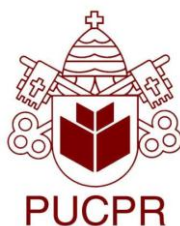


PUCPR – PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ



JARDEL DE CARVALHO COSTA

A CRÍTICA AO LIBERALISMO NA FILOSOFIA
DE
ALASDAIR MACINTYRE

CURITIBA

2010

JARDEL DE CARVALHO COSTA

**A CRÍTICA AO LIBERALISMO NA FILOSOFIA
DE
ALASDAIR MACINTYRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação: Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Ramos

CURITIBA

2010

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

C837c
2010

Costa, Jardel de Carvalho
A crítica ao liberalismo na filosofia de Alasdair MacIntyre / Jardel de
Carvalho Costa ; orientador, César Augusto Ramos. -- 2010.
139 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2010
Bibliografia: f. 133-139

1. MacIntyre, Alasdair C. 2. Liberalismo. 3. Ciência política – Filosofia. 4.
Justiça. I. Ramos, César Augusto, 1948 -. II. Pontifícia Universidade Católica do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 320.51

JARDEL DE CARVALHO COSTA

**A CRÍTICA AO LIBERALISMO NA FILOSOFIA
DE
ALASDAIR MACINTYRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação: Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. César Augusto Ramos (Orientador)

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho

Universidade Federal do Piauí

Curitiba _____ de _____ de 2010

*À minha mãe Maria Creuza de Carvalho Costa e
à memória de meu pai Raimundo Pereira Costa.*

AGRADECIMENTOS

Todo esse trabalho só foi possível porque inúmeras pessoas acreditaram nele e sempre me apoiaram numa jornada longa e dolorosa. Agradeço primeiramente àquele motor primeiro que move tudo e à minha família, especialmente à minha mãe, Maria Creuza de C. Costa por sempre ter acreditado e apostado nos meus projetos. Da mesma forma agradeço a meus irmãos, Jaaziel de C. Costa, Natanael de C. Costa, minha irmã, Raquel de C. Costa, meu primo (um verdadeiro irmão) William de Carvalho, e a Débora de S. França, que sempre foi amiga e companheira em todos os meus passos até aqui. Sem o seu apoio jamais teria conseguido concluir essa caminhada. Também agradeço aos amigos que contribuíram de alguma forma nas minhas inquietações acadêmicas principalmente no tocante à política, como é o caso do grande amigo Paulo Rogério de S. Brito, Elielson Santana e do professor Marivaldo Macedo. Ambos ainda muito cedo na minha adolescência me acordaram do sono dogmático, criando em mim fortes inquietações quanto às injustiças sociais do mundo liberal contemporâneo. Não poderia também deixar de agradecer aos professores do departamento de História da Universidade Estadual do Piauí, ao Ms. João Batista do V. Júnior que por meio de suas aulas ampliou ainda mais minhas curiosidades quanto à política. Aos amigos Ms. Maurenir Vaz V. de Mello e Dr. Valdinar da Silva O. Filho meu profundo agradecimento pelos conselhos e ajudas.

Não poderia deixar de agradecer aos professores do departamento de filosofia da Universidade Federal do Piauí, especialmente ao prof. Dr. Helder Buenos A. de Carvalho que da mesma forma como um professor de primário tem a paciência de ensinar uma criança a escrever as letras do alfabeto, teve para comigo uma atenção especial em me iniciar nas leituras do filósofo escocês Alasdair MacIntyre, me explicando passo a passo cada capítulo e parágrafo quando eu ainda era bastante novo na filosofia. Da mesma forma, tenho uma profunda e incalculável dívida para com o professor e amigo Dr. Luizir de Oliveira, quem mais me incentivou a caminhar nessa longa jornada do Piauí ao Paraná. Sem seus sábios conselhos e ajuda, muito provavelmente eu não teria criado coragem para trilhar esse caminho, muito menos teria chegado onde cheguei. Tenho também uma grande dívida para com o professor Ms. José Iran Nobre de Sena, o “grande hegeliano da UFPI”, que sempre disponibilizou seu precioso tempo a ensinar filosofia tanto a mim como a meu irmão. A prof^a. Dr.^a Maria Cristina de T. Sparano e prof. Dr. José Sérgio D. da Fonseca meu profundo agradecimento por todo o apoio. Também gostaria de agradecer ao prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo da Universidade Estadual do Rio de Janeiro e ao prof. Dr. David Lorenzo Izquierdo da Universidade Internacional da Catalunha, por toda ajuda prestada.

Merecem agradecimento especial os professores do mestrado em filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, especialmente o meu orientador prof. Dr. César Augusto Ramos, por ter me dado essa oportunidade de aprender com seus sábios conselhos e advertências sempre fornecidos nos momentos certos. Tenho um profundo orgulho por ter sido orientado por ele. Agradeço também aos professores: Dr. César Candiotto, Dr. Bortollo Vale e principalmente ao prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal, por todo o companheirismo e disponibilidade em ajudar no que fosse preciso. Não poderia deixar de agradecer a Antônia Pollentini, secretária do mestrado, que sempre me recebeu e me atendeu com o maior carisma, atenção e boa vontade possível. Da mesma forma, quero agradecer aos amigos do mestrado com quem mais pude discutir e aprender muito de filosofia, a saber, Fábio Robson Búffalo, Alexandre Sech Júnior e Daniel Corteline Scherer. Agradeço também à Pontifícia Universidade Católica do Paraná e à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por todo o apoio material e financeiro fornecido.

Por fim, quero agradecer pelas grandes amizades que pude construir em minha estadia em Curitiba, especialmente aos amigos: Sandro de M. Santana, João Carlos Ramires e Wlamir Leandro M. Campos, pessoas que tenho muito apreço e consideração. Da mesma forma agradeço a David Krugman, João M. Francisco Júnior, Anderson Alex S. Rosendo, Luciano Cuozzo, Carlos I. Sepúlveda Gonzalez e família, Rafael de Medeiros B. Gomes e a família “Curitiba Eco Hostel”: Alexandre Martello, Rodrigo Martello, Elza R. dos Santos, Rayane C. dos Santos e Eloy Bohnn. Para com todas estas pessoas, tenho uma dívida incalculável. Também agradeço os meus amigos do Piauí que sempre estiveram torcendo por mim onde quer que eu estivesse, a saber, André Wallas, Alexander A. Moraes, Cícero Tadeu e família, Daniel Miranda, José Nery B. Júnior, Luis Eduardo F. da Silva, Leonardo F. da Silva, Luiz Fernando dos S. Souza, Herbert S. Rios, Willam’s S. de Sousa, Ricardo P. de Cerqueira, João C. Linhares e Nívea G. Nascimento.

*Esse poema de Bukowski reflete muito bem toda
força de vontade necessária para enfrentar
essa jornada de Teresina à Curitiba,*

*"Se vai tentar
siga em frente.*

*Senão, nem comece!
Isso pode significar perder namoradas
esposas, família, trabalho...e talvez a cabeça.*

*Pode significar ficar sem comer por dias,
Pode significar congelar em um parque,
Pode significar cadeia,
Pode significar caçoadas, desolação...*

*A desolação é o presente
O resto é uma prova de sua paciência,
do quanto realmente quis fazer
E farei, apesar do menosprezo
E será melhor que qualquer coisa que possa imaginar.*

*Se vai tentar,
Vá em frente.
Não há outro sentimento como este
Ficará sozinho com os Deuses
E as noites serão quentes
Levará a vida com um sorriso perfeito
É a única coisa que vale a pena". - Charles Bukowski.*

RESUMO

Poucos filósofos exerceram uma influência tão poderosa na crítica contemporânea do liberalismo como Alasdair MacIntyre. Escocês radicado nos Estados Unidos tem na sua trajetória intelectual um passado de militância marxista com inúmeros duelos tanto entre os adeptos do marxismo como com os seus inimigos. Contudo, seu amadurecimento intelectual o fez reestruturar sua idéia de ação política abandonando a plataforma marxista de luta de classes, aproximando-se de uma revolução comunitarista. Declarando-se agora um aristotélico-tomista, MacIntyre fez uma virada intelectual buscando uma nova fundamentação teórica na retomada da ética das virtudes. Porém, mesmo tendo mudado de perspectiva teórica, um ponto ainda pode ser claramente percebido em seus escritos, a saber, a recusa radical do capitalismo e do que ele entende ser sua expressão moral: o liberalismo. Nesse sentido, a presente pesquisa tem como principal objetivo analisar o nível das críticas do filósofo escocês ao liberalismo, mapeando até que ponto elas conseguem fornecer uma alternativa às ordens sociais liberais. Para isso, esboçamos no primeiro capítulo um panorama geral dos atuais debates entre liberais e comunitaristas procurando clarificar a posição de MacIntyre em relação aos pensadores comunitaristas. No segundo capítulo, desenvolvemos a narrativa de decadência do mundo moderno como MacIntyre explicita em sua obra *“Depois da Virtude”* (1981). No terceiro, explicitamos as críticas do filósofo escocês às principais teorias liberais da justiça que existem na contemporaneidade, a saber, as de Rawls, Nozick e Dworkin. Quanto ao quarto capítulo, expomos o diagnóstico negativo de MacIntyre em relação às noções liberais de cidadania, política, mercado e poder. No quinto e último capítulo explicitamos a alternativa que MacIntyre oferece às ordens sociais liberais contemporâneas, ou melhor, procuramos tornar claro que tipo de sociabilidade o escocês pensa como superior às implementadas no mundo liberal moderno.

Palavras-chave: Liberalismo. Democracia. Mercado. Comunidade. Virtude.

ABSTRACT

Few philosophers have had such a powerful influence on contemporary criticism of liberalism as Alasdair MacIntyre. A Scotsman settled in the United States, he carries along his intellectual history as a Marxist militant numerous duels against both the supporters of Marxism as well as their enemies. Nevertheless, his intellectual maturity forced him to restructure his idea of political action, abandoning the Marxist agenda based on class struggle, and coming up with a communitarian revolution. By declaring himself nowadays an Aristotelian-Thomist, MacIntyre proposes an intellectual turn which seeks a new theoretical basis for the reassumption of virtue ethics. However, even having changed his theoretical perspective, a ground point can still be clearly seen in his writings, namely, the radical rejection of capitalism and what he considers as its moral expression: liberalism. In this sense, this research aims at analyzing the level of criticism upon liberalism as developed by the Scottish philosopher, by means of mapping the extent to which his criticism can provide an alternative to liberal social orders. In order to achieve our goal, we offer in the first chapter an overview of current debates between liberals and communitarians seeking to clarify MacIntyre's position towards the communitarian philosophers. In the second chapter, we develop the narrative of the decline of the modern world following MacIntyre's exposition in his book *"After Virtue" (1981)*. In the third, we elucidate the criticism of the Scottish philosopher to the main liberal theories of justice that can be found in contemporary society, namely those of Rawls, Nozick and Dworkin. In the fourth chapter, we expose the negative diagnosis of MacIntyre in relation to the liberal notions of citizenship, political and market power. In the fifth and final chapter we focus on explaining MacIntyre's alternative to the contemporary liberal social orders, or rather, we seek to state clearly what kind of sociability the philosopher considers as superior to the one implemented in modern liberal world.

Keywords: Liberalism. Democracy. Market. Community. Virtue.

A crítica ao liberalismo na filosofia de Alasdair MacIntyre

I – Introdução.....	11
1 – O Debate liberal-comunitário na filosofia política contemporânea.....	17
1.1 – <i>O Liberalismo e a afirmação do justo e do indivíduo.....</i>	<i>17</i>
1.2 – <i>A crítica comunitarista ao liberalismo.....</i>	<i>25</i>
1.3 – <i>A posição de MacIntyre no interior do comunitarismo.....</i>	<i>34</i>
2 – O nascimento da modernidade liberal: A narrativa macintyreana de uma decadência.....	41
2.1 – <i>A recusa da teleologia aristotélica e o fracasso do iluminismo.....</i>	<i>42</i>
2.2 – <i>O fracasso do utilitarismo, a fragmentação da moralidade e a emergência do emotivismo.....</i>	<i>51</i>
2.3 – <i>O emotivismo incorporado na sociabilidade liberal.....</i>	<i>57</i>
3 – A crítica de MacIntyre aos modelos de justiça liberal: O fracasso de Rawls, Nozick e Dworkin.....	65
3.1 – <i>A ficção da neutralidade da justiça liberal.....</i>	<i>66</i>
3.2 – <i>A crítica aos princípios de justiça de Rawls e Nozick.....</i>	<i>71</i>
3.3 – <i>Constitucionalismo e democracia liberal: Implicações práticas da teoria liberal de Ronald Dworkin.</i>	<i>82</i>
4 – MacIntyre e a recusa da legitimidade moral e política do liberalismo.....	87
4.1 – <i>O fracasso do Estado-Nação moderno.....</i>	<i>88</i>
4.2 – <i>Estado e Mercado versus Comunidade e Virtude.....</i>	<i>91</i>
4.3 – <i>Política, Mercado e Poder.....</i>	<i>94</i>
5 – A alternativa de MacIntyre às ordens sociais liberais: Em busca da comunidade como espaço de realização da política.....	104
5.1 – <i>Identidade e raciocínio prático independente.....</i>	<i>104</i>
5.2 – <i>Justa generosidade, vulnerabilidade e dependência.....</i>	<i>109</i>
5.3 – <i>Política, democracia radical e deliberação racional compartilhada.....</i>	<i>116</i>
6 – Conclusão.....	127
7 – Referências Bibliográficas.....	134

I - Introdução

Não ocorre como esperava a Ilustração, que as grandes perguntas acerca de Deus, da imortalidade, da liberdade e da vida moral que a religião dava respostas, recebam agora um novo conjunto de respostas seculares e atéias. O resultado é que as mesmas perguntas são cada vez menos feitas, e que em boa medida se priva os homens de toda interpretação global da existência. Os homens contemporâneos não são nem ateus ou humanistas em nenhum sentido ativo; simplesmente deixaram de acreditar no que quer seja.
– Alasdair MacIntyre – 1968.

Nascido em Glasgow na Escócia, em 1929, Alasdair MacIntyre ganhou destaque na contemporaneidade por sua forte retomada da tradição clássica através da defesa de uma “ética das virtudes.” Tal defesa encontra-se estreitamente ligada à vida do escocês, à medida que sua infância foi marcada por um modelo de sociabilidade que expressava justamente tal ética, ou melhor, uma vida em que algumas formas de lealdade e os vínculos com os parentes e com a terra eram algo fundamental. O próprio MacIntyre frisa que aprendeu da comunidade em que fora criado que “ser justo significava exercer o papel a que cada um era destinado pela comunidade. A identidade de cada um derivava do lugar que o indivíduo ocupava na comunidade, nos conflitos e nas discussões causadas pelas suas ações incorretas” (MACINTYRE, 2003, p.192).

Tal influência somou-se a uma forte formação acadêmica em filosofia clássica juntamente com sua vinculação ao marxismo, filiando-se ao partido comunista britânico. A partir daí, suas pesquisas começam a girar em torno de uma tentativa de conciliar seu cristianismo com o marxismo, culminando em seu primeiro livro publicado quando este ainda tinha 23 anos de idade: “*Marxism: An Interpretation*”¹. Porém, os anos que se seguiram foram marcados por um doloroso estado de instabilidade intelectual, em uma procura incessante de estabelecer alguma base racional para suas crenças, como ele próprio afirma:

A leitura dos textos exigidos pelo meu currículo de estudos até o doutorado nada mais fazia do que acentuar a incoerência das minhas convicções. Li Santo Tomás e Aristóteles e comecei a pensar na justiça às vezes em termos aristotélicos, às vezes em termos tomistas e às vezes segundo o liberalismo moderno. Ainda não conseguia reconhecer a plena extensão das minhas incoerências. Daí foi um passo previsível dar-me conta de que agora se tornava cada vez mais difícil encontrar fundamentos racionais para minha fé cristã, que me parecia cada vez mais arbitrária (MACINTYRE, 2003, p.194-195).

¹ Tal livro foi reformulado e relançado em 1968 sobre o título: “*Marxism and Christianity*”.

Tal instabilidade conceitual tornava-se cada vez mais dolorosa à proporção que o escocês dava conta da importância de ter coerência nas opiniões, pois uma coisa a filosofia analítica o tinha ensinado: a não ter opiniões contraditórias. Foi lendo Platão, Thomas de Erfut e Clarence I. Lewis, que o filósofo aprendeu que “quando afirmamos uma contradição, estamos habilitados a afirmar qualquer coisa, não importa o que seja. Nesse sentido, qualquer contradição dentro do sistema de crenças de cada um é um verdadeiro desastre” (MACINTYRE, 2003, p.193)². Procurando dar unidade ao seu pensamento, o escocês começou a enxergar graves problemas no marxismo ao qual se identificava, o que o fez entrar em choque com marxistas de renome:

Não se pode, escrevi em resposta às posturas então assumidas por Leszek Kolakowski, ressuscitar o conteúdo moral do marxismo simplesmente adotando uma visão stalinista do desenvolvimento histórico e acrescentando-lhe a moralidade liberal (MACINTYRE, 2001a, p.10).

Portanto, não encontrando no marxismo respostas às questões que emergiam nos debates com seus contemporâneos, MacIntyre abandona o marxismo. Contudo, continua incessantemente a procura de uma unidade às suas opiniões. É justamente nesse afã que recebe influência de R. G. Collingwood sobre a tese de que os problemas da moralidade são essencialmente históricos. Tal influência somou-se às lições do antropólogo Franz Steiner, que o orientou quando ainda era estudante em Londres sobre o tema de que “os princípios de uma moral são sempre os princípios de uma determinada prática social” (MACINTYRE, 2003, p.197), convencendo-o de que a filosofia não pode estar separada da história e da sociologia: “Não deve haver duas histórias, uma da ação política e moral e outra de teoria política e moral, pois não existiram dois passados, um postulado somente por atos e outro somente por teorias” (MACINTYRE, 2001a, p.113).

Porém, tal unidade de pensamento tão aspirada pelo escocês só veio em 1981 com a publicação da obra *Depois da Virtude*. Tal obra significou uma espécie de descobrimento de

² Nesse ponto, MacIntyre assume tanto sua influência da filosofia analítica como também seu afastamento: “Durante os primeiros vinte anos da minha carreira filosófica, do início dos anos 50 até minha vinda para os Estados Unidos, a maioria das minhas reflexões era formulada no estilo da filosofia analítica. A força e a fraqueza do ponto de vista analítico derivam da sua exclusiva focalização num tratamento rigoroso do detalhe lógico, do qual derivam uma abordagem da filosofia muito gradual, de problema isolável a problema isolável. Os seus gêneros literários são o artigo na revista especializada e a breve monografia sobre um tema específico (...) O que a filosofia analítica ganha em clareza e rigor, ela perde ao fornecer respostas substanciais às grandes questões filosóficas. É bem verdade que ela nos ensina a articular possibilidades conceituais. Mas enquanto consegue identificar, para cada uma das alternativas que restam, quais passagens devem ser seguidas em termos de pressupostos e conseqüências, não é capaz de produzir por si mesma nenhuma razão para afirmar uma coisa em vez de outra. Quando os filósofos analíticos chegam a conclusões substanciais, essas conclusões apenas em parte derivam da filosofia analítica. Existe sempre qualquer outra estratégia no fundo, às vezes oculta, às vezes explícita. Na filosofia moral é muitas vezes uma estratégia política de tipo liberal” (MACINTYRE, 2003, p.198).

seu próprio pensar e viver moral na qual o filósofo se reconhece como um aristotélico. Tal virada reflete, nas palavras de MacIntyre, “não somente a descoberta de que a história do meu desenvolvimento intelectual e moral podia ser escrita em termos aristotélicos, como também uma renovada tomada de consciência histórica” (MACINTYRE, 2003, p.204). A partir desta fidelidade à tradição aristotélica, o escocês ampliou suas pesquisas com o lançamento de mais três obras: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2001b), *Três versões rivais de teoria moral* (1992) e *Animais Racionais e Dependentes* (2001c), declarando-se agora aristotélico-tomista³.

Contudo, entre idas e vindas, filiações e abandonos de tradições, um elemento MacIntyre mantém até os dias atuais, a saber, a forte recusa do capitalismo e do que ele entende ser a sua expressão moral: o liberalismo. Na atualidade, três elementos convergem para uma recusa ainda mais radical do liberalismo por parte de MacIntyre: seu passado comunitário, e posteriormente marxista somado com a influência do trotskismo, e agora a posição de cristão aristotélico-tomista. Tal mistura de tradições, moldou no escocês uma visão do mundo moderno como resultado de uma decadência. Portanto, da mesma forma como um médico investiga a fundo uma doença, procurando pistas de qual seria a patologia e como ela se metamorfosea, MacIntyre mantém uma forte suspeita de que o liberalismo se mascara nos mais diversos ambientes, muitas vezes incorporando-se até mesmo em teorias supostamente críticas do sistema.

É preciso clarificar que se filosofia, sociologia e história estão intrinsecamente entrelaçados, as críticas ao liberalismo feitas pelo escocês devem ser entendidas como críticas tanto às teorias liberais como às práticas morais e políticas existentes na sociabilidade liberal. Como já foi dito, não existe para MacIntyre, um universo de teorias em embate de um lado e do outro um universo de sociabilidades. Antes, elas são reflexo umas das outras. Nesse sentido, querer fragmentar a análise filosófica já significa, para o escocês, operar com pressupostos oriundos da própria fragmentação advinda com a modernidade liberal. É justamente por isso que MacIntyre sempre opera num nível macro com análises que incluem história, sociologia e filosofia.

Sendo assim, o presente trabalho tem como objetivo mapear o nível da crítica de MacIntyre ao liberalismo, investigando se tal crítica é suficiente para gerar alguma alternativa às ordens sociais liberais. Assim, algumas perguntas podem ser levantadas: Qual o nível da crítica de MacIntyre ao liberalismo? A crítica macintyreana pretende romper com o

³ É importante salientar que todas as notas e citações provenientes de obras em línguas estrangeiras, são traduções nossa.

liberalismo ou apenas corrigir alguns pontos que o escocês vê de negativo no liberalismo? É MacIntyre um antiliberal conservador no sentido de sua crítica retomar autoritarismos? Pode MacIntyre ser acusado de ser cúmplice do próprio liberalismo que rejeita? Tal crítica ao liberalismo é suficiente para gerar alguma alternativa às ordens sociais liberais?

Assim, o primeiro capítulo, intitulado **“O debate liberal-comunitário na filosofia contemporânea”** tem como objetivo introduzir o leitor no debate entre liberalismo e comunitarismo que vem sendo ampliado desde a década de 80 até os dias atuais. Portanto, esboçamos de modo sucinto, os principais postulados ético-políticos do liberalismo, como a ideia de autonomia individual, tolerância, Estado neutro, etc... De outro lado, também analisamos alguns aspectos da crítica comunitarista ao liberalismo, a saber: a dissolução dos laços humanos tradicionais, a emergência do individualismo e egoísmo, atomização da atividade política, instrumentalização da vida moral, dentre outras questões, com o objetivo de avaliar a inserção de MacIntyre no debate liberalismo versus comunitarismo. Quanto a este capítulo, temos consciência da complexidade e heterogeneidade do debate entre liberais e comunitaristas. Justamente por isso, preferimos não adentrar em questões internas que dividem os próprios liberais ou que dividem os comunitaristas. Apenas procuramos esboçar de modo sucinto as principais posições que dividem os dois “grupos”.

Tendo o leitor adentrado às principais questões neste debate, seguimos as advertências da própria teoria macintyreana, inserindo o leitor numa narrativa histórico-filosófica de decadência intitulada: **“O nascimento da modernidade liberal: A narrativa macintyreana de uma decadência”**. Neste capítulo caracterizamos como se chega ao que o escocês chama de modalidade de instrumentalismo moral, refletida na teoria emotivista surgida na contemporaneidade. De acordo com MacIntyre, só depois de compreendermos a complexidade dessa narrativa é que poderemos entender a origem de nossos problemas teóricos e práticos.

É necessário observar que devido à amplitude de teóricos com quem MacIntyre dialoga, optamos neste capítulo apenas esboçar a leitura que o escocês faz dos mesmos e não problematizar se tais leituras são corretas ou erradas. Problematicar as leituras de MacIntyre com respeito às teorias de Kant, Hume, Kierkegaard, entre outros, além de se tornar algo extremamente amplo para esta pesquisa, nos faria perder o foco do trabalho que é mapear o nível da crítica de MacIntyre ao liberalismo, analisando se esta consegue ou não oferecer alternativa às ordens sociais liberais.

Observando mais uma vez a orientação macintyreana de não fragmentar a análise filosófica tratamos, no terceiro capítulo intitulado **“A crítica de MacIntyre aos modelos de**

justiça liberal: O fracasso de Rawls, Nozick e Dworkin”, esboçamos as consequências de tal decadência moderna para a justiça liberal, ou melhor, explicitamos a crítica de MacIntyre às principais teorias normativas da justiça liberal. Tal crítica converge perfeitamente com a narrativa de MacIntyre esboçada no segundo capítulo, pois a decadência da modernidade trouxe inúmeros problemas para a teoria e a prática da justiça liberal.

Assim, caracterizamos os ataques macintyreanos tanto à noção de neutralidade liberal como também expomos algumas de suas críticas às concepções liberais de justiça de Rawls, Nozick e Dworkin. É importante observar que novamente preferimos seguir a leitura que MacIntyre faz de Rawls, Nozick e Dworkin, ou seja, não problematizamos se o escocês leu corretamente os teóricos liberais, como também não esboçamos as possíveis respostas liberais às críticas macintyreanas. Apenas explicitamos as críticas que MacIntyre faz a tais teóricos liberais.

Em seguida, conectamos justiça e política, na medida que MacIntyre entende que quando perguntamos pelo que é justo, tal pergunta possui um viés tanto jurídico como político, estando os dois intrinsecamente ligados. Portanto, interligamos a crítica da moralidade, esboçada no segundo capítulo e a crítica da justiça liberal no terceiro capítulo, com a crítica das políticas liberais no quarto capítulo intitulado “**MacIntyre e a recusa da legitimidade moral e política do liberalismo**”, pois ao passo que o próprio filósofo como um aristotélico não separa moral e política, não poderíamos fugir de uma crítica da política.

Ainda justifica-se a importância desse capítulo a partir das próprias orientações da filosofia macintyreana, à medida que para o escocês qualquer pesquisa ligada à moralidade, se estiver desligada da dimensão histórico-sociológica das práticas político-sociais implementadas no mundo real, só pode resultar estéril, conforme ele próprio assevera: “É estéril a idéia de que o filósofo moral pode estudar os conceitos de moralidade por meio de mera reflexão, no estilo poltrona de Oxford, sobre o que ele e os que o cercam dizem e fazem” (MACINTYRE, 2001a, p.09). Nesse sentido, esboçamos as consequências da decadência moral contemporânea para a vida política e social daqueles que habitam o mundo capitalista liberal.

Por fim, o quinto e último capítulo intitulado “**A alternativa de MacIntyre às ordens sociais liberais: Em busca da comunidade como espaço de realização da política**” trata da “alternativa” formulada pelo escocês ao que ele entende ser a decadência moral, jurídica e política, esboçada no segundo, terceiro e quarto capítulo respectivamente. Para isso, caracterizamos a natureza da reformulação tomista da noção de comunidade conforme MacIntyre a entende, ou melhor, esboçamos que tipo de sociabilidade comunitária pretende

retomar o escocês, caracterizando que modelo de educação, justiça e política devem reger tal comunidade.

Enfim, esperamos explicitar por meio desses cinco capítulos: o estado atual do debate entre liberais e comunitaristas; como chegamos a um estado catastrófico de decadência moral; como tal decadência se traduz nas questões referentes à justiça; que status tal decadência assume nas políticas contemporâneas e que alternativa Alasdair MacIntyre oferece por meio da retomada da ética das virtudes aristotélico-tomista, e principalmente responder aos questionamentos levantados a respeito das posições políticas do escocês em relação ao liberalismo.

