são imunes a críticas, mas, no entanto, não podemos ser iniciados em uma prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões realizados até o momento. [...]. Se, ao começar a jogar beisebol, não aceito que os outros saibam melhor do que eu quando, ou não, devo arremessar uma *fast ball*, nunca aprenderei a apreciar um bom arremesso e muito menos aprenderei a arremessar. No campo das práticas, a autoridade de bens e normas opera de maneira a excluir todas as análises de julgamento subjetivistas e emotivistas.¹⁷⁷

Outrossim, “a prática, para MacIntyre, é um objetivo particular, ou um bem interno a ele, que é comum aos praticantes. Ao perseguir esse bem interno, os agentes dessa prática podem alcançar excelência de caráter, ou seja, virtude”.¹⁷⁸ No entanto, ser virtuoso é um ato de razão individual e coletiva em relação aos bens internos das práticas. Não seria um ato virtuoso simplesmente obedecê-las por causa de um comando de uma autoridade. A própria busca pelo conhecimento é uma prática assinalada por MacIntyre:

O ponto central a entender, no entanto, é que a investigação intelectual (*intellectual inquiry*) é uma prática, e as mesmas possibilidades de concepção, e os mesmos pontos a favor e contra ela, podem ser feitas com relação a todas as práticas humanas. Em *Three Rival Versions*, MacIntyre descreve o caráter da autoridade de julgamento prático (*authoritative practitioner*) de uma maneira que inclui a pessoa que é mestre em filosofia ou em alguma ciência, mas que não se restringe apenas a elas.¹⁷⁹

¹⁷⁷ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 190. Trad.: nossa.

¹⁷⁸ KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p. 10. Trad.: nossa.

¹⁷⁹ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 29. Trad.:

Compreendido, então, como MacIntyre entende as autoridades de julgamento, o que seriam os bens internos às práticas? Primeiramente cabe pontuar que práticas, para MacIntyre, envolvem “engajamento coletivo em atividades as quais exigem que os participantes compartilhem e cooperem para alcançar *tanto os bens internos, quanto os externos*, os quais podem ser derivados de seu desempenho”.¹⁸⁰ Contudo, o filósofo ensina que “perseguir um bem de excelência interna é cultivar as virtudes próprias de uma prática social”¹⁸¹ e isso viabiliza o mantimento desta prática. Ainda, como visto, os bens internos “só podem ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da prática em questão. Aqueles que não têm a experiência necessária são incompetentes como juízes de bens internos daquela prática”:¹⁸²

Uma busca honesta e comprometida dos "padrões de excelência" de uma prática só é possível por meio da plena compreensão dos "bens internos a essa forma de atividade". Perseguir os bens internos às práticas implica no desenvolvimento de certas qualidades morais, e é como consequência disso que as práticas são portadoras de padrões morais.¹⁸³

Sobre as diferenças entre bens internos e externos, Kelvin Knight explica que:

Nem todos os bens são internos às práticas. MacIntyre diz que o dinheiro, poder e [...] status são bens externos às práticas, bens instrumentais, ou bens de efetividade. Estes, ele enfatiza, ‘realmente são bens’, ainda que eles não sejam propriamente direcionados a eles próprios, mas apenas como meios a outros fins. Eles são externos às práticas no sentido de que eles podem ser usados na busca por bens internos às práticas, ou para a aquisição de mais bens externos, ou para a satisfação de necessidades imediatas. Eles também são externos às práticas no sentido de que eles podem ser adquiridos por participação em alguma prática ou em nenhuma.¹⁸⁴

A importância dos bens externos revela-se em grande medida na política, pois esta prática precisa oferecer bens imediatos e instrumentais:

O fato de que a política trata de ordenar adequadamente todas as práticas na vida de uma comunidade fará da política uma prática particularmente exigente em sua necessidade de bens externos. Nesse sentido, ordenar as práticas na vida de uma

nossa.

¹⁸⁰ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 54. Sem destaque no original.

¹⁸¹ KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p. 12. Trad.: nossa.

¹⁸² MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 188-189. Trad.: nossa.

¹⁸³ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 42. Trad.: nossa.

¹⁸⁴ KNIGHT, Kelvin (ed.), op. cit., p. 11. Trad.: nossa.

comunidade será, em parte, garantir que essas práticas mais centrais na vida da comunidade local sejam melhor providas com relação a bens externos [...]. Portanto, será necessário haver instituições capazes de fornecer bens externos - segurança, riqueza, etc. - à luz das decisões tomadas na prática política.¹⁸⁵

Contudo, a fim de que seja possível manter as práticas sociais e a própria busca por bens externos, a busca pelos *bens internos* é a virtude própria das práticas: “Uma virtude é uma qualidade humana adquirida cuja posse e cujo exercício tendem a nos permitir alcançar os bens internos às práticas e cuja falta nos impede efetivamente de alcançar tais bens”.¹⁸⁶ Ademais, “pertence ao conceito de uma prática [...] que seus bens só podem ser alcançados quando nos subordinamos dentro da prática em nosso relacionamento a outros praticantes”,¹⁸⁷ pois o que todos compartilham em uma prática é o bem interno àquela prática.

Disso decorre que nos *unimos* pela noção de bem interno àquela prática, enquanto que, de outra parte, a busca por bens externos leva à competição.¹⁸⁸ Com efeito, a importância dos bens internos enquanto tais decorre do fato de que estes bens internos são “comuns a todos e promovem harmonia”,¹⁸⁹ sustentando as práticas sociais e a própria busca por bens externos, o que “pode ser comparado a um estado de satisfação derivado da excelência no desempenho”¹⁹⁰ da vida comunitária.

“Os bens internos são, de fato, o resultado da competição para se destacar [na comunidade política], mas é característico desses bens que sua conquista seja um benefício para toda a comunidade que participa da prática”.¹⁹¹ O bem interno de uma prática basta por si só, pois, assim como a virtude “é, e deve ser, o seu próprio fim, a sua própria recompensa e o seu próprio motivo”.¹⁹²

Assim, o bem interno à prática é – nos termos de Harari – o que é compartilhado intersubjetivamente entre os praticantes. O que MacIntyre nos faz perceber é que justamente o

¹⁸⁵ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 171. Trad.: nossa.

¹⁸⁶ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 191. Trad.: nossa.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 191. Trad.: nossa.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 196.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 55. Trad.: nossa.

¹⁹⁰ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 54-55. Trad.: nossa.

¹⁹¹ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 190-191. Trad.: nossa.

¹⁹² *Ibidem*, p. 233. Trad.: nossa.

que permite a existência da prática é a busca pelo bem interno a essa prática, pois é esse núcleo intersubjetivo, compartilhado pelos agentes de uma prática, que a sustenta e que a desenvolve.

No entanto, cabe recordar que o bem interno só existe a partir da própria prática e ele só pode ser compreendido pela experiência na sua participação.¹⁹³ Destarte, a prática só pode ser mantida se forem entendidos e preservados os seus bens internos, os quais são fruto das contingências da prática em questão. “As virtudes sustentam os relacionamentos necessários para as práticas, da mesma forma que elas precisam sustentar os relacionamentos com o passado - e com o futuro - assim como no presente”.¹⁹⁴ Então, as práticas são as escolas das virtudes.¹⁹⁵ É preciso entender cada prática individualmente para compreender as virtudes de seus bens internos e para que seja possível projetar o futuro comunitário.

Por outra banda, os bens externos “são as moedas (*currency*) do que MacIntyre chama de instituições (*institutions*)”¹⁹⁶ e esse é um aspecto importante do pensamento do filósofo. Práticas e instituições são diferentes e assim precisam ser compreendidas; segundo o autor:

Práticas não devem ser confundidas com instituições. Xadrez, física e medicina são práticas; clubes de xadrez, laboratórios, universidades e hospitais são instituições. As instituições são características e necessariamente preocupadas com o que chamei de bens externos. Eles estão envolvidos na aquisição de dinheiro e outros bens materiais; eles são estruturados em termos de poder e status e distribuem dinheiro, poder e status como recompensa. Tampouco poderiam fazer o contrário se quisessem sustentar não apenas a si mesmos, mas também as práticas de que são portadores. Pois nenhuma prática pode sobreviver por um período de tempo não sustentado pelas instituições. De fato, é tão íntima a relação das práticas com as instituições - e conseqüentemente dos bens externos aos bens internos às práticas em questão - que instituições e práticas formam caracteristicamente uma única ordem causal na qual os ideais e a criatividade da prática são sempre vulneráveis à ganância da instituição [...]. Nesse contexto, a função essencial das virtudes é clara. Sem as virtudes, sem justiça, coragem e veracidade, as práticas não poderiam resistir ao poder corruptor das instituições.¹⁹⁷

Disso decorre que seria um grande equívoco confundir práticas com instituições. Apesar de ambas serem crenças compartilhadas, cada uma tem suas próprias características e sua própria importância para o mantimento das relações comunitárias:

¹⁹³ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 188-189.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 221. Trad.: nossa.

¹⁹⁵ KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p. 10. Trad.: nossa.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 11. Trad.: nossa.

¹⁹⁷ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 194. Trad.: nossa.

A distinção proposta por MacIntyre entre práticas e instituições é o que faz a sociologia das práticas dele mais rigorosamente analítica do que de qualquer outro teórico [...]. Instituições são necessárias para a organização e para o sustento das práticas. Contudo, essas indispensáveis instituições constantemente ameaçam corromper as práticas e desmoralizam os agentes das práticas, subordinando a busca de bens internos à busca dos bens externos.¹⁹⁸

Esse aprofundamento analítico identifica a dicotomia das crenças compartilhadas: elas, por vezes, são nocivas às relações comunitárias, mas continuam sendo necessárias aos *Sapiens*. Contudo, MacIntyre oferece uma solução a essa questão: compreendendo o sujeito e sua racionalidade em conjunto com as práticas e as narrativas na qual ele está inserido, propõe uma forma de corrigir opressões advindas das relações sociais ao diferenciar e destrinchar formas de crenças compartilhadas. Há diferenças constitutivas e formais entre *instituições* e *práticas* e, ainda que ambas sejam frutos do mesmo lugar (da nossa imaginação), elas são importantes de maneiras diversas: as instituições e os bens externos das práticas visam a resultados imediatos e instrumentais, enquanto que os bens internos às práticas visam à conexão entre passado, presente e futuro, para manter e desenvolver a prática, a partir da compreensão e da própria ação do que é compartilhado intersubjetivamente pelos praticantes.

Se essa relação entre instituições, bens das práticas sociais e virtudes estiver correta, MacIntyre afirma que:

Seremos incapazes de escrever uma verdadeira história de práticas e instituições, a menos que essa história seja também uma das virtudes e vícios. Assim, a capacidade de uma prática de manter sua integridade dependerá da maneira como as virtudes podem ser e são exercidas para sustentar as formas institucionais que são os portadores sociais da prática. A integridade de uma prática necessariamente requer o exercício das virtudes por pelo menos alguns dos indivíduos que a incorporam em suas atividades; e, inversamente, a corrupção das instituições é sempre em parte pelo menos um efeito dos vícios.¹⁹⁹

Desse modo, ao mesmo tempo em que as relações comunitárias podem, de fato, ser opressoras, “o espaço em que bens comuns são possíveis é, na visão de MacIntyre, o espaço de práticas”,²⁰⁰ caso sejam exercidas as virtudes que as possibilitam existir, que se dá pelo conhecimento dos bens internos a uma determinada prática. O homem não prosperaria sem os

¹⁹⁸ KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, p. 11. Trad.: nossa.

¹⁹⁹ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 195. Trad.: nossa.