1 - O Debate liberal-comunitário na filosofia política contemporânea

A filosofia política norte-americana tem se desenvolvido sob uma diversidade cada vez maior de abordagens, no geral contraditórias. As discussões em torno da legitimidade da política na contemporaneidade tem enfervescido desde a década de 80 através dos intensos debates entre liberais e comunitaristas. Como principais integrantes contemporâneos da tradição liberal, despontam filósofos como *John Rawls*, *Ronald Dworkin*, *Thomas Nagel* e *John Gray*. Entre os principais teóricos denominados de comunitaristas estão *Alasdair MacIntyre*, *Amitai Etzioni*, *Charles Taylor*, *Michael Walzer* e *Michael Sandel*. As querelas entre liberais e comunitaristas ganharam força depois da publicação de “*Uma teoria da justiça*” (1971) de Rawls, a qual trouxe uma renovação da tradição liberal por meio de uma noção de justiça distributiva que propõe uma justificação da assistência social que se concilia com os princípios liberais fundamentais, tratando-se pelo menos, da primazia do princípio da liberdade⁴.

A obra de Rawls ganhou de imediato inúmeros opositores, dentre eles os comunitaristas, que logo passaram a atacar os pontos chaves do liberalismo, como a pretensão à universalidade das normas morais, a noção de autodeterminação e principalmente o primado do justo sobre o bem tão defendido pelos teóricos liberais. Desde então, a crítica comunitarista ao liberalismo tem se fortificado, ganhando mais adeptos no intuito de desmascarar os jogos intelectuais liberais, denunciando o desaparecimento de um espaço público em que a participação política movida por virtudes cívicas foi destruída pela crescente promoção do atomismo liberal.

*1.1 – O Liberalismo e a afirmação do justo e do indivíduo.*⁵

Nascido a partir do projeto iluminista de emancipação humana, que tinha como pressuposto livrar o homem de vínculos sócio-culturais não justificados pela razão, os teóricos do liberalismo acreditavam ser possível fornecer uma base moral e política com a qual as pessoas poderiam concordar com os mesmos conjuntos de princípios racionalmente justificáveis, mesmo que tais pessoas tivessem concepções amplamente incompatíveis da vida

⁴ É importante frisar que esse debate entre liberalismo e comunitarismo, mesmo tendo elementos hermenêuticos de origem européia, tem sido um debate “quase” que exclusivamente travado em solo americano.

⁵ Partindo do pressuposto de que existem inúmeras teorias liberais com diferenças cruciais entre elas, e todas importantes para a própria dicotomia entre liberalismo versus comunitarismo, não pretendo tratar das diferenças entre elas em pormenores, mas apenas esboçar de modo geral e sucinto os principais pressupostos do liberalismo.

boa. Portanto, o ideal fundamental do liberalismo é manter uma sociabilidade em que as pessoas possam viver dentro de um pluralismo moral, religioso e político razoável.

É da maior importância ter em mente que o projeto de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos possam emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, através do recurso a normas genuinamente universais e independentes da tradição, não foi e não é apenas, nem principalmente, um projeto de filósofos⁶. Ele foi e é o projeto da sociedade liberal moderna e individualista (...) Inicialmente, o projeto liberal era fornecer um esquema político, legal e econômico no qual o fato de concordar com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornaria aqueles que têm concepções amplamente diferentes e incompatíveis da boa vida para os seres humanos capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas (MACINTYRE, 2001b, p.361).

O pressuposto básico do liberalismo é que as pessoas são livres para perseguirem suas próprias concepções do bem, apelando à liberdade de escolha e ao princípio da autodeterminação. Portanto, nessa perspectiva, respeitar os seres humanos como seres plenamente morais significa aceitar que as pessoas (exceto doentes mentais), depois de atingirem uma certa maturidade, estão bem equipadas para interpretar por si mesmas tanto o significado, como o valor de suas experiências. “Para os que adentram ao limiar de idade da razão e da competência mental, o direito de ter autodeterminação nas decisões importantes da vida é inviolável” (KYMLICKA, 2006, p. 255). A dignidade moral dos indivíduos reclama um igual respeito à pessoa de cada um, e ao direito de todos à liberdade de escolha da concepção de vida que cada um julga melhor para si.

Portanto, para o liberalismo, a autodeterminação dos sujeitos capacita-os a encontrarem por si mesmos o fundamento para endossarem um modo de vida em vez de outro. Mais que isso, a liberdade fornece aos indivíduos o poder de julgar o que consideram essencial nas suas vidas, pois “ninguém pode estar em melhor posição do que eu para conhecer meu próprio bem” (KYMLICKA, 2006, p.259). O bem é demasiado diverso para realizar-se em uma vida, de modo que nenhuma vida pode conciliar por completo os valores rivais na concepção desse bem. Dessa forma, defendem que os seres humanos podem viver sob uma grande variedade de concepções da vida boa, de modo que um pluralismo de valores é rapidamente reivindicado.

⁶ Hans-Georg Gadamer observa que “a tendência geral da *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão. Assim, a tradição escrita, a Sagrada Escritura, como qualquer outra informação histórica, não podem valer por si mesmas. Antes, a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede. A fonte última de toda autoridade já não é a tradição, mas a razão” (GADAMER, 2002, p.410).

Em uma sociedade bem-ordenada, então, os planos de vida dos indivíduos são diferentes, no sentido de darem preferência a diferentes objetivos, e as pessoas têm a liberdade para determinar o seu bem, sendo as visões dos outros consideradas apenas como orientações. Ora, essa variedade de concepções do bem é, em si mesma, positiva, ou seja, é racional que os membros de uma sociedade bem-ordenada queiram que seus planos sejam diferentes. Os motivos para isso são óbvios. Os seres humanos têm vários talentos e habilidades, cuja a soma é irrealizável por uma única pessoa ou grupo de pessoas, quaisquer que sejam eles. Assim, não apenas nos beneficiamos com a natureza complementar de dotes desenvolvidos, mas também sentimos satisfação nas atividades uns dos outros. É como se os outros estivessem desenvolvendo uma parte nossa que não fomos capazes de cultivar. Tivemos de nos dedicar a outras coisas, a apenas uma pequena parte do que poderíamos ter feito (RAWLS, 2002, p.497).

O ponto de partida do pluralismo é a diversidade de bens que os homens podem realizar, ou seja, pressupõe que no tocante às escolhas entre modos de vidas alternativos não faz sentido falar de ganhos ou perdas, pois todos têm o mesmo peso, na medida em que nenhum pode satisfazer as exigências legítimas para compor uma vida plena. Na concepção liberal, não há nenhum modo de vida “que realize plenamente todos os valores universais e que seja por isso tudo, um modelo para todo o resto” (GRAY, 2001, p.19).

Com efeito, não necessitamos de valores comuns, no sentido de termos uma concepção substantiva de vida que deve nos guiar. Contrariando as definições clássicas e medievais, sobretudo de Aristóteles e Tomás de Aquino, de que as instituições devem promover efetivamente uma concepção substantiva de vida, o liberalismo supõe que existem muitas “doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, cada uma com sua própria concepção do bem e cada qual coerente com a plena racionalidade das pessoas humanas” (RAWLS, 2000, p.180-181).

Partindo do pressuposto que a disputa e a concorrência são inerentes à vida humana, os liberais são enfáticos em argumentar que a indagação racional na ética não nos conduz a um consenso sobre o melhor modo de vida possível. Antes, mostra-nos que a boa vida se dá de muitas maneiras. Segundo John Gray, a razão pode apenas clarear nossos problemas no que diz respeito aos “conflitos étnicos, mas sobretudo, demonstra que são mais profundos do que pensávamos e nos deixa estagnados quanto a como resolvê-los” (GRAY, 2001, p.13). Dessa forma, para levar adiante tal projeto, o liberalismo precisou implementar na convivência humana um pluralismo moral, político e religioso, tornando a tolerância uma de suas principais bandeiras.

Nesse sentido, uma política sábia não é aquela que espera eliminar as divergências do interior da vida humana, mas aquela que consegue arbitrar entre os diferentes modos de vida e promover, ao máximo possível, seus diferentes bens de forma pacífica e harmoniosa. Portanto, a idéia de uma vida humana livre de conflitos de valores fracassa totalmente diante

do amplo e contraditório espectro das necessidades humanas. Na perspectiva liberal, se muitas vezes somos obrigados a eleger bens diferentes, tal eleição não precisa ser trágica. Pode apenas indicar a pluralidade de bens que os seres humanos podem escolher.

Afirmar que o bem humano é plural significa reconhecer que este contém conflitos para os quais não há uma única solução correta, mas sim, que há muitas. O fato de diferentes modos de vida endossarem bens e virtudes diferentes, muitas vezes incompatíveis, não dá a nenhum deles a prioridade universal sobre os outros no sentido de se impor perante estes como melhor ou mais correto. O pluralismo de valores liberal afirma que ambos podem estar corretos.

O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes e razoáveis, e, ainda assim, incompatíveis, seja o resultado normal do exercício da razão humana dentro da estrutura das instituições livres de um regime democrático constitucional. O liberalismo político pressupõe também que uma doutrina abrangente e razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático. É claro que uma sociedade também pode conter doutrinas abrangentes pouco razoáveis, irracionais ou até mesmo absurdas. Nesses casos, o problema é administrá-las de forma a não permitir que solapem a unidade e a justiça da sociedade (RAWLS, 2000, p.24).

De acordo com essa visão, os indivíduos são anteriores aos seus fins e constituídos por eles, pois a autodeterminação permite que os sujeitos possam revê-los, ou seja, os indivíduos podem separar-se de seus objetivos presentes e futuros, e questionar o valor que eles têm. Com efeito, tal perspectiva entende o raciocínio prático como julgamento, à proporção que o “eu” sempre encontra a liberdade de questionar seus papéis e, inclusive, renunciá-los caso conclua que não são mais tão valiosos como foram um dia. Portanto, é fundamental que os seres humanos possam adquirir a consciência das diferentes visões a respeito da vida boa, bem como examinar estas visões com inteligência. O importante é a capacidade que o “eu” possui de eleger fins e até mesmo de renunciá-los, pois é esta capacidade que o torna um agente ativo, que não é simplesmente um produto do capricho das circunstâncias, mas um sujeito autônomo, capaz de eleição racional.

Com efeito, uma das consequências da defesa liberal da liberdade de deliberar sobre qual bem é o melhor a ser seguido é a sustentação de um modelo de Estado que não procura justificar “suas ações com base na superioridade intrínseca de concepções da boa vida e que não tente deliberadamente influenciar os juízos de valor das pessoas, sobre estas diferentes concepções” (KYMLICKA, 2006, p.262). É justamente por isso que os liberais entendem que qualquer tipo de paternalismo que influencie a dinâmica da vida social e, de alguma forma,

direcione as escolhas e atos dos cidadãos é considerado uma violência, pois faz parte do respeito às liberdades que elas mesmas possam viver de acordo com os valores que endossam.

O governo deve tratar aqueles a quem governa com consideração, isto é, como seres humanos capazes de sofrimento e de frustração, e com respeito, isto é, como seres humanos capazes de formar concepções inteligentes sobre o modo como suas vidas devem ser vividas, e de agir de acordo com elas. O governo deve não somente tratar as pessoas com consideração e respeito, mas com igual consideração e respeito. Não deve distribuir bens e oportunidades de maneira desigual, com base no pressuposto de que alguns cidadãos têm direito a mais, por serem merecedores de maior consideração. O governo não deve restringir a liberdade, partindo do pressuposto de que a concepção de um cidadão sobre a forma de vida mais adequada para um grupo é mais nobre ou superior do que a de outro cidadão (DWORKIN, 2007, p. 419).

Portanto, qualquer Estado que por meio da educação, mídia ou até mesmo violência física, procure endossar certas práticas como valiosas, em detrimento de outras, é de imediato recusado pela grande maioria dos liberais. A intervenção estatal no âmbito das práticas culturais é interpretada como uma violência e um desrespeito à autodeterminação das pessoas. Formas de perfeccionismo ou paternalismo são vistos aos olhos de muitos liberais como políticas estéreis, pois à medida que evitam e ignoram as crenças das pessoas a respeito de valores, acabam provocando atividades que em sua essência deixam de ter valor para os indivíduos⁷.

Por que, então, os liberais se opõem ao paternalismo estatal? Porque, argumentam eles, nenhuma vida será melhor por ser vivida exteriormente, segundo os valores que a pessoa não endossa. Minha vida será melhor se eu a estiver conduzindo interiormente, segundo minhas crenças a respeito de valor. Rezar a Deus pode ser uma atividade valiosa, mas tenho de crer que é uma coisa que vale a pena ser feita – que tem algum sentido que valha a pena. Podemos coagir alguém a ir à igreja e fazer movimentos físicos corretos, mas não tornaremos sua vida melhor deste jeito. Não vai funcionar, mesmo que a pessoa coagida esteja errada em sua crença de que rezar a Deus é perda de tempo, porque uma vida valiosa tem de ser conduzida do interior (KYMLICKA, 2006, p.259-260).

É uma referência na literatura liberal a defesa das liberdades dos indivíduos contra qualquer intromissão do Estado ou da comunidade em geral. Além disso, constitui uma exigência de muitos teóricos liberais que o Estado não hierarquize o valor dos diferentes modos de vida, privilegiando alguns por considerar mais virtuosos que outros. Discriminar

⁷ Sobre o perfeccionismo, Maria Clara Dias argumenta que “ao contrário dos subjetivistas que reconhecem o indivíduo como fonte última de valor, ou seja, que acreditam que algo seja valorado apenas porque os indivíduos o elegem, perfeccionistas irão defender que os indivíduos elegem certas coisas porque as reconhecem como independentemente valoradas, ou seja, como possuindo um valor não-instrumental. Perfeccionistas alocam, portanto, a fonte de certos valores fora da subjetividade, o que, em outras palavras, significa sustentar a objetividade dos mesmos. A fonte de tais valores será então buscada em certos fatos sobre a sociedade ou em certas capacidades fundamentais pertencentes a todos os seres humanos” (DIAS, 2003, p.130).

modos de vida como melhores ou piores, ou tentar impor às pessoas uma visão específica da vida boa, significa prejudicar as pessoas na implementação de seus projetos e interesses.

Portanto, para que o liberalismo possa alcançar seu objetivo crucial de manter uma ordem social na qual pessoas oriundas de diferentes tradições e com perspectivas amplamente incompatíveis do bem humano possam não só conviver pacificamente como também implementar da melhor forma possível seus projetos, é importante que o Estado se mantenha neutro tanto no que diz respeito à hierarquização dos modos de vida, como no tocante à vida social como um todo, não influenciando as escolhas dos cidadãos⁸.

O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e não se pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa ou ausência dela. Fica rejeitada a idéia de um Estado confessional. Em vez disso, associações particulares podem organizar-se livremente conforme o desejo de seus membros, e podem ter sua atividade interna, com a restrição de que seus membros escolham de fato se querem continuar sua afiliação. A lei protege o direito ao culto no sentido de que a apostasia não é reconhecida, e muito menos penalizada, como ofensa jurídica, assim como não o é o fato de não se ter nenhuma religião. Essas são as maneiras pelas quais o Estado defende a liberdade religiosa e moral (RAWLS, 2002, p.230).

Contudo, ao passo que a esfera pública liberal é vista como um ambiente onde os indivíduos expressam preferências e gostos, é de se esperar que ocorram divergências. A resposta liberal para tais divergências, é uma teoria da justiça. “A meta da filosofia política, é uma constituição ideal, em princípio universalmente aplicável, que especifique um marco fixo de liberdades básicas e direitos humanos” (GRAY, 2001, p.24). Para muitos teóricos liberais, os conflitos entre modos de vida podem ser resolvidos cumprindo as exigências da justiça e dos direitos, pois estes estabeleceriam os termos em que os diferentes modos de vida podem coexistir. Deste modo, o justo que se explicita em princípios de justiça, deve ter prioridade sobre qualquer ideal do bem.

Nosso modo de vida, não importam quais sejam as circunstâncias particulares, deve sempre estar de acordo com os princípios da justiça, que são definidos independentemente. Assim, as características arbitrárias dos planos de vida não afetam esses princípios, nem o modo como deve ser ordenada a estrutura básica. A

⁸ Dentre os filósofos considerados liberais, Nozick talvez seja o que leva os princípios liberais ao extremo, pois como conforme argumenta Álvaro de Vita, na perspectiva nozickiana “um Estado justo e neutro em relação aos fins perseguidos por seus cidadãos nada mais é do que um Estado que garante o respeito às constrações morais à conduta individual e, acima de tudo, que as respeita no que se refere à própria ação. Um Estado que força uma pessoa (mais privilegiada) a contribuir para o bem-estar de outra (mais desafortunada) admite, segundo Nozick, que a primeira seja utilizada como um instrumento para os fins da segunda, e, portanto, é um Estado que não é neutro entre seus cidadãos (...) Um Estado liberal neutro não deve somente levar em conta as constrações morais que se impõem à ação, sobretudo à ação estatal; ele deve respeitá-las de forma absoluta. Nenhum objetivo a ser realizado por meios políticos pode justificar, para Nozick, uma violação, por menos importante que seja, às constrações morais propostas por sua teoria” (VITA, 2007, p.39-40).

indeterminação da noção de racionalidade não se traduz em reivindicações legítimas que os homens possam impor uns aos outros. A prioridade do justo impede que isso aconteça (RAWLS, 2002, p.498).

Dessa forma, de acordo com muitos teóricos liberais contemporâneos, tanto as liberdades básicas como a distribuição dos bens sociais ficam a cargo da justiça⁹. Conforme afirma John Gray, os liberais “supõem que os princípios de justiça e dos direitos podem ser reformulados de uma maneira muito definida e idealmente universal” (GRAY, 2001, p.27). Portanto, o liberalismo, no lugar de buscar realizar uma ideia de um bem comum substantivo, ordenador da vida social, contenta-se com os princípios e regras jurídicas a serem observadas de forma equitativa por todos os indivíduos.

Com efeito, os problemas relativos à concepções de justiça em conflito podem ser resolvidos apelando-se aos princípios neutros e universais, ou seja, os liberais aspiram resolver as contendas no interior da esfera pública de uma maneira genuinamente imparcial¹⁰. A justiça só poderá atuar de forma realmente justa se a racionalidade que a subjaz estiver totalmente desinvestida de qualquer particularidade, seja uma teoria ou algum substrato moral inerente à alguma comunidade que existe ou já existiu. Acessar padrões de uma racionalidade compartilhada é, como os liberais entendem, a principal função das cortes de justiça.¹¹

Sendo os indivíduos considerados diferentes em suas qualidades e livres para perseguirem objetivos diferentes e na maioria das vezes incompatíveis, o liberalismo encontrou no direito um novo modo de homogeneização destes. As regras e normas do direito teriam uma função eminentemente reguladora, tanto no sentido de fazer os indivíduos reconhecerem a dignidade dos outros como na defesa do pluralismo das concepções do bem elegidas pelos cidadãos. Assim sendo, todos os cidadão “vivem sua integração e

⁹ Rawls e Dworkin compartilham a visão de que o justo tem prioridade sobre o bem.

¹⁰ Quanto às aspirações liberais, Onora O’Neill argumenta que “em termos gerais, os universalistas orientam o raciocínio e o juízo ético em parte por meio de um apelo a certos princípios universais que têm que ser válidos para todas as vidas e em todas as situações. O pensamento mais elementar dos universalistas é formal: existem certos princípios ou padrões éticos que são válidos para todos os casos e não apenas para alguns casos. Esta afirmativa sobre a forma está na maioria das vezes intimamente ligada a uma segunda afirmação acerca do âmbito dos princípios universais, que os universalistas geralmente pensam ser mais ou menos cosmopolita, pelo menos no caso de alguns princípios básicos” (O’NEILL, 2006, p.23-24).

¹¹ Quanto à noção liberal de justiça informada por princípios universais e atemporais, Dworkin argumenta que elas “descrevem uma realidade moral objetiva; em outras palavras, não são criadas por homens ou sociedades, mas sim descobertas por eles, assim como se descobrem leis da física. O principal instrumento dessa descoberta é uma faculdade moral que pelo menos alguns homens possuem, que produz intuições específicas de moralidade política em situações determinadas, tal como a intuição de que a escravidão é injusta. Essas intuições são indícios da natureza e da existência de princípios morais mais fundamentais e abstratos, da mesma forma que as observações físicas são indícios da existência e da natureza das leis fundamentais da física. O raciocínio moral ou filosófico é um processo de reconstrução dos princípios fundamentais pela correta ordenação dos juízos particulares, assim como um naturalista reconstrói a forma de um animal inteiro a partir de seus fragmentos dos ossos que encontrou” (DWORKIN, 2007, p.249).

homogeneização político-sociais na qualidade reconhecida de pessoa de direito, uma qualidade cuja concretização abrangente representa o fim comum da constituição liberal” (FLICKINGER, 2003, p.162).

A partir daí, o mecanismo que o liberalismo vai utilizar para modificar as relações sociais, transformando-as em relações juridicamente determinadas, será o reconhecimento formal dos diferentes membros da sociedade como iguais, sem levar em conta suas diferenças concretas. Sendo a sociedade definida como uma associação onde cada um entra nela em busca da realização dos seus interesses, então todos têm o mesmo peso e devem ser vistos e julgados como iguais. Se o endosso dado por cada um a algum estilo de vida tem o mesmo peso que os outros, então não faz sentido julgar os conflitos priorizando alguém como desigual. Dessa forma, o objetivo final da lógica do direito nas sociedades liberais vai ser a implementação de uma homogeneidade formal dos indivíduos, por meio de um sistema jurídico-legal. “É essa lógica que permite cumprir, no parlamento representativo a condição primordial da idéia de democracia” (FLICKINGER, 2003, p.163).

Assim, na história das ideias políticas, o liberalismo tem tido fortes defensores como é o caso de John Stuart Mill, Benjamin Constant e, mais recentemente, John Rawls e Ronald Dworkin. Mesmo contendo diferenças, tais autores convergem em muitos pontos na defesa da causa liberal, como a recusa das teorias teleológicas, da ideia de um bem comum¹² ordenador da vida social, a recusa de um Estado perfeccionista, a defesa da autodeterminação dos indivíduos, do respeito a liberdade de ir e vir, bem como da autonomia das pessoas de estabelecerem seus projetos de vida e os perseguirem, mesmo que muitos deles sejam incompatíveis e entrem em conflito. Para muitos liberais, a defesa da causa liberal tem significado um avanço que tem como prova maior o aperfeiçoamento, reivindicação e aplicação cada vez maior dos direitos humanos universais.

Contudo, a hegemonia do liberalismo tem sido e vem sendo questionada por inúmeros teóricos, dentre eles, os mais recentes denominados de comunitaristas¹³. Tendo o liberalismo

¹² Quanto as discussões entre comunitaristas e liberais voltadas para a temática do bem comum, é interessante observar a advertência de Will Kymlicka: “Os comunitaristas opõem-se ao Estado neutro. Acreditam que ele deve ser abandonado por ‘uma política do bem comum’. Este contraste entre a ‘política da neutralidade’ e a ‘política do bem comum’ do comunitarismo pode parecer enganoso. Há um ‘bem comum’ presente também na neutralidade liberal, já que as políticas de um Estado liberal almejam promover os interesses dos membros da comunidade. Os processos políticos e econômicos pelos quais as preferências são combinadas em uma função de escolha social são modos liberais de determinar o bem comum” (KYMLICKA, 2006, p.263-264).

¹³ Habermas observa que anterior às críticas contemporâneas ao liberalismo, o filósofo alemão Carl Schmitt já atacava veementemente “a força da integração social do Estado de direito centrado no processo democrático a partir dos dois aspectos que já tinham sido determinantes para a crítica feita por Hegel do Estado da necessidade e da razão, característico do moderno direito natural, e que hoje são retomados pelos comunitaristas na sua discussão com os liberais. Os alvos são a concepção atomística do indivíduo como um eu desvinculado, e o

como alvo de suas críticas, os teóricos comunitaristas insistem em argumentar que a “herança liberal é um mundo social que se caracteriza pela alienação dos processos políticos, desenraizamento dos indivíduos, ganância desmensurada, dissolução da família e todos os outros fenômenos relacionados no centramento no “eu” (CARVALHO, 2003, p.288). Atacando o liberalismo em suas mais variadas facetas, a crítica comunitarista tem ganhado força principalmente por sua tentativa de rearticulação entre ética e política, bem como da valorização da ideia de comunidade como eixo central da reflexão política.

*1.2 – A crítica comunitarista ao liberalismo*¹⁴.

O comunitarismo emergiu nos países liberais avançados anglo-saxões, principalmente, durante os anos 80, e foi tornando-se conhecido por sua forte crítica ao individualismo liberal. Com efeito, tais críticas provocaram um forte impacto sobre a teoria liberal, conseguindo inclusive a proeza de forçar muitos teóricos liberais a reverem, reformularem e refinarem suas posições diante de suas objeções¹⁵. No entender dos comunitários, eles emergiram justamente dos excessos da democracia liberal, que provocou dentre outras questões, uma verdadeira privatização da vida social e a consequente deterioração da vida pública, tornando a atividade política algo meramente instrumental, coisa apenas a cargo de juristas, especialistas e “representantes do povo” eleitos a cada período estabelecido¹⁶.

Os comunitaristas vêm insistindo que um dos problemas centrais que tem alavancado toda uma série de questões que tem levado o liberalismo a fracassar é justamente o desaparecimento dos valores comunitais, juntamente com o ideal de virtude cívica. Para eles, o que o mundo moderno liberal conseguiu produzir foi uma sociedade burocrática, centralizada e altamente individualista. Dessa forma, consideram urgente “a necessidade de se tomar a

conceito instrumentalista da formação da vontade política como uma agregação de interesses sociais” (HABERMAS, 2002, p.157).

¹⁴ Partindo do pressuposto de que não existe uma unidade entre os teóricos rotulados de comunitaristas, pretendo apenas esboçar de modo geral e sucinto os principais postulados do comunitarismo frente ao liberalismo.

¹⁵ Segundo Stephen Mulhall e Adam Swift, as críticas que os comunitaristas lançaram ao liberalismo foram tão fortes ao ponto de muitos teóricos liberais, reformularem, rearticular e refinarem suas posições. O próprio Rawls chegou re-elaborar suas posições no intuito de incorporar aspectos da crítica comunitarista, em sua obra *Liberalismo Político*(2000), a ponto de ter suas posições avaliadas a partir daí como um “novo Rawls” (MULHAL, S. & SWIFT, A., 2006, p.xii-xiii).

¹⁶ Amitai Etzioni chega a argumentar que no tocante às sociedades liberais “a busca exclusiva de interesses privados erode a rede de ambientes sociais das quais todos dependemos, e é destrutivo a nosso experimento compartilhado em auto-governo democrático. Por estas razões, defendemos que os direitos dos indivíduos não podem ser preservados sem uma perspectiva comunitarista. Uma perspectiva comunitarista reconhece tanto a dignidade humana individual como a dimensão social da existência humana” (ETZIONI, 1998, p.xxv).

comunidade como um núcleo de reflexão política, dando-lhe o mesmo peso e importância que a liberdade e a igualdade, ou mesmo a prioridade sobre elas” (CARVALHO, 2003, p.290)¹⁷.

Tais tentativas de retomar a comunidade como fundamento da sociabilidade e da justiça, significam entrar em conflito direto com as teses liberais, principalmente o ideal de autonomia individual. Na ótica dos comunitaristas, a defesa liberal de que os seres humanos são livres para endossarem qualquer perspectiva do bem que acharem melhor contém sérios problemas, pois acaba negligenciando muitos aspectos sociais onde a autodeterminação pode ser exercida. Contrariando a perspectiva liberal, eles pretendem estabelecer uma concepção de autonomia em que as pessoas são vistas,

como membros de coletividades sociais, coletividades que, em uma medida significativa, modelam as decisões individuais. Indivíduos livres, capazes de tomar decisões relativamente racionais só se encontram dentro de comunidades, devido a que, só nessas comunidades as pessoas encontram o apoio físico e social necessário para serem capazes de tomar decisões livres de pressões das autoridades, dos demagogos ou dos meios de comunicação. A individualidade existe, mas só em contextos sociais (ETZIONI, 2007, p.24).

Na perspectiva comunitarista, entregar às pessoas a responsabilidade de escolherem o melhor bem para suas vidas, baseado no argumento de que este é a única maneira de respeitá-las como seres plenamente morais, pode em alguns casos significar entregá-las a um destino infeliz, pois na verdade, muitas pessoas não estão bem preparadas para lidar com questões difíceis da vida. Inúmeras pessoas cometem erros no que diz respeito às escolhas de suas vidas escolhendo coisas degradantes e até mesmo prejudiciais, e algumas delas só tornam-se conscientes de suas escolhas erradas no final da vida, quando já não tem mais volta.

Portanto, a noção de autodeterminação liberal é problemática à medida que até mesmo aquelas pessoas que já estão na idade da razão, que são considerados adultos competentes no exercício da deliberação racional podem fazer escolhas ruins sobre como conduzir suas vidas. Assim, a liberdade de escolha por meio de um “eu” anterior a seus papéis revela-se perigosa, pois a possibilidade de que tais escolhas sejam vazias e arbitrárias é muito grande. Para os comunitaristas, um “eu” que tem na sua gênese um conceito de liberdade que tem a possibilidade de separar-se de seus presentes objetivos, questionar o valor deles e sempre rever e mudar suas perspectivas de vida de acordo com suas preferências, revela-se um “eu” eminentemente vazio.

¹⁷ Observe-se que o comunitarismo em sua gênese foi proposto como uma espécie de “corretivo, tendo como objetivo trazer o bem-estar das comunidades para o centro do discurso político estabelecendo no domínio público os valores das associações comunais” (DALY, 1994, p. xiii).

A liberdade plena seria um vazio no qual não valeria a pena fazer nada, nada seria digno de empenho. O eu que alcançou a liberdade por meio da eliminação de todos os obstáculos e impedimentos externos é descaracterizado e, por conseguinte, carece de um propósito definido, ainda que isso seja encoberto por termos aparentemente positivos tais como “racionalidade” ou “criatividade”. Estes termos são, em última análise, totalmente indeterminados como critérios para a ação ou o modo de vida humanos. Eles não são capazes de especificar nenhum conteúdo para nossa ação fora de uma situação que nos forneça metas, de uma situação que, por conseguinte, atribua uma forma à racionalidade e proporcione uma inspiração para a criatividade (TAYLOR, 2005, p.195).

Portanto, compreender o “eu” como um ser que por possuir a faculdade da razão, e que por isso pode sempre julgar seus fins como pertinentes ou não, e endossá-los ou recusá-los, significa criar um “eu” radicalmente fragmentado, sem qualquer identidade social necessária, pois “o eu assim concebido, completamente distinto, por um lado, de suas expressões sociais e a quem falta, por outro lado, qualquer histórico racional propriamente dito, talvez pareça ter um caráter abstracto e espectral” (MACINTYRE, 2001a, p.67-68). Assim, na visão dos comunitaristas, um “eu” situado anterior aos seus fins só pode ter como consequência um tipo de deliberação racional falha, que tende a redundar única e exclusivamente no indivíduo tomado de forma atômica.

Segundo os comunitaristas, a autodeterminação só pode ser exercida no interior dos papéis que o indivíduo recebe da comunidade, de acordo com o pressuposto básico de que o que é bom para mim tem de ser bom para uma pessoa que habite estes papéis, ou seja, só pode ocorrer uma deliberação sólida quando os indivíduos encontram-se inseridos no seio de uma comunidade. Portanto, possuem uma identidade social específica, compartilhando dos modos de pensar e agir de seus companheiros, pois mais importante que o endosso interior de suas práticas por um indivíduo, é a confirmação de seus julgamentos do exterior por pessoas que compartilham as mesmas práticas comunitárias. Sem tal endosso exterior, os indivíduos correm sérios riscos de perder o senso de auto-respeito e cair em julgamentos falhos.

Quando uma pessoa não tem a possibilidade de confiar nos companheiros de trabalho e nos amigos, é possível que a confiança em seus próprios juízos se converta em uma fonte de fantasia, e não poderá ser um raciocinador prático eficaz se não pode confiar justificadamente em suas conclusões (MACINTYRE, 2001c, p.116).

De acordo com tal perspectiva, a deliberação racional é vista como uma autodescoberta, no sentido de que para encontrarmos as respostas às questões que dizem respeito à vida boa, precisamos primeiramente que descubramos o que já somos. Nesse caso, a deliberação parte sempre da pergunta sobre quem sou eu, pois o “eu”, segundo entendem os

comunitaristas, chega a seus fins não por meio de “uma eleição do que já está dado (que seria ininteligível), mas refletindo e investigando sua natureza constitucional, discernindo suas leis e imperativos, e reconhecendo seus propósitos como próprios” (SANDEL, 2000, p.81).

Diferentemente da concepção liberal de que o bem comum é ajustado para se adequar aos padrões de preferências e concepções de bem sustentadas pelos indivíduos, os comunitaristas entendem o bem comum como uma concepção substantiva da vida boa, ou seja, tal bem comum em vez de ajustar-se às preferências dos indivíduos, acaba promovendo um padrão pelo qual as preferências são examinadas¹⁸. O peso da sociabilidade comunitária sobre os indivíduos acaba formando uma base para a hierarquização pública das inúmeras concepções do bem, “e o peso dado às preferências de um indivíduo, depende do quanto ele se conforma com o bem comum e em que medida contribui para este” (KYMLICKA, 2006, p.264).

Enquanto os liberais argumentam que o bem humano é eminentemente plural e que com isso o conflito é inevitável no interior de qualquer cultura humana, Alasdair MacIntyre contra-argumenta, dizendo que os inúmeros conflitos de valores que as “civilizações” modernas vivem, provenientes das diversas concepções de bem existentes na esfera pública, é resultado de uma decadência, onde perdeu-se a antiga unidade moral que muitas culturas do passado gozaram, à proporção que viviam em prol de uma concepção substantiva da vida boa. E a questão é que tal decadência foi mascarada pelos liberais sob o rótulo de pluralismo¹⁹.

O catálogo de nomes demonstra como são amplas e heterogêneas as fontes morais das quais somos hedeiros. A retórica superficial da nossa cultura tende a falar complacentemente de pluralismo moral nesse contexto, mas a noção de pluralismo é

¹⁸ Habermas argumenta que “de acordo com a visão comunitarista, há uma ligação necessária entre o conceito deliberativo de democracia e a referência a uma comunidade ética substancialmente integrada. De outro modo, não se pode supostamente explicar de que modo a orientação dos cidadãos com relação ao bem comum é possível. O argumento segue apontando que o indivíduo pode tornar-se consciente de sua associação em uma forma de vida coletiva, e com isso tornar-se consciente de um elo social anterior que não está a seu dispor, apenas na prática exercitada com outros, em comum: a participação real na ação política, na deliberação e no conflito pode nos conscientizar de nossas conexões mais remotas e indiretas com os outros, do significado mais amplo e abrangente do que queremos e fazemos. Deste modo, o indivíduo atinge um sentido claro daquilo que é comum e das diferenças, e assim um sentido de quem ele é e gostaria de ser, apenas no intercâmbio público com outros cujas identidades são oriundas das mesmas tradições e processos de socialização semelhantes. Nesse esforço coletivo a fim de se alcançar a autocompreensão, um motivo para se ultrapassar o egoísmo e o interesse próprio também está em ação, a saber, a experiência de que a exclusão e a supressão de uns poucos resulta na alienação de todos, a experiência de uma causalidade do destino que faz com que cada pessoa sinta o peso de estar isolada de um contexto de comunicação inevitavelmente compartilhado. Assim, na visão comunitarista, os únicos discursos genuinamente políticos são aqueles que têm a autocompreensão coletiva por meta” (HABERMAS, 1998, p.280).

¹⁹ É interessante observar que entre os comunitaristas não há uma homogeneidade no tocante às críticas ao pluralismo liberal. Taylor parece ser mais aberto para a noção de pluralismo liberal do que MacIntyre, que insiste em argumentar que no liberalismo a supremacia das discordâncias e conflitos morais são exaltadas pelo título de pluralismo. Ver MACINTYRE, 2001a, p.65.

muito imprecisa, pois pode muito bem aplicar-se tanto a um diálogo ordenado de opiniões em intercessão, como uma mistura desarmônica de fragmentos mal-organizados (MACINTYRE, 2001a, p.28).

Um dos problemas que os comunitaristas vêm na defesa liberal do pluralismo como um modo de assegurar a diversidade de modos de vida que os seres humanos podem desfrutar é, justamente, o fato de tal defesa entrar em conflito direto com a pretensão de neutralidade do próprio liberalismo, pois qualquer tentativa de um Estado liberal de proteger o pluralismo significaria romper com os próprios princípios liberais de justiça, ao passo que o próprio liberalismo pretende ser neutro diante dos diversos modos de vida. Portanto, se o liberalismo pretende ser neutro, não endossando nenhum modo de vida, então, nem mesmo o pluralismo ele pode defender.

Além de atacarem o pluralismo, os comunitaristas opõem-se radicalmente à noção de neutralidade do Estado tão defendida pela grande maioria dos teóricos liberais, pois entendem que tal neutralidade acaba por permitir modos de vida nocivos aos seres humanos. Entendem que apenas dizer as pessoas que são livres para escolherem entre modos de vidas alternativos, não lhes diz quais ações ou modos de vida específicos valem a pena. Taylor chega a argumentar que a noção de neutralidade liberal carrega inúmeros problemas, pois embora o Estado liberal “possa de fato ser neutro diante de crentes e não-crentes em Deus, ou de pessoas com orientações homossexual e heterossexual, ele não pode sê-lo entre patriotas e não-patriotas” (TAYLOR, 2000, p.214)²⁰. Outros comunitaristas são mais radicais ainda na crítica à noção de neutralidade do Estado liberal, como é o caso de MacIntyre, que acusa o liberalismo de mascarar sua reprodução social justamente por meio do argumento da neutralidade.

Qualquer concepção do bem humano segundo a qual, por exemplo, é dever do governo educar moralmente os membros da comunidade, de modo que eles passem a viver essa concepção, pode, até certo ponto, ser sustentada como uma teoria particular por indivíduos ou grupos, mas qualquer tentativa séria de incorporá-la à vida pública será proscrita. Essa característica, obviamente, implica não apenas que o individualismo liberal tem sua própria concepção ampla do bem, o qual está empenhado em impor política, legal, social e culturalmente onde quer que tenha o

²⁰ Paulo Roberto M. de Araújo argumenta que para Taylor, “não há como as ações serem neutras no espaço das relações políticas. Podemos dizer que é no âmbito das práticas políticas que a filosofia de Taylor consegue formular melhor as suas estruturas argumentativas. Ele parte da idéia de que o liberalismo tradicional, ao estar fundado no sujeito racionalmente abstrato e fechado em si mesmo, não consegue compreender de forma realista as estruturas antropológicas da ação humana no campo do espaço político. Os homens não agem somente por meio de leis aparentemente neutras e universais, mas por valores que servem de motivação para realizarem-se em um modo de ser no mundo. O realismo de Taylor, quanto à diversidade desses modos de ser do homem evidencia a impossibilidade de haver fundamentos consistentes para formas políticas como o liberalismo tradicional, que insiste em manter a idéia da racionalidade utilitária que iguale a todos sem considerar as suas especificidades identitárias” (ARAÚJO, 2004, p.207).

poder para tal, mas também que, ao fazê-lo, sua tolerância de concepções rivais do bem humano, na arena pública, é seriamente limitada (MACINTYRE, 2001b, p.361).

Segundo MacIntyre, os princípios que regem o modelo de sociabilidade liberal não são neutros com relação às teorias rivais e conflitantes do bem humano. Na verdade, em qualquer local que são vigentes, eles “impõem uma concepção particular da vida boa, do raciocínio prático e da justiça sobre os que voluntária ou involuntariamente aceitam os procedimentos liberais e os termos liberais de debate” (MACINTYRE, 2001b, p.372). Dessa forma, o argumento liberal da neutralidade estatal perante a diversidade de modos de vida como forma de respeitar a autodeterminação das pessoas, não passa de uma máscara para a reprodução do próprio liberalismo, pois como assevera MacIntyre, “o supremo bem do liberalismo é a manutenção continuada da ordem social e política liberal, nada mais, nada menos” (MACINTYRE, 2001b, p.370).

Outro problema que os comunitaristas identificam na defesa liberal de um Estado neutro perante inúmeros modos de vida, como modo a dar as pessoas a liberdade de endossarem qualquer bem que lhes convier, é que tal neutralidade acarreta uma séria confusão entre a esfera pública e a esfera privada²¹. Numa esfera pública, vista como um local onde as pessoas buscam implementar suas preferências como é o caso da liberal, muitas pessoas endossam valores que não estão em consonância com o bem coletivo, de forma a dar lugar ao individualismo e ao egoísmo.

Naquilo que Dahl²² chama de democracias pluralistas, que são o que eu chamei de ordens políticas liberais, os indivíduos perseguem uma série de bens, associando-se em grupos, a fim de alcançar fins particulares e de promover formas particulares de atividade. Nenhum dos bens buscados dessa forma pode ser tratado como sobrepujando as alegações de qualquer outro. Entretanto, se o próprio bem do liberalismo, o bem da comunidade política democrática pluralista e não os bens de suas partes constituintes, deve ser alcançado, ele deverá reivindicar uma adesão que se sobreponha e mesmo que se imponha às outras. Em outras palavras, que boas razões poderia um indivíduo encontrar para se pôr a serviço do bem público e não de outros bens? (MACINTYRE, 2001b, p.373).

²¹ Sobre a confusão entre público e privado nas sociedades liberais, o sociólogo polonês, Zigmunt Bauman afirma que “o aumento da liberdade individual pode coincidir com o aumento da impotência coletiva na medida em que as pontes entre a vida pública e privada são destruídas ou, para começar, nem foram construídas; ou, colocando de outra forma, uma vez que não há uma maneira óbvia e fácil de traduzir preocupações pessoais em questões públicas e, inversamente, de discernir e apontar o que é público nos problemas privados. E que no nosso tipo de sociedade as pontes estão de modo geral ausentes e a arte da tradução raramente é praticada em público” (BAUMAN, 2000, p.10).

²² Segundo MacIntyre, o cientista político norte-americano Robert A. Dahl, “oferece um concepção penetrante e pormenorizada da extrema ‘vulnerabilidade da virtude cívica individualista’ e discute possíveis soluções, mas como ele mesmo enfatiza, os problemas criados pelas diversas formas desse tipo de ordem política, e a tarefa de institucionalizar quaisquer soluções propostas, enfrentariam as mesmas questões geradas pelos problemas” (MACINTYRE, 2001b, p.373).

Contrariando a posição liberal de que nenhuma prática específica tem autoridade que esteja além do julgamento individual, os comunitaristas vêem os valores comunais como horizontes carregados de autoridade que estabelecem objetivos para os membros da comunidade. Tais valores comunais são tão fortes que fazem parte da identidade dos indivíduos, e são constituídos por eles. De acordo com essa perspectiva, um dos problemas de se criar um “eu” liberal que é eminentemente anterior aos seus fins e que tem o poder de fazer julgamentos sobre que tipo de pessoa deseja ser, é que tal “eu” torna-se fragmentado, vive eternamente sob conflitos entre desejos e preferências antagônicas, mas que deve, mesmo estando dividido, apresentar-se no domínio público como um “eu” que possui em seu caráter uma unidade, quando na verdade, não passa de uma máscara.

O problema do eu na sociedade liberal surge do fato de que cada indivíduo deve formular e expressar, para si e para os outros, um esquema ordenado de preferências. Cada indivíduo deve apresentar-se como uma vontade singular, bem ordenada. Mas o que ocorre se tal forma de apresentação sempre exige que a ruptura e o conflito interiores sejam dissimulados e reprimidos e que uma unidade de apresentação falsa e psicologicamente incapacitadora seja, conseqüentemente, exigida pela ordem liberal? (MACINTYRE, 2001b, p.372).

Assim sendo, o eu liberal vive sob uma rede de máscaras, sendo na verdade radicalmente desfigurado, vivendo sob uma eterna angústia entre desejos conflitantes, o que o torna um “eu” descompromissado, sem um fim último a perseguir durante a vida. A liberdade do “eu” liberal torna-o vazio, volátil, preso as imediatezidades que seus desejos e preferências constantemente o levam. Taylor explana bem a condição do eu liberal quando argumenta que “se a liberdade radical da autodependência é, em última análise, vazia, então ela corre o risco de desembocar no niilismo, ou seja, na auto-afirmação por meio da rejeição de todos os valores” (TAYLOR, 2005, p.197).

Portanto, os comunitaristas acusam o liberalismo de esboçar um modelo de liberdade que só pode ter como consequência um individualismo cada vez mais exacerbado, que tende a atomizar os indivíduos e a atividade política. Uma civilização baseada no modelo de identidade moderna estará sempre tentada a autodestruir-se, pois “sempre estaremos tentados a não ver a liberdade mais que uma espécie de atomismo social e histórico, algo que nos permite apartarmos do próximo, estar isolado” (TAYLOR, 1999, p.155). Dessa forma, dar aos indivíduos a liberdade de julgar seus papéis sociais segundo alguma concepção do bem que eles próprios endossam significa destruir os vínculos sociais, dando lugar ao individualismo²³.

²³ Segundo Taylor, algumas conseqüências negativas do modo de vida liberal e seu conceito de identidade atômico é que “o núcleo familiar está ameaçado, não só por sua associação com um certo modo de vida

De acordo com tal perspectiva, o nascimento do mundo liberal significou a fragmentação da vida social em inúmeras esferas. O “eu” liberal moderno ganhou por meio da sua nova concepção de liberdade a possibilidade de se mover no mundo social separado de seus papéis, compartimentalizando suas atitudes de acordo com cada situação em que se encontra. MacIntyre ataca tal fragmentação moderna dizendo que com essa nova perspectiva, “o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da vida pública, a vida empresarial afastada da pessoal. Assim, a infância e a velhice foram amputadas do resto da vida humana e transformadas em setores distintos” (MACINTYRE, 2001a, p.343). As consequências de tal fragmentação é que o bem privado fica deslocado do bem público, a política separada da moralidade e relegada a especialistas que tem o dever de reger os termos da vida social, pois no liberalismo

o ideal não é “governar e ser governado alternativamente”, mas ter voz ativa. Isso é compatível com o não-envolvimento no sistema participativo, desde que possa fazer uma ameaça crível aos que estão nele engajados, a fim de fazê-los prestar atenção, podendo-se igualmente ter um engajamento antagônico no sistema, vendo-se os governantes como “eles” em oposição ao “nós”, e pressionando-os por meio de campanhas específicas, petições ou *lobbies*, a nos levar em consideração (TAYLOR, 2000, p.217).

Os comunitaristas insistem que o liberalismo instrumentalizou a vida social, pois na medida que as instituições passaram a serem vistas como instrumentos coletivos, constituídas a partir de bens individuais, não poderia ter outra consequência senão incorporar o componente atomista do mundo moderno. A política passou a ser pensada em termos de interesses individuais, o que leva a uma exclusão de qualquer noção de bem coletivo. Neste sentido, quanto mais fragmentados estiverem os cidadãos, tanto mais terão “suas energias políticas transferidas para a promoção de agrupamentos parciais e tanto menos possível será mobilizar maiorias democráticas ao redor de programas compreendidos em comum” (TAYLOR, 2000, p.299).

Ao contrário da perspectiva liberal, os comunitaristas argumentam que uma sociabilidade estável e justa é aquela que seus cidadãos possuem um sentimento de pertencer a uma coletividade cujos membros compartilham uma forte identificação em torno de um

desacreditado, baseado no consumo, mas também pelo alcance mesmo do desenvolvimento da identidade moderna. Com efeito, se minha meta na vida é realizar-me plenamente, e minhas relações com o próximo devem ajudar-me a fazê-lo, não há aí, em princípio, nenhuma razão para que meu desejo de realização pessoal se detenha ao âmbito da família. Se meu desenvolvimento ou meu descobrimento pessoal são incompatíveis com vínculos de longa duração, a família me parecerá uma prisão e não um lugar de expansão. Isso ameaça o matrimônio, tanto mais quando essa mesma aspiração ao desenvolvimento e a realização pessoal conduz as mulheres de hoje a rechaçar a repartição dos papéis e as concessões mútuas da família tradicional” (TAYLOR, 1999, p.148).

sentido de bem comum. Enquanto os liberais entendem que as perspectivas da vida boa adotada pelos indivíduos possuem o mesmo peso, os comunitaristas entendem que as práticas comunitárias devem ser prescritas pela comunidade e classificadas em superiores e inferiores. Taylor chega a argumentar que o ideal moral compreende uma espécie de descrição do que “seria um modo de vida melhor, ou superior, no qual melhor e superior se definem não em função do que nos ocorre desejar ou necessitar, mas de oferecer uma norma do que deveríamos desejar” (TAYLOR, 1994, p.51). Com efeito, o peso da sociabilidade é anterior aos fins individuais, discriminando quais projetos são nocivos ao bem coletivo e quais projetos contribuem para o bem comum.

Minha identidade é uma realidade moral, ou melhor, que me defino sempre com respeito a visões normativas da vida, concepções da vida humana que tem um valor moral. Um papel que contribui a dar forma a minha identidade implica, portanto, necessariamente, uma visão da vida humana, uma intuição do que é bom ou mal, do que é admirável ou depreciável. Portanto, um papel, e a prática em que se insere, pode definir para mim o bem e o mal, o êxito ou o fracasso pessoal, incluindo fora de toda articulação de regras, princípios ou descrições verbais. Desempenho um papel dentro de uma prática; compartilho com os demais o sentido do que há que fazer e do que há que evitar. As coisas podem ficar nisso, sem que hajamos estabelecido regras ou nomes a diferentes virtudes ou a vícios inerentes a esta prática (TAYLOR, 1999, 203-204).

De acordo com os comunitaristas, quanto mais pessoas aceitem a perspectiva atomista que vê a sociedade como uma associação de indivíduos cada um com seus próprios planos, mais se enfraquece a visão de uma comunidade política como um todo integrado, de modo que qualquer invocação da comunidade passa a ser vista como uma ilusão. Infelizmente, por causa da visão atomista moderna, os espaços comunitários passaram a serem vistos de forma negativa no mundo contemporâneo, sendo a própria política comunitária interpretada de forma eminentemente instrumental. O conceito de comunidade tornou-se empobrecido. Taylor argumenta que um dos principais problemas das sociedades liberais contemporâneas é o fato “de que são repúblicas de cidadãos cuja dimensão comunitária da vida moderna, tanto familiar, como estatal, estão ameaçadas por tendências atomistas” (TAYLOR, 1999, p.156).

Numa perspectiva política completamente oposta à liberal, os comunitaristas insistem em argumentar que a única forma de se estancar a erosão social, o individualismo e a crescente apatia política que toma conta das sociedades modernas é retomar um modelo de sociabilidade em que seus membros estejam ligados pelo sentido de um bem comum partilhado, ou seja, uma sociedade organizada ao redor dessa proposição tanto partilharia, como endossaria uma concepção da boa vida. Com efeito, tal modelo de sociabilidade requer uma identificação patriótica que exclui necessariamente a concepção liberal de sociedade, à

proporção que esta “não pode ter um bem comum no sentido estrito porque a sociedade tem de ser neutra no tocante à questão da boa vida” (TAYLOR, 1999, p.210).

Portanto, de acordo com tal perspectiva, só poderemos compreender nosso bem individual, assimilando antes o bem geral que a comunidade endossa, o que requer reconhecer meu papel social e o dos outros que vivem comigo em comunidade. Tal concepção requer um conceito de identidade estritamente social, ou seja, o “eu” não existe fora de seus papéis e relações no qual está inserido. O “eu” só pode ser o que realmente é, compreendendo sua história de vida e a história da comunidade na qual vive. Os seres humanos, na visão dos comunitaristas, são portadores de uma identidade social, conforme assevera MacIntyre:

Sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertenço a tal clã, tal tribo, tal nação. Por conseguinte, o que é bom para mim tem de ser o bem para quem vivencia esses papéis. Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá à minha vida sua própria particularidade moral (MACINTYRE, 2001a, p.369-370).

Assim sendo, os valores éticos são cultivados e aprendidos no interior da comunidade, ou seja, não é possível os indivíduos definirem “o que é a vida boa sem levar em consideração como a sociedade especifica, define e distribui honra, dignidade, autonomia, solidariedade, justiça e outros bens sociais” (SOBOTKA, 2003, p.588). Dessa forma, contrariamente à posição liberal, os comunitaristas entendem que os princípios que regem uma sociedade não podem ser neutros com relação às concepções substanciais de bem que rivalizam, de modo a tornar necessário a existência de uma concepção substantiva da vida boa que vise a promoção do bem comum. Com efeito, as críticas comunitaristas ao liberalismo tem ganhado força por meio de inúmeros teóricos, desde neo-aristotélicos até neo-hegelianos. A questão é que não existe uma unidade no pensamento comunitário a como remediar os males do liberalismo²⁴.

1.3 – A posição de MacIntyre no interior do comunitarismo.

²⁴ Maria Leonor S. Llanos, classifica os comunitaristas em orgânicos e estruturais. Os primeiros refere-se a “um comunitarismo no sentido forte, que reivindica, pelo menos inicialmente e com caráter geral, um certo modelo de comunidade subtraído da história e que havia sido suprimido e esquecido na modernidade pelas sociedades liberais”. Com relação aos comunitaristas estruturais, são aqueles mais abertos à alguns pressupostos modernos, ou melhor, “em princípio, unicamente reivindicam a presença dentro do marco político, moral e jurídico de alguns elementos básicos de definição que haviam sido censurados, entre os que ocupariam o lugar essencial a comunidade e a cultura tradicional”. Diferentemente dos comunitaristas orgânicos, os estruturais, não chegam a propor uma forma específica de comunidade, nem especificam o alcance de sua superioridade moral frente à outros modos de vida (LLANOS, 2001, p.19).

Marcado por um passado marxista, Alasdair MacIntyre tem sido reconhecido como um crítico radical das ordens sociais liberais. Isso tem lhe dado um lugar especial no interior do movimento comunitarista. Caracterizado por alguns como conservador²⁵, e por outros como radical, MacIntyre tem algumas peculiaridades que o tornam bastante diferente de outros comunitaristas como Amitai Etzioni, Charles Taylor, Michael Walzer e Michael Sandel.

Uma primeira peculiaridade da posição macintyreana no interior do comunitarismo é que, embora ele tenha abandonado o marxismo como “perspectiva teórica insuficiente para enfrentar os problemas morais e políticos do mundo contemporâneo, tal influência mantêm-se ainda nas fortes tintas de recusa radical por MacIntyre do capitalismo e das sociedades liberais” (CARVALHO, 2006, p.145). Enquanto teóricos comunitaristas como é o caso de Walzer e Taylor chegam a admitir certos pressupostos liberais em suas teorias²⁶, MacIntyre mantém uma posição extremamente cética com relação à viabilidade da social-democracia liberal em estabelecer uma sociabilidade bem ordenada, justa e estável a partir da noção de contrato social.

A política sistemática moderna, seja liberal, conservadora, radical ou socialista, simplesmente precisa ser rejeitada de um ponto de vista que deva lealdade genuína à tradição das virtudes; pois a própria política moderna expressa em suas formas institucionais uma rejeição dessa tradição (MACINTYRE, 2001a, p.427).

Abandonando a militância socialista, MacIntyre fez um giro declarando-se um aristotélico-tomista, mas mantendo em sua trajetória intelectual a recusa do ideário liberal. A diferença é que agora, depois de convertido ao tomismo, o filósofo escocês revogou a aspiração da revolução como tomada do Estado pelo proletariado, “aproximando-se cada vez mais de uma revolução comunitarista” (CARVALHO, 2006, p.145). Portanto, MacIntyre adentra no “grupo” dos teóricos denominados comunitaristas como um intelectual radical que

²⁵ Helder B. Aires de Carvalho observa que entre as críticas lançadas à MacIntyre, estão “algumas poucas bastante delirantes, beirando a irresponsabilidade intelectual ao associá-lo a posições afins ao nazismo e a outros totalitarismos de direita” (CARVALHO, 2006, p.127). Entre tais críticos pode-se citar Stephen Holmes, que chega à argumentar que as “tendenciosas invocações da natureza social do homem que recorrem MacIntyre e Unger, contam com o antecedente quase literal de, entre outros, o panfletista protofascista Charles Maurras”. Ver HOLMES, 1999, p.15.