²⁰⁰ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 161. Trad.: nossa.

demais. Destarte, apesar de complexa, a prática da política comunitária é a única que torna possível a deliberação comunitária eficaz (*effective common deliberation*),²⁰¹ porque consegue abrigar esse cenário dual e, se uma prática preservar, pelo menos em parte, virtudes internas a ela, unindo os agentes daquela prática a partir de bens internos compartilhados por todos, pode haver o mantimento e o sucesso cooperativo daquela rede de cooperação.

“A política é, então, uma prática de segunda ordem: seus bens são os de deliberação sobre práticas. Segundo MacIntyre, é uma atividade intensamente cognitiva”.²⁰² Por certo, “todas as práticas são, até certo ponto, cognitivas”,²⁰³ mas a política comunitária, por ter como objeto as próprias práticas e as demais relações sociais, destaca-se nesse aspecto. Ainda, diz a filosofia de MacIntyre que “qualquer justificativa política bem-sucedida [...] terá que prosseguir tomando a noção do bem comum como seu conceito normativo central”.²⁰⁴ Ou seja, o sucesso cooperativo e deliberativo de uma comunidade pressupõe o exercício de virtudes comunitárias constituídas pelas práticas de seus agentes, ao longo de uma tradição.

Um pressuposto fundamental a essa conjuntura foi visto no ponto precedente: a consideração (*regard*) e a responsabilidade (*accountability*) para com os demais membros da comunidade política no âmbito político e normativo. Os demais indivíduos são, na verdade, os nossos amigos políticos, com os quais partilhamos práticas e outras formas de crenças intersubjetivas. As decisões políticas, diria MacIntyre, precisam perceber que dependemos uns dos outros e que, por isso, constituímos redes de cooperação, tais como as práticas e as instituições, cujas características e cujos bens internos e externos são construídos por todos e relacionam a todos. Apenas a partir do mantimento das práticas e das crenças compartilhadas entre amigos políticos é que é possível manter uma cooperação efetiva e poderosa e, para que isso seja possível, é fundamental visar aos bens internos das práticas, pois é o que conecta intersubjetivamente os praticantes.

A próxima forma crença compartilhada analisada já foi assinalada: são as narrativas (*narratives*). “Práticas emergem com narrativas. Narrativas são os mitos, histórias e teorias que especificam os métodos, princípios, padrões e propósitos das práticas. As narrativas constituem o auto entendimento e estabelecem os limites [...] para as práticas que definem”.²⁰⁵ E, na história

²⁰¹ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 164.

²⁰² *Ibidem*, p. 163. Trad.: nossa.

²⁰³ *Ibidem*. Trad.: nossa.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 160. Trad.: nossa.

²⁰⁵ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 43-44. Trad.: nossa.

dos seres contadores de histórias, há muitas *narrativas* para serem compreendidas. A racionalidade prática necessária a essa tarefa é complexa em sua própria natureza, uma vez que as próprias culturas variam em suas práticas de contar histórias, alternando quem conta as histórias, para quem são contadas essas histórias e quais histórias, a final de contas, são compartilhadas.²⁰⁶

3.2.2 As narrativas dos seres contadores de histórias: identidade, *telos* e imprevisibilidade.

Apesar de Harari e de MacIntyre concordarem que somos seres contadores de histórias (*storytelling beings*), a solução a alguns dos problemas dessa forma narrativa de entender o mundo e de se comunicar é divergente entre os autores. MacIntyre deduz a sua filosofia política considerando esse fato como necessário à nossa ação coletiva próspera. Por outro lado, a despeito das conclusões de *Sapiens: a brief history of humankind*, Harari propõe desnudar as narrativas e enfrentá-las, pelo fundamento de que “toda narrativa é incompleta”.²⁰⁷

Harari afirma que para “construir uma identidade viável para mim mesmo e emprestar sentido a minha vida, na realidade eu não preciso de uma narrativa completa desprovida de pontos cegos e contradições internas”.²⁰⁸ Segundo o historiador, as narrativas são sempre equivocadas e somente são convincentes porque satisfazem duas condições: elas fornecem papéis para nós desempenharmos e vão além da nossa compreensão de alguma forma. Assim, as narrativas são mantidas por oferecerem sentido à vida individual (por meio de uma identidade individual e social) e à vida social, o que permite aos *Sapiens* cooperarem efetivamente a partir de um sentido de vida em comum. Independentemente da complexidade da história, o que importa, segundo o autor, é que ela exceda o nosso horizonte de compreensão, fornecendo segurança.

Objetivamente, não há como discordar de Harari. De fato, as narrativas dos *Sapiens* não são obstinadas em buscar a verdade e muito menos revelam por si verdades universais. Os nossos vieses (*biases*) psicológicos, idenitários, cognitivos e comunicativos comprovam a nossa predileção por simplificações em detrimento de “verdades cruas”, como diz Taleb. Contudo, dois pontos não podem ser esquecidos.

²⁰⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 236.

²⁰⁷ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018, p. 331 et seq.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 339. Trad.: nossa.

Primeiro, nós somos e seguiremos sendo seres contadores de histórias, gostemos disso ou não. Segundo, se desejarmos prosperar enquanto espécie, o nosso mecanismo cooperativo flexível e em grande escala é baseado em histórias. Ou seja, a não ser que deleguemos o poder da nossa espécie a outros seres com maior objetividade (como, por exemplo, as futuras IAs), precisamos readequar as nossas narrativas, tanto no sentido de mantê-las, quanto no de aprimorá-las, reconhecendo as suas incompletudes.

Primeiramente, então, é necessário perceber essa estrutura narrativa em nossas vidas. MacIntyre diz que isso geralmente ocorre de duas maneiras:

Nós geralmente tomamos consciência da estrutura narrativa de nossas vidas [...] de duas maneiras: quando refletimos sobre como nos tornar inteligíveis para os outros, contando-lhes as partes relevantes de nossa história, ou quando temos algum motivo específico para perguntar 'como está a minha vida até o momento?' e 'como devo agir para que tudo corra bem no futuro?'. Ao responder a essas perguntas práticas e, por vezes, duras é que a pergunta 'o que é bom para mim?' também é respondida com seus pressupostos narrativos.²⁰⁹

Então, o que MacIntyre sugere é, pelo menos inicialmente, perceber essa estrutura narrativa. Em seguida, caberia justamente reconhecer que, por se tratar de uma narrativa, ela possui limitações e incompletudes, o que *per se* não corrige esses defeitos, mas que, pelo menos, já esclarece algumas das suas imperfeições.²¹⁰ Até então, os autores estão em acordo: eles reconhecem a nossa forma narrativa de enxergar o mundo e percebem as suas limitações.

MacIntyre, contudo, defende que é constitutivo e natural do que nós somos pensar assim e, por isso, o autor apresenta esse pressuposto para as suas conclusões políticas e filosóficas, mostrando “o quão natural é pensar sobre si em uma maneira narrativa”.²¹¹ Dessarte, ele não pretende entender o *Sapiens* fora das narrativas, pois elas constituem o que nós somos e são condição para a relação comunitária. Parafraseando Barbara Hardy, MacIntyre afirma que “sonhamos e ‘sonhamos acordados’ por meio de narrativas, nos lembramos, antecipamos fatos, esperamos, desesperamos, acreditamos, duvidamos, planejamos, revisamos, criticamos, construímos, fofocamos, aprendemos, odiamos e amamos, a partir de narrativas”.²¹² Não seria

²⁰⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 241. Trad.: nossa.

²¹⁰ *Idem*. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 5.

²¹¹ *Idem*. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 206. Trad.: nossa.

²¹² *Ibidem*, p. 211.

HARDY, Barbara. **Towards a Poetics of Fiction: An Approach through Narrative**. NOVEL: A Forum on Fiction Vol. 2, No. 1, 1968, p. 5. Trad.: nossa.

possível imaginar os seres contadores de histórias sem as suas narrativas,²¹³ seja para compor a sua própria identidade, planejar um futuro ou tentar extrair algum sentido da vida.

MacIntyre entende que tanto as ações humanas individuais quando as coletivas são ordenadas a partir de narrativas. A forma de narrativa é apropriada para entender as ações dos outros, porque todos nós vivemos nossas vidas em meio a narrativas e porque entendemos nossas próprias vidas a partir de narrativas.²¹⁴ E não apenas para entender as histórias dos demais, mas também, conforme verificado na análise histórica de Harari, para cooperarmos de modo eficaz, precisamos compartilhar essas mesmas narrativas e histórias.

MacIntyre, assim, parte de uma concepção narrativa de sujeito:²¹⁵ “Eu só posso responder à pergunta ‘O que devo fazer?’, se puder responder à pergunta anterior ‘De que história ou histórias eu me considero parte?’”.²¹⁶ MacIntyre concorda com Harari: as histórias que contamos nos conferem identidade pessoal e comunitária. A diferença é que MacIntyre não propõe retirar o sujeito dessa construção social para compreendê-lo. Justamente essa inserção na comunidade integra o que a pessoa é e considerá-la fora da comunidade torna a investigação artificial e, por isso, equivocada. As reflexões políticas e morais, de MacIntyre, envolvem um escopo maior do que a simples individualidade racional. Elas também dizem respeito às narrativas que conectam e que constituem os *Sapiens*. Ou seja, “jamais poderei buscar o bem ou praticar a virtude apenas como indivíduo”,²¹⁷ porque dependemos dos demais e estamos conectados a eles por histórias em comum de uma tradição. Parte do que fomos, somos e seremos é constituído pela relação com os demais no passado e no presente.

Além de nos conectar com os demais e de nos formar idenitariamente, as narrativas ainda possuem uma outra característica importante: um senso de fim (*sense of ending*). Justamente esse senso de fim é que nos permite julgar um resultado como bom ou ruim.²¹⁸ Essa noção de *telos* (mesmo que incompleta) concerne a diversas formas de narrativas e de crenças compartilhadas e ela pode constituir, pelo menos em parte, as noções de bens externos, de bens internos ou de práticas. Todavia, MacIntyre sustenta que o fim que mais importa é:

²¹³ Assim como acontece com as redes de dar e receber, nós estamos em uma pluralidade de narrativas. Ver: MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 213 et seq.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 211-212. Trad.: nossa.

²¹⁵ SANDEL, Michael. **Justice: What's the Right Thing to Do?** London: Allen Lane, 2009, p. 226 et seq.

²¹⁶ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 216. Trad.: nossa. Citação feita na introdução do capítulo 3 e ora reiterada em seu contexto principal.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 220. Trad.: nossa.

²¹⁸ *Idem*. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 233.

um *telos* que transcenda os bens limitados das práticas, constituindo o bem de toda uma vida humana (*constituting the good of a whole human life*), o bem de uma vida humana concebida como uma unidade (*unity*) [...]. Há pelo menos uma virtude reconhecida pela tradição que não pode ser especificada, exceto com referência à totalidade de uma vida humana - a virtude da integridade – ou constância.²¹⁹

Nesse sentido, “precisamos de uma compreensão geral da condição humana, uma vez que os bens internos às práticas podem ser tomados isoladamente, e uma concepção das virtudes pode restar socialmente arbitrária, ou interna a uma prática que consideramos abominável”.²²⁰ Portanto, MacIntyre estabelece um critério de universalizabilidade das práticas e das narrativas, por meio da noção da unidade da vida humana, a fim de evitar injustiças específicas nas práticas, preservando a estrutura formal e íntegra das virtudes comunitárias.