²⁶ Segundo Chantal Mouffe, entre os comunitaristas, “há aqueles que, inspirados sobretudo em Aristóteles, como Michael Sandel e Alasdair MacIntyre, rejeitam o pluralismo liberal em nome de uma política do bem comum; por outro lado, aqueles que, como Charles Taylor e Michael Walzer, ao mesmo tempo que criticam os pressupostos epistemológicos do liberalismo, tentam integrar o seu contributo político na área dos direitos e do pluralismo” (MOUFFE, 1996, p34).

não aceita as práticas políticas liberais, muito menos toda e qualquer forma de teoria que procure se reconciliar com o liberalismo²⁷.

Uma segunda peculiaridade é que, diferentemente de alguns comunitaristas, que se ateram às incongruências de alguma teoria especificamente liberal, como Sandel²⁸ faz em relação à Rawls, a crítica macintyreana contém uma maior amplitude, ao passo que traça uma incessante investigação sobre as origens da decadência do mundo moderno²⁹. Para isso, ele não tem uma preocupação de atacar apenas uma teoria liberal específica ou de fragmentar a sua crítica compartimentalizando os tipos de liberalismo como fazem boa parte da intelectualidade contemporânea ao tentarem distinguir liberalismo político de liberalismo econômico e neoliberalismo³⁰; ou então diferenciar a teoria liberal de Rawls, da teoria de Nozick, Nagel, Dworkin e assim por diante. Para o filósofo escocês, as diversas formas de liberalismo são faces da mesma moeda, pois corroboram e em alguma medida com o que ele entende ser a decadente modernidade reconhecidamente liberal.

Um terceiro traço característico de sua teoria é a incessante desconfiança de que o liberalismo metamorfoseia-se em inúmeras formas teóricas, desde teorias sociológicas, históricas e filosóficas. Justamente por isso, MacIntyre sempre procura desmascarar o fundo liberal das teorias contemporâneas³¹ que emergem nos meios acadêmicos como aparentemente críticas do liberalismo, quando, na verdade, foram precursoras dele ou o reproduzem em algum grau. É o caso do marxismo que, por sofrer de um grave empobrecimento moral, acabou por desenvolver as mesmas formas burocráticas e administrativas do mundo liberal³².

²⁷ Para evitar uma má compreensão ou até mesmo uma incongruência lógica, é importante observar que neste capítulo chegamos a “rotular” MacIntyre de comunitarista apenas por sua forte ênfase nos espaços comunitários, como também por seguirmos a grande maioria das produções intelectuais sobre esta temática que “metodologicamente” acabam situando-o no interior do comunitarismo. Temos consciência que o próprio filósofo recusa o rótulo de comunitarista. Uma contribuição relevante para a temática em questão pode ser encontrada no artigo de Fernando Fernández-Llebrez, intitulado: “*La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo / comunitarismo*”.

²⁸ Michael Sandel tem como alvo principal de sua obra “*El liberalismo y los límites de la justicia*”(2000), traçar as incongruências e insuficiências do principal trabalho do filósofo liberal John Rawls, “*Uma Teoria da Justiça*” (2002).

²⁹ MacIntyre tem sido enfático em argumentar que tenta em seu livro “*Depois da Virtude*” (2001a) esboçar uma história de declínio e queda que teve como resultado uma catástrofe. Ver MACINTYRE, 2001a, p.16-17.

³⁰ O cientista político Álvaro de Vita tenta em sua obra “*Justiça liberal: Argumentos liberais contra o neoliberalismo*”(1993), traçar um contraponto entre as teorias liberais e neoliberais.

³¹ Segundo o filósofo escocês, dentre os teóricos contemporâneos que subscrevem o modo de vida característico da modernidade liberal, estão os “neo-weberianos e os herdeiros da Escola de Frankfurt que colaboram, sem perceber, como um coro no teatro do presente” (MACINTYRE, 2001a, p.64).

³² Na perspectiva macintyreana, “embora tenhamos muito a aprender com a história do Dezoito Brumário, a teoria geral marxista da ideologia e suas tantas herdeiras são apenas mais um conjunto de sintomas disfarçados de diagnósticos” (IBIDEM, p.191).

Quando os marxistas se organizam e se movem rumo ao poder sempre se tornam e sempre se tornaram substancialmente weberianos, mesmo que permaneçam marxistas em retórica; pois na nossa cultura não conhecemos movimento organizado rumo ao poder que não seja burocrático e administrativo no modo e não temos conhecimento de justificativas para a autoridade que não sejam weberianas na forma. E se isso for verdade acerca do marxismo quando a caminho do poder, muito mais verdadeiro se torna quando assume o poder. Todo poder tende a cooptar, e o poder absoluto coopta absolutamente (MACINTYRE, 2001a, p.189-190).

Além do marxismo, MacIntyre ainda acusa outras teorias contemporâneas de estarem comprometidas, de alguma forma e em algum grau, com o *ethos* liberal moderno, como é o caso das teorias de Weber e Nietzsche³³. O primeiro, ao afirmar que “questões de fins são questões de valores e, no tocante aos valores à razão se cala” (MACINTYRE, 2001a, p.55), acabou por abrir uma espécie de justificativa para a autoridade administrativa nas burocracias modernas. O segundo, ao procurar oferecer uma saída para o fracasso da moralidade moderna, criando uma espécie de super-homem desvinculado de qualquer contexto social, acabou por reproduzir o mesmo individualismo liberal que pretendia refutar.

O conceito do “grande homem” nietzscheano também é um pseudoconceito, embora talvez nem sempre – infelizmente – o que anteriormente chamei de ficção. Ele representa a tentativa final do individualismo de escapar de suas próprias consequências. E a postura nietzscheana revela-se, não um meio de escapar ou uma alternativa ao esquema conceitual da modernidade individualista liberal, mas, pelo contrário, um momento mais representativo em sua revelação interna. E podemos, portanto, esperar que as sociedades individualistas liberais gerem “grandes homens” de vez em quando. Que pena! (...) Agora, porém, percebemos que, no fim, a postura nietzscheana é apenas mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche se acreditava crítico implacável (MACINTYRE, 2001a, p.433-434)³⁴.

A quarta característica que posiciona MacIntyre como um crítico radical da modernidade, em relação a outros comunitaristas, é que além da imensa desconfiança que este tem em relação aos debates acadêmicos contemporâneos, o filósofo escocês também nutre uma forte desconfiança com relação aos debates políticos que se travam entre a suposta dicotomia direita e esquerda. Tal desconfiança provém do fato de que o liberalismo se disfarça, tanto na academia como nos meios políticos, entre conservadores e radicais, o que o leva a afirmar que “os debates contemporâneos nos sistemas modernos são quase

³³ É importante frisar que não é alvo da pesquisa deter-se nos ataques de MacIntyre à Weber e Nietzsche, como também não é alvo deste trabalho mapear se as críticas do escocês às esses dois grandes teóricos é correta ou errada. Querer mapear o grau das críticas macintyreana à esses dois teóricos tornaria o projeto amplo demais para uma dissertação de mestrado. Portanto, vou me deter apenas em Weber no segundo capítulo, que trata do emotivismo incorporado na sociabilidade liberal.

³⁴ É relevante salientar que mesmo MacIntyre fazendo algumas críticas à filosofia de Nietzsche, o escocês reconhece a grandeza do filósofo alemão, principalmente no tocante ao seu diagnóstico da modernidade. (IBIDEM, p.189-203).

exclusivamente entre liberais conservadores, liberais liberais e liberais radicais” (MACINTYRE, 2001b, p.421).

Para MacIntyre, os debates políticos contemporâneos servem de fachada para a perpetuação do próprio sistema liberal, à medida que este apropria-se dos debates, reformulando inúmeras disputas e conflitos internos a ele, de tal forma “que estes parecem tornar-se debates do liberalismo, questionando este ou aquele conjunto particular de atitudes ou políticas, mas não os princípios fundamentais do liberalismo” (MACINTYRE, 2001b, p.241). Nesse sentido, ao procurar incessantemente desmascarar os disfarces do liberalismo, a filosofia macintyreana passou a ser reconhecida por alguns como uma espécie de aristotelismo revolucionário³⁵.

Frente à grande maioria de teóricos contemporâneos, inclusive comunitaristas como Charles Taylor, sua visão decadente da modernidade o torna cético quanto a qualquer possibilidade de se reformular os sistemas liberais internamente, como crêem muitos sociais democratas contemporâneos³⁶. O liberalismo se incorporou de tal forma nas relações sociais contemporâneas, desde práticas e modos de pensar modernos, que “as tentativas para reformar por dentro os vários sistemas políticos da modernidade se transformam sempre em formas de colaboração com os mesmos sistemas. As tentativas de subvertê-los degeneram sempre em formas de terrorismo ou quase” (MACINTYRE, 2003, p.27).

As experiências socialistas contemporâneas são exemplos de tentativas de rompimento com o modelo liberal, mas que no final se transformaram em sociais-democracias liberais ou em totalitarismos de Estado, que MacIntyre também rejeita fortemente. Tal recusa remonta à Trotsky quando suas premissas chegavam à conclusão de “que a União Soviética não era socialista e que a teoria que deveria ter iluminado o caminho para a libertação humana tinha de fato, levado às trevas” (MACINTYRE, 2001a, p.439). Portanto, da mesma forma que rejeita o liberalismo, MacIntyre também repudia o socialismo tal como foi defendido e implementado em inúmeros países como é o caso da União Soviética, por entender que este em vez de levar à emancipação humana, provocou, na verdade, certos irracionalismos.

³⁵ Segundo Knight, a filosofia de MacIntyre em sua totalidade, expressa uma espécie de aristotelismo revolucionário. Ver KNIGHT, 1998, p.23-24.

³⁶ Taylor não compartilha nem de uma visão “positiva” de modernidade, nem da visão de total decadência do mundo moderno aos moldes macintyreanos, como ele próprio expressa: “Vejo-me insatisfeito com as concepções hoje correntes sobre o aludido tópico (modernidade). Algumas mostram-se otimistas, e nos vêem como tendo galgado um patamar superior; outras apresentam um quadro de declínio, de perda, de esquecimento. Nenhuma das alternativas parece-me correta; ambas ignoram amplamente aspectos importantes de nossa situação” (TAYLOR, 1997, p.10).

O uso do poder estatal para defender o marxismo como único conjunto de crenças verdadeiras na União Soviética produziu a atrofia do marxismo e levou à irracionalidade do marxismo soviético. Esse emprego do poder estatal não era apenas repressivo no tocante à tolerância; era o instrumento de uma minoria que assumiu em relação à maioria uma atitude muito parecida com aquela que Marcuse aconselha sua elite minoritária a assumir em relação à maioria (...) Como bem viu o jovem Marx, os homens precisam libertar-se a si mesmos. A única educação que liberta é a auto-educação. Transformar os homens em objetos de libertação por parte dos outros é o mesmo que concorrer para torná-los instrumentos passivos, é levá-los a representar o papel da matéria inerte a ser moldada segundo formas escolhidas pela elite (MACINTYRE, 1970, p.107-108).

Uma quinta peculiaridade é que além da recusa do liberalismo e seus disfarces acadêmicos, bem como do socialismo em suas mais variadas facetas, MacIntyre cultivava uma forte descrença em uma tradição historicamente bastante respeitada, inclusive por alguns comunitaristas³⁷, o republicanismo. Na concepção macintyreana, o republicanismo realmente representou a tentativa de restauração parcial da tradição clássica, a partir da idéia de um bem público que precede e é independente dos interesses individuais, de modo que “a virtude no indivíduo não é nada mais nada menos que permitir que o bem público seja o modelo de comportamento individual” (MACINTYRE, 2001a, p.396). Contudo, a descrença macintyreana no republicanismo está ligada a impossibilidade de se aplicar os valores como liberdade, fraternidade, igualdade, patriotismo e amor pela família, conforme defendiam os jacobinos, por exemplo, às sociedades modernas, complexas e multiculturais³⁸.

A verdadeira lição dos clubes jacobinos e de seu declínio é que não se pode pretender reinventar a moralidade na escala de uma nação inteira quando o próprio jargão da moralidade que se procura reinventar é alienígena, de um lado, para as vastas massas de pessoas comuns e, de outro, para a elite intelectual. A tentativa de impor a moralidade pelo terror – a solução de Saint Juste – é o expediente desesperado daqueles que já têm noção desse fato, mas não o admitem (MACINTYRE, 2001a, p.399).

A complexidade das demarcações teóricas do filósofo escocês não param na recusa do liberalismo, socialismo e republicanismo. A sexta peculiaridade de MacIntyre é que, mesmo sendo rotulado como um teórico comunitarista, o próprio filósofo faz questão de deixar bem claro que não é “adepto da sociedade comunitária. Não creio nos ideais ou nas formas de uma

³⁷ Michael Sandel é um exemplo de um comunitarista com uma forte inspiração na tradição republicana.

³⁸ Quanto à recusa de MacIntyre ao republicanismo, além do teórico não crer na possibilidade de implementação prática de tal modelo às complexas sociedades liberais contemporâneas, ele faz questão de frisar que muitos republicanos como é o caso de Pettit, não tem sido conscientes do fato de que as diferenças existentes entre “uma política comunitária, concebida em termos aristotélicos e a que tem sido implementada desde o modelo do Estado-nação moderno são demasiado grandes” (MACINTYRE, 1994, p.302). Em resposta a MacIntyre, o teórico republicano Philip Pettit argumenta que um dos objetivos de seu livro “*Republicanism*” (1999), é justamente responder ao escocês que tipo de instituições contemporâneas podem encarnar o republicanismo. Ver PETTIT, 1999, p.174.

comunidade como panacéia para as doenças sociais contemporâneas” (MACINTYRE, 2003, p.207). Na concepção macintyreana, os comunitaristas cometem um grave erro quando tentam disseminar nas políticas do Estado liberal “os valores e mecanismos de participação próprios de pequenas comunidades” (MACINTYRE, 2001c, p.167).

No tocante aos comunitaristas, MacIntyre tem sido enfático em dizer que tem fortes diferenças com eles. Primeiro que de acordo com o escocês, os comunitaristas avançam suas propostas como uma contribuição à política do Estado-Nação, ou melhor, “tem insistido que é a nação através das instituições do Estado-Nação quem deveria constituir-se como uma comunidade” (MACINTYRE, 1994, p.218). Contudo, para o escocês, diante da estrutura que os Estados modernos adquiriram, o que de melhor podemos esperar deles é que sejam neutros diante das diferentes visões compartilhadas do bem que existem, pois o caminho contrário pode levar-nos à formações de ditaduras e autoritarismos.

Portanto, devido à sua complexidade, a filosofia macintyreana só pode ser entendida por meio de uma narrativa histórico-filosófica que permita entender de forma adequada sua crítica da modernidade liberal no caleidoscópio do pensamento liberal. Apenas na perspectiva deste modelo narrativo pode-se compreender as críticas do escocês às práticas morais modernas, bem como às teorias jurídicas e políticas que embasam estas práticas. Outro ponto importante na compreensão dessa decadência denunciada por MacIntyre, é que sem este diagnóstico não é possível entender a importância de um retorno urgente a uma ética das virtudes de cunho aristotélico-tomista, propugnada pelo próprio filósofo.

2 - O Nascimento da modernidade liberal:

A narrativa macintyreana de uma decadência.

Ao contrário do que é ensinado em muitos manuais historiográficos que narram uma história linear e progressiva cujo ponto culminante é o iluminismo e a modernidade³⁹, o filósofo escocês entende as práticas morais e políticas dos indivíduos modernos como resultado de uma decadência que tende a cada vez mais empobrecer as relações sociais e políticas. Alasdair MacIntyre, diferentemente de muitos intelectuais contemporâneos que vêem na emergência da modernidade algo positivo⁴⁰, vê o nascimento do mundo liberal moderno como um fracasso⁴¹. O declínio moral no qual as sociedades modernas mergulharam é esboçado em sua obra *Depois da Virtude* (1981) sob três estágios.

No primeiro, tem-se tanto teorias como práticas morais ordenadas por padrões objetivos e impessoais. Tais padrões fornecem as justificativas racionais para atos e normas. No segundo, tentativas mal-sucedidas de se assegurar a objetividade dos juízos morais, no qual as tentativas de justificação racional se degradam continuamente. Por último, emergem teorias emotivistas que logo adquirem ampla aceitação, ao passo que ganham um reconhecimento na prática de que em questões morais não se pode garantir impessoalidade e objetividade. Com efeito, ele próprio reconhece a amplitude e complexidade de sua tese de declínio da modernidade⁴² quando afirma: “Não posso esperar, porém, torná-la agradável,

³⁹ Note-se que MacIntyre não faz uma diferenciação entre modernidade e liberalismo, de modo que são sinônimos, pois conforme afirma Túlio A. Espinosa: “a modernidade criticada por MacIntyre é chamada tanto de liberalismo como de individualismo e emotivismo” (ESPINOSA apud IZQUIERDO, 2007, p.21). Nesse mesmo aspecto, Espinosa assevera que “a modernidade que critica MacIntyre não é a dos avanços materiais, mas a ideológica, que se refere à visão do indivíduo, ou melhor, é a modernidade considerada desde a perspectiva do filósofo moral” (IBIDEM, p.22).

⁴⁰ Habermas é exemplo de um teórico que entende a modernidade como um projeto inacabado, conforme ele próprio afirma ao criticar a obra de Horkheimer: “A *Dialética do Esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural, que foi conservado nos ideais burgueses e também instrumentalizado com eles. Refiro-me à dinâmica teórica específica que impele as ciências, e do mesmo modo a auto-reflexão das ciências, cada vez mais *para além* da produção do saber tecnicamente útil; refiro-me além disso, à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontraram, *apesar de tudo*, uma personificação por mais desfigurada e incompleta que seja, nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas de formação de identidade” (HABERMAS, 2000, p.162). Ainda sobre Habermas, Luiz Bernardo Leite Araújo afirma que sua teoria da modernidade “propõe uma nova leitura da dialética da racionalização social, pela qual se possa discernir os fenômenos patológicos a fim de contribuir para um redirecionamento, em vez de um mero abandono, do projeto da modernidade” (ARAÚJO, 2003, p.215).

⁴¹ Quanto a narrativa macintyreana de que o mundo moderno é resultado de uma decadência, ele argumenta: “Repare-se que essa história, por ser uma história de declínio e queda, obedece a um modelo. Não é um relato neutro em termos valorativos. A forma da narrativa, sua divisão em estágios, pressupõe modelos de realização e fracasso, de ordem e desordem” (MACINTYRE, 2001a, p.16).

⁴² É preciso observar que é imprescindível a explicitação da narrativa de decadência esboçada por MacIntyre para a compreensão da crítica ao liberalismo feita pelo escocês, pois como um aristotélico-tomista não separa ética da política, isto é, faz uma crítica da política via moralidade, ou seja, o entendimento dos problemas

pois se for verdade, já atingimos um estado tão calamitoso que não há mais remédio⁴³” (MACINTYRE, 2001a, p.19).

2.1 – A recusa da teleologia aristotélica e o fracasso do iluminismo.

Para MacIntyre, as origens da atual decadência do mundo liberal moderno remontam ao rechaço do esquema teleológico aristotélico que predominou por muitos séculos na Idade Média⁴⁴. No interior da teleologia aristotélica funcionava um esquema que continha três elementos interligados entre si:

- 1 – Uma concepção da natureza humana tal como ela é, sem instrução;
- 2 – Uma concepção de como seria o homem se realizasse seu *telos*, sua natureza essencial;
- 3 – A ética como ciência que pretende capacitar o homem a realizar seu *telos*;

A partir desse esquema, os preceitos da ética tem como função educar os desejos e emoções dos indivíduos, impondo diversas virtudes e proibindo aqueles vícios que impedem o ser humano de realizar o seu *telos*. Com efeito, “a razão nos instrui quanto ao nosso verdadeiro fim e quanto a como atingi-lo” (MACINTYRE, 2001a, p.100). Neste sentido, a teleologia aristotélica pressupõe uma explicação de como capacitar os homens por meio das virtudes a passarem da potência ao ato.

Dentro desse esquema teleológico há uma diferença fundamental entre o “homem como ele é” e o “homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial”. A ética é a ciência que pretende capacitar o homem a entender como se dá a transição daquele para este estado. A ética, portanto, nesta tese pressupõe alguma explicação de potência e ato, alguma explicação da essência do homem enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do *telos* humano (MACINTYRE, 2001a, p. 99).

políticos contemporâneos passa necessariamente pelo viés dos problemas referentes à moralidade, bem como das teorias morais que contribuíram para a formação do imaginário conceitual liberal moderno. Como ele mesmo afirma é pela compreensão de como se formou o eu emotivista contemporâneo que poderemos evitar sermos “enganados pelos debates políticos internos” do mundo liberal. (IBIDEM, p.70).

⁴³ Para evitar uma má compreensão do filósofo escocês, é preciso observar que mesmo com sua tese de decadência moral do mundo moderno, o próprio MacIntyre chama atenção que não esperemos de sua filosofia conclusões desesperadoras, pois “a *angústia* é uma emoção que entra na moda e sai dela de maneira intermitente, e a má-interpretação de alguns textos existencialistas transformou o próprio desespero numa espécie de panacéia psicológica. Mas se estamos realmente numa situação tão ruim quanto imagino, o pessimismo também se revelará mais um luxo cultural do qual deveremos prescindir para sobreviver em época tão difícil” (IBIDEM, p.19).

⁴⁴ Segundo MacIntyre, o esquema aristotélico não foi alterado quando foi colocado dentro de uma estrutura de crenças teístas, “como a de Tomás de Aquino, ou judaica, como a de Maimônides, ou islâmica, como a de Ibn Roschd. Os preceitos da ética precisam agora ser compreendidos não só como mandados teleológicos, mas também como expressões de uma lei divina decretada. É preciso retificar e ampliar a tabela de virtudes e vícios, acrescentando-se o conceito de pecado ao conceito aristotélico de erro. A lei de Deus exige um novo tipo de respeito e temor. O verdadeiro fim do homem não pode mais ser totalmente atingido neste mundo, mas somente no outro” (IBIDEM, p. 100-101).

De acordo com esta perspectiva, existe uma concepção tanto ordenadora como unificadora do espaço da moralidade, de modo que dizer o que alguém deve fazer em determinada circunstância, é conduzi-lo ao seu determinado fim, de forma que desobedecer aos preceitos da ética significa tornar-se incompleto, ou seja, incapaz de alcançar o bem da felicidade racional. Neste sentido, as virtudes são as disposições que capacitam os homens a realizarem seu *telos*, ou melhor, o exercício das virtudes é “necessário para ser *eudaimon*, para que se possa desfrutar o tipo de vida que constitui a vida boa e melhor para os seres humanos” (MACINTYRE, 2001b, p.124).

Contudo, MacIntyre chama atenção para o fato de que com o advento do Iluminismo, juntamente com o protestantismo e o catolicismo jansenista, a tripla estrutura aristotélica não sobrevive. As tentativas de justificação racional da moralidade por parte dos iluministas acabaram por transformar radicalmente a linguagem da moralidade. No auge da Ilustração, “moralidade tornou-se o nome de uma esfera especial em que as normas de conduta que não são teológicas, jurídicas nem estéticas, conquistam espaço cultural próprio” (MACINTYRE, 2001a, p.78). Nesse contexto, o nome de Immanuel Kant ganha destaque, pois, como um iluminista convicto, acreditava que

se as normas da moralidade são racionais, devem ser iguais a todos os seres racionais, da mesma forma que o são as leis da aritmética; e se as normas da moralidade são *obrigatórias* para todos os seres racionais, então a capacidade contingente de tais seres as obedecerem deve ser irrelevante – o importante é sua vontade de obedecê-las. O projeto da descoberta de uma justificativa racional para a moralidade é, por conseguinte, o mero projeto de descobrir um exame racional que discrimine as máximas que são a expressão genuína da lei moral quando elas determinam a vontade, daquelas máximas que não são tal expressão (MACINTYRE, 2001a, p. 85-86)⁴⁵.

O problema, segundo o filósofo escocês, é que na formulação de qual deve ser o exame racional das máximas, Kant acaba rejeitando duas concepções de grande influência na Europa. Em primeiro lugar, ele rejeita a concepção de que o exame de uma máxima proposta seja questionar se a obediência a ela pode nos levar à felicidade, pois na concepção kantiana “nosso *conceito* de felicidade é vago e variável demais para nos proporcionar uma orientação moral fidedigna” (MACINTYRE, 2001a, p.86-87). Em outras palavras, para Kant, qualquer

⁴⁵ Ernst Cassirer observa que no auge do iluminismo, “a razão é o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações (...) O século XVIII está impregnado de fé na unidade e imutabilidade da razão. A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda época, toda cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas e convicções morais, das idéias e dos julgamentos teóricos, destaca-se um conteúdo firme e imutável, consistente, e sua unidade e sua consistência são justamente a expressão da essência própria da razão” (CASSIRER, 1997, p.22-23).

preceito que tenha como objetivo garantir a felicidade humana, seria a expressão de uma lei moral com valor condicional.

Outro aspecto da teoria kantiana é que ela rejeita qualquer concepção segundo a qual o exame de determinada máxima seria questionar se foi ditada por Deus. Tal rejeição parte do pressuposto de que para sabermos que sempre devemos fazer o que Deus nos ordena, necessitaríamos de um juízo moral independente dos mandamentos dele por meio do qual pudéssemos julgar as suas palavras e descobrirmos se estes são merecedores de obediência. Porém, “se tivéssemos tal modelo, os mandamentos de Deus seriam redundantes” (MACINTYRE, 2001a, p.87). A moralidade por seu próprio caráter racional estabelecerá os princípios que devem ser seguidos por todos os seres humanos independentemente das circunstâncias e condições, pois

a razão prática, segundo Kant, não emprega critério externo a si mesma. Não apela a conteúdos oriundos da experiência; conseqüentemente, as argumentações kantianas, independentes, contra o uso da felicidade ou a invocação da vontade revelada de Deus simplesmente reforçam a posição implícita na opinião de Kant acerca da função e dos poderes da razão. Pertence à essência da razão estabelecer princípios universais, categóricos e internamente compatíveis (MACINTYRE, 2001a, p.88).

O problema é que na perspectiva macintyreana os argumentos kantianos contêm grandes erros⁴⁶, ao passo que muitas máximas tanto imorais como amorais são justificadas pelo exame do filósofo alemão: “Cumpra todas as promessas durante a vida inteira, menos uma, persiga todos aqueles que professam falsas religiões e sempre coma mexilhões em todas as segundas de março” (MACINTYRE, 2001a, p.89) são exemplos de máximas que passam no teste de universalização kantiano. O problema é que o próprio Kant acreditava que o seu exame da possibilidade de universalização tinha um conteúdo moral definidor, de modo a excluir tais máximas universais e triviais. Tal crença partia do pressuposto de que as possibilidades de universalização do imperativo categórico era equivalente a uma máxima bem diferente: agir sempre de modo a tratar a humanidade, independentemente de quem quer que seja, como um fim e não como um meio.

⁴⁶ A leitura macintyreana de Kant leva à conclusão de que os argumentos do filósofo alemão continham grandes erros, pois conforme argumenta o filósofo escocês, “Kant tenta demonstrar que máximas como “Dizer sempre a verdade”, “Sempre cumprir promessas”, “Ser bondoso com os necessitados” e “Não cometer suicídio” passam no teste, ao passo que máximas como “Só cumpra as promessas quando for conveniente para você” fracassam. Na verdade, para ao menos se aproximar de algo semelhante a demonstrar isso, ele precisa usar argumentos sabidamente falsos, cujo ponto culminante é sua declaração de que qualquer homem que deseje obedecer à máxima “suicidar-se quando as perspectivas de sofrimento superarem as de felicidade” é incoerente porque tal desejo contradiz o impulso para a vida implantado em todos nós. É como se alguém afirmasse que qualquer homem que obedeça à máxima “manter sempre o cabelo curto” é incoerente porque tal desejo “contradiz” o impulso do crescimento do cabelo implantado em todos nós” (MACINTYRE, 2001a, p.89).

A questão é que Kant não nos fornece um bom motivo para aderirmos à máxima de sempre tratar os outros como um fim e não como um meio, pois sua formulação pode ser desobedecida sem a menor incoerência à medida que pode-se imaginar um universo de egoístas vivendo sob a máxima: “Que todos, menos eu, sejam tratados como meio” (MACINTYRE, 2001a, p.90). Tal formulação na visão de MacIntyre pode até ser imoral, mas não há incoerência alguma em desejar um universo de egoístas, todos vivendo sob essa máxima. Portanto, a aspiração kantiana de fundamentar racionalmente a moralidade fracassou radicalmente⁴⁷.

Para MacIntyre, foi o fracasso de Kant que ofereceu a Kierkegaard um ponto de partida. Para realizar a tarefa que a razão kantiana não conseguiu realizar, Kierkegaard evocou o “ato da escolha”. Segundo o escocês, o livro *Ou, ou* de Kierkegaard contém três características que valem a pena ser observadas. A primeira remete à ligação entre seu modo de apresentação e sua tese principal. Ele divide o “eu” em inúmeras máscaras, cada uma interpretando o disfarce de um “eu” independente e, dessa forma, acaba por criar um tipo de gênero literário, “no qual o autor está presente como ele mesmo mais direta e intimamente do que em qualquer forma dramática tradicional” (MACINTYRE, 2001a, p.79). A questão é que ao fragmentar seu próprio ego, acaba por negar a própria presença.

A intenção expressa de Kierkegaard ao elaborar a forma dos pseudônimos de *Ou, ou* era apresentar ao leitor uma opção fundamental, ele mesmo não sendo capaz de recomendar uma alternativa e não outra, porque nunca aparece como ele mesmo. “A” aconselha o modo de vida estético; “B” recomenda o modo de vida ético; Victor Eremita edita e anota os textos de ambos. A escolha entre o ético e o estético não é a opção entre o bem e o mal, é optar entre escolher ou não em termos de bem e mal (MACINTYRE, 2001a, p.79-80).

De um lado tem-se o modo de vida estético reclamando a permissão para que o “eu” se perca na imediatez do presente. Do outro, tem-se o paradigma do ético fundamentando o casamento como uma situação de compromisso e obrigação eterna, onde o presente está preso tanto ao passado como ao futuro. O problema que MacIntyre detecta é que para Kierkegaard,

⁴⁷ Sobre os ataques de MacIntyre ao programa Kantiano, formulados em sua principal obra, ‘*Depois da Virtude*’, Ernst Tugendhat afirma: “MacIntyre simpatiza sem dúvida com a fórmula kantiana do fim em si do imperativo categórico, mas afirma que Kant não fornece boas razões para este princípio. Ele enumera então várias das conhecidas armadilhas contra a primeira fórmula do imperativo categórico, que estão propriamente abaixo do nível deste livro. Apenas no capítulo seguinte tenta MacIntyre mostrar, numa crítica a A.Gewirth, que não se pode justificar a moral a partir da razão. Com esta tese estou naturalmente de acordo. Mas uma coisa é mostrar que não se pode justificar o programa kantiano em termos de conteúdo a partir de razão, e outra bem diferente é rejeitar o programa em termos de conteúdo como tal. Para mim foi decisivo que o programa de Kant em termos de conteúdo tem seu peso independentemente da justificação. É uma das fraquezas essenciais do livro de MacIntyre não discutir em absoluto o programa de Kant em termos de conteúdo” (TUGENDHAT, 2003, p.215).

caso alguém se depare entre escolher o modo de vida ético ou estético, ninguém pode lhe oferecer razões para preferir um ao outro, pois,

se determinada razão serve de apoio ao modo de vida ético – viver dessa maneira atenderá às exigências do dever *ou* viver dessa maneira será aceitar a perfeição moral como objetivo e, assim, proporcionar certo tipo de sentido aos próprios atos – a pessoa que ainda não adotou o ético nem o estético ainda precisa escolher se concederá alguma força a essa razão. Caso já tenha força para ele, então ele já escolheu o ético, o que *ex hypothesi* ele ainda não fez. Quem ainda não escolheu precisa decidir se vai considerar que elas têm força (MACINTYRE, 2001a, p.80).

Aqueles que ainda não se decidiram entre o modo de vida ético ou estético precisam escolher seus princípios primeiros. E como são “princípios primeiros, anteriores a quaisquer outros na cadeia do raciocínio, não se pode mais eleger razões fundamentais para lhes dar apoio” (MACINTYRE, 2001a, p.80), pois se alguém escolhe o modo de vida ético ou estético, isso se dá por meio de uma escolha radical e suprema.

O segundo ponto que MacIntyre observa como problemático na obra de Kierkegaard situa-se justamente entre o seu conceito de escolha radical e seu conceito do ético. Para Kierkegaard, o ético é o domínio no qual os princípios têm autoridade sobre os indivíduos, não importa quais forem suas preferências ou sentimentos. Contudo, a questão que emerge é: de onde o ético retira sua autoridade? A resposta de Kierkegaard a essa pergunta é a de que a autoridade que qualquer princípio tem, está sob o poder do próprio indivíduo considerar autoridade ou não, pois “os princípios que expressam o modo de vida ético devem ser adotados *sem razão nenhuma*, mas por uma opção que se encontra além da razão, apenas porque ela é a escolha do que conta para nós como uma razão” (MACINTYRE, 2001a, p.83).

Porém, surge a questão: como é que aquilo que adotamos por algum motivo pode ter autoridade sobre nós? O ponto em que MacIntyre quer chegar ao demonstrar as incongruências das argumentações de Kierkegaard é, justamente provar que, no nascimento do mundo liberal moderno, o elo entre autoridade e razão característico da tradição clássica rompeu-se. E Kierkegaard é o exemplo teórico no qual se pode ver isso de forma clara, pois suas argumentações no tocante à ideia de autoridade e razão são mutuamente excludentes⁴⁸.

⁴⁸ Quanto ao rompimento entre autoridade e razão presente em Kierkegaard, MacIntyre assevera: “Esse conceito de autoridade é, como já salientei, um conceito peculiar, se não exclusivo, da modernidade, elaborado numa cultura para a qual a ideia de autoridade é alheia e repugnante, portanto, o apelo à autoridade parece irracional. Mas a autoridade tradicional do ético na cultura que Kierkegaard herdou não era desse tipo arbitrário. E é esse conceito tradicional de autoridade que se deve agregar ao ético para que seja como Kierkegaard o define. (Não é de surpreender que, assim como foi Kierkegaard que descobriu o conceito de escolha radical, também foi nos escritos de Kierkegaard que os elos entre razão e autoridade se partiram)” (MACINTYRE, 2001a, p.84).

A terceira característica elencada pelo escocês na obra de Kierkegaard é justamente o caráter conservador e tradicional da definição que o filósofo faz do ético, pois este combina a ideia de escolha radical com uma concepção inquestionável do ético. Nesse sentido, MacIntyre argumenta que Kierkegaard compreendeu os princípios morais passíveis de universalização como cumprir promessas, falar a verdade, de maneira bem simples. O homem ético, ao fazer sua primeira escolha não tem muitas dificuldades de interpretar o que deve fazer. Portanto, “perceber isso é perceber que Kierkegaard oferece um novo alicerce prático e filosófico para um modo de vida antigo e herdado” (MACINTYRE, 2001a, p.84).

Na concepção macintyreana, é justamente essa “combinação profunda e incoerente do novo e do herdado, a consequência lógica do projeto iluminista de oferecer um alicerce racional para a moralidade” (MACINTYRE, 2001a, p. 85). Os fracassos de Kant e Kierkegaard estão intimamente ligados⁴⁹, à proporção que é a filosofia moral de Kant que fornecerá o alicerce do tratamento kierkegaardiano do ético. Contudo, o problema é que a tentativa de Kant de fundamentar o que ele crê serem as máximas da moralidade fracassa da mesma forma que fracassou o intento de Kierkegaard de descobrir um fundamento para tais máximas por meio de um ato de escolha.

Os dois fracassos estão intimamente ligados. Kierkegaard e Kant concordam em seu conceito de moralidade, mas Kierkegaard herda esse conceito juntamente com o entendimento de que o projeto de oferecer uma justificativa racional da moralidade fracassou. O fracasso de Kant ofereceu a Kierkegaard seu ponto de partida: era preciso convocar o ato da escolha para realizar a tarefa que a razão não conseguiu realizar. E, não obstante, se entendemos a escolha kierkegaardiana como substituta da razão kantiana, também devemos entender que Kant estava reagindo a um episódio filosófico anterior, que o apelo à razão de Kant foi o herdeiro e sucessor histórico dos apelos de Diderot e Hume ao desejo e às paixões (MACINTYRE, 2001a, p.91).

Assim como Kierkegaard estava respondendo ao fracasso de Kant, este por sua vez estava respondendo ao fracasso de Diderot e Hume que compartilhavam de forma ampla a ideia que Kierkegaard e Kant tinham sobre o conteúdo da moralidade. Segundo o filósofo escocês, mesmo que Hume e Diderot se considerassem radicais em filosofia, eles tinham posições bastante conservadoras sobre a moralidade. Na verdade, todos os projetos tinham um fundo de crenças comuns sobre o conteúdo e o caráter dos preceitos que constituem a genuína

⁴⁹ MacIntyre argumenta que “devido à polêmica incessante de Kierkegaard contra Hegel, é fácil demais não perceber a dívida positiva que Kierkegaard tem com Kant. Mas é de fato Kant, que em quase todas as áreas, define o cenário filosófico para Kierkegaard. É o tratamento kantiano das provas da existência de Deus e sua opinião acerca do que constitui religião tradicional que proporciona uma parte fundamental do embasamento da explicação kierkegaardiana do cristianismo; e também é a filosofia moral de Kant o alicerce fundamental do tratamento kierkegaardiano do ético” (IBIDEM, p.85).

moralidade, pois todos os iluministas herdaram as convicções de seu passado cristão em comum⁵⁰.

Portanto, com a recusa do *ethos* teleológico aristotélico e o consequente fracasso dos iluministas, a racionalidade tem seus poderes enfraquecidos, de modo que a razão não fornece mais uma compreensão genuína do verdadeiro fim do homem. A racionalidade agora só sabe falar de meios, passa a ser calculadora⁵¹. A emergência do mundo liberal moderno teve como uma de suas exigências a recusa de pressupostos teleológicos, sejam eles cristãos ou aristotélicos, pois “quando a modernidade perpetrou seus ataques a um mundo mais antigo, seus expoentes mais perspicazes compreenderam que era o aristotelismo que era preciso derrubar” (MACINTYRE, 2001a, p.204). O problema agora é que com a rejeição tanto científica como filosófica do aristotelismo, a consequência é a eliminação de qualquer noção de homem como seria se realizasse seu *telos*, deixando dois elementos num relacionamento obscuro, pois,

existe, por um lado, certo conteúdo para a moralidade: um conjunto de mandados privados de seu conteúdo teleológico. Por outro lado, existe uma certa visão da ‘natureza-humana-como-é-sem-instrução’. Já que os mandados morais estavam à vontade num esquema em que seu propósito era corrigir, aprimorar e educar aquela natureza humana, eles serão, claramente, o que se poderia deduzir das afirmações

⁵⁰ Segundo MacIntyre, todos (Kant, Kierkegaard, Hume e Diderot) “concordam, de maneira surpreendente, sobre o conteúdo e o caráter dos preceitos que constituem a genuína moralidade. O casamento e a família são, no fundo, tão incontroversos para o *philosophe* racionalista de Diderot quanto para o juiz Guilherme de Kierkegaard; o cumprimento de promessas e a justiça são tão inevitáveis para Hume quanto para Kant. De onde herdarm essas convicções em comum? Obviamente de seu passado cristão em comum, comparado ao qual as divergências entre a formação luterana de Kant e Kierkegaard, presbiteriana de Hume e jansenista influenciada pelo catolicismo de Diderot são relativamente irrelevantes” (IBIDEM, p.98).

⁵¹ Manfredo A. de Oliveira observa que “o grande projeto da humanidade secularizada, de legitimar uma “nova moral” inteiramente independente de qualquer metafísica ou religião, unicamente fundamentada na racionalidade crítica do homem, aparece, sob muitos aspectos, irrealizável. Em primeiro lugar, a teoria das ciências, como ela foi elaborada nas primeiras décadas de nosso século, difundiu como conquista da civilização tecnológica a concepção da *racionalidade instrumental*: todo saber humano responsável reduz-se ao conhecimento formal, lógico-matemático, e ao conhecimento das ciências fatuais, empírico-analíticas. Só nesses campos existe objetividade, legitimação racional dos conhecimentos. Normas éticas nunca podem ser deduzidas de fatos, portanto a validade intersubjetiva de argumentos legitimadores dos critérios de ação é ilusória: não se pode tomar uma decisão “racional” e por isso responsável em relação à pergunta: que devemos fazer? Tal questão é inteiramente situada no nível do arbítrio da subjetividade. Nossa civilização é, assim, marcada por um *paradoxo de base*: de um lado, o conhecimento fatural levanta a pretensão da mais rigorosa possível criticidade, e o homem contemporâneo é orgulhoso de ter superada a pura faticidade existencial de uma vida simplesmente inserida em crenças tradicionais e, por essa razão, pretende assumir, com consciência crescente, o processo de auto-construção de uma humanidade racionalidade. Mas esse processo de racionalização só se estende à “verdade proposicional”, que pretende exprimir as relações do homem com o mundo objetivo, o mundo dos fatos. No que diz respeito às normas de ação socialmente transmitidas, é impossível superar o nível da “eticidade”, de sua vigência histórica nas comunidades humanas, sem que o homem disponha de meios para legitimar esses critérios que historicamente se estabeleceram. Sua aceitação ou não da faticidade normativa depende de uma “pura” decisão subjetiva, portanto, de uma decisão irracional. Daí o paradoxo: uma humanidade que pretende ter atingido a suprema forma de racionalidade no conhecimento dos fatos deve conformar-se a decisões irracionais no que diz respeito à sua práxis moral” (MANFREDO, 2002, p.155-156).

verdadeiras acerca da natureza humana ou justificados de alguma outra forma por meio de apelo a suas características. Os mandados da moralidade, assim compreendidos, provavelmente serão os que a natureza humana, assim compreendida, tem fortes tendências a desobedecer. Conseqüentemente, os filósofos morais do século XVIII empenharam-se no que foi um projeto inevitavelmente fracassado, pois tentaram, de fato, descobrir uma base racional para suas crenças morais num entendimento particular da natureza humana, tendo herdado um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro (MACINTYRE, 2001a, p.103-104).

Na concepção do escocês, no momento em que os iluministas recusaram a estrutura teleológica que dava sustentação à moralidade tanto antiga como medieval, eles modificaram radicalmente o caráter da moralidade. Tal mudança reflete-se no abandono de um dos pilares da moralidade clássica: os conceitos funcionais. Para os teóricos das luzes, “de premissas factuais, não se pode deduzir nenhuma conclusão com substancial conteúdo valorativo e moral” (MACINTYRE, 2001a, p.107). No entender de MacIntyre, isso mostra que o significado dos principais termos da elocução moral tinham mudado de caráter, pois o que antes eram inferências válidas tanto para uma premissa como para uma conclusão moral, não seriam mais inferências válidas para o que parecia ser a mesma premissa factual ou conclusão moral.

Para MacIntyre, à medida que estabeleceram que nenhum argumento moral deve envolver conceitos funcionais, os filósofos das luzes abandonaram algo central à tradição aristotélica: “O conceito de homem compreendido como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial” (MACINTYRE, 2001a, p.109). Na visão aristotélica, o “homem” está para o “homem bom” da mesma forma que o “relógio de pulso” está para o “relógio bom”, ou seja, há uma ligação íntima entre o “homem” e “viver bem”.

Na concepção clássica, ser homem significa desempenhar um conjunto de papéis interligados e cada um com um propósito: membro de uma família, soldado, servo de Deus, entre outros. De acordo com essa perspectiva, dizer que “X” é bom, significa dizer que é exatamente o tipo de “X” que alguém escolheria caso quisesse um “X” para a finalidade que normalmente se quer “X”, ou melhor, dizer que determinado ato é certo significa dizer que é ele que um homem bom faria em tal situação. Pessoas e atos têm uma finalidade ou função específica, porém, “é somente quando se vê o homem como um indivíduo, antes e fora de todos os papéis, que homem deixa de ser um conceito funcional” (MACINTYRE, 2001a, p.110).

Na perspectiva macintyreana, quando começou a desaparecer a idéia de finalidades humanas essenciais, começou também a parecer implausível tratar os juízos morais como declarações factuais, o que acarreta uma perda na possibilidade de se justificar a moralidade

como se fazia antes em termos de verdade ou falsidade. Dessa forma, restou aos filósofos das luzes apenas um vocabulário moral empobrecido, infestado de fragmentos incoerentes herdados de diferentes tradições. Portanto, a tese de MacIntyre é de que, com a recusa do modelo teleológico clássico e o consequente fracasso do projeto iluminista⁵², só restou ao mundo contemporâneo uma moralidade formada por conceitos linguísticos sobreviventes do teísmo clássico, mas que perderam seus contextos originários.

Os juízos morais um dia foram ao mesmo tempo hipotéticos e categóricos em sua forma. Eram hipotéticos contanto que expressassem um juízo quanto a qual conduta seria teleologicamente apropriada para o ser humano: “Você deve fazer tal coisa se, e somente se, o seu *telos* for tal”, ou talvez “Você deve fazer tal coisa se não quiser frustrar seus desejos essenciais”. Eram categóricos, contanto que relatassem o conteúdo da lei universal ditada por Deus: “Você deve fazer tal coisa: é isso que manda a lei de Deus”. Mas, retire-se deles que devido a tal coisa eles eram hipotéticos e que devido a tal coisa eram categóricos, o que são eles? Os juízos morais perdem qualquer *status* claro e os enunciados que os expressam de maneira paralela perdem qualquer significado que se possa discutir. Tais enunciados tornam-se disponíveis como formas de expressão para o eu emotivista que, carente da orientação do contexto ao qual se encaixavam originalmente, perdeu seu rumo lingüístico e prático no mundo (MACINTYRE, 2001a, p. 112).

MacIntyre lamenta o fato de todas essas transformações que ele descreve em termos de decadência terem sido vistas por muitos dos que vivenciaram tais mudanças como uma libertação dos “fardos” do teísmo tradicional e das “superstições” da teleologia. O que foi definido em termos “de perda de estrutura e conteúdo tradicional foi encarado pelos mais eloqüentes de seus porta-vozes filosóficos como a aquisição pelo eu da sua devida autonomia” (MACINTYRE, 2001a, p.113). O “eu” agora é tido como livre de todas aquelas amarras da tradição, ou melhor, de todos aqueles modelos de organização social que o “aprisionavam” no interior de uma ordem teísta e teleológica.

Entendendo que todo ato é portador e expressão de conceitos e crenças mais ou menos carregados de teoria e que toda teoria e expressão de crenças é um ato político e moral, MacIntyre argumenta que todas as transformações nos conceitos morais que ele descreveu em termos de decadência estão contidas em inúmeros acontecimentos reais no qual vários príncipes como é o caso de Henrique VIII, Frederico, o Grande, Napoleão Bonaparte são compreendidos como quem expressaram, de diversas formas, as mesmas mudanças que foram

⁵² Helder B. Aires de Carvalho observa que “no centro do diagnóstico de MacIntyre está a tese de que o fracasso do projeto ético iluminista de justificação da moralidade foi resultante da recusa do esquema teleológico aristotélico de Aristóteles. Essa opção filosófica feita nos albores da modernidade iluminista, abriu caminho tanto para a negação das tradições ético-culturais como fonte para a práxis humana racional, quanto para a problematização nietzscheana radical de contestação da racionalidade como máscara de uma vontade de poder” (CARVALHO, 1999, p.10).

expressas no plano conceitual por Maquiavel, Hobbes, Adam Smith, Kant, entre outros. Não existem “duas histórias, uma da ação política e moral e outra da teoria política e moral, pois não existem dois passados, um populado somente por atos e outros somente por teorias” (MACINTYRE, 2001a, p.113).

Nesse contexto, MacIntyre faz questão de frisar que com a fragmentação da vida social ocorrida com o advento da modernidade, muitos teóricos já afetados por tal fragmentação, costumam fazer tal separação entre teoria e vida social, algo que pode visto nos hábitos mentais dos currículos acadêmicos contemporâneos que acabam isolando a História das transformações políticas estudadas por determinado conjunto de disciplinas nos departamentos de História, da História da filosofia, estudada por outro conjunto de acadêmicos nos departamentos de Filosofia. A consequência disso é que se outorga às idéias e teorias uma vida independente do mundo social, pois ambas acabam sendo apresentadas como estranhamente despercebida uma da outra.

2.2 – O fracasso do utilitarismo, a fragmentação da moralidade e a emergência do emotivismo.

Segundo MacIntyre, seguido ao fracasso do iluminismo não faltaram proponentes com o objetivo de estabelecer um novo status categórico para a moralidade. Um deles foi o utilitarismo, sob as formulações de Bentham e John Stuart Mill. O primeiro argumentava que, ao passo que a moralidade tradicional estava impregnada de superstições, então, só quando compreendermos que as únicas motivações humanas para a ação são a atração pelo prazer e a aversão ao sofrimento é que poderemos enunciar os princípios de uma moralidade esclarecida, “para a qual a possibilidade do máximo prazer e a ausência de sofrimento proporciona um telos” (MACINTYRE, 2001a, p.116).

Na concepção de Bentham, “prazer” era o nome de uma espécie de sensação que só varia em número e intensidade, pois sua tese central é a de que entre os atos ou normas alternativas que os seres humanos precisam escolher a qualquer momento, estes devem sempre executar aquele que produza como consequência uma maior quantidade possível de prazer com a menor quantidade de sofrimento do maior número de pessoas.

Na visão de Bentham, é claro, é o espírito culto e esclarecido, e somente ele, que reconhecerá que a procura da minha felicidade, conforme ditada pela minha psicologia da busca do prazer e da fuga do sofrimento, e a busca da maior felicidade do maior número de pessoas coincidem. Mas o objetivo do reformador social é reconstruir a ordem social para que a busca não-esclarecida da felicidade produza a maior

felicidade possível para o maior número possível de pessoas; desse objetivo brotam as inúmeras reformas jurídicas e penais propostas por Bentham. Vale notar que o reformador social não poderia descobrir um motivo para dedicar-se a tais tarefas em especial, e não a outras, se um interesse esclarecido pela própria felicidade aqui e agora, mesmo numa ordem social e jurídica não-reformada como a da Inglaterra em fins do século XVIII e início do século XIX, levará inexoravelmente à busca da maior felicidade (MACINTYRE, 2001a, p.117).

Para o filósofo escocês, o problema de tal formulação é que tal derivação da moralidade a partir da psicologia encontra sérias dificuldades, inclusive no interior do próprio utilitarismo, em função da imprecisão de Bentham quanto ao conceito de felicidade. E foi justamente John Stuart Mill que percebeu que o conceito benthamista de felicidade precisava de ampliação. Para isso ele tentou traçar uma diferença entre prazeres “mais altos” e prazeres “mais baixos”, bem como vincular “o aumento da felicidade humana ao aumento dos poderes criativos humanos” (MACINTYRE, 2001a, p.118). Contudo, MacIntyre observa que o resultado de todas estas ramificações é afirmar que a ideia de felicidade humana, além de não ser uma noção simples e unitária, não pode nos fornecer um critério para nossas escolhas fundamentais.

Na concepção macintyreana, se alguém argumenta que devemos orientar nossas escolhas segundo as perspectivas do nosso próprio prazer ou felicidade futura como fazem Bentham e Mill, a réplica imediata é perguntar: “Mas que prazer, que felicidade deveria me orientar?, pois existem muitos tipos de atividades prazerosas, inúmeros modos de se adquirir felicidade”(MACINTYRE, 2001a, p.118). O prazer de beber um bom vinho, não é o mesmo prazer de nadar em um belo lago, assim como nadar e beber não são dois meios distintos para se alcançar o mesmo estado final.

A felicidade que pertence caracteristicamente ao modo de vida da clausura não é a mesma felicidade que pertence tipicamente à vida militar, pois prazeres diferentes são, em grande parte, incomensuráveis: não existem escalas de qualidade ou quantidade para avaliá-los. Consequentemente, apelar aos critérios do prazer não me dirá se devo beber ou nadar, e apelar aos da felicidade não decidirá por mim entre a vida de um monge e a de um soldado (MACINTYRE, 2001a, p.118).

Dessa forma, MacIntyre entende que, em primeiro lugar, compreender o caráter polimorfo do prazer e da felicidade significa entender tais conceitos como estéreis para as finalidades utilitaristas, pois apelar para o prazer ou felicidade futura não vai fornecer os critérios para resolver os problemas da ação no caso de cada indivíduo, ou melhor, a ideia da

maior felicidade do maior número de pessoas carece de um conteúdo claro. Em segundo lugar, tal conceito de felicidade é moralmente perigoso⁵³, pois temos

plena consciência da maleabilidade dos seres humanos, ou melhor, do fato de que podem ser condicionados de diversas maneiras para aceitar praticamente qualquer coisa e sentir-se satisfeitos com elas. Que os homens estejam satisfeitos com sua sorte nunca implica que sua sorte seja o que deve ser. Sempre podemos estabelecer uma pergunta sobre a magnitude do preço que se paga pela felicidade. Assim, o conceito de felicidade para o maior número de pessoas pode ser usado para defender qualquer sociedade paternalista ou totalitária em que o preço da felicidade é a liberdade dos indivíduos para efetuar suas próprias opções nessa sociedade (MACINTYRE, 2006, p.255-256).

Portanto, na visão de MacIntyre, a história do utilitarismo⁵⁴ vincula-se historicamente ao projeto implementado no século XVIII de se justificar a moralidade, bem como ao seu fracasso, que conduziu à formação de uma moralidade construída a partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados de diferentes tradições: puritanismo, catolicismo, judaísmo, iluminismo francês, escocês, liberalismo econômico do séc. XIX, liberalismo político do século XX. Tais fragmentos, todas as vezes que entram em conflito, produzem dilemas insolúveis, os quais até mesmo a filosofia contemporânea consegue no máximo redefinir de forma mais clara o tamanho do desacordo existente⁵⁵.

É justamente em meio a esse estado de desordem, onde inúmeras teorias morais rivais competem por nossa adesão na esfera pública, que MacIntyre esboça três características principais do estado da moralidade contemporânea. A primeira é a “incomensurabilidade conceitual dos argumentos adversários” (MACINTYRE, 2001a, p.24), ou seja, não existe uma maneira estabelecida de decidir entre afirmações rivais, pois nos debates contemporâneos sobre questões fundamentalmente importantes, cada argumentação é logicamente válida no

⁵³ Sobre o conceito utilitarista da maior quantidade possível de prazer com a menor quantidade possível de sofrimento do maior número de pessoas, MacIntyre argumenta que: “é, na verdade, um pseudoconceito disponível para uma série de usos ideológicos, porém nada mais que isso. Por conseguinte, quando nos deparamos com seu uso na vida prática, é sempre necessário perguntar qual projeto ou finalidade está sendo ocultado por ele” (IBIDEM, p.119).

⁵⁴ MacIntyre observa que mesmo com o fracasso do utilitarismo estando ligado ao fracasso do projeto iluminista, isso é “apenas uma parte da história, pois o utilitarismo surgiu numa série de encarnações sociais e deixou sua marca em diversos papéis e instituições sociais. E estes permanecem como herança muito tempo depois que o utilitarismo perdeu a importância filosófica que a exposição de John Stuart Mill lhe havia conferido” (IBIDEM, p.120-121).

⁵⁵ Segundo Daniela A. Vieira, “a moralidade contemporânea, para MacIntyre, não passa de uma porção de fragmentos de moralidades passadas, de um antigo esquema conceitual, sem que haja um conjunto moral unitário e coerente. Há respostas alternativas e até mesmo incompatíveis apresentadas por indivíduos e grupos opostos para questões concernentes à justiça, fazendo surgir uma pluralidade de noções de justiça em total desacordo. A competição entre teorias morais rivais, em debates intermináveis, é tal que não se encontra mais uma concepção moral e racionalmente defensável para julgar e agir. O traço mais marcante da moral contemporânea seria, portanto, a ausência de um meio capaz de assegurar racionalmente o acordo moral na nossa cultura” (VIEIRA, 2002, p.67-68).

sentido de que a conclusão realmente provêm das premissas. Porém, “as premissas adversárias são tais que não temos meios racionais de sopesar as afirmações uma contra a outra, pois cada premissa emprega um conceito normativo ou avaliativo bem diferente das outras” (MACINTYRE, 2001a, p.24).