Pode-se observar, então, que tanto a questão da narratividade quanto da teleologia, em MacIntyre, dialogam com a imprevisibilidade própria da vida humana.²²¹ Todas essas questões (identidade, *telos* e práticas) estariam em constante transformação. Dessarte, MacIntyre considera as virtudes comunitárias em um sentido formal, cujos conteúdos advém de histórias contadas e que mudam ao longo do tempo. Portanto, “MacIntyre observa que todas as narrativas vividas têm um certo caráter teleológico, mas isso não significa que elas tenham um objetivo ou um fim fixado por alguma autoridade externa. Teleologia e imprevisibilidade coexistem”.²²² “Assim como personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que acontecerá a seguir, mas, ainda assim, nossas vidas têm uma certa forma que se projeta para o nosso futuro”.²²³ Apesar de termos em mente finais para as relações, tanto no plano individual quanto no coletivo, “na vida, nunca sabemos o resultado com antecedência”.²²⁴ As contingências mudam e as histórias precisam mudar.

Nesse ponto, destaca-se um outro aspecto de conexão entre Harari e MacIntyre: ambos identificam na narratividade humana a imprevisibilidade aliada a um desejo por encontrar sentidos e finalidades. Portanto, MacIntyre novamente está de acordo com essa característica dos *Sapiens* apresentada por Harari. Entretanto, MacIntyre afirma que, se desejarmos manter

²¹⁹ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 203. Trad.: nossa.

²²⁰ MORRISON, Wayne. **Jurisprudence: from Greeks to post-modernism**. London & New York: Routledge, 201, p. 411. Trad.: nossa.

²²¹ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 215 et seq.

²²² SANDEL, Michael. **Justice: What's the Right Thing to Do?** London: Allen Lane, 2009. p. 226. Trad.: nossa.

²²³ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 216. Trad.: nossa.

²²⁴ *Idem*. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 233. Trad.: nossa.

as comunidades de *Sapiens*, é necessário compreendê-las e articulá-las a partir de suas próprias narrativas e de seus próprios bens internos, os quais são construídos comunitariamente em uma tradição. Não seria possível retirar os *Sapiens* das suas histórias e de suas narrativas.

A filosofia política de MacIntyre, portanto, propõe uma alternativa de correção política que é adequada às nossas características narrativas. MacIntyre observa e constrói sua filosofia de acordo com o fato de que “o homem é em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal de contar histórias”,²²⁵ e não espera uma mudança nesse aspecto. O filósofo estabelece as correções das opressões provenientes de relações cooperativas por meio das próprias estruturas narrativas e coletivas identificadas por Harari como pressupostos ao nosso sucesso no nível coletivo. Conforme “sugere” Taleb, MacIntyre utiliza um diamante para cortar outro diamante. Assim, a partir da narratividade enquanto uma característica fundamental ao agir dos *Sapiens*, o filósofo visa a combater as opressões das próprias estruturas narrativas por meio de narrativas.

Para tanto, *contar histórias* revela-se uma ferramenta essencial para o ensinamento das virtudes próprias das narrativas e das práticas sociais em uma comunidade, uma vez que “a narrativa elucida a natureza transcendente das virtudes de alguma prática individual”.²²⁶

Entramos na sociedade humana com um ou mais papéis sociais imputados [...] e precisamos aprender o que eles são para poder entender como os outros respondem a nós e como nossas respostas a eles poderão ser interpretadas. É por ouvir histórias – de madrastas más, filhos perdidos, reis bons mas mal orientados, lobos que amamentam meninos gêmeos, filhos mais novos que não recebem herança mas que devem seguir seu próprio caminho no mundo e filhos mais velhos que desperdiçam sua herança com a vida desenfreada e vão no exílio para viver com os porcos – que as crianças aprendem ou desaprendem o que é uma criança e o que é um pai, qual o elenco de personagens no drama em que nasceram e quais são os caminhos do mundo. Prive as crianças das histórias e você os deixará ansiosos e perdidos em suas ações e em suas palavras. Portanto, não há como dar uma compreensão de qualquer sociedade, inclusive a nossa, a não ser pelo estoque de histórias que constituem seus recursos dramáticos iniciais. A mitologia, em seu sentido original, está no coração das coisas [...]. Assim, é claro que [...] a narração de histórias tem um papel fundamental na educação das virtudes.²²⁷

Entendido, então, como MacIntyre propõe manter o sujeito na sua jornada narrativa, tanto no âmbito pessoal, quanto no social, e que, também, o filósofo parte de pressupostos

²²⁵ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 216. Trad.: nossa.

²²⁶ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 55. Trad.: nossa.

²²⁷ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 216. Trad.: nossa.

fáticos similares aos de Harari (ainda que cheguem a conclusões parcialmente diversas), resta analisar o último conceito central de sua filosofia: a tradição (*tradition*). Até mesmo para poder negar e substituir a minha própria narrativa, eu preciso ter percebido em quais narrativas e em qual tradição eu me encontro. A partir disso é desenvolvido o próximo ponto, juntamente com a questão: “como MacIntyre asseguraria a nossa cooperação flexível e em grande escala – necessária ao nosso sucesso enquanto espécie, segundo Harari – no contexto da tradição comunitária?”.

3.2.3 Tradição constituída, tradição constitutiva e a cooperação poderosa dos *Sapiens*.

Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, MacIntyre confronta três versões rivais de investigação moral: a Enciclopedista (*encyclopaedist*), a Genealogista (*genealogist*) e a Tradicionalista (*traditionalist*).²²⁸ MacIntyre afirma que a primeira é a-histórica, porque possui uma concepção de busca pela verdade e de aquisição de conhecimento nos moldes de uma compilação enciclopédica. Ela apenas propõe uma acumulação de informação e seria, por isso, estritamente procedimental. Em relação à segunda, Genealogista, MacIntyre considera-a histórica, mas estritamente relativista, subordinando a filosofia à história. Verdade e conhecimento estariam totalmente subordinados a um certo período histórico e a certos propósitos sociais.²²⁹ Ou seja, enquanto a primeira seria a-histórica e artificial, a segunda seria excessivamente relativista, por partir da premissa de que as ideias e as razões são criadas em contextos históricos específicos e que, ainda, são meros instrumentos de seu tempo.

Ao propor uma nova alternativa frente às outras duas, MacIntyre “desenvolve uma teoria da racionalidade como uma investigação guiada pela tradição (*a theory of rationality as tradition-guided inquiry*)”,²³⁰ a qual tem como objetivo um “processo racional que, se der certo, se move na direção de uma compreensão cada vez mais completa da realidade. Ele prossegue desenvolvendo essa terceira alternativa por meio da concepção de que a racionalidade é envolvida no desenvolvimento das tradições”.²³¹

Portanto, a versão de MacIntyre da investigação moral e política é a Tradicionalista. Esta versão rejeita a racionalidade exacerbada da Enciclopedista e o relativismo exacerbado da

²²⁸ Optou-se por uma tradução literal desses termos.

²²⁹ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 27 et seq.

²³⁰ *Ibidem*, p. 38. Trad.: nossa.

²³¹ *Ibidem*, p. 46. Trad.: nossa.

Genealogista. O núcleo duro da tradição é o reconhecimento consciente de que a vida boa só pode ser conhecida e desenvolvida por meio da sabedoria e da racionalidade acumuladas em uma tradição.²³² A grande conclusão da versão Tradicionalista é perceber que “a racionalidade é desenvolvida dentro da tradição de uma comunidade”.²³³ Embora a Enciclopedista e a Genealogista também o sejam, elas não percebem essa conjuntura. Enquanto a primeira torna-se artificial por não valorizar o desenvolvimento histórico da racionalidade comunitária, posicionando a investigação fora da comunidade e da história, a segunda desconsidera a influência da história no desenvolvimento da racionalidade, pois submete totalmente a racionalidade e a filosofia à história.

A versão Tradicionalista, contudo, identifica que a ciência pressupõe a participação de todos os membros da comunidade em uma tradição comunitária. Os próprios cientistas sociais partem de uma história que construiu todo o conhecimento disponível até então. Ao mesmo tempo, essa comunidade pode desenvolver novas histórias dentro da comunidade. Ou seja, a racionalidade é desenvolvida a partir e dentro da história, ao mesmo tempo em que ela pode modificar o conhecimento até então adquirido por uma nova razão. Destarte, MacIntyre identifica que a tradição tanto é constituída, quanto é constitutiva. A racionalidade parte de uma acumulação comunitária de razões e possibilita a sua mudança constitutiva, mas sem propor a retirada do sujeito da relação comunitária tradicional. Em síntese, “a racionalidade não é algo separado ou mesmo separável das tradições pelas quais as tradições podem ser julgadas; é algo que surge das próprias tradições e está ligado às tradições”.²³⁴

MacIntyre, assim, está de acordo com Harari, porque considera ser impossível escapar de uma tradição, ao passo que o historiador considera ser impossível escapar de uma ordem imaginada. Portanto, os *Sapiens* permanecem atrelados a uma nova tradição e às suas crenças compartilhadas, mesmo que se separe da anterior.

Ademais, MacIntyre reitera que a forma de justificar uma razão nesse contexto é a partir das narrativas: “justificar é narrar (*narrate*) como foi o argumento até o momento”.²³⁵ Assim,

²³² LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 54 et seq.

²³³ *Ibidem*, p. 56. Trad.: nossa.

²³⁴ *Ibidem*, p. 57. Trad.: nossa.

²³⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 8. Trad.: nossa. “Narrate” pode ser traduzido como: narrar, contar ou relatar. O que importa é que se dá em foma de uma história.

o filósofo entende que a investigação racional é narrativa (em formato de história) e inseparável da tradição intelectual e social de uma comunidade.

A racionalidade prática, para MacIntyre, desenvolve-se, como visto, a partir da experiência em uma tradição, isto é, do exercício de suas práticas sociais e da reflexão sobre as suas narrativas e seus bens fundamentais junto aos demais, e, em especial, aprende-se sobre esse contexto com as autoridades de julgamento. “A noção de história é tão fundamental quanto a noção de uma ação. Cada uma requer a outra”.²³⁶ Dessarte, a tradição comunitária substantiva – englobando práticas, narrativas e racionalidade acumulada – fornece o ponto de partida da investigação de justiça comunitária e da própria moralidade das relações comunitárias:²³⁷

A história da minha vida está sempre vinculada às histórias daquelas comunidades das quais derivo minha identidade. Eu nasci com um passado; e tentar me separar desse passado, no modo individualista, é deformar meus relacionamentos atuais. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. Observe que a rebelião contra a minha identidade é sempre um modo possível de expressá-la.²³⁸

Ou seja, toda forma de investigação humana “começa em e a partir de uma condição de pura contingência histórica, de crenças, instituições e práticas, de alguma comunidade em particular que constituem um ponto de partida (*a given*)”.²³⁹

Esse ponto de partida é a *tradição constituída (tradition-constituted)*, que acumula o desenvolvimento das questões comunitárias até então. Esse cenário inicial mantém a coesão social, a partir de determinadas práticas, padrões e narrativas de uma tradição em um certo contexto histórico, possibilitando a cooperação – conforme visto nos pontos precedentes. Seria o que, nos termos de Harari, permite uma cooperação em grande escala.

Disso decorre que, mesmo que alguém se proponha a mudar uma determinada circunstância socialmente estabelecida, esse sujeito ainda vai partir dessa conjuntura comunitária para propor uma nova razão, o que vem a ser uma *tradição constitutiva (tradition-*

²³⁶ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 214. Trad.: nossa.

²³⁷ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 3 et seq.

²³⁸ MACINTYRE, Alasdair, op. cit., p. 221. Trad.: nossa.

²³⁹ *Idem*. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 354. Trad.: nossa.

constitutive). Assim, a teoria de MacIntyre contempla os âmbitos pessoal e social,²⁴⁰ pois vislumbra a questão do indivíduo racional dentro dessa comunidade e em relação a ela.