Na concepção macintyreana, tal incomensurabilidade dos fragmentos rivais acaba por revelar que a sociedade contemporânea não é uma sociedade de consenso, mas de divisão e conflito. Frequentemente, nos desacordos que emergem na esfera pública os argumentos passaram a ser compreendidos em alguns círculos como armas, técnicas de exposição, que fazem “parte decisiva das habilidades profissionais de advogados, acadêmicos, economistas e jornalistas que, através delas, dominam aqueles que não tem fluência ou articulação dialética” (MACINTYRE, 2001b, p.16). Com efeito, muitas questões sérias e fundamentais passaram a ser tratadas no domínio público não como assunto de pesquisa racional, mas como afirmação e contra-afirmação de um conjunto de premissas incompatíveis, destituídas de racionalidade.

Por um lado, trata-se de um cinismo generalizado em nossa cultura quanto ao poder ou mesmo à relevância do argumento racional em questões consideradas suficientemente fundamentais. O fideísmo tem um corpo grande, nem sempre articulado, de adeptos, não apenas entre os membros das Igrejas e movimentos protestantes que o proclamam abertamente; há muitos fideístas seculares. E, por outro lado, por causa de uma forte e às vezes justificada suspeita por parte daqueles contra quem a acusação é dirigida de que aqueles que acusam fazem a acusação, não tanto porque eles próprios sejam genuinamente movidos pelo argumento racional, mas porque, ao se utilizarem de argumentação, tornam-se capazes de exercer um tipo de poder que favorece seus próprios interesses e privilégios, interesses e privilégios de uma classe que se arroga o uso retoricamente efetivo da argumentação para seus próprios propósitos (MACINTYRE, 2001b, p.15-16).

A segunda característica do caos instalado na linguagem contemporânea é que tais argumentações rivais pretendem ser impessoais, o que acaba por criar um ambiente paradoxal. De um lado, poderíamos concluir de acordo com a primeira característica, que tais desacordos não passam de um choque de vontades antagônicas, cada uma com seu próprio conjunto de opções arbitrárias e, do outro, o apelo a um tipo de argumento que pressupõe a existência de critérios impessoais e objetivos. Porém, a questão que MacIntyre torna relevante observar é que o próprio apelar a padrões de racionalidade para resolver as discordâncias já faz emergir um novo grau de diferenças, pois estes desacordos são tão profundos que eles se estendem até mesmo ao modo como se deveria proceder para resolvê-los.

Quanto à terceira característica, MacIntyre observa que ela está ligada ao fato de que tais premissas rivais têm uma grande diversidade de origens históricas. Muitas têm suas raízes na teoria aristotélica das virtudes, algumas em Maquiavel, outras em Kant, Marx, Adam

Smith, entre outros. Mas o fundamental é que nesses desacordos que estão em conflito, existem conceitos que foram privados de seus contextos originários, nos quais ocupavam papéis e funções essenciais. E é justamente nesse cenário de conflitos intermináveis nos quais os argumentos passaram a ser transformados em armas de dominação, que MacIntyre vê a emergência do emotivismo.

Na perspectiva emotivista, os desacordos morais são racionalmente intermináveis, pois todos os juízos morais não passam de expressões de preferência e sentimentos, na medida em que são de caráter moral ou valorativo. O resultado de tal argumento é que as discordâncias morais não podem ser resolvidas em nenhuma era, seja no passado, presente ou futuro. É algo central à teoria emotivista afirmar que “não existe nem pode existir uma justificativa racional válida para qualquer afirmação da existência de padrões morais objetivos e impessoais” (MACINTYRE, 2001a, p.43). Portanto, toda tentativa até hoje feita de oferecer uma justificativa racional para uma moralidade objetiva fracassou, porque tais padrões não existem.

Os juízos morais, por serem expressões de atitudes ou sentimentos, não são nem verdadeiros nem falsos; e não se chega a um acordo no juízo moral por meio de algum método racional, pois não existe nenhum. Chega-se ao acordo, caso se chegue, ao se produzir certos resultados não-rationais sobre as emoções ou o comportamento dos que discordam. Empregamos os juízos morais não só para expressar nossos próprios sentimentos e atitudes, mas também para produzir tais resultados em outras pessoas (MACINTYRE, 2001a, p.31).

Nesse sentido, de acordo com a argumentação emotivista, a interminabilidade dos conflitos entre premissas rivais que persiste no mundo contemporâneo não tem nada de especificamente contemporâneo, pois se estende a todo debate valorativo humano, ou seja, uma espécie de relativismo é endossado pelo emotivismo, ao tentar universalizar o significado dos juízos morais como puramente emotivos, negando por sua vez a existência de padrões morais objetivos como guias da ação⁵⁶.

⁵⁶ Lima Vaz parece concordar com a tese macintyreana de que a recusa da teleologia clássica levou à fragmentação da moralidade contemporânea e isso por sua vez ao emotivismo, quando afirma que: “o fim dos grandes *sistemas* propondo uma Ética de intenção e abrangência *universais* pode ser interpretado, sob diversos aspectos, ao mesmo tempo como causa e efeito de uma atitude intelectual que, tendo já longínquas raízes em nossa tradição cultural (o historiador Heródoto, no século V a.C, é apontado como o primeiro que a adotou), generalizou-se e tornou-se um dos ingredientes principais de mentalidade do homem ocidental no curso da expansão mundial de sua cultura: o *relativismo*. O *relativismo* foi *causa* do fim do ciclo dos grandes sistemas éticos ao questionar a validade universal absoluta da forma histórica da razão cultivada no Ocidente. Foi *efeito* na medida em que a desaparecimento do Absoluto do horizonte da razão deixou o campo aberto para a multiplicação das *racionalidades* que uma razão superior não consegue unificar. Ora, em nenhum campo, o impacto do *relativismo* é mais profundo do que o campo da Ética, e é sem dúvida no clima relativista que floresce o pluralismo ético desse fim de século” (LIMA VAZ, 2002, p.421).

Segundo MacIntyre, o emotivismo foi apresentado por seus defensores como uma teoria acerca do significado dos enunciados utilizados para emitir juízos morais, no sentido de que quando alguém afirma “isto é bom” significa o mesmo que “aprovo isto; aprove também” (MACINTYRE, 2001a, p.31), ou melhor, o juízo moral é elaborado para influenciar o comportamento do ouvinte. Contudo, na visão do escocês, o emotivismo entendido como teoria do significado fracassa, por pelo menos três motivos. Primeiramente, se ele pretende elucidar o significado de determinados enunciados, remetendo à sua função, ele terá de identificar e caracterizar os sentimentos ou atitudes em questão, coisa que o emotivismo não consegue fazer.

Os juízos morais expressam sentimentos ou atitudes, é o que se diz. ‘Que espécie de sentimentos ou atitudes?’, perguntamos. ‘Sentimentos ou atitudes de aprovação’ é a resposta. ‘Que espécie de aprovação?’, perguntamos, talvez para acrescentar que existem diversos tipos de aprovação. É na resposta a essa pergunta que todas as versões do emotivismo permanecem em silêncio ou, ao identificar o tipo pertinente de aprovação como aprovação moral – isto é, o tipo de aprovação expressa por um juízo especificamente moral – assume uma circularidade vazia (MACINTYRE, 2001a, p.32).

Em segundo lugar, o emotivismo também fracassa como teoria do significado ao caracterizar como equivalentes em significado, expressões de preferência pessoal e expressões valorativas, pois expressões do primeiro tipo dependem de quem as emite para quem, não importa o poder justificativo que tenham, “ao passo que as elocuições do segundo tipo não são dependentes de forma semelhante, na sua força justificadora, do contexto da elocução” (MACINTYRE, 2001a, p.33). Existe uma grande diferença entre o significado das elocuições morais valorativas e as elocuições que são expressões de preferência pessoal. Porém, a teoria emotivista tem como pressuposto básico torná-las equivalentes em significado.

O terceiro problema que MacIntyre observa na teoria emotivista é que esta não percebeu que elocuições que são expressões de sentimentos ou atitudes remetem às funções do uso de sentenças em situações particulares, e não do significado delas.

O professor primário furioso, para usar os exemplos de Gilbert Ryle, pode dar vazão aos sentimentos gritando com o garotinho que acaba de cometer um erro de cálculo: ‘Sete vezes sete é igual a quarenta e nove!’ Mas o uso desse enunciado para expressar sentimentos ou atitudes não tem absolutamente nada a ver com seu significado. Isso demonstra que não devemos simplesmente confiar nessas objeções para rejeitar a teoria emotivista, mas que devemos, pelo contrário, analisar se ela não deveria ser proposta como teoria acerca do *uso* – compreendido como finalidade ou função – de membros de determinada classe de expressões e não acerca do seu *significado* – compreendido como contendo tudo o que Frege pretendia com ‘sentido’ e ‘referência’ (MACINTYRE, 2001a, p.33-34).

Segundo o filósofo escocês, os emotivistas não observaram que quando alguém afirma “isto é mau”, significa estar apelando a um padrão impessoal e objetivo, ao passo que dizer “eu desaprovo isso, desaprove você também”, não significa estar apelando necessariamente a alguma impessoalidade. Portanto, MacIntyre propõe que a teoria emotivista seja entendida como uma teoria do uso dos juízos morais elaborada em condições históricas específicas e não como teoria do significado dos juízos morais.

2.3 – O emotivismo incorporado na sociabilidade liberal.

Nascido a partir de um grave estágio de degeneração moral, o emotivismo é entendido por MacIntyre como uma teoria que expressa bem o contexto histórico contemporâneo⁵⁷, pois conquistou uma “ampla aceitação implícita devido a um reconhecimento geral implícito na prática, embora não na teoria explícita, de que não se pode garantir a objetividade e a impessoalidade” (MACINTYRE, 2001a, p.43) em questões morais⁵⁸. Sendo interpretado como uma teoria do uso dos juízos morais, o emotivismo serve como um espelho do “que acontece em geral na nossa própria cultura – que na argumentação moral a afirmação evidente de princípios funciona como um disfarce das expressões de preferência pessoal” (MACINTYRE, 2001a, p. 43).

Entendendo que toda filosofia moral pressupõe uma sociologia⁵⁹, MacIntyre argumenta que o emotivismo incorporou-se à cultura liberal contemporânea, disseminando-se tanto nos modos de pensar como nas modalidades de comportamento típica das sociedades “avançadas”, ou melhor, a racionalidade instrumental moderna é claramente endossada pelo emotivismo quando este faz uma destruição de qualquer distinção entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras, ou seja, quando o emotivismo caracteriza todos os juízos

⁵⁷ Nesse contexto, é importante salientar a observação de Silvia Mocellin de que “a crítica de MacIntyre ao pensamento e à cultura liberal parte de um incessante ataque ao emotivismo. Segundo o filósofo escocês, esta corrente filosófica não só domina a moralidade e a política contemporânea, mas é historicamente uma emanção da filosofia analítica, e que tem suas raízes já no pensamento iluminista” (MOCELLIN, 2006, p.24).

⁵⁸ Contrariando a posição emotivista de negação da existência de padrões morais e objetivos, MacIntyre deixa claro que sua perspectiva é a de que “genuínos padrões morais objetivos e impessoais podem, de uma forma ou de outra, ser racionalmente justificados, mesmo que em alguns estágios de algumas culturas a possibilidade de tal justificação racional não esteja mais disponível” (MACINTYRE, 2001a, p.43).

⁵⁹ Helder B. Aires de Carvalho chama atenção que “é notável em MacIntyre a preocupação de articular a filosofia com o contexto histórico-social, o nexos íntimo entre o filosofar e as estruturas sociais nas quais ele se enraíza e das quais emerge. Em seu diagnóstico teremos sempre estes dois componentes interligados: a descrição da situação da reflexão moral tem sempre uma contrapartida sociológica, a teoria é sempre um lado do problema que remete, para ser plenamente compreendido, à sua expressão social. Para MacIntyre, os problemas sociais não podem ser resolvidos sem uma solução no âmbito da teorização e vice-versa. A história da filosofia e, mais especialmente, a história da filosofia moral, não está desvinculada da história da moralidade e das formas de vida que são ou foram sua expressão social” (CARVALHO, 1999, p.15).

de valor como expressões de sentimentos e atitudes de cada um com a intenção de transformar os sentimentos e atitudes dos outros sem que se possa recorrer a algum critério impessoal, este acaba por transformar os outros sempre em meios, nunca em fim.

É justamente essa modalidade instrumental de comportamento que MacIntyre vê claramente refletida em personagens centrais da cultura liberal contemporânea, retratados nas obras: *“Retrato de uma senhora”*, de Henry James e *“O sobrinho de Rameau”*, de Diderot. Quanto à primeira, a preocupação central de James é com os ricos estetas que, no intuito de livrar-se do tédio característico do ócio em que vivem, procuram incessantemente manipular o comportamento das outras pessoas para que atendam seus desejos e satisfaçam seus apetites. O mesmo cenário é encontrado em *“O sobrinho de Rameau”* no qual grandes somas de dinheiro criaram um certo abismo social da necessidade de trabalhar. Nesse contexto, o que MacIntyre chama atenção em tais obras é a preocupação delas com

a condição daqueles que não vêem no mundo social nada além de um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpreta a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer e para quem o pior inimigo é o tédio (MACINTYRE, 2001a, p.54).

Segundo o filósofo escocês, não é apenas nas modalidades de comportamento dos ricos estetas que podemos caracterizar a extinção da distinção entre as relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras que o emotivismo implica. Podemos vê-la também no contexto proporcionado pela vida das instituições liberais contemporâneas com suas estruturas burocráticas, independentemente se são órgãos estatais ou empresas privadas. Tais organizações tem como característica básica a concorrência por recursos escassos de modo a colocar estes a serviço de seus fins predeterminados. Os gerentes dessas organizações têm como uma de suas incumbências dirigir e redirecionar os recursos disponíveis, tanto humanos, quanto não-humanos, com uma eficiência que torne possível atingir esses fins predeterminados. Portanto, “todo órgão burocrático adota uma definição explícita ou implícita de custo e benefício, de onde extrai os critérios de eficiência” (MACINTYRE, 2001a, p.55).

Nesse contexto, MacIntyre faz emergir a voz de Max Weber, pois, na compreensão do escocês, foi ele quem melhor sintetizou a experiência social moderna com o argumento de que “a racionalidade burocrática é a racionalidade de combinar meios e fins de maneira econômica e eficaz” (MACINTYRE, 2001a, p.55). Nesse sentido, Weber é um emotivista no sentido de que trabalha sobre os mesmos postulados da teoria emotivista, a saber, que

questões de fins remetem a valores e, sobre valores, a razão se cala, ou seja, a razão é impotente em resolver os conflitos entre valores rivais.

Não é surpreendente que o entendimento weberiano dos valores se deva principalmente a Nietzsche e que Donald G. Macrae, em seu livro sobre Weber, o chame de existencialista; pois, embora ele afirme que o agente pode ser mais ou menos racional ao agir de forma compatível com seus valores, a escolha de qualquer postura ou compromisso valorativos pode não ser mais racional do que a de qualquer outra. Todas as crenças e todos os juízos de valor são igualmente não-racionais; todos são instruções subjetivas dadas aos sentimentos e às emoções. Weber é, então, no sentido mais amplo em que compreendi o termo, emotivista, e sua descrição da autoridade burocrática é um retrato emotivista. A consequência do emotivismo weberiano é que, em seu pensamento, a diferença entre poder e autoridade, embora bajulada, é de fato eliminada como um caso especial do desaparecimento da diferença entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras (MACINTYRE, 2001a, p.56).

Na compreensão de MacIntyre, tais formulações weberianas têm como consequência a afirmação de que “nenhum tipo de autoridade pode apelar a critérios racionais para validar a si mesma, a não ser o tipo de autoridade burocrática que apela precisamente à sua própria eficiência” (MACINTYRE, 2001a, p.57). Algo que pode ser visto claramente incorporado no comportamento de gerentes e administradores modernos que encaram como parte essencial de suas funções tanto influenciar a motivação dos subordinados, como controlar os comportamentos e reprimir os conflitos, fortalecendo assim a ideia weberiana de justificação administrativa e confirmando a tese macintyreana do rompimento entre razão e autoridade ocorrida com o nascimento da modernidade liberal.

Diante desse quadro, MacIntyre assevera ainda mais sua crítica afirmando que tanto o personagem rico, descrito por Henry James, que tem como objetivo manipular os outros em busca de suas próprias satisfações pessoais, como a figura do administrador descrito por Weber, encontram-se hoje amplamente “domesticados em todos os países desenvolvidos e, mais especialmente, nos Estados Unidos. Os dois personagens podem até ser encontrados numa só pessoa, que divida a vida entre ambos” (MACINTYRE, 2001a, p.58), ou seja, a grave denúncia que o filósofo escocês faz é o de que no atual modelo de vida das sociedades liberais “avançadas”, a racionalidade dos fins foi dissolvida pela racionalidade dos meios e reduzida à instrumentalidade de uma vontade arbitrária e alienada.

A experiência moral contemporânea, em consequência, tem um caráter paradoxal, pois cada um de nós aprende a se considerar um agente moral autônomo; mas cada um de nós também se empenha em modalidades de costumes, estéticos ou burocráticos, que nos envolvem em relacionamentos manipuladores com o próximo. Procurando proteger a autonomia que aprendemos a prezar, aspiramos *não* ser manipulados por outrem; procurando personificar nossos próprios princípios e ponto de vista no mundo

prático, não encontramos via aberta para fazê-lo, a não ser dirigindo a outrem aqueles modos bem manipuladores de relacionamento aos quais cada um de nós pretende rejeitar para si mesmo. A incoerência das nossas atitudes e da nossa experiência provêm do esquema conceitual que herdamos (MACINTYRE, 2001a, p.125).

Além do esteta rico e do administrador, o emotivismo encontra-se personificado também na figura do terapeuta, à medida que este implementa a mesma obliteração que faz o administrador entre relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras, só que no âmbito da vida pessoal. Da mesma forma que o administrador trata dos fins como fatos consumados, ocupando-se da técnica e eficiência na transformação do investimento em lucro, o terapeuta também “trata dos fins como fatos consumados, fora de sua alçada; também se ocupa da técnica, da eficiência na transformação dos neuróticos em energia direcionada, dos indivíduos desajustados em indivíduos ajustados” (MACINTYRE, 2001a, p.63). Nesse sentido, tanto o administrador como o terapeuta são incapazes de entrarem em um debate moral, pois tanto um quanto o outro

vêm a si mesmos, e são vistos por aqueles que os vêem da mesma forma que eles mesmos, como figuras incontestáveis, que declaram restringir-se a aqueles domínios nos quais a concordância racional é possível – isto é, naturalmente, da perspectiva deles, ao domínio dos fatos, ao domínio dos meios, ao domínio da eficiência mensurável (MACINTYRE, 2001a, p. 63).

Na visão do escocês, tanto o esteta rico como o administrador e o terapeuta esboçam muito bem a realidade do emotivismo incorporado à sociabilidade liberal, pois os personagens são máscaras usadas pelas filosofias morais, no sentido de que são os representantes morais de sua cultura, devido ao modo como as idéias e teorias morais assumem, por intermédio deles, uma existência incorporada no mundo social, pois nos personagens encontram-se fundidos personalidade e papel social. Contudo, MacIntyre faz questão de frisar que isso não significa que o “eu” não se torna nada além dos papéis que herda. “O eu, ao contrário de seus papéis, tem um histórico e um histórico social, e o histórico do eu emotivista contemporâneo só é inteligível como produto final de um conjunto extenso e complexo de acontecimentos” (MACINTYRE, 2001a, p.64).

Outro problema é que se formos tratar o “eu” no sentido estrito do conceito emotivista de agente moral, tal eu não pode ser identificado com nenhuma perspectiva moral nem mesmo com os personagens que o representam, pois seus juízos são desprovidos de critérios, ou seja, o eu emotivista moderno “não encontra limites para aquilo que possa julgar, pois tais limites só poderiam provir de critério racionais de avaliação e, como vimos, faltam tais critérios ao eu

emotivista⁶⁰” (MACINTYRE, 2001a, p.65). Nesse sentido, tudo pode ser criticado pelo eu emotivista, independentemente da perspectiva que ele adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a adotar.

De acordo com MacIntyre, tal eu emotivista encontra-se atualmente incorporado na identidade dos habitantes do mundo liberal contemporâneo, pois esse eu movimenta-se nas mais diversas esferas das atividades cotidianas sob inúmeras máscaras e disfarces. Em um momento é um membro de uma família, em outro, é um indivíduo completamente diferente em seu posto de trabalho, em outro é uma pessoa completamente diferente dessas duas primeiras características citadas. Portanto, tal eu não possui uma unidade, vive eternamente fragmentado sob as inúmeras exigências que tais esferas lhe impõem.

Dentro de cada esfera, os indivíduos moldam-se às exigências impostas sobre seu papel dentro dessa esfera e não há aí nenhum espaço disponível para eles, de modo que sejam capazes, junto com os outros, de distanciar-se um só passo desses papéis e dessas exigências e examinar a si mesmos e a estrutura de sua sociedade desde algum ponto de vista externo que tenha consequências práticas (MACINTYRE, 2008a, p.314).

Tal eu, na perspectiva macintyreana não só não tem nenhum juízo crítico sobre os critérios que regem seus papéis, como também sofre da falta das virtudes da integridade e da constância que são cruciais para o exercício da atividade moral. “Não pode ter integridade precisamente porque sua fidelidade a este ou aquele conjunto de critérios é sempre temporal e está ligado ao contexto” (MACINTYRE, 2008a, p.318). Também não pode ter a constância, pois ao mover-se de esfera em esfera não pode manter uma posição racional fidedigna. Nesse caso, o conceito de virtude desse eu liberal, será sempre a de uma excelência no desempenho de um papel, e não a excelência do homem como tal. Nesse caso, o que julga como excelência em uma atividade pode ser radicalmente diferente do que julga ser excelência em outra, podendo ser inclusive opostas.

Portanto, na visão do escocês, a falta das virtudes da integridade e da constância tem como consequência um tipo de eu que não tem “consciência de sua própria carência e não há aí nada ao redor do eu assim dividido que seja suscetível de gerar algum conflito com o que se aceitam como exigências da moral dentro do ordenamento moral vigente” (MACINTYRE, 2008a, p. 318). Assim, só resta a esse eu conformar-se com aquilo que aceita como exigências

⁶⁰ David Lorenzo Izquierdo argumenta “para MacIntyre, o eu emotivista – o eu moderno – portanto, é a soberania do indivíduo sem nenhum tipo de limitação, idéia que a modernidade vê como um de seus principais ganhos (...) Precisamente, a *fragmentação* do eu é um tema que MacIntyre observa como um dos problemas centrais da tradição liberal contemporânea. O eu liberal se divide na perseguição de múltiplos e diferentes bens” (IZQUIERDO, 2007, p.90).

morais dentro de cada esfera particular de atividade, desaparecendo assim do terreno da moralidade desse eu qualquer elemento de criticidade. Nesse sentido, uma questão ainda pode ser levantada: Já que falta a esse eu uma consciência de tal carência, não seria ele apenas um produto de sua ordem sócio-cultural e por isso, inocente perante suas ações?.

De acordo com o filósofo escocês, tal argumento é falho, ao passo em que as carências de tal eu são resultado de rechaços ativos por parte dele mesmo, pois tal eu nunca pode dissolver-se completamente nos diferentes papéis que desempenha. Antes, ele exhibe uma “qualidade que, em uma sociedade contemporânea, se apresenta como uma virtude do indivíduo como tal (...) a adaptabilidade, a flexibilidade, e o conhecimento camaleônico acerca de como adotar a cor deste ou daquele substrato social” (MACINTYRE, 2008a, p.319). Nesse sentido, em suas ações, esse eu apenas aparenta dissolver-se completamente em algum respectivo papel, quando na verdade atua em um palco de teatro como um ator que representa papéis. Portanto,

o eu dividido colabora, junto com outros para causar seus próprios estados de divisão e, portanto, pode ser considerado justamente como co-autor deles. A esse eu e a seus cúmplices podemos pedir uma justificativa pelo que tem feito conjuntamente de si mesmos. Podem, com efeito, habitar um tipo de ordenamento social e cultural cujas estruturas inibam, em uma medida considerável, o exercício das potencialidades da atividade moral. Porém, compartilham a responsabilidade de haver-se feito a si mesmos essa classe de pobres agentes morais que de fato são. Sua responsabilidade é a mesma que a dos conspiradores que, envoltos em uma conjuntura que funciona de forma que eles possam levar irrepreensivelmente suas vidas acomodaticias, são capazes plausivelmente de alegar falta de conhecimento, assim como falta de controle sobre as consequências dos fatos que, de outra maneira, poderiam ser declarados juntamente responsáveis. Sua falta de conhecimento e sua falta de controle são com frequência bastante reais, resultado inexorável da estruturação de papéis e responsabilidades em uma ordem social compartimentalizada. Mas, como tenho mantido, são responsáveis e estão obrigados a prestar contas do que tem feito, mesmo no caso de não saber ou carecer de certas potencialidades (MACINTYRE, 2008a, p.321-322).

Segundo MacIntyre, o eu emotivista liberal moderno passou a possuir uma capacidade de evitar qualquer identificação necessária com quaisquer circunstâncias contingentes, ou melhor, no atual estágio de decadência moral, ser um agente moral significa ter o poder de afastar-se “de toda e qualquer característica que se possua, e emitir juízo sobre ela de uma perspectiva universal e abstrata totalmente destacada de qualquer particularidade social” (MACINTYRE, 2001a, p.65). De acordo com essa perspectiva liberal moderna, qualquer pessoa pode ser considerada um agente moral na medida que é no “eu” e não nos costumes e papéis sociais que reside a essência do agir moral.

Diante desse quadro, a questão que emerge é: Que modalidades de moral se abrem para o eu emotivista liberal? Na concepção do filósofo escocês, não importa que critérios ou finalidades normativas o eu liberal professe, pois todos devem ser entendidos e explicados como expressões de preferências e escolhas, que no fundo não são regidas por princípios ou valores, já que são anteriores a qualquer fidelidade a critérios, princípios ou valores. Portanto, tal eu “não pode ter histórico racional em suas transições de um estado de compromisso moral para outro. Os conflitos interiores são para ele, a confrontação de uma arbitrariedade contingente com outra” (MACINTYRE, 2001a, p.67).

MacIntyre vê no eu liberal um ser em que as únicas identidades que mantêm são as do corpo que é seu portador e das recordações que se empenha por se concentrar no passado, pois tal “eu” é por um lado completamente distinto de suas expressões sociais, e do outro, alguém a quem falta qualquer histórico racional. “Talvez pareça ter um caráter abstrato e espectral” (MACINTYRE, 2001a, p.67-68). Nesse sentido, de acordo com a narrativa macintyreana, tal eu só pode surgir como consequência de uma privação, um sequestro das qualidades que anteriormente o davam forma.

O eu agora é tido como carente de qualquer identidade social necessária, porque o tipo de identidade social que um dia gozou não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de *telos* sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito (MACINTYRE, 2001a, p.68).

Mas, de que tipo de identidade e *telos* o eu liberal é hoje carente? A resposta a essa questão remete a uma análise histórico-antropológica das sociedades pré-modernas caracterizadas de tradicionais, nas quais o indivíduo se identifica e é identificado pelos outros por intermédio de sua associação com uma série de grupos sociais. Em tais sociedades, a identidade é algo estritamente social, no sentido de que fazer parte daquela comunidade significa ser irmão, primo, neto, membro de alguma família, aldeia ou tribo. E a questão fundamental é que, para MacIntyre, tais características não pertencem acidentalmente aos seres humanos no sentido de poderem despir-se delas para descobrir o seu verdadeiro eu. Elas fazem parte da própria essência humana, definindo muitas das vezes quase que totalmente suas obrigações e deveres. Em tais sociedades, os indivíduos herdavam um espaço no interior de um conjunto interligado de relações sociais, e sem esse espaço não são ninguém, ou, no melhor dos casos, estrangeiros. Contudo,

conhecer a si mesmo como tal pessoa social não é, porém, ocupar uma posição estática e fixa. É encontrar-se posicionado em determinado ponto numa jornada com

objetivos definidos; caminhar pela vida é progredir – ou fracassar em progredir – rumo a determinado fim. Assim, a vida completa e realizada é uma realização e a morte é o ponto no qual se pode ser julgado feliz ou infeliz. Donde o antigo provérbio grego: ‘Só chamem de feliz quem já morreu’ (MACINTYRE, 2001a, p.68-69).