A importância da mudança e da adaptação nas relações comunitárias, por meio da tradição constitutiva, caracteriza a flexibilidade necessária ao mantimento das relações:

MacIntyre insiste na abertura das tradições e no fato de que elas derivam sua unidade de uma orientação para bens que são contestados dentro da própria tradição. Ele insiste que o debate é necessário para a vida de uma tradição em andamento: “Uma tradição viva é, então, uma discussão historicamente estendida, socialmente corporificada, e uma discussão que define, em parte, os bens que constituem essa tradição”. Correlativamente, “quando uma tradição se torna burkeana (isto é, fixa e estática), está sempre morrendo ou morta”.²⁴¹

Destarte, as crises em uma tradição são questões inerentes à própria continuidade da comunidade e ao seu desenvolvimento. As crises mais graves, chamadas epistemológicas, por outro lado, ocorrem justamente quando essa adaptação dinâmica deixa de ocorrer:

Em todas as etapas de seu desenvolvimento, uma tradição em boa ordem é constituída por um processo dinâmico de desenvolvimento e adaptação. Uma crise epistemológica ocorre quando esse processo é de alguma forma frustrado: "A qualquer momento, pode acontecer a qualquer investigação de uma tradição constituída que, por seus próprios padrões de progresso, deixa de progredir".²⁴²

Portanto, é desejável a uma comunidade que ela seja readequada pela tradição constitutiva:

Alasdair MacIntyre sustenta que os indivíduos formam suas racionalidades substantivas e, depois, formam métodos substantivos para determinar a verdade ou falsidade dos julgamentos, dentro de uma ou outra tradição específica. Dessa maneira, diz-se que sua racionalidade é *constituída* por uma tradição. Se a racionalidade de uma pessoa é capaz de responder às perguntas de uma maneira que a satisfaça, então é improvável que a maneira de julgar essa pessoa mude. Por outro lado, quando as pessoas são confrontadas por dificuldades e perguntas que não podem responder com os recursos de suas próprias tradições, é provável que procurem respostas mudando sua própria tradição ou adotando os recursos de outra tradição. Ao fazer isso, eles

²⁴⁰ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 58.

²⁴¹ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 42. Trad.: nossa.

Citações diretas, entre aspas, de: MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 222. Trad.: nossa.

²⁴² MURPHY, Mark C. (ed.), op. cit., p. 47. Trad.: nossa.

Citação direta de: MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 361. Trad.: nossa. Sem destaques no original.

usam sua racionalidade para transformar os elementos substantivos de sua tradição e, dessa maneira, sua racionalidade é uma *tradição constitutiva*. Como nas ciências, o resultado de tal transformação não é necessariamente a verdade de uma vez por todas, nem mesmo surge necessariamente uma melhoria: é apenas, até agora, a melhor teoria, julgada pelo que parecem ser os melhores recursos racionais disponíveis. Por causa dessa falta de finalidade, MacIntyre exige que os filósofos permaneçam abertos à possibilidade de que tradições rivais e métodos rivais possam estar mais próximos da verdade sobre as coisas do que desejamos admitir.²⁴³

Em outras palavras, quando uma comunidade de investigação racional (*community of rational inquiry*) descobre que a sua própria estrutura está em falência, ela pode reajustar a sua tradição e as suas narrativas, a partir da tradição constitutiva, formando uma nova racionalidade e uma nova comunidade moral de tradição constituída. A tradição moral começa em uma tradição e acaba em outra²⁴⁴ e isso é necessário ao próprio mantimento da comunidade.

A partir dessas constatações acerca da tradição constituída e constitutiva, MacIntyre está de acordo com dois dos pressupostos à nossa cooperação poderosa identificada por Harari: a nossa cooperação em grande escala e flexível. Como visto no segundo capítulo e nos pontos precedentes, as narrativas sustentam as práticas em uma comunidade, as quais são as realizações fáticas das ações entre sujeitos que compartilham das mesmas crenças. Neste ponto, verificou-se que MacIntyre chama isso de tradição constituída.

Sem embargo, além dos pressupostos cooperativos que partem das narrativas e da tradição constituída, os quais viabilizam a *cooperação em grande escala*, MacIntyre também acolhe em sua filosofia política a necessidade de uma *cooperação flexível*. A cooperação em grande escala é fruto das narrativas compartilhadas em uma tradição constituída, enquanto que a flexibilidade das estruturas comunitárias emerge da possibilidade de adequação de tais crenças, pela tradição constitutiva, quando houver alguma crise, ou alguma nova razão, que enseje uma mudança naquela comunidade. MacIntyre defende que essa mudança constitutiva ocorra a partir do debate político racional entre os amigos políticos, visando aos bens comunitários.

MacIntyre, assim como Harari, percebeu a importância da coesão social para a ação em conjunto na comunidade política, mas não pretende prendê-la em uma tradição engessada: a comunidade política, para MacIntyre, precisa readequar-se eventualmente. Contudo, inclusive para se readequar, a tradição constituída é fundamental, uma vez que as novas conclusões

²⁴³ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 199. Trad.: nossa.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 3.

constitutivas necessariamente partem do que foi construído comunitariamente até então. Posteriormente, a adaptação da tradição constitutiva constituirá uma nova tradição constituída.

MacIntyre ainda concorda com Harari no fato de que as narrativas de uma tradição usualmente são equivocadas em diversos pontos e que, por isso, precisam permanecer abertas para serem aprimoradas: “As narrativas são construídas a partir das interpretações de eventos de seus autores. Como as narrativas geralmente se mostram defeituosas, elas devem ser constantemente reconstruídas para dar conta das experiências contínuas da comunidade em questão”.²⁴⁵ MacIntyre, como visto, defende que isso precisa ser feito pela racionalidade da comunidade política. Isso, mais uma vez, reitera a necessidade da flexibilidade e da política nas redes de cooperação dos *Sapiens*. Assim, MacIntyre acaba enfrentando pontos diferentes de Harari e, a partir da racionalidade individual e comunitária, o filósofo propõe uma alternativa de correção racional e política às questões que comprometem e ameaçam a vida e o seu florescimento em comunidade.

Por conseguinte, falta analisar pontualmente o vínculo entre justiça política, virtudes, razão e imaginação em MacIntyre. A justiça política, na concepção do autor, está intimamente relacionada às virtudes dos animais racionais, que compreendem a nossa dependência recíproca, a nossa capacidade racional e a unidade entre bens individuais e comunitários. A nossa imaginação, por outro lado, expressa a nossa característica de animal contador de histórias que projeta narrativamente o futuro, considerando um *telos*, e que possui capacidade performativa.

3.3 Justiça política: razão, virtudes e imaginação, em MacIntyre.

A composição comunitária da vida humana é fruto das nossas *vulnerabilidades* individuais. A *dependência interpessoal*, decorrente da nossa animalidade original, é o que fundamenta inicialmente a concepção de florescimento humano e de justiça política comunitária, em MacIntyre. Nessas premissas históricas e biológicas, MacIntyre e Harari estão de acordo.

MacIntyre, então, deduz a sua filosofia de justiça política dessa conjuntura biológica, histórica e comunitária. O filósofo vai além desses primeiros pressupostos e afirma que o

²⁴⁵ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 44. Trad.: nossa.

exercício da *racionalidade* também é condição ao nosso florescimento. Enquanto uma espécie animal, nós possuímos nossas características e os nossos próprios bens, e seria próprio à nossa característica racional reflexiva e prática perceber essa conjuntura, a fim de mantê-la e desenvolvê-la. Destaca-se, assim, outro pressuposto ao florescimento da nossa vida individual e em comunidade. MacIntyre sustenta que podemos desenvolver um *raciocínio prático independente*, voltado ao mantimento e ao florescimento da comunidade política, a partir das virtudes da dependência reconhecida (*virtues of acknowledged dependence*), as quais identificam na vida comunitária um bem necessário à vida e ao desenvolvimento dos *Sapiens*.

Portanto, o exercício da racionalidade é uma virtude da nossa espécie que precisa ser preservado e estimulado. “MacIntyre deixa bem claro que qualquer pessoa comprometida com a verdade também estará comprometida em gerar e sustentar as condições que tornam possível a investigação racional crítica”.²⁴⁶ Ou seja, é também uma condição de sucesso à nossa espécie manter as comunidades políticas das quais ela necessita, haja vista que o nível individual (fora da comunidade política) não supre as nossas vulnerabilidades e não nos estimula racionalmente.

Os *Sapiens* realmente necessitam dos demais membros de sua espécie para identificar, praticar e alcançar os seus próprios bens individuais. Com efeito, os outros membros da comunidade política são os nossos amigos políticos, dos quais necessitamos para suprir as nossas vulnerabilidades e para desenvolvermos a razão prática juntos. *Os bens individuais e os bens comunitários estão vinculados enquanto virtudes da nossa espécie*. Segundo Stolz:

Uma vez que somos dependentes de outras pessoas, seja para cuidados ou para instruções intelectuais de autoridades de julgamento, evidencia-se o que MacIntyre chama de virtudes da "dependência reconhecida". De fato, as práticas de dar e receber são informadas pela virtude da "justa generosidade", que combina elementos de justiça e generosidade. Para MacIntyre, porque nos beneficiamos inicialmente de inúmeras outras pessoas no passado, em certo sentido, acumulamos uma dívida incalculável que deveríamos pagar retribuindo às outras pessoas em nossa comunidade orientada para a tradição sempre que possível e independentemente da identidade alheia. Essas virtudes não apenas visam a sustentar a vida comunitária da comunidade orientada pela tradição, mas também são fundamentadas no bem e, portanto, inseparáveis de bens individuais e bens comuns.²⁴⁷

E, nas relação com os demais, as principais virtudes que MacIntyre identifica em são: a honestidade comunicativa, a generosidade, o reconhecimento da nossa dependência dos demais

²⁴⁶ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 60. Trad.: nossa.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 60. Trad.: nossa.

e das nossas vulnerabilidades enquanto um ser vivo, a capacidade de se desligar dos próprios desejos e de reconhecer possibilidades diversas de bens.²⁴⁸ E somente com o reconhecimento dessa conjuntura eu, enquanto membro de uma comunidade, posso perceber racionalmente a partir de onde eu sou realmente livre e onde reside a minha dependência e a minha responsabilidade para com os demais, a fim de devidamente direcionar as minhas ações práticas no âmbito comunitário. Nesse sentido, MacIntyre afirma que, “para um ser humano florescer [...], toda a sua vida é a que deve florescer, de modo que o indivíduo deve aprender por meio da experiência o lugar que a independência ocupa tanto quanto a dependência dos outros nas diferentes etapas de uma vida florescente”.²⁴⁹ Complementa ainda o autor que:

O aprendizado prático necessário para se tornar um humano de raciocínio prático é o mesmo necessário para encontrar o lugar que se ocupa em uma rede de indivíduos que dão e recebem, onde se entende que a obtenção do bem individual é inseparável do bem comum.²⁵⁰

Em suma, perceber a importância dos demais membros da comunidade política e visar ao mantimento das redes de dar e receber é fundamental à comunidade como um todo e aos indivíduos enquanto seres com uma animalidade original, que precisa ser assistida, e com uma racionalidade a ser estimulada. MacIntyre, nesse sentido, pontua os motivos pelos quais os *Sapiens* necessitam dos demais membros de sua comunidade política. Para que o indivíduo não se limite a exercer apenas as suas habilidades iniciais de animal vulnerável e possa, também, desenvolver a capacidade do raciocínio prático independente, ele precisa de outros de várias maneiras: ele precisa que a comunidade mantenha relacionamentos que estimulem a capacidade de avaliar, modificar ou rejeitar habilidades de julgamentos práticos; ele precisa dos outros para questionar se possíveis boas razões para agir são realmente boas; ele precisa que os outros desenvolvam a capacidade de *imaginar* realisticamente possíveis futuros alternativos, para que eles possam deliberar racional e politicamente; e, finalmente, todos precisam desenvolver a capacidade de se distanciar de seus desejos, para que todos estejam aptos a investigar racionalmente o que é necessário para buscar os seus próprios bens individuais e comuns, aqui e agora, a fim de orientar seus desejos e suas decisões em comunidade, e, se necessário, readaptar-se para alcançarem os bens identificados.²⁵¹

²⁴⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 95, 96, 129, 130, 150 e 151.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 113. Trad.: nossa.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 113. Trad.: nossa.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 83.