A denúncia macintyreana é a de que justamente esse conceito de identidade derivativo do lugar de cada um na comunidade, acoplado à concepção de uma vida inteira como objeto primordial de avaliação objetiva e impessoal que proporciona o conteúdo para se julgar as ações e projetos particulares de cada indivíduo, “deixa de ser praticamente disponível no progresso – se é que podemos chamá-lo assim – rumo à modernidade” (MACINTYRE, 2001a, p.69). O problema é que tal perda ou decadência não foi vista como perda, mas, como uma espécie de ganho autogratificante o fato de ter surgido um indivíduo liberto do que a modernidade acredita ser os grilhões das hierarquias repressoras da tradição e da teleologia.

Segundo o filósofo escocês, “o eu emotivista, ao alcançar a soberania em seu próprio domínio, perdeu seus limites tradicionais proporcionados por uma identidade social e uma visão da vida humana como ordenada a determinado fim” (MACINTYRE, 2001a, p.69). E compreender esse eu, vazio de um histórico racional, que vê sempre os fins como fatos consumados, não disponíveis para a análise racional, que se compreende como anterior aos papéis sociais e, portanto, sem uma identidade social necessária, nos fornece uma boa pista para compreendermos que tal decadência não teve consequências apenas para o campo da moralidade. Ela se expandiu para o campo teórico e prático da justiça. O fracasso do iluminismo não só fez emergir o eu emotivista liberal como também trouxe sérios problemas jurídicos e políticos para o liberalismo.

3 - A crítica de MacIntyre aos modelos de justiça liberal:

O fracasso de Rawls, Nozick e Dworkin.

As problemáticas referentes à justiça são bastante antigas, remontando a Platão. Contudo, as questões referentes à vida boa, divisão e hierarquização dos bens da cidade, ao direito de vida e morte, entre outras questões, tornaram-se mais complexas a partir do nascimento da modernidade liberal e seu forte legado iluminista em fundar uma ordem social, na qual indivíduos livres e iguais pudessem propor e viver de acordo com qualquer concepção do bem que considerassem melhor. A razão deve tomar o lugar da autoridade e da tradição. Com tal lema, os filósofos das luzes propuseram um modelo de justificação racional com nítido apelo a princípios inegáveis a qualquer pessoa racional e, dessa forma, independentes de todas as particularidades sociais e culturais. Contudo, tanto os pensadores do iluminismo como os seus sucessores contemporâneos, mostraram-se incapazes de entrar em acordo sobre quais eram precisamente os princípios racionais válidos para todas as pessoas racionais.

Um tipo de resposta foi dado pelos autores da *Encyclopédie*, um segundo por Rousseau, um terceiro por Bentham, um quarto por Kant, um quinto pelos filósofos escoceses do senso comum e seus discípulos franceses e americanos. A história subsequente não diminui a extensão de tal divergência. Pelo contrário, ela tem se ampliado. Consequentemente, o legado do Iluminismo é a provisão de um ideal de justificação racional que se mostrou impossível atingir (MACINTYRE, 2001b, p. 16).

Dessa forma, o fracasso do iluminismo contribuiu para a difusão de diferentes doutrinas, legando uma modernidade formada a partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais não combinados, herdados de diferentes tradições. Tais fragmentos todas as vezes que entram em conflito, produzem dilemas insolúveis que a filosofia contemporânea consegue, no máximo, redefinir de forma mais clara o tamanho do desacordo moral existente⁶¹. Assim, habita-se na contemporaneidade uma cultura na qual a inabilidade de se

⁶¹ Segundo MacIntyre, “os recursos fornecidos pela moderna filosofia acadêmica nos tornam capazes de redefinir, mas não parecem eles próprios resolver os problemas daqueles que enfrentam argumentos contrários, invocados por protagonistas de explicações conflitantes da justiça e da racionalidade prática” (MACINTYRE, 2001b, p.15). Ainda nesse aspecto, Cleber Francisco Alves diz: “O primeiro capítulo do livro cujo título em português é “Justiça de Quem? Qual Racionalidade? inicia-se com a constatação de que nas sociedades contemporâneas coexiste uma variedade de concepções de Justiça, cada uma tentando oferecer respostas alternativas consideradas racionais para questões instigantes da vida em comunidade. Apenas como exemplo podem ser enumeradas as seguintes indagações: a noção de Justiça admite elevadas desigualdades de renda e propriedade? Exige-se ação compensatória para remediar desigualdades resultantes de injustiça passada, mesmo se aqueles que pagam os custos de tal compensação não tenham tomado parte na injustiça? Por questão de Justiça permite-se ou exige-se a imposição de pena de morte e, em caso positivo, para que espécies de ofensas?. A tese de MacIntyre é de que o fato de existir em nossa sociedade uma enorme diversidade de julgamentos sobre esses tipos particulares de assuntos revela a existência de um conjunto conflitante de concepções de Justiça, surpreendentemente em desacordo umas com as outras, de vários modos” (ALVES, 2005, p.140 – 141).

chegar a conclusões comuns e racionais “sobre a natureza da justiça e da racionalidade prática coexiste com a utilização por parte de grupos sociais em oposição, de conjuntos de convicções rivais e conflitantes não-embasadas na justificação racional” (MACINTYRE, 2001b, p.16).

Portanto, ao permitir a cada cidadão o direito de articular e perseguir livremente seus interesses, o liberalismo precisaria de um mecanismo que, além de reconhecer os interesses antagônicos das várias classes sociais, pudesse, ao mesmo tempo, configurar um novo critério de homogeneização dos indivíduos respeitando as diferenças de interesses materiais e sociais. Tal mecanismo foi encontrado no direito, por meio do “consenso quanto às regras organizacionais, e quanto a princípios procedimentais a serem observados por cada um” (FLICKINGER, 2003, p.162). É justamente nessa sobreposição do justo sobre o bem ocorrida na modernidade que irão recair algumas das principais críticas dos chamados filósofos comunitaristas às teorias liberais da justiça.

3.1 - A ficção da neutralidade da justiça liberal.

Segundo MacIntyre, herdou-se do fracasso do projeto das luzes uma mistura desarmônica de fragmentos de moralidades passadas, todas em conflito e destituídas dos contextos originários onde faziam sentido. Com efeito, os conceitos que empregamos na contemporaneidade mudaram de caráter, assim como algumas expressões normativas mudaram de significado. “Na transição da diversidade de contextos dos quais se originaram até nossa cultura contemporânea, virtude, justiça, piedade, obrigação e até dever tornaram-se diferentes do que eram” (MACINTYRE, 2001a, p.28). Assim, frente a uma sociabilidade formada por fragmentos distintos e incomensuráveis como fazer, no caso da justiça, quando têm-se visões opostas e incompatíveis que buscam por nossa adesão moral, social e política?

Se se prestar atenção às razões apresentadas para se propor respostas diferentes e conflitantes a tais questões, fica claro que, subjacente a esta grande diversidade de julgamentos sobre tipos particulares de assuntos, está um conjunto de concepções conflitantes de justiça, concepções surpreendentemente em desacordo umas com as outras, de vários modos. Algumas concepções de justiça consideram central o conceito de mérito, enquanto outras não lhe atribuem relevância alguma. Algumas concepções apelam para os direitos humanos inalienáveis, outras para alguma noção de contrato social, e ainda outras para algum padrão de utilidade. Além disso, as teorias conflitantes de justiça que expressam estas concepções opostas também externam discordâncias quanto à relação entre a justiça e os outros bens humanos, o tipo de igualdade que a justiça exige, a variedade de transações e de pessoas para as quais as considerações sobre a justiça são relevantes e quanto à possibilidade de um conhecimento sobre a justiça sem um conhecimento da lei de Deus (MACINTYRE, 2001b, p.11).

Para o filósofo escocês, uma tese amplamente aceita e difundida por muitos teóricos liberais é a de que a resolução de tais conflitos referentes à justiça exige que devamos nos desinvestir de adesão a qualquer uma das teorias em debate, bem como, abstrair-nos “de todas as particularidades da relação social em cujos os termos fomos acostumados a compreender nossas responsabilidades e interesses” (MACINTYRE, 2001b, p.14). É uma crença liberal a de que só assim poderemos chegar a um ponto neutro e imparcial, ou seja, estaremos livres do partidário e da parcialidade. Apenas dessa forma poderemos avaliar racionalmente visões conflitantes da justiça.

Contrariando essa posição liberal, MacIntyre argumenta que aqueles que acreditam na possibilidade de se acessar um ponto de vista neutro e imparcial acabam caindo em uma posição controversa, pois, “a ausência de interesse, na verdade, pressupõe um tipo partidário particular de explicação da justiça, o do individualismo liberal, para cuja justificação ela será mais tarde usada, de modo que sua aparente neutralidade não é mais que uma aparência” (MACINTYRE, 2001b, p. 14). Ao proceder inicialmente de uma maneira, e não de outra, ao analisar uma questão em disputa, aqueles que assim procedem já terão pressuposto que estes procedimentos particulares são o que é racional seguir. Existe uma certa circularidade. Dessa forma, MacIntyre compreende que a concepção liberal de racionalidade na qual um ser socialmente desencarnado acessaria padrões neutros e universais, acaba por ignorar o caráter limitado pelo contexto histórico e social no qual um conjunto substantivo de princípios de racionalidade tanto teórica como prática estão circunscritos⁶².

Uma das objeções colocadas por MacIntyre à pretensão de se acessar padrões neutros e imparciais conforme difundida por muitas teorias liberais é que tal aspiração acaba por ignorar a lei básica de não contradição aristotélica⁶³, pois quando os liberais argumentam que é necessário nos desinvestirmos de qualquer teoria para chegarmos a um ponto genuinamente imparcial, isso já pressupõe a adesão a um tipo particular de teoria: a liberal. Nesse sentido, as

⁶² Quanto a pretensão de universalidade liberal Cecília Caballero Lois argumenta que “os comunitaristas respondem que é preciso de um referencial prévio, um horizonte de valores comunitariamente compartilhados para se decidir sobre questões de justiça numa comunidade. Por isso colocam os valores da comunidade e suas orientações à frente dos atributos do universalismo; dão prioridade à noção de bem comum na fixação de critérios de justiça; e fazem a inevitável referência aos determinantes contextuais e à tradição para a criação e imposição de normas” (LOIS, 2005, p.93).

⁶³ Segundo MacIntyre, “Aristóteles argumenta no livro Gama da Metafísica que qualquer um que negue a lei básica da lógica, a lei da não-contradição, e que esteja preparado para defender sua posição partindo para um debate argumentativo, será na verdade incapaz de evitar o recurso à lei que se propõe refutar” (MACINTYRE, 2001, p.14).

teorizações liberais não são neutras nem imparciais, são sempre pontos de partida eminentemente liberais.

Portanto, o liberalismo, enquanto inicialmente rejeita as asserções de qualquer teoria suprema do bem, na verdade expressa justamente uma teoria desse tipo. Além disso, o liberalismo não pode oferecer nenhum argumento decisivo a favor de sua concepção do bem humano a não ser através do recurso a premissas que coletivamente já pressupõem essa teoria. Os pontos de partida da teorização liberal nunca são neutros no que se refere às concepções do bem humano; eles são sempre pontos de partida liberais (MACINTYRE, 2001b, p. 371).

Na concepção macintyreana, a tentativa de se recorrer a algum tipo de universalidade independente da tradição para julgar teorias conflitantes, não passa de uma ilusão, pois sempre estamos inseridos em uma tradição social e cultural particular e compartilhando de alguma maneira com a teoria que tal cultura particular tem implícita em suas práticas⁶⁴. A pesquisa intelectual é sempre parte integrante de uma sociabilidade particular a qual expressa em maior ou menor grau as instituições sociais e políticas das quais é parte integrante e vice-versa⁶⁵. Assim, a tradição aristotélica emergiu da vida reflexiva da polis, bem como “do ensinamento dialético da Academia e do Liceu; assim também a tradição agostiniana floresceu nas casas de ordens religiosas e nas comunidades seculares que ofereceram um ambiente favorável a essas ordens” (MACINTYRE, 2001b, p.375).

Portanto, para MacIntyre, as concepções liberais de justiça fracassam de inúmeras maneiras: em suas pretensões de acessarem padrões universais e imparciais, como também em não possuírem recursos suficientes para resolver as discordâncias fundamentais entre visões opostas e incompatíveis de justiça que estão constantemente em conflito na esfera pública.

⁶⁴ O debate entre comunitaristas e liberais é também caracterizado pela dicotomia entre contextualistas e universalistas, como explicita Jurgen Habermas: “Do ponto de vista contextualista, deve ser também questionado se algum conceito de justiça poderá reclamar validade universal. Os universos de vida são totalidades que existem só, por assim dizer, na forma plural. Mas se a vida moral está presa aos traços específicos de uma determinada forma de vida, então qualquer conceito de bem e de mal, ainda que bastante abstrato, será afetado e marcado pela pré-compreensão intuitiva da totalidade concreta das concepções morais dominantes num lugar específico. Os conceitos de justiça não podem ser isolados em relação ao todo complexo de costumes concretos e de uma determinada idéia do bem viver. Daí que, na opinião de MacIntyre, [o projeto iluminista para justificação moral] estivesse voltado ao fracasso. As concepções de uma moral autônoma desenvolvidas por Rousseau e Kant no século XVIII parecem permanecer também prisioneiras do contexto em que emergiram. Podemos distinguir, logo no seu âmago, vestígios de um individualismo possessivo que só se tornou predominante no decurso da modernização capitalista” (HABERMAS, 1991, p.86).

⁶⁵ Rainer Forst argumenta que em todos os níveis, “a teoria de MacIntyre parte de uma única fonte: as pessoas desenvolvem sua auto-compreensão, suas concepções de bem e do justo, e suas capacidades para julgamentos normativos somente nos contextos de uma determinada comunidade, de uma determinada tradição. A concepção da pessoa, da moralidade e da razão não podem ser separadas de seus horizontes substantivos de uma forma de vida, de um *ethos*, do mesmo modo como não pode haver pessoas “descontextualizadas”, “impessoais”; não pode haver uma moralidade neutra ou imparcial ou um contexto que transcenda a razão” (FORST, 2002, p. 200-201).

Um dos fatos mais surpreendentes nas ordens políticas modernas é que elas não possuem foros institucionalizados nos quais as discordâncias fundamentais possam ser sistematicamente exploradas e mapeadas, e muito menos fazem qualquer tentativa de resolvê-las. O próprio fato da discordância frequentemente não é reconhecido, sendo escamoteado por uma retórica do consenso. E quando, em uma única e complexa questão, como nas disputas sobre a guerra do Vietnã ou nos debates sobre o aborto, as ilusões de consenso sobre questões de justiça ou de racionalidade prática são momentaneamente rompidas, a expressão da discordância radical é institucionalizada de maneira tal que essa questão única é abstraída dos contextos de fundo de crenças diferentes e incompatíveis dos quais as discordâncias surgiram. Isso serve para impedir, na medida do possível, que o debate se estenda aos princípios fundamentais que informam as crenças de fundo (MACINTYRE, 2001b, p.13).

No intuito de provar a incapacidade do modelo de justiça liberal de lidar com os conflitos que afloram na arena pública, o filósofo escocês formula dois exemplos de controvérsias fundamentais que as teorias liberais da justiça não conseguem resolver. O primeiro exemplo é o de um indivíduo “A” que pode ser o dono de uma loja, ou um operário da construção civil que se esforçou durante muitos anos economizando seus rendimentos para poder comprar uma casa e custear os estudos de seus filhos em alguma faculdade local. Contudo, seus projetos de uma vida de trabalho árduo estão ameaçados, já que o governo pretende aumentar os impostos. “A” considera tal alta de impostos uma verdadeira injustiça e “afirma ter direito ao que ganhou e que ninguém mais tem o direito de lhe tirar o que adquiriu legalmente e aos quais tem o direito justo” (MACINTYRE, 2001a, p.410). Dessa forma, nas eleições, “A” pretende votar em candidatos que defendam tanto seus bens e seus projetos como também sua concepção de justiça.

O segundo exemplo de MacIntyre refere-se a um indivíduo “B” que pode ser um herdeiro de uma fortuna ou um profissional liberal que está assustado com as tamanhas desigualdades sociais quanto à distribuição de renda, riqueza e de oportunidades. Tal indivíduo encontra-se ainda mais assustado com a incapacidade dos pobres de fazer alguma coisa com relação à própria condição de exclusão em que se encontram em consequência das desigualdades na distribuição do poder. Assim, “B” considera injustos tais tipos de desigualdades e geradores constantes de mais injustiças. Acreditando que a melhor forma de reverter essa situação é melhorando as condições de vida dos pobres, incentivando por exemplo o crescimento econômico, “B” “conclui que nas atuais circunstâncias o que a justiça exige é uma tributação redistributiva, que financiaria a previdência social e os serviços sociais” (MACINTYRE, 2001a, p.411). Dessa forma, “B” tem como objetivo votar nos candidatos políticos que tanto defendem uma tributação distributiva como também sua concepção de justiça.

De acordo com a concepção macintyreana, os exemplos de “A” e “B” expressam uma real discordância tanto com relação às políticas públicas como também no que diz respeito ao que entendem por justiça, na medida em que o primeiro faz reivindicações com base no direito de propriedade legal e o segundo faz reivindicações com base na necessidade. Contudo, MacIntyre faz questão de frisar que nem sempre uma discordância como a de “A” e “B” precisa manifestar-se em forma de conflito político, pois se em um determinado momento uma sociedade possui recursos econômicos de forma que seja possível realizar os projetos de redistribuição pública de “B” sem afetar os projetos privados de “A”, “nesse caso “A” e “B” podem durante algum tempo, votar nos mesmos políticos e nas mesmas políticas. Na verdade, podem até ser, ocasionalmente, a mesma pessoa” (MACINTYRE, 2001a, p.411).

Todavia, se as circunstâncias econômicas vierem a ser tais que seja necessário sacrificar os projetos privados de “A” em prol da redistribuição pública de “B” ou vice-versa, então torna-se claro que “A” e “B” tem concepções de justiça que são logicamente incompatíveis entre si como também incomensuráveis.

A incompatibilidade lógica não é difícil de identificar. “A” afirma que os princípios da aquisição e do direito justos estabelecem limites para as possibilidades de redistribuição. Se o resultado da aplicação dos princípios da aquisição e do direito justos é a desigualdade flagrante, tolerar tal desigualdade é um preço que se precisa pagar pela justiça. “B” afirma que os princípios da justa distribuição impõem limites à aquisição e ao direito legal. Se o resultado da aplicação dos princípios da justa distribuição é a interferência – por meio de tributação ou recursos como a desapropriação – no que até o momento se acreditavam nesta ordem social serem aquisição e direito de posse legítimos, tolerar tal interferência é um preço que se precisa pagar pela justiça (MACINTYRE, 2001a, 411-412).

Portanto, uma questão torna-se eminentemente clara: tanto no caso de “A” como no caso de “B”, o preço para que uma pessoa ou várias pessoas recebam justiça é sempre pago por outrem. Dessa forma, alguns grupos sociais tem interesse nos princípios de justiça de “A” e conseqüentemente na rejeição dos de “B”, e outros têm interesse nos princípios de “B” e, em contrapartida na recusa dos princípios de “A”. Partindo do exemplo de “A” e “B”, no qual ambos tiveram que aderir a uma posição particular, MacIntyre argumenta que “nenhum dos princípios é social ou politicamente neutro” (MACINTYRE, 2001a, p. 412). Por conseguinte, a pretensão de se acessar um estoque de máximas universais e imparciais tão apregoada por muitas teorias liberais, não passa de ficção.

Para MacIntyre, o conflito entre “A” e “B” esboça muito bem o quanto a cultura liberal não tem métodos de avaliar, ou melhor, não tem critério racional para julgar reivindicações com base no direito de propriedade legal contra reivindicações com base na

necessidade. De um lado “A” aspira fundamentar sua noção de justiça afirmando que é seu direito em virtude do que adquiriu legalmente e fez jus; “B” aspira fundamentar sua noção de justiça afirmando que determinado bem deve ser de outra pessoa porque esta precisa mais, e se não receber, não terá como satisfazer suas necessidades. E o que os torna tão distantes de algum consenso é justamente porque “o tipo de conceito segundo cada um deles usa sua reivindicação é tão diferente daquele outro, que a questão de se e como a contenda entre eles pode ser solucionada começa a apresentar dificuldades” (MACINTYRE, 2001a, p.412). Com efeito, o que resta são dois tipos de reivindicações incomensuráveis e em conflito. Porém, a supremacia de tais discordâncias é exaltada e mascarada no liberalismo pelo título de pluralismo.

Na concepção macintyreana, ao passo que “A” afirma que ninguém mais tem o direito de lhe tirar o que adquiriu legalmente e aos quais tem direito justo, e “B” afirma que a única justificativa possível para a desigualdade é melhorar as condições de vida dos mais pobres por meio de uma tributação distributiva, ambos só puderam articular tais raciocínios utilizando “algum esquema conceitual particular, informado por uma teoria ou que pressupõe uma teoria, conceitualizando o que fazem ou aquilo a que se submetem ou que observam, de um modo que está de acordo com uma teoria e não com outra” (MACINTYRE, 2001b, p.358). Deste modo, não há dados pré-conceituais ou pré-teóricos que possam fornecer um tribunal de apelação neutro para decidir entre teorias rivais.

3.2 – *A crítica aos princípios de justiça de Rawls e Nozick.*

Entendendo que filosofia moral pressupõe explícita ou implicitamente uma sociologia, ou melhor, que cada filosofia moral articula uma análise conceitual parcial da relação entre o agente e suas razões para agir, pressupondo alguma afirmação de que esses conceitos estejam expressos ou contidos no mundo real, MacIntyre traça um nexos entre os exemplos de “A” e “B” com as propostas conceituais da filosofia moral analítica contemporânea, na medida em que esta “pretende oferecer princípios racionais aos quais as partes em litígio com interesses em conflito possam apelar” (MACINTYRE, 2001a, p.413). Assim, as duas formulações teóricas contemporâneas importantes para a discussão em questão são as teorias de John Rawls e Robert Nozick⁶⁶.

⁶⁶ Para MacIntyre, Rawls e Nozick são teóricos liberais contemporâneos, herdeiros de liberais renomados como Kant e Mill: “Mas é justamente neste ponto que a discussão entre os teóricos liberais começa, uma disputa na qual as contribuições dos nomes mais importantes na fundação do liberalismo, Kant, Jefferson e Mill, têm sido

A teoria da justiça de Robert Nozick (1974) é, pelo menos em larga medida, uma expressão racional dos principais elementos da postura de “A”, ao passo que a teoria de John Rawls (1971) é, da mesma forma, uma expressão racional dos elementos principais da postura de “B”. Assim, se as ponderações filosóficas que Rawls ou Nozick nos apresentam forem racionalmente convincentes, a discussão de “A” e “B” terá sido racionalmente resolvida de uma forma ou de outra, e minha própria caracterização da contenda será, conseqüentemente, totalmente falsa (MACINTYRE, 2001a, p.413).

Insatisfeito com a concepção utilitarista de justiça⁶⁷ em fornecer uma análise satisfatória dos direitos e das liberdades dos cidadãos vistos como pessoas livres e iguais, John Rawls procurou em sua obra “*Uma Teoria da Justiça*”⁶⁸ estabelecer quais os princípios de justiça que pessoas livres e racionais escolheriam se colocadas em uma situação de igualdade, a fim de definirem os termos fundamentais da sua associação. Dessa forma, Rawls pretendia elaborar uma concepção de justiça para as sociedades liberais modernas partindo das intuições comuns dos membros dessas sociedades.

A idéia norteadora é que os princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original. São esses princípios que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição inicial de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação. Esses princípios devem regular todos os acordos subseqüentes; especificam os tipos de cooperação social que se podem assumir e as formas de governo que se podem estabelecer (RAWLS, 2002, p.13).

Utilizando-se da máxima kantiana pela qual o homem deve ser visto como um fim em si mesmo e não simplesmente como um meio, Rawls argumenta que cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que não pode ser transgredida, nem mesmo em nome do bem estar da sociedade. As instituições serão justas quando não se faz nenhum tipo de distinção arbitrária entre as pessoas, na fixação dos seus objetivos e deveres. Portanto, Rawls

continuadas por contemporâneos renomados como Hart, Rawls, Gewirth, Nozick, Dworkin e Ackerman. A inconclusividade contínua dos debates, para os quais têm contribuído é, naturalmente, mais um tributo à inconclusividade necessária da filosofia acadêmica moderna” (MACINTYRE, 2001b, p.370).

⁶⁷ César A. Ramos argumenta que “o utilitarismo estabeleceu um conceito não normativo de justiça, propondo apenas o uso instrumental para a mesma. A justiça, nessa perspectiva, tem por objetivo a maximização do bem estar coletivo. Consequentemente, a satisfação de um maior número de pessoas tem prioridade sobre a liberdade individual. O anti-utilitarismo de Rawls é tributário da concepção kantiana de pessoa definida segundo a máxima exposta nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*: o homem possui uma dignidade (um valor interno absoluto) pela qual ele deve ser respeitado. Também Rawls reivindica um tratamento segundo o postulado do imperativo categórico: cada pessoa possui direitos inalienáveis incondicionados que não podem ser transacionados em troca do bem estar da sociedade” (RAMOS, 1997, p.232).

⁶⁸ Sobre a obra de Rawls, Nozick diz: “A Teoria da Justiça é um trabalho vigoroso, profundo, sutil, amplo, sistemático sobre a filosofia política e moral como nunca se viu igual desde as obras de John Stuart Mill. É uma fonte de idéias esclarecedoras integradas em um belo conjunto. Os filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicitar porque não o fazem” (NOZICK, 1994, p.201-202).

propõe garantir os direitos fundamentais e a liberdade dos indivíduos por meio de uma teoria da justiça que respeite a pluralidade de concepções de bem. Todavia, para que tais princípios de justiça tornem-se realmente equitativos, é preciso acessar uma imparcialidade, de tal forma que os princípios estabelecidos não sejam influenciados pelas circunstâncias particulares dos participantes e seus interesses.

Com efeito, Rawls estabelece que o modo de se alcançar tais princípios é por meio de uma posição original de igualdade das partes, definida a partir do pressuposto ficcional de um “véu de ignorância”, no qual os representantes dos cidadãos na sociedade, nela ignorando o lugar que eles ocupam, bem como seus talentos e seus objetivos, escolheriam princípios de justiça para organizar a cooperação entre pessoas livres e racionais. Apenas por meio desse véu de ignorância garante-se a imparcialidade, pois à proporção que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça acabarão sendo puramente imparciais⁶⁹.

Um juízo imparcial, podemos dizer, é um juízo feito de acordo com os princípios que seriam escolhidos na posição original. Uma pessoa imparcial é aquela cuja situação e personalidade lhe possibilitam julgar de acordo com esses princípios sem vieses e preconceitos. Em vez de definir a imparcialidade do ponto de vista do observador compreensivo, definimos a imparcialidade do ponto de vista dos próprios litigantes. São eles que devem escolher a sua concepção de justiça em caráter definitivo, em uma posição original de igualdade. Devem decidir por quais princípios devem ser decididas as suas reivindicações mútuas, e aquele dentre os homens que julga como seu representante (RAWLS, 2002, p. 206).

Na concepção rawlsiana, tal método leva à formulação de dois princípios de justiça:

- 1 – Cada pessoa tem o direito a um sistema plenamente adequado de liberdades e de direitos básicos iguais para todos, compatíveis com um mesmo sistema para todos.
- 2 – As desigualdades sociais e econômicas devem preencher duas condições: em primeiro lugar, devem estar ligadas a funções e a posições abertas a todos em condições de justa igualdade de oportunidades; e, em segundo lugar, devem proporcionar a maior vantagem para os membros mais desfavorecidos da sociedade (RAWLS, 2000b, p.207-208).