Isto é, MacIntyre considera que a racionalidade prática independente também é um pressuposto de florescimento da nossa espécie, pois possibilita mantê-la e aprimorá-la. Por perceber essa dependência interpessoal nas redes de dar e receber, MacIntyre defende a ação virtuosa, dentro dessa comunidade, para que ela seja mantida por meio da consideração (*regard*) para com os demais e da responsabilidade (*accountability*) para com eles. Nesse sentido, a razão prática independente é fundamental ao florescimento dos *Sapiens* porque consegue identificar esse contexto e visar aos bens que possibilitam a uma comunidade existir e florescer.

Além da relação entre indivíduo e comunidade, o mantimento das redes de dar e receber envolve *práticas, narrativas e tradições* comunitárias, as quais são dinâmicas e adaptáveis. Para estas, MacIntyre concebe uma noção formal de virtudes. Como visto, o grande *insight* da racionalidade na versão Tradicionalista foi identificar que a racionalidade e as virtudes são desenvolvidas dentro da tradição de uma comunidade.²⁵² Ou seja, “o argumento central de Alasdair MacIntyre sobre o papel da *tradição* na ética é que a própria racionalidade é uma prática emergente da história com uma narrativa, com limites culturais e que é constituída pela tradição, assim como qualquer outra prática”.²⁵³ A boa ação em uma comunidade, portanto, é percebida pela racionalidade prática, porque está vinculada a um certo tempo, a uma certa situação e a um certo grupo de pessoas.²⁵⁴

Por isso, a racionalidade prática independente e a capacidade imaginativa precisam ser estimuladas desde a infância por meio de narrativas que comecem a elucidar as virtudes próprias da nossa espécie e as virtudes constitutivas de práticas específicas:

É por meio da escuta e da leitura de histórias de diferentes tipos que crianças e jovens aprendem a contar histórias para si mesmos no curso de respostas a perguntas como: ‘O que eu fiz hoje e o que aconteceu comigo?’; ‘Como os feitos de hoje relacionam-se com os dos últimos dias, semanas, anos?’ e ‘Como esses feitos apontam para os acontecimentos de amanhã?’. Assim, os jovens aprendem, ou deixam de aprender, a imaginar-se como eram, como são e como poderiam vir a ser e os limites de sua imaginação estabelecem limites para seus desejos e seu raciocínio prático. *Eles aprendem a esperar o melhor que podem imaginar e se desesperam quando não conseguem imaginar um bom futuro.* Por ser assim, os recursos de contar histórias de cada cultura são de grande importância política e moral.²⁵⁵

²⁵² LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy.** Lanham: Lexington Books, 2004, p. 56 et seq.

²⁵³ *Ibidem*, p. 46. Trad.: nossa. Sem destaque no original.

²⁵⁴ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age.** Melbourne: Springer, 2019, p. 56 et seq.

²⁵⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative.** New York: Cambridge University Press, 2016, p. 236. Trad.: nossa. Sem destaque no original.

Conforme visto nos pontos precedentes, para compreender devidamente uma ação prática, é necessário aprender com a própria participação na prática e com as autoridades de julgamento daquela prática social. Pelo fato de que as práticas conectam passado, presente e futuro, as autoridades de julgamento são necessárias para compreender a história de uma prática e os próprios bens internos a ela.²⁵⁶

Essas autoridades de julgamento auxiliam na identificação dos bens internos às práticas e quais são as instituições e os bens externos de uma comunidade, ajudando na diferenciação do que é constitutivo às práticas (bens internos a elas) e quais são as cooperações instrumentais, que visam a bens imediatos em uma comunidade (bens externos):

Como adquirimos e cultivamos as virtudes, por meio de uma ampla gama de atividades, é de extrema importância para MacIntyre, porque as virtudes são indispensáveis ao florescimento humano. É por isso que aprender com outras pessoas autorizadas no contexto de comunidades orientadas pela tradição é tão importante, porque é aqui que os jovens, imaturos e inexperientes precisam aprender os bens internos de uma determinada prática. Somente nas relações sociais e na participação em comunidades de prática orientadas para a tradição é possível alcançar uma gama de bens e exercer raciocínio ou julgamento prático sobre qual é o melhor curso de ação para alcançar o bem relevante em cada situação.²⁵⁷

Nesse contexto, como visto no ponto 3.2.2, a *política* é entendida como uma prática social cognitiva que delibera sobre a manutenção das outras práticas, por meio da busca racional de seus bens internos. Trata-se, portanto, de uma prática necessária às demais e que, se realizada virtuosamente pela razão, pode compreender melhor os bens – internos e externos – das práticas e sustentar a vida em comunidade:

As virtudes, portanto, devem ser entendidas como aquelas disposições que não apenas sustentam práticas e nos permitem alcançar os bens internos às práticas, mas que também nos sustentam no tipo relevante de busca pelo bem, permitindo-nos superar os danos, perigos, tentações e distrações que encontramos e que nos fornecerão um autoconhecimento contínuo e um conhecimento crescente dos bens [comunitários].²⁵⁸

Ou seja, para que a cooperação comunitária seja mantida, é necessário que, pelo menos parcialmente, a política assegure os bens internos às demais práticas, uma vez que estes unem

²⁵⁶ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 30 et seq.

²⁵⁷ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 69. Trad.: nossa.

²⁵⁸ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 219. Trad.: nossa.

os agentes na realização da prática em questão. Por isso, reitera-se: política é uma prática cognitiva e deliberativa em comunidade. A partir dela, delibera-se sobre as práticas e, assim, a nossa faculdade racional é exercitada. MacIntyre defende que a argumentação racional na política possibilita o desenvolvimento do conhecimento a respeito dos bens comunitários, mediante a discussão racional. Ainda, isso viabiliza a manutenção das redes de dar e receber, por meio da identificação e defesa dos bens internos às práticas e das virtudes da dependência reconhecida, ainda que sejam também necessários os bens externos e as instituições.

Ademais, conforme Harari e MacIntyre ensinam, as *narrativas* compartilhadas é que sustentam as práticas sociais e as próprias comunidades. Com isso, as narrativas também precisam ser percebidas e exploradas. Recorda-se que MacIntyre propõe uma unidade narrativa entre sujeito e comunidade ao manter o sujeito dentro de suas narrativas e da tradição comunitária. É fundamental, portanto, começar percebendo a estrutura narrativa da vida.

Mais uma vez, ao vincular a vida individual à comunitária, o autor defende que a união entre bens individuais e comunitários ocorre pela unidade narrativa da vida (*narrative unity of life*). “Para MacIntyre, encontramos significado para nossas vidas por meio do que ele chama de ‘narrativas’ tradicionais”²⁵⁹ e a “história narrativa [...] acaba sendo o gênero básico e essencial para a caracterização das ações humanas”.²⁶⁰ A participação em uma comunidade e em uma tradição dá propósitos e significados mais amplos às narrativas que unificam a vida individual²⁶¹ e, nesse contexto, sujeito e comunidade são conectados em uma concepção narrativa de sujeito. Assim, “uma tradição nos dá pertença existencial e nos permite viver a vida moral da virtude”,²⁶² porque partimos de uma comunidade e o que somos, tanto individualmente, como socialmente, está vinculado aos demais membros da comunidade. Nesse sentido, MacIntyre diz que nós sempre estamos sob certas restrições originais em uma comunidade.²⁶³

Sobre o caráter narrativo na comunidade, ainda, os argumentos trazidos aos debates políticos são em formato narrativo e possuem um caráter teleológico para definir o que é o bem: “sem uma concepção dominante do *telos* de toda uma vida humana, concebida como uma

²⁵⁹ HAMILTON, Andy. **Conservatism**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), p. 23. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/conservatism/>>. Acesso em: 21/07/2019). Trad.: nossa.

²⁶⁰ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 208. Trad.: nossa.

²⁶¹ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 38.

²⁶² MORRISON, Wayne. **Jurisprudence: from Greeks to post-modernism**. London & New York: Routledge, 2016, p. 411. Trad.: nossa.

²⁶³ MACINTYRE, Alasdair, op. cit. P. 213 et seq.

unidade, nossa concepção de certas virtudes individuais permanece parcial e incompleta”.²⁶⁴ Eu, enquanto membro de uma comunidade, “só consigo dar sentido à narrativa da minha vida ao lidar com as histórias nas quais me encontro. Para MacIntyre (assim como para Aristóteles), o aspecto narrativo, ou teleológico, da reflexão moral está ligado à filiação e à pertença”.²⁶⁵

MacIntyre desenvolve essa concepção por meio de uma reflexão sobre a inteligibilidade das ações humanas, que, a seu ver, pressupõem que as ações estejam inseridas em uma narrativa contínua que lhes dê sentido e significado. Por sua vez, isso implica que nossas vidas como um todo são mantidas juntas por uma unidade narrativa, que é central para a identidade do sujeito e forma a pré-condição para a responsabilidade pelas ações passadas de alguém. Ao mesmo tempo, a unidade narrativa de uma vida individual é teleológica; ela pressupõe a possibilidade de avaliar uma vida humana, em termos de sucesso ou fracasso, como uma vida bem vivida ou pervertida, frustrada ou desperdiçada. Isso, por sua vez, pressupõe que as vidas humanas sejam orientadas para um bem que transcende o indivíduo.²⁶⁶

“O que é bom para mim?” É perguntar como minha vida, entendida como tendo a unidade que é revelada em sua narrativa, pode ser melhor concluída”.²⁶⁷ “Viver uma vida é encenar uma busca narrativa que aspira a uma certa unidade ou coerência”,²⁶⁸ unindo-se bens individuais e comunitários e afastando-se práticas nocivas, se individualmente consideradas, mediante um critério de universalizabilidade das práticas e das narrativas, a partir de um conceito de integridade da vida.

Nesse sentido, sobre as virtudes e as narrativas, MacIntyre afirma que “qualquer noção específica das virtudes pressupõe uma noção igualmente específica da estrutura narrativa e da unidade da vida humana e vice-versa”.²⁶⁹ E, ao enfrentar a narratividade constituída na comunidade e ao considerar a forma teleológica de compreender o mundo, MacIntyre reforça as características imaginativa e narrativa dos seres contadores de histórias, ao mesmo tempo em que estabelece uma conexão fundamental entre os bens individuais e os bens comunitários. Como visto no ponto 3.2.2, MacIntyre ainda une esses atributos com a imprevisibilidade inerente à vida em comunidade.

²⁶⁴ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 202. Trad.: nossa.

²⁶⁵ SANDEL, Michael. **Justice: What's the Right Thing to Do?** London: Allen Lane, 2009, p. 227. Trad.: nossa.

²⁶⁶ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 41. Trad.: nossa.

²⁶⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016, p. 240. Trad.: nossa.

²⁶⁸ SANDEL, Michael, op. cit., p. 226. Trad.: nossa.

²⁶⁹ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Op. cit., p. 243. Trad.: nossa.

A política comunitária, nesse contexto, volta-se a projeções de futuro que asseguram a tradição em comunidade (necessária à vida humana) e que seguem tendo nas narrativas o seu substrato para compreender a vida em comunidade e para projetar o futuro pela imaginação. Assim, “MacIntyre sustenta que, como não podemos escapar da necessidade de argumentar de dentro de uma tradição ou de outra, devemos necessariamente recorrer à noção de tradição para fornecer uma estrutura alternativa para raciocínio especulativo e prático”.²⁷⁰ E, como visto no ponto 3.2.3, a tradição constituída e a constitutiva atendem aos critérios de florescimento da nossa espécie.

O conteúdo dos acordos políticos, nesse contexto, é fruto de práticas e de narrativas. Por isso, a racionalidade prática revela-se fundamental, porque “a vida moral é uma prática e seus padrões se desenvolvem ao longo do tempo, à medida que reflexões sobre a experiência de uma pessoa ou tradição permitem que as pessoas façam julgamentos gerais sobre a justiça e a prudência das ações humanas”.²⁷¹ As normas advindas desses acordos políticos são, então, parte do florescimento humano, quando são postas em prática a fim de ordenar virtuosa e racionalmente a comunidade. MacIntyre enfatiza que a normatividade formal e imparcial é necessária na comunidade política, afirmando que a “justiça exige que tratemos os outros [...] de acordo com padrões uniformes e impessoais”²⁷² e que:

O objetivo dos acordos comunitários não deve ser apenas bens, mas também normas, pois o seguir regras é um fator essencial de algumas dessas virtudes que nós e os outros devemos ter, se quisermos agir adequadamente nos papéis que ocupamos em tais redes de cooperação. Os tipos de ações exigidas por uma virtude em particular nunca podem ser especificados exaustivamente por nenhuma lista de regras, mas o não cumprimento de certas regras pode ser suficiente para mostrar que alguém está falhando em algumas virtudes importantes.²⁷³

Em suma, o que enfraquece uma comunidade é defasar os seus pressupostos de florescimento e deixar de se explorar as virtudes inerentes a ela.²⁷⁴ Além da prosperidade no nível coletivo identificada por Harari, é fundamental o desenvolvimento da racionalidade prática independente, a fim de se perceber as virtudes da dependência reconhecida, no âmbito

²⁷⁰ MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 45. Trad.: nossa.

²⁷¹ LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004, p. 42. Trad.: nossa.

²⁷² MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 192. Trad.: nossa.

²⁷³ *Idem*. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 109. Trad.: nossa.

²⁷⁴ *Idem*. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Op. cit., p. 222-223.

comunitário, o que possibilita vislumbrar a união narrativa e fática entre bens individuais e comunitários. Ainda, a racionalidade prática independente no meio político, estimulada pelas autoridades de julgamento e pelo debate político, pode compreender os bens internos às práticas de uma tradição para mantê-la e fazê-la prosperar ainda mais.

Como visto, a flexibilidade cooperativa fruto da tradição constitutiva e o debate político comportam a necessidade de adaptação na comunidade, propiciando que a tradição seja mais desenvolvida e fortalecida. “Uma tradição amadurece na medida em que seus adeptos se confrontam e encontram um caminho racional através ou ao redor daqueles encontros com posições radicalmente diferentes e incompatíveis que colocam os problemas de incomensurabilidade e intraduzibilidade”.²⁷⁵ Para tanto, contudo, é necessário imaginação para projetar o futuro.

A capacidade de *imaginar futuros possíveis* também é destacada por MacIntyre e vai ao encontro da conclusão de Harari, acerca do nosso diferencial em relação às demais espécies por uma capacidade imaginativa única. Enquanto um pressuposto à nossa soberania enquanto espécie, a imaginação também precisa estar no centro de uma discussão acerca das nossas relações com os demais membros de uma comunidade política. MacIntyre percebe isso. Um *Sapiens* de razão prática independente também precisa perceber, compreender e aprimorar a nossa faculdade imaginativa, pois ela constitui em parte o que a nossa espécie é:

Qualquer um com raciocínio prático deve ser capaz de imaginar vários futuros possíveis para si [...], pois a existência de futuros alternativos e diferentes oferece conjuntos de bens alternativos ou diferentes e diferentes modos possíveis de florescer. É importante que todo indivíduo saiba visualizar futuros próximos e distantes, considerando probabilidades, mesmo que grosso modo, para agir futuramente de uma forma ou de outra. Isso requer não apenas conhecimento, mas também imaginação.²⁷⁶

Imaginar e projetar futuros são faculdades humanas. Torná-los virtuosos, voltados ao *mantimento* e ao *florescimento* das relações humanas, é algo exclusivo dos *Sapiens* de razão prática independente (*independent practical reason*). Dessarte, “tanto conhecimento quanto imaginação são necessários”.²⁷⁷ “Uma comunidade floresce – isto é, uma rede de relações

²⁷⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988, p. 327. Trad.: nossa.

²⁷⁶ *Idem*. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 74-75. Trad.: nossa.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 75. Trad.: nossa.

familiares, de bairro ou de profissionais floresce – quando as atividades de seus membros em busca do bem comum são instruídas pela racionalidade prática”.²⁷⁸

Raciocínios práticos independentes contribuem para a formação e manutenção das relações sociais de seus agentes [...]. Aprender a ser um raciocinador prático independente significa aprender a cooperar com os outros na formação e manutenção de relacionamentos que possibilitam alcançar bens comuns por meio de raciocínios práticos independentes. Essas atividades cooperativas assumem antecipadamente um certo entendimento compartilhado das possibilidades presentes e futuras.²⁷⁹

MacIntyre ainda pontua que a qualidade da imaginação depende da contribuição racional dos outros.²⁸⁰ Com efeito, apenas dentro de uma comunidade é possível que os *Sapiens* visem ao desenvolvimento de suas racionalidades, pois necessitam dos demais para tanto. Enquanto uma prática social entre uma pluralidade de cidadãos, a reflexão política acerca dos bens da comunidade, imediatos ou futuros, aprofunda-se com o debate crítico e participativo de todos. Nesse sentido, MacIntyre afirma que emana desta prática um compromisso moral de investigação aprofundada e racional:

A relação entre compromisso moral e crítica racional e investigativa não consiste única ou fundamentalmente em alguém impor limitações e restrições aos demais. A deliberação e o questionamento crítico em comunidade [...] só são possíveis quando um certo conjunto de compromissos morais é compartilhado, como acontece em comunidades estruturadas por redes de dar e receber. A veracidade sobre a experiência prática compartilhada, a justiça com relação à oportunidade que cada participante tem para apresentar seus argumentos e a disposição de se abrir para a refutação são todos os pré-requisitos da investigação crítica. A participação em uma investigação genuinamente crítica só é possível se as virtudes forem consideradas constitutivas do bem comum e que uma autoridade seja independente dos interesses e desejos de cada indivíduo. O compromisso moral com essas virtudes e com o bem comum não é uma limitação externa imposta à pesquisa e crítica, mas uma condição à crítica e ao questionamento.²⁸¹

Portanto, é necessário reconhecer “que cada membro da comunidade pode ensinar algo a outros sobre o bem comum e sobre o bem de cada um. Uns sempre podem ensinar aos outros sobre algo que não se poderia aprender de qualquer outra maneira”²⁸² e tanto o que somos, quanto o que formamos em comunidade relaciona-se com os demais. Daí MacIntyre também

²⁷⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 108. Trad.: nossa.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 74. Trad.: nossa.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 95.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 161-162. Trad.: nossa.

²⁸² *Ibidem*, p. 135. Trad.: nossa.

entende que há uma responsabilidade para com os demais membros da comunidade política e que o sucesso individual e comunitário está vinculado às virtudes que possibilitam uma determinada comunidade existir e se desenvolver, consoante suas características próprias.

Essa construção filosófica de MacIntyre, acerca do desenvolvimento racional e coletivo, é que possibilita corrigir as inquietações de Harari em relação às crenças compartilhadas. E não apenas filosófica e abstratamente: essa investigação política e essa responsabilidade comunitárias também são condições ao florescimento da nossa espécie. A política comunitária, para MacIntyre, necessita da racionalidade independente de seus membros e a chave para a racionalidade prática independente parte da compreensão das nossas características de animais racionais e dependente dos demais. Por sua vez, o que pode identificar os bens constitutivos da comunidade e, portanto, necessários ao mantimento da vida em comunidade, é o debate político e racional entre cidadãos que têm consideração para com os demais e que reconhecem a necessidade da vida em comunidade. Visar ao mantimento de uma rede de cooperação é, então, visar à proteção do que a constitui como tal (membros da comunidade, práticas, narrativas, etc.) e é visar à própria preservação da noção intersubjetiva que constitui uma prática comunitária, ou seja, seu bem interno. Apenas assim é possível a prosperidade do indivíduo e da comunidade. Para fortalecer as tradições da qual o indivíduo faz parte é necessário, então, explorar as virtudes e os bens internos daquela tradição, a fim de mantê-la e desenvolvê-la:

As virtudes encontram seu objetivo e propósito não apenas em sustentar os relacionamentos necessários para que seja alcançada a variedade de bens internos às práticas e não apenas em sustentar a forma de uma vida individual na qual esse indivíduo pode buscar o seu bem como o bem de toda a sua vida, mas também em sustentar as tradições que proporcionam práticas e vidas individuais com o contexto histórico necessário.²⁸³

No entanto, “as investigações racionais só podem ter sucesso no contexto da prática socialmente estabelecida, onde há um entendimento compartilhado da natureza em evolução dos padrões normativos e julgamentos avaliativos, como resultado de uma história racional de contínuo desafio dialético”.²⁸⁴

Para concluir, então. MacIntyre identifica que a razão prática voltada às virtudes é condição ao florescimento aos *Sapiens*, que pode corrigir, em meio à política, as opressões nas

²⁸³ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 223. Trad.: nossa.

²⁸⁴ STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019, p. 60. Trad.: nossa.

redes de cooperação da nossa espécie. Dessa forma, os autores complementam-se em suas abordagens acerca da importância da imaginação.

Harari destaca a importância da imaginação como o nosso real diferencial em relação aos demais animais. A imaginação nos permite cooperar de modo único e poderoso, porque a nossa capacidade imaginativa possibilita a criação de ficções, nas quais acreditamos pelas histórias que são contadas coletivamente. Isso nos possibilita cooperar com desconhecidos, em redes de cooperação flexíveis e em grande escala, a partir de um imaginário coletivo. Por isso, nós prosperamos e isso de modo algum é contrário às premissas e às conclusões de MacIntyre. Muito pelo contrário, essa análise rigorosa e sob outra perspectiva acerca da imaginação dos *Sapiens*, feita por Harari, pode complementar e melhor detalhar a teoria de justiça política de MacIntyre. Do mesmo modo, MacIntyre também pode complementar as conclusões de Harari ao identificar na nossa razão um critério de correção às opressões nas redes de dar e receber e ao vislumbrar, na nossa imaginação, a capacidade performativa e adaptativa aos desafios comunitários dos seres contadores de histórias.