É principalmente devido a preocupação de Rawls com os menos favorecidos da sociedade exposta no seu segundo princípio de justiça, que MacIntyre entende que Rawls

⁶⁹ De acordo com Rawls, “na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social. Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação meramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção de justiça. Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares” (RAWLS, 2002, p.13).

representa filosoficamente a posição do indivíduo “B” de seu exemplo, pois a partir de tais princípios, Rawls acredita ter encontrado uma resposta para a questão controversa de saber quais os princípios de justiça que devem reger os termos da cooperação social entre pessoas consideradas livres e iguais, ou melhor, considera ter formulado com êxito um princípio direto que permite fazer funcionar os valores da liberdade e igualdade nas instituições sociais, resolvendo assim os conflitos que tanto emergem na esfera pública⁷⁰.

Diferentemente do construto rawlsiano, Nozick tem como pressuposto que as pessoas são titulares de suas posses se foram adquiridas justamente, e isso significa ter um direito absoluto de dispor livremente delas como quiser desde que isso não envolva força nem fraude⁷¹. Com efeito, sou livre para fazer o que quiser com meus bens, posso gastá-los adquirindo bens de outras pessoas ou se quiser posso dá-los a outros, mas ninguém, nem mesmo o Estado, tem o direito de tirá-los de mim mesmo que seja para impedir que os desfavorecidos morram de fome, ou seja, nem mesmo para reduzir as desigualdades pode-se intervir sobre os recursos dos mais abastados.

Porque não, analogamente, sustentar que algumas pessoas têm que arcar com alguns custos, a fim de beneficiar mais outras pessoas, tendo em vista o bem social geral? Mas não há entidade social com um bem que suporte algum sacrifício para seu próprio bem. Há apenas pessoas individuais, pessoas diferentes, com suas vidas individuais próprias. Usar uma dessas pessoas em benefício das outras implica usá-la e beneficiar os demais. Nada mais. O que acontece é que alguma coisa é feita com ela em benefício dos outros. Conversas sobre o bem social geral disfarçam essa situação. (Intencionalmente?) Usar uma pessoa dessa maneira, além de indicar desrespeito, não leva em conta o fato de que ela é uma pessoa separada, que é sua vida de que dispõe. Ela não obtém algum bem que contrabalance seu sacrifício, e ninguém tem o direito

⁷⁰ Segundo Chantal Mouffe, “a justiça como equidade começa com aquilo que Rawls considera ser a idéia intuitiva fundamental, implícita na cultura pública de uma democracia: uma visão da sociedade como um sistema justo de cooperação entre pessoas livres e iguais. A questão fundamental da justiça política será então encontrar os princípios mais adequados para realizar a liberdade e a igualdade, uma vez que a sociedade é entendida como um sistema de cooperação entre pessoas livres e iguais. A proposta de Rawls é entender esses princípios como resultado de um acordo entre as pessoas em causa à luz das suas mútuas vantagens. Ele crê que a idéia de uma opção racional e de interesse próprio pode criar uma idéia comum de bem dos cidadãos adequada a objetivos políticos e independente de qualquer doutrina. No entanto, tal opção estará sujeita a uma série de restrições e a posição original é apresentada como o objetivo de especificar as condições de liberdade e igualdade necessárias para que o acordo seja alcançado de modo equitativo. O seu véu de ignorância serve para eliminar as vantagens negociais, que poderiam afetar o processo de decisão e distorcer o resultado. Rawls afirma que, logo que os cidadãos se vejam a si mesmos como pessoas livres e iguais, reconhecerão que para realizarem as suas diferentes concepções de bem necessitam dos mesmos bens primários, ou seja, dos mesmos direitos, liberdades e oportunidades de base, bem como dos mesmos meios, tais como rendimento e riqueza, e das mesmas bases sociais de amor-próprio” (MOUFFE, 1996, p.63-64).

⁷¹ Álvaro de Vita explicitando a tese de R. Nozick diz: “Um Estado justo e neutro em relação aos fins perseguidos por seus cidadãos nada mais é do que um Estado que garante o respeito às constrações morais à conduta individual e, acima de tudo, que as respeita no se refere à sua própria ação. Um Estado que força uma pessoa (mais privilegiada) a contribuir para o bem-estar de outra (mais desafortunada) admite, segundo Nozick, que a primeira seja utilizada como instrumento para os fins da segunda, e, portanto, é um Estado que não é neutro entre seus cidadãos” (VITA, 2007, p.39).

de obrigá-lo e ainda menos o Estado ou o governo, que alegam que lhe exige a lealdade (o que os outros indivíduos não fazem) e que, por conseguinte, deve ser escrupulosamente *neutro* entre seus cidadãos (NOZICK, 1994, p.48).

Para Nozick, se o mundo fosse justo, as únicas pessoas com direito de posse, ou seja, aquelas que poderiam apropriar-se de algo conforme desejassem, seriam apenas aquelas que haviam adquirido de maneira justa o que possuíam de duas maneiras: por um ato justo de aquisição original ou por um ato de transferência justa de alguém que adquirira por meio de algum ato justo de aquisição original ou transferência justa. Na concepção de Nozick,

a resposta justificável à pergunta ‘Porque você tem o direito de usar aquela concha como desejar?’ será ‘Eu a colhi na praia onde não pertencia a ninguém e onde sobraram muitas para todas as outras pessoas (...) Ou então: alguém a colheu na praia e, de livre e espontânea vontade deu ou vendeu a outra pessoa, que de livre e espontânea vontade, a deu ou vendeu a mim’ uma série de atos de transferência justa (MACINTYRE, 2001a, p. 415).

Quanto aos conceitos de justiça de Rawls e Nozick, MacIntyre argumenta que não tem como objetivo discutir a coerência interna da estrutura de seus argumentos como fazem por exemplo alguns críticos de Rawls, sobre como o filósofo deduz seus princípios de justiça de uma posição inicial de um agente situado por trás de um véu de ignorância. Antes, MacIntyre observa que é necessário que os argumentos de Rawls e Nozick tenham coerência para que sua crítica seja pertinente.

Na concepção macintyreana pode-se discutir as problemáticas entre Rawls e Nozick sobre três bases:

- 1 - A incompatibilidade das teorizações de Rawls e Nozick reproduz até certo ponto a incompatibilidade nas posturas de “A” e “B”, ou seja, Rawls e Nozick expressam no âmbito da filosofia moral os conflitos entre cidadãos comuns não-filósofos.
- 2 - Existe um argumento nas explicações de “A” e “B” que tanto Rawls como Nozick não captam. Tal elemento provém daquela tradição clássica antiga na qual as virtudes eram fundamentais.
- 3 - Quando reflete-se sobre as problemáticas de “A” e “B”, emerge um terceira questão: tem-se uma pista importante para caracterizar de forma mais clara os pressupostos sociais que Rawls e Nozick compartilham até certo ponto.

Segundo MacIntyre, o construto de Rawls tem como base um princípio de igualdade com relação às necessidades dos mais desfavorecidos no que diz respeito à renda, riqueza e outros bens. Na concepção rawlsiana é irrelevante saber como os que estão “passando por necessidades graves, chegaram a tal situação, pois faz-se justiça numa questão de modelos

presentes de distribuição para os quais o passado é irrelevante”(MACINTYRE, 2001a, p.416). Já a teorização de Nozick prioriza um princípio de igualdade com relação ao direito de posse, de modo que só é relevante a prova do que se adquiriu legalmente no passado, pois seu princípio de transferência diz que se adquirimos legitimamente alguma coisa, temos direitos de propriedade absolutos sobre ela, ou melhor, podemos utilizar nossos bens como julgarmos melhor. Com efeito, os modelos de justiça tanto de Rawls como de Nozick são irrelevantes para resolverem os conflitos contemporâneos, na medida em que recaem no mesmo impasse do exemplo fornecido por MacIntyre dos indivíduos “A” e “B”.

Portanto, nota-se claramente que tanto o conceito de justiça de Rawls está mais próximo do que “B” considera justo, quanto o de Nozick aproxima-se mais do que “A” considera justo. Dessa forma, MacIntyre entende que na medida em que “A” apelou contra os princípios distributivos de “B” em favor de uma justiça do direito de posse, e “B” apelou contra os princípios do direito de posse de “A” em favor de uma justiça que leva em conta as necessidades, as duas posturas demonstram a mesma incompatibilidade das posições de Rawls e Nozick. Assim, a questão que emerge é: Como comparar reivindicações amplamente incompatíveis como a que dá prioridade ao direito de posse e a que dá prioridade à igualdade de necessidades?

Se Rawls argumentasse que qualquer pessoa *por trás do véu de ignorância*, que não soubesse como e se suas necessidades seriam satisfeitas nem qual seria seu direito de posse, devia, racionalmente, preferir um princípio que respeitasse as necessidades a um que respeitasse o direito de posse, invocando, talvez, princípios da teoria da decisão racional para fazê-lo, a resposta imediata deveria ser não só que *nunca* estamos por trás de um véu de ignorância, mas também que isso deixa irrefutável a premissa de Nozick sobre os direitos inalienáveis. E se Nozick argumentasse que qualquer princípio distributivo, se posto em prática, poderia violar a liberdade à qual todos temos direito – como ele realmente argumenta – a resposta imediata deveria ser que, ao interpretar assim a inviolabilidade dos direitos fundamentais, ele conclui a favor de sua própria argumentação e deixa irrefutável as premissas de Rawls (MACINTYRE, 2001a, p.417).

Segundo o filósofo escocês, a incomensurabilidade das teorias de Rawls e Nozick são tão amplas que alguma solução racional para o conflito torna-se obscura. Contudo, existe algo importante, embora negativo, que a teoria de Rawls tem em comum com a de Nozick, pois nenhuma das duas teorizações faz menção ao mérito. Enquanto Rawls e Nozick excluem o apelo ao mérito, os argumentos de “A” e “B” fazem o contrário. A reclamação de “A” de que tem direito de posse do que conquistou como fruto de seu trabalho, tem como pano de fundo o apelo ao mérito em virtude de uma vida de trabalho árduo. Da mesma forma, “B” quando reclama em benefício dos pobres argumentando que sua pobreza e privação não é merecida,

também tem como base a noção de mérito. Com efeito, “parece claro que, no caso das contrapartidas de “A” e “B” na vida real é a menção ao mérito que os leva à convicção de que estão reclamando de injustiça, e não de outro tipo de erro ou dano”(MACINTYRE, 2001a, 418).

Assim, tanto Rawls como Nozick excluem a noção de mérito nas reivindicações de justiça ou injustiça. Rawls chega a reconhecer que os cidadãos comuns em suas visões de justiça fazem o apelo ao mérito. Contudo, argumenta que “só sabemos o que qualquer pessoa merece depois de formular as normas da justiça” (MACINTYRE, 2001a, 418). Na perspectiva rawlsiana, depois de formularmos as normas de justiça perceberemos que não é o mérito que está em questão, mas apenas expectativas legítimas. Assim como Rawls, Nozick também não concede lugar ao mérito, pois seu esquema de justiça baseia-se exclusivamente no direito de posse.

Na concepção macintyreana, um dispositivo das teorizações de Rawls e Nozick que anula qualquer noção de mérito é o modo como estes entendem uma sociedade. Ambos caracterizam a sociedade como composta de indivíduos, cada um com seus próprios interesses e que precisam reunir-se para formular normas de vida em comum. Tanto em Rawls, como em Nozick, os indivíduos são vistos como átomos sociais onde seus interesses antecedem quaisquer laços morais. “Em ambas as teorias, os indivíduos estão assim, em primeiro lugar e a sociedade em segundo lugar, e a identificação dos interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, e também é independente da criação” (MACINTYRE, 2001a, 419). Dessa forma, à proporção que Rawls e Nozick expressam uma noção de sociabilidade em que os indivíduos potencialmente racionais por meio de um ato voluntário e com interesses anteriores a qualquer rede social, têm de perguntar que tipo de contrato seria razoável fazer, tais concepções têm como consequência a exclusão de qualquer explicação da comunidade humana, na qual a noção de mérito esteja na base para os juízos acerca da virtude e da injustiça⁷².

⁷² César A. Ramos argumenta que “o abandono do ideal de comunidade e a limitação da teoria da justiça à estrutura de base das sociedades liberais encontram, aqui, também sérias restrições por parte dos críticos comunitaristas. Como explicar a solidariedade, o senso de justiça e sociabilidade cooperativa do homem sem pressupor uma certa antropologia informada por princípios morais prévios constituídos a partir da prioridade da idéia de bem (comunitário) sobre os bens e os interesses dos indivíduos? Além disso, algo só pode ser repartido e distribuído se tiver um significado geral, um valor de uso comum que se articula com as valorizações individuais. É porque a liberdade, por exemplo, tem um sentido, um valor comunitário constituído e compreendido intersubjetivamente que ela pode não só politicamente ser compartilhada, mas também, tornar-se um direito individual de alcance universal. A proposta rawlsiana, fortemente marcada por um procedimento abstrato, incorre na sedução de julgar a comunidade e a justiça segundo o olhar divino e regulador de uma razão que, engendrada pelas comunidades reais e concretas da história, delas se separa construindo um ideal político liberal com pretensão de universalidade” (RAMOS, 2003, p.518-519).

À medida que a noção de mérito só faz sentido no contexto de uma comunidade onde os indivíduos aprendem uns com os outros o que são seus bens individuais e o bem comum, e Rawls e Nozick compreendem a sociedade como um aglomerado de pessoas todas estranhas umas as outras, suas teorizações acabam por carecerem do conceito de comunidade necessário para que a noção de mérito tenha aplicação⁷³. “Tanto Rawls como Nozick tem como pressuposto uma sociabilidade como se fôssemos naufragos em uma ilha deserta, com um grupo de indivíduos, todos estranhos para mim e entre si” (MACINTYRE, 2001a, 419-420). Nesse caso, é necessário formular normas que salvaguardem cada um o máximo possível. Segundo MacIntyre, Nozick apresenta um forte conjunto de restrições, pois entende que na formulação de tais normas existe um limite quanto aos laços entre os indivíduos. Limite esse estabelecido pelos interesses particulares e concorrentes.

Sua intenção de construir uma forma de comunidade política em que os únicos vínculos sejam os atos voluntários de consentimento por parte dos indivíduos portadores de direitos, para o estabelecimento dos pactos que eles aprovem depois de haverem considerado devidamente suas necessidades e interesses, (...) tem um resultado muito pobre. Consequentemente, os mesmo atos de consentimento, em qualquer sentido em que possam obter apoio substancial de tipo moral ou legal, são um recurso só possível no marco de uma comunidade política preexistente, com uma compreensão compartilhada do que significa, para um determinado ato, ser um ato de consentimento, normas e formas compartilhadas que capacitem esses atos de força e efeito (MACINTYRE, 1983, p.17-18).

Para o filósofo escocês, as concepções individualistas de sociabilidade de Rawls e Nozick contêm uma certa nota de realismo quanto à sociedade moderna, na medida que esta costuma ser, em grande parte, nada além de um conjunto de estranhos, na qual cada um busca seus próprios interesses⁷⁴. Contudo, ainda “achamos difícil pensar assim de famílias, faculdades e de outras comunidades genuínas; mas mesmo nosso pensamento acerca dessas coisas é agora invadido por um alto grau de concepções individualistas, especialmente nos

⁷³ Fazendo um contra-ponto entre o conceito de justiça liberal moderno e a tradição aristotélica, MacIntyre argumenta que no mundo da pólis, a “justiça é a virtude de recompensar o mérito e retificar a ausência de recompensa aos méritos dentro de uma comunidade já construída; para a constituição inicial a amizade é necessária (...) Essa idéia de comunidade política como projeto comum é estranha ao mundo individualista liberal moderno. É assim que, pelo menos às vezes, encaramos nossas escolas, hospitais ou instituições filantrópicas; mas não temos idéia de tal forma de comunidade envolvida, como Aristóteles diz que a pólis está envolvida, na totalidade da vida, não com esse ou aquele bem, mas com o bem do homem como tal. Não é de admirar que se tenha relegado a amizade à vida privada e, portanto, ela esteja enfraquecida em relação ao que um dia foi” (MACINTYRE, 2001a, p.265).

⁷⁴ Noeli D. Rossatto explicita a posição de MacIntyre quanto às teorias de Rawls e Nozick: “Há ainda um terceiro elemento problemático na teoria da justiça de Rawls e Nozick. Trata-se de suas iguais postulações de indivíduo e sociedade. Para MacIntyre, está claro que essas duas teorias são resquícios dos velhos esquemas modernos que colocam como ponto de partida, de um lado, um agrupamento de substâncias individuais separadas, estranhas entre si e naturalmente más e egoístas, e, de outro, um conjunto de regras ou contratos fixos pactuados com a única finalidade de assegurar momentaneamente a mínima possibilidade de sobreviver em grupo” (ROSSATO, 2003. p.171 – 186).

tribunais” (MACINTYRE, 2001a, 420). O individualismo exacerbado fortemente presente nas ordens sociais liberais tem invadido e se incorporado em praticamente todas as esferas da vida moderna, desde a família até as concepções de justiça⁷⁵.

Segundo MacIntyre, além da recusa da noção de mérito por meio de um modelo de sociabilidade em que os indivíduos são vistos como átomos sociais, Rawls e Nozick também excluem o mérito de outra forma. Quanto a Rawls, os princípios distributivos de sua teoria excluem qualquer menção ao passado, ou seja, é irrelevante saber como foi que os que estão agora passando por necessidades graves chegaram a tal situação, da mesma forma que as declarações de mérito com base em atos ou sofrimentos do passado. Igualmente à Rawls, Nozick também exclui qualquer menção ao passado onde algum tipo de reivindicação possa fundamentar-se. A preocupação de Nozick é com a legitimidade do direito de posse, que constitui a única base para ligar o interesse no passado a justiça. Na concepção macintyreana, se Nozick afirma que só se pode remeter ao passado quando for para legitimar o direito de posse a ser vinculado a atos legítimos de aquisição original, então têm-se muitas poucas posses legítimas no mundo e em algumas partes não há nenhuma.

Os proprietários do mundo moderno não são os herdeiros legítimos dos indivíduos lockeanos que realizavam atos quase lockeanos (“quase” para permitir as emendas que Nozick faz a Locke) de aquisição original; são os herdeiros daqueles que, por exemplo, roubaram (...) grande parte da Irlanda dos irlandeses, e da Prússia dos antigos prussianos não-germânicos. Essa é a realidade histórica ideologicamente oculta por trás de qualquer tese lockeana (MACINTYRE, 2001a, p. 421).

Expandindo sua crítica, MacIntyre observa que, mesmo tendo algumas semelhanças, os exemplos de “A” e “B” diferem das concepções de Rawls e Nozick no sentido de buscarem a adoção de uma visão mais antiga e tradicional de raiz aristotélica e cristã de justiça: o apelo ao mérito. Tal apelo ao merecimento feito pelos cidadãos comuns nas querelas básicas do dia-a-dia torna evidente o poder e influência residuais da tradição. Uma prova do poder da tradição em meio à fragmentação do mundo moderno é que ela sobrevive, numa forma muito menos distorcida, na vida de certas comunidades cujos laços históricos com seus antepassados continuam fortes.

⁷⁵ Kukathas explicitando as críticas comunitaristas ao liberalismo diz: “No extremo mais afastado, estas críticas formulam uma acusação ainda mais pesada contra o liberalismo. Três séculos de discurso liberal, afirma Alasdair MacIntyre, levaram à destruição dessa tradição da teoria moral européia, que constituía anteriormente a base de nossas comunidades políticas. No mundo liberal, o abandono da tradição das virtudes deixou-nos sem meios para solucionarmos racionalmente as nossas disputas. O trabalho de filósofos como Rawls, longe de cumprir a promessa de fornecer as bases para uma argumentação moral e política, limita-se a revelar a ausência de acordo no tocante às bases éticas da nossa prática” (KUKATHAS & PETTIT, 1990, p.115).

Assim, a tradição moral mais antiga é discernível nos Estados Unidos e em outros lugares entre, por exemplo, alguns irlandeses católicos, alguns gregos ortodoxos e alguns judeus de tendências ortodoxas, todas comunidades que herdaram sua tradição moral não só por meio da religião, mas também da estrutura das aldeias de camponeses e famílias que seus ancestrais imediatos habitavam na periferia da Europa moderna (...) E há hoje comunidades protestantes brancas e negras nos Estados Unidos, especialmente talvez as do sul, ou provenientes do sul, que reconhecem na tradição das virtudes uma parte fundamental de seu próprio patrimônio cultural (MACINTYRE, 2001a, p.422).

Contudo, MacIntyre chama atenção que a fidelidade de tais comunidades periféricas à tradição está sempre em risco de erosão sob a influência de inúmeras ideologias modernas como, por exemplo, procurar um estoque de máximas e normas universais que todos empreguem e às quais todos possam apelar. Sob essa ideologia moderna, aspira-se ser possível acessar uma universalidade e impessoalidade capaz de especificar e prover uma posição moral independente da tradição. O problema desse tipo de ideologia é que tais “concepções de universalidade (...) que sobrevivem a esse tipo de abstração da concretude dos modos convencionais e tradicionais, ou mesmo não tradicionais, de pensamento e ação, são demasiado fracas e estéreis para prover o necessário” (MACINTYRE, 2001b, p.359).

Na concepção macintyreana, o que os conflitos entre “A” e “B” revelam é que têm-se na contemporaneidade uma grande variedade de conceitos morais desiguais e rivais em excesso e muitos deles desvinculados dos contextos históricos de origem, e que os recursos morais da cultura moderna não oferecem um meio de resolver as discordâncias entre eles de forma racional. Antes, as próprias discordâncias são exaltadas pelo título de pluralismo. Os debates e discordâncias no seio da filosofia moral analítica contemporânea, como é o caso de Rawls e Nozick, expressam com fidelidade os conflitos e controvérsias irreconciliáveis existentes nos debates políticos e morais da modernidade.

Entendendo os conceitos de justiça liberais como fracassados na resolução dos conflitos que afloram na esfera pública, MacIntyre põe em cena um caso real de um processo julgado pelo Supremo Tribunal Norte-Americano sobre um conflito entre colonos norte-americanos e os índios Wampanoags. De um lado, os indígenas afirmavam que suas terras na cidade de Mashpee foram ilegalmente expropriadas e querem a sua devolução. De outro, tem-se os colonos que não aceitam entregar suas terras. Diante de tal impasse, MacIntyre chama atenção que os conceitos de justiça formulados por Rawls e Nozick são totalmente estéreis. O primeiro afirma que as desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo a proporcionar o maior benefício para os menos privilegiados. O segundo afirma que as posses de uma pessoa são justas se ele tiver direito a elas pelos princípios de justiça na aquisição e na

transferência. Mas, o fundamental de fato é que nenhum dos dois consegue solucionar o problema de forma realmente justa.

Mas o problema em Mashpee refere-se a uma época em que ainda não sabemos nem quem tem o direito por aquisição ou transferência, pois é precisamente isso que deve ser decidido pelo processo atual, *nem* qual é o grupo mais desprivilegiado em Mashpee, pois isso será decidido em consequência do processo. Se for em uma direção, os Wampanoags serão o grupo mais rico de Mashpee, mas se for na outra direção, continuarão sendo o mais pobre (MACINTYRE, 2001a, p.261).

Segundo o filósofo escocês, a solução mais justa foi a imaginada pelos indígenas, através de um raciocínio adequado que envolvia considerações sobre a proporção de terras reivindicadas e o número de pessoas atingidas⁷⁶. Na concepção macintyreana, a solução proposta pelos indígenas para uma situação em que não existem fórmulas prontas foi justamente agir “*kata ton orthon logon*”, ou melhor, de acordo com a razão reta, isto é,

julgar mais ou menos, e Aristóteles tenta empregar uma noção de média entre o mais e o menos para fazer uma caracterização geral das virtudes: a coragem está entre a precipitação e a timidez, a justiça entre fazer injustiça e sofrer injustiça, a liberalidade está entre a prodigalidade e a mesquinha. Para cada virtude, portanto, existe dois vícios correspondentes. E não se pode especificar o que é sucumbir a um vício independentemente das circunstâncias: o mesmo ato que em uma situação seria liberalidade poderia, em outra, ser prodigalidade e, numa terceira, mesquinha. Por conseguinte, o juízo tem um papel indispensável na vida do homem virtuoso, que não tem e não pode ter, por exemplo, na vida da pessoa comum meramente obediente às leis ou às normas (MACINTYRE, 2001a, p.261-262).

E, nesse aspecto, MacIntyre retoma Marx quando este argumentou contra os sindicalistas ingleses da década de 1680 que não fazia sentido apelar à justiça, na medida em que existem concepções rivais de justiça formadas pela existência de grupos rivais e deles formadores. Marx estava certo ao ver na base da estrutura social moderna o conflito, e não o consenso. Dessa forma, a questão não é apenas que vivemos excessivamente sob uma grande diversidade de conceitos fragmentados e incompatíveis. O problema é que eles são usados “ao mesmo tempo para expressar ideais e políticas sociais rivais e incompatíveis e para nos oferecer uma retórica política pluralista, cuja função é ocultar a profundidade de nossos conflitos” (MACINTYRE, 2001a, p. 424).

⁷⁶ “Os queixosos indígenas imaginaram uma solução justa (após acordo inicial, os selectmen de Mashpee recusaram-se a aceitar tal solução): que todos os terrenos de 4.000 m² ou menos, nos quais houver uma residência, ficam isentos do processo. Seria difícil representar isso como aplicação de uma regra; de fato, era preciso concebê-la porque nenhuma aplicação das leis poderia fazer justiça aos pequenos proprietários” (MACINTYRE, 2001a, p. 261).

3.3 – *Constitucionalismo e democracia liberal: Implicações práticas da teoria liberal de Ronald Dworkin.*

A partir de suas críticas, MacIntyre entende que pode-se tirar conclusões importantes para a teoria constitucional, à medida que teóricos liberais como R. Dworkin⁷⁷ crêem que uma das funções da suprema corte é acessar um conjunto de princípios universais e impessoais, e por meio destes avaliar determinadas leis e decisões. MacIntyre traz à luz o processo de Bakke sobre cotas étnicas em faculdades e universidades, onde os membros da suprema corte apoiavam duas opiniões completamente incompatíveis, mas que no final proibiram cotas étnicas para admissão em faculdades e universidades, permitindo assim a discriminação a favor de grupos anteriormente desprivilegiados. Assim, a questão que o filósofo escocês chama atenção é que, no caso Bakke⁷⁸, a Suprema Corte acabou interpretando “o papel de comissão de pacificação ou manutenção da trégua ao negociar a solução de um impasse no conflito, e não ao invocar nossos princípios morais compartilhados, pois a nossa sociedade, em sua totalidade, não tem nenhum” (MACINTYRE, 2001a, p.424).

⁷⁷ Ronald Dworkin é um importante representante do liberalismo que pretende fundamentar-se em uma teoria dos direitos. Sua obra mais conhecida (*Levando os direitos a sério*, 2007) retoma fortemente elementos liberais procurando esboçar uma teoria liberal do direito que possa escapar às objeções do positivismo jurídico e do utilitarismo defendendo a idéia de direitos humanos individuais. Ver DWORKIN, 2007, p. 7-8.

⁷⁸ De acordo com Robin A. Lenhardt, o caso Bakke aconteceu em 1978, e foi o primeiro caso que chegou à suprema corte, disputando a constitucionalidade das políticas de discriminação positiva para instituições de educação superior. “Um estudante branco reclamou que lhe havia sido negado o ingresso à Faculdade de Medicina da Universidade da Califórnia em Davis pela sua cor, violando o artigo VI. Nessa época a mencionada Universidade manejava um sistema de ingresso dual. De acordo com seu programa de “admissões especiais”, 16 de cada 100 vagas ficavam reservadas para estudantes de minorias. As restantes 84, ficavam compreendidas no “programa geral de ingressos” e eram adjudicadas basicamente a estudantes brancos. No caso Bakke a Corte encontrou-se profundamente dividida. Quatro juízes desejavam invalidar a política de ingresso da mencionada Universidade porque seu sistema de quotas violava o artigo VI. Quatro juízes queriam aprovar a política de ingresso aplicada pela Universidade sobre a base de que estava justificada em virtude da necessidade de corrigir os efeitos da discriminação racial passada. O juiz Powell, quem acreditava que o programa de ingresso da Universidade devia ser invalidado, mas que também mantinha que haviam alguns usos constitucionais da raça nos ingressos, relatou a opinião articulando o veredicto da corte. No seu gabinete, recusou a noção de que uma