MacIntyre percebe que, “em geral, são relações sociais que expressam as hierarquias e as formas atuais de uso do poder que, como instrumentos de privação e dominação, frequentemente frustram o ser humano na busca por seus bens”.²⁸⁵ No entanto, para enfrentar isso, MacIntyre não rechaça as narrativas, pois elas é que sustentariam uma nova relação social. O filósofo percebe que “apenas um diamante para lapidar o outro”. Assim, MacIntyre baseia a sua filosofia política em pressupostos históricos e biológicos (ratificados por Harari), ao mesmo tempo em que consegue corrigir formalmente as opressões nas redes de dar e receber, por meio da unidade da vida individual e comunitária, em uma mesma narrativa, e por meio da consideração com todos os membros da comunidade política, ao perceber racionalmente a imprescindibilidade dos demais na vida individual. A imaginação aliada à razão prática é, para MacIntyre, condição para manter e fazer prosperar uma comunidade. E, ao final, o próprio MacIntyre propõe *imaginar um futuro* para as comunidades:

Minha intenção é imaginar uma forma de sociedade política que parte do fato de que a deficiência e a incapacidade são questões que todos os indivíduos experimentam em algum momento de suas vidas e de forma imprevisível. Consequentemente, o nosso interesse sobre como as necessidades das pessoas com alguma incapacidade são adequadamente expressas e atendidas não é um interesse particular, não é o interesse

²⁸⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 102-103. Trad.: nossa.

de um grupo específico de indivíduos específicos e nem de outros, mas é o interesse de toda sociedade política em seu conceito integrante de bem comum.²⁸⁶

MacIntyre complementa dizendo que “o exercício de relacionamentos práticos nas comunidades é sempre o produto de uma história, e o que importa é a direção dessa história”.²⁸⁷ É necessário projetarmos o futuro. Para onde, então, está se direcionando a nossa história?

3.4 Considerações finais: os *Sapiens* na era do *Big Data*.

Retomando o diálogo entre Aureliano e dom Apolinar Moscote (apresentado no início do capítulo 3), por que, então, fazemos guerras por coisas que não podem ser tocadas? O principal a ser identificado é que isso ocorre por meio de narrativas e de pessoas que acreditam nelas intersubjetivamente. Nós, *Sapiens*, cooperamos no mundo dos fatos mediante relações de dependência recíproca baseadas em crenças compartilhadas, que são contadas e compreendidas em forma de narrativa. As guerras entre liberais e conservadores em Macondo nada mais são que a concretização das crenças e das narrativas do Coronel Aureliano e dos demais militares daquela cidade. O que é essencial perceber é que essa mesma estrutura cooperativa, narrativa e imaginativa, construída por Gabriel García Márquez, repete-se no mundo dos fatos.

Evgeny Morozov é um dos especialistas sobre as narrativas do século XXI. Um dos principais alertas desse autor é que a política pode colocar a IA no centro de suas operações, nos prometendo a precisão, a perfeição e a racionalidade. “Ao fazer isso, contudo, a política aplainaria a imensa complexidade das relações humanas, simplificando narrativas complexas em regras algorítmicas concisas e explicações monocausais”.²⁸⁸ Não obstante, essas narrativas seguem sendo convincentes porque possuem grande interesse imediato por facilitar diversos serviços. Relacionamentos, comidas, livros e notícias estão nas nossas mãos. Os *smartphones*, *tablets* e computadores, de fato, simplificam diversos âmbitos da vida. No entanto, as narrativas não podem ser simplificadas e pouco exploradas no âmbito político, nem mesmo elas devem ser vistas apenas em seu âmbito positivo e imediato.

²⁸⁶ MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, p. 130. Trad.: nossa.

²⁸⁷ *Idem*. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002, p. 144. Trad.: nossa.

²⁸⁸ MOROZOV, Evgeny. **Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. Trad.: Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu Editora, 2018, p. 142-143. Trad.: nossa.

Da mesma forma que, no século XVI, as populações indígenas trocavam ouro por espelhos europeus baratos, o extrativismo de dados é a troca atual que favorece quem conhece as narrativas e os meios de poder do século XXI.²⁸⁹ Ao digitalizarmos as nossas vidas rumo ao progresso tecnológico, estamos nos prendendo em uma prisão digital – que nada mais é do que uma nova modalidade de prisão. E quem vai deter o controle dessa prisão e as suas informações?

Cathy O’Neil alerta sobre os potenciais nocivos da perpetuação de injustiças a partir dos modelos algorítmicos.²⁹⁰ Byung-Chul Han ensina que a velocidade imposta pelas estruturas digitais e pela sociedade do desempenho retiram do ser humano toda a sua negatividade e a sua narratividade, em razão da aceleração constante.²⁹¹ Nick Bostrom estima que as aptidões do cérebro humano serão ultrapassadas em ampla medida pelas IAs em um futuro próximo.²⁹² O próprio Harari apresenta uma profunda preocupação com a união da biotecnologia com o *Big Data* e com as IAs em rede.²⁹³

Isso apenas para referir alguns pontos sensíveis que precisam estar no centro das discussões políticas do século XXI e que, em última análise, são fundamentadas por narrativas vigentes. E não apenas no que concerne às novas tecnologias, essas discussões estendem-se a todas as formas de cooperação humana. Como visto, todas as ações dos *Sapiens* em grande escala são baseadas em histórias compartilhadas. As IAs e o *Big Data* destacam-se por serem novidades, mas redes de cooperação opressivas existem desde que os *Sapiens* começaram a criar histórias para ordenar a ação em comunidades. A escravidão no Antigo Egito e no Brasil em 1800, as propagandas machistas nos Estados Unidos no século XX, o nazismo alemão, as pretensões imperialistas na Primeira Guerra Mundial e as vigentes legislações homofóbicas no Irã foram baseadas em crenças compartilhadas de certas ordens imaginadas.

²⁸⁹ MOROZOV, Evgeny. **Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. Trad.: Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu Editora, 2018, p. 163 et seq.

²⁹⁰ O’NEIL, Cathy. **Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy**. 1ª ed. New York: Crown Publishers, 2016. Em especial, p. 1-14, 84-104 e 199-218.

²⁹¹ HAN, Byung-Chul. **Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power**. Trad.: Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2017. Em especial, capítulos 4, 5, 8 e 11.

²⁹² BOSTROM, Nick. **Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies**. Oxford: Oxford University Press, 2014. Em especial, capítulos 2, 3, 9, 12 e 15.

Ibidem. **What happens when computers get smarter than we are?** TedTalk: Vancouver BC, mar. 2015. 16 minutos. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=MnT1xgZgkpk>>. Acesso em: 23 de novembro de 2019.

²⁹³ HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018. Em especial, p. 20-113.

Idem. **Homo Deus: a brief history of tomorrow**. New York: Harper, 2016. Em especial, p. 302 et seq.

No entanto, ao mesmo tempo que as grandes atrocidades humanas são produtos de narrativas e de crenças – com seus preconceitos e com suas incompletudes próprias –, são justamente histórias provenientes da imaginação fértil dos *Sapiens* que nos possibilitam prosperar e ser a espécie mais poderosa do planeta. As narrativas e as crenças são incompletas, usualmente opressoras e, pelo menos em parte, equivocadas. Precisamos reconhecer isso. Entretanto, se desejarmos ser poderosos enquanto espécie, necessitamos delas.

É essa dicotomia que precisa ser percebida e seguir sendo explorada. Precisamos compreender a nossa dependência interpessoal e as narrativas que sustentam as coletividades humanas, a fim de aprimorar o nosso agir coletivo agora mesmo. Independente do futuro que imaginemos para a nossa espécie, se desejarmos que ela continue existindo e tendo como protagonistas os humanos como um todo, ambos autores analisados ao longo desta monografia nos ensinam: continuaremos dependendo uns dos outros e precisaremos de histórias para contar.

Como visto, essas histórias nos prendem em uma *ordem imagina*. Não há como escapar dessa ordem imaginada. Resta, então, definir quais narrativas vão sustentar as comunidades. Essa escolha não é simples e Esopo, sete séculos antes de Cristo, na fábula *O porco selvagem, o cavalo e o caçador*, já vislumbrava o dilema da escolha de aliados:

O porco selvagem e o cavalo dividem o mesmo pasto. Como o porco toda vez destruía o capim e turvava a água, o cavalo – querendo se vingar dele – tomou como aliado o caçador. Tendo este dito que não conseguiria de modo algum ajudá-lo, a menos que ele suportasse o bridão e o aceitasse como sua montaria, o cavalo a tudo se submeteu. E o caçador, montado nele, não só derrotou o porco como também, levando o cavalo à cocheira, lá o prendeu.²⁹⁴

Se não desejarmos ficar presos em uma ordem imaginada opressora, podemos concluir, dos ensinamos de Harari e de MacIntyre, que é necessário imaginar uma nova história para fundamentar a cooperação sempre que isso for necessário. A partir da compreensão da tradição constituída e da tradição constitutiva, identificadas por MacIntyre, é possível adaptarmos racional e politicamente as redes de dar e receber na qual estamos inseridos.

Ao deduzir a sua filosofia de justiça política dos mesmos pressupostos históricos e biológicos identificados por Harari, MacIntyre aproxima-se de uma resposta satisfatória às nossas características de animal racional. A partir disso, o filósofo assegura a nossa condição de espécie poderosa na estrutura de sua teoria política e ainda corrige as injustiças narrativas

²⁹⁴ ESOPO. **Fábulas, seguidas do Romance de Esopo**. Ed. Bilíngue. Tradução, das fábulas, de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2017, pgs. 84 e 85.

pela percepção racional da interdependência comunitária, por meio das próprias características vulneráveis, racionais, comunitárias, narrativas e imaginativas dos *Sapiens*.

Nesse sentido, a justiça política comunitária, para MacIntyre, é fruto das virtudes e das relações comunitárias que: reconhecem a vulnerabilidade humana e a dependência interpessoal; asseguram a consideração e a responsabilidade para com os amigos políticos; viabilizam a proteção das nossas vulnerabilidades e o raciocínio independente junto aos demais *Sapiens*; preservam os bens internos às práticas, a fim de mantê-las; visam a unidade narrativa da vida individual e comunitária; asseguram a nossa cooperação única e poderosa pela noção de tradição constituída e constitutiva; e propõe a projeção futura, no meio político, pela nossa imaginação performativa.

De todo o exposto, o mais importante é não esquecer de um grande ensinamento de Thomas Mann: “o homem não vive somente sua vida pessoal como indivíduo; consciente ou inconscientemente, participa também da vida de sua época e de seus contemporâneos”.²⁹⁵ Todos nós influenciamos no presente e no futuro. Melhor fazer isso esclarecida e racionalmente.

²⁹⁵ MANN, Thomas. **A montanha mágica**. Trad.: Herbert Caro. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, pg. 44.

4 CONCLUSÃO

O objeto principal da presente monografia foi averiguar, mediante metodologia hipotético-dedutiva, se as premissas e conclusões da filosofia política de MacIntyre, estariam de acordo com a análise histórica de Harari. As hipóteses iniciais foram que MacIntyre deduzira a sua filosofia de justiça política de premissas históricas corretas e que a teoria política do autor ainda poderia oferecer correções às inquietações apontadas por Harari acerca das nossas crenças intersubjetivas.

Ao final, verifica-se que as bases históricas e biológicas das quais MacIntyre parte são similares às de Harari. Sobre a nossa vulnerabilidade individual e conseqüente dependência interpessoal, como condição ao florescimento da nossa espécie, ambos autores estão de acordo e complementam-se. Ademais, ambos identificam que essa conjuntura costumeiramente é pouco valorizada nas pesquisas atuais sobre a humanidade.

Conforme visto nos pontos 2.1 e 2.2, o que nos permite ser a espécie mais poderosa do planeta, segundo Harari, é a nossa forma única de cooperação. Apenas no nível da coletividade os *Sapiens* prosperam. Essa cooperação eficiente é em grande escala, flexível e ocorre entre desconhecidos em uma ordem imaginada. O pressuposto principal a essa forma cooperativa dos *Sapiens* é que haja histórias, mitos e seres fictícios compartilhados intersubjetivamente, provenientes da imaginação fértil da nossa espécie. Harari aponta que é por meio de narrativas que enxergamos o mundo e os nossos papéis nele. Por fim, diz o autor que nós controlamos o mundo porque estamos em uma realidade dual.

MacIntyre, em DRA, identifica a nossa vulnerabilidade no âmbito individual, enquanto um ser biológico que necessita dos demais para prosperar enquanto indivíduo. Apenas nas relações de dar e de receber podemos ter assistência às nossas vulnerabilidades e aflições biológicas, da mesma forma que a nossa razão só se desenvolve em meio a comunidade. A nossa animalidade original só consegue ser suprida com a cooperação comunitária, da mesma forma que a nossa aptidão racional só é desenvolvida junto aos demais *Sapiens*. MacIntyre, nas demais obras a partir de AV, ainda concorda que as nossas narrativas sociais é o que nos possibilita cooperar em uma tradição comunitária.

A importância da imaginação é dissonante entre os autores, conforme se verifica dos pontos 2.2 e 3.3. Enquanto Harari atenta ao fato de que a imaginação é necessária para criarmos seres fictícios e histórias compartilhadas, MacIntyre destaca a nossa capacidade imaginativa

pela sua capacidade performativa para projetar a vida individual e comunitária em uma unidade narrativa presente e futura. Assim, os autores complementam-se, a partir de perspectivas diversas.

Eis que o objeto principal da pesquisa é respondido satisfatoriamente: Harari ratifica os pressupostos históricos e biológicos da nossa espécie dos quais MacIntyre parte para deduzir a sua filosofia de justiça política. Harari ainda consegue aprofundar a questão da imaginação na teoria de MacIntyre ao destrinchar evolutivamente esse assunto em *Sapiens: a brief history of humankind*.

Contudo, há um ponto de dissonância contundente entre os autores. Para Harari, o nosso florescimento enquanto espécie parte da contingência das características da nossa espécie que se sobrepôs às demais, a partir do nível coletivo e da imaginação, mas sem considerar a nossa razão e as nossas virtudes comunitárias. Por sua vez, MacIntyre ensina que o nosso florescimento também ocorre a partir das virtudes comunitárias dos animais racionais, que possuem suas próprias características e relações a serem exercidas conforme seus próprios bens.

Por conseguinte, a filosofia de justiça política de MacIntyre propõe uma forma de correção às inquietações de Harari acerca das crenças compartilhadas entre os *Sapiens*. Harari assinalou que a forma narrativa de enxergar o mundo é defeituosa por definição, uma vez que os fatos não ocorrem em modo narrativo. Conforme foi apresentado na introdução do capítulo 3, Harari propôs uma forma de rompimento com as nossas características narrativas, o que torna a nossa cooperação no nível coletivo impossível se levada às últimas consequências. Destarte, não seria possível o florescimento da nossa espécie.

MacIntyre, por outro lado, apresenta uma filosofia de justiça política consistente, porque deduz a sua filosofia de justiça política justamente dos pressupostos históricos e das características da nossa espécie, ratificados pela análise histórica recente de Harari. Ademais, foi apresentado que o filósofo identifica o nosso poder enquanto espécie como algo comum a todos os membros da comunidade e, por isso, ele defende a proteção de todos os membros das redes de dar e receber como condição à nossa prosperidade. A responsabilidade (*accountability*) e a consideração (*regard*) para com os nossos amigos políticos é o fundamento comunitário de justiça e complementa os pressupostos para o próprio florescimento dos indivíduos, porque propõe assegurar o desenvolvimento biológico, social e racional dos membros da comunidade. Desse modo, as virtudes comunitárias dos animais racionais também são pressupostas ao nosso florescimento enquanto indivíduos e comunidades.

A partir do reconhecimento dessa dependência para com os demais, MacIntyre defende que podemos desenvolver o raciocínio prático independente. Esse raciocínio prático independente é condicionado ao desenvolvimento racional do indivíduo desde a infância e à proteção comunitária, a qual é necessária para a reflexão e para a discussão política racional.

Em meio às práticas sociais, às narrativas que sustentam o agir comunitário e às tradições, cabe à política ordenar a vida comunitária: I) identificando racionalmente os bens dos animais racionais, assim como os bens internos às práticas, a fim de discernir o que é constitutivo e intersubjetivo em relação àquelas práticas; e II) unindo as narrativas e os bens comunitários em um conceito de unidade e de integridade da vida. Para tanto, é necessário reconhecer: I) a nossa dependência interpessoal como substrato da comunidade; II) que a investigação racional parte de uma tradição e encerra-se na própria tradição constituída ou em uma nova, constitutiva; III) a importância das autoridades de julgamento e do conhecimento histórico das práticas sociais, por ser em meio a elas que as noções de bem são desenvolvidas. Ou seja, essa investigação vincula-se à racionalidade prática; e IV) que é a partir de narrativas que se constituem práticas, tradições e identidades individuais e sociais em uma comunidade.

Por fim, destacou-se a importância do debate acerca das nossas narrativas vigentes, principalmente no que toca às IAs. Esta narrativa cresce por ser convincente e por fornecer a seus aderentes uma série de vantagens imediatas e dinâmicas. Contudo, por ser nada mais do que uma narrativa, ela possui falhas que devem ser exploradas.

Harari e MacIntyre reconhecem que as narrativas são incompletas e corriqueiramente opressoras. Isso por si só não corrige essa situação; contudo, já começa a esclarecê-la. MacIntyre vai além e, valorizando a importância dos nossos amigos políticos, o filósofo afirma que podemos prosperar enquanto comunidades de animais racionais, se asseguradas certas virtudes que condicionam o nosso florescimento. Assim, ele apresenta as virtudes políticas e comunitárias como pressupostos ao nosso florescimento e afirma que apenas a razão prática individual e política é o que pode sustentar uma comunidade guiada pela tradição. MacIntyre afirma que precisamos dos demais para o nosso desenvolvimento cognitivo e que seguiremos dependendo das redes de dar e receber para termos assistência nas nossas vulnerabilidades. Portanto, o ponto principal da política comunitária é, enquanto uma prática social e racional, compreender as características dos animais racionais e as narrativas tradicionais que sustentam aquela comunidade, a fim de mantê-la e de fazê-la prosperar, a partir de suas próprias características virtuosas em relação às nossas vulnerabilidades, à nossa razão, às nossas necessidades comunitárias, às nossas narrativas fundamentais e à nossa capacidade imaginativa.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Politics**. Trad.: Sir Ernest Baker. Revisão: R.F. Stalley. Oxford: Oxford World's Classics, 2009.

_____. **The Nicomachean Ethics**. Trad.: Sir David Ross. Revisão: Lesley Brown. Oxford: Oxford World's Classics, 2009.

BOSTROM, Nick. **Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. **What happens when computers get smarter than we are?** TedTalk: Vancouver BC, mar. 2015. 16 minutos. Disponível em: <
<https://www.youtube.com/watch?v=MnT1xgZgkpk>>. Acesso em: 23 de novembro de 2019.

BRUNER, Jerome. **La fabbrica delle storie: Diritto, letteratura, vita**. Tradução: Mario Carpitella. 2ª ed. Bologna: Editori Laterza, 2002.

D'ANDREA, Thomas D. **Tradition, rationality, and virtue: the thought of Alasdair MacIntyre**. Burlington: Ashgate, 2006.

DIAMOND, Jared. **Guns, germs and steel: the fates of human societies**. London: W. W. Norton, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Dois narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo**. 4ª ed. Trad.: Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2017. Citação da epígrafe: páginas 122 e 123.

DUNBAR, R.I.M. **Grooming, gossip and the evolution of language**. 2ª ed. USA: Harvard University Press, 1997.

_____.; AIELLO, Leslie C. 'Neocortex Size, Group Size, and the Evolution of Language', *Current Anthropology* 34:2 (1993);

_____.; HILL, R. A. 'Social Network Size in Humans', *Human Nature* 14:1 (2003)

ESOPO. **Fábulas, seguidas do Romance de Esopo**. Ed. Bilíngue. Tradução, das fábulas, de André Malta. São Paulo: Editora 34, 2017.

GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. **Cem anos de solidão**. Trad.: Eric Nepomuceno. 109ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GEWIRTH, Alan. **Rights and Virtues**. *Review of Metaphysics*, 1985.

GREGG, Justin. **Are Dolphins Really Smart? Tha mammal behind the mith**. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HAMILTON, Andy. **Conservatism**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/conservatism/>>. Acesso em: 21/07/2019.

HAN, Byung-Chul. **Psychopolitics: neoliberalism and new technologies of power**. Trad.: Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **21 lessons for the 21st Century**. London: Jonathan Cape, 2018.

_____. **Homo Deus: a brief history of tomorrow**. New York: Harper, 2016.

_____. **Sapiens: a brief history of humankind**. London: Vintage, 2015.

_____. **What explains the rise of humans?**. TedTalk: TEDGlobalLondon, jun. 2015. 17 minutos. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=nzj7Wg4DAbs> >. Acesso em: 22 de maio de 2019.

HARDY, Barbara. **Towards a Poetics of Fiction: An Approach through Narrative**. NOVEL: A Forum on Fiction Vol. 2, No. 1, 1968.

KAHNEMAN, Daniel. **Thinking, Fast and Slow**. UK: Penguin Books, 2012.

KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.

LUTZ, Christopher Stephen. **Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, Thomism, and philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3ª ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. 3ª ed. Chicago: Open Court, 2002.

_____. **Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016.

_____. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

_____. **Whose justice? Which rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MANN, Thomas. **A montanha mágica**. Trad.: Herbert Caro. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

MARTIN, George R. R. **A Fúria dos Reis**. Trad.: Jorge Candeias. São Paulo: Leya, 2012 (As Crônicas de Gelo e Fogo; 2).

MCCARTHY, Christopher; et al. 'Comparing Two Methods for Estimating Network Size', *Human Organization* 60:1 (2001).

MOROZOV, Evgeny. **Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. Trad.: Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

_____. **Moral panic over fake news hides the real enemy – the digital giants**. *The Guardian*, 8 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jan/08/blaming-fake-news-not-the-answer-democracy-crisis>>. Acesso em: 22 de maio de 2019.

MOROZOV, Evgeny. **The Price of Hypocrisy**. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24 ago. 2013. Disponível em: < <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/ueberwachung/information-consumerism-the-price-of-hypocrisy-12292374.html> >. Acesso em: 22 de maio de 2019.

_____. **The rise of data and the death of politics**. *The Guardian*, Londres, jul. 2014. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/technology/2014/jul/20/rise-of-data-death-of-politics-evgeny-morozov-algorithmic-regulation> >. Acesso em: 22 de maio de 2019.

_____. **Why We Are Allowed to Hate Silicon Valley**. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 nov. 2013. Disponível em: < <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/the-internet-ideology-why-we-are-allowed-to-hate-silicon-valley-12658406-p8.html> >. Acesso em: 22 de maio de 2019.

MORRISON, Wayne. **Jurisprudence: from Greeks to post-modernism**. London & New York: Routledge, 2016.

MOSTELLER, Timothy. **Relativism in Contemporary American Philosophy**. New York: Continuum, 2006.

MURPHY, Mark C. (ed.). **Alasdair MacIntyre**. New York: Cambridge University Press, 2003.

O'NEIL, Cathy. **Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy**. 1ª ed. New York: Crown Publishers, 2016.

SANDEL, Michael. **Justice: What's the Right Thing to Do?** London: Allen Lane, 2009.

STOLZ, Steven A. **Alasdair MacIntyre, Rationality and Education Against Education of Our Age**. Melbourne: Springer, 2019.

TALEB, Nassim Nicholas. **The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable**. 2ª ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2010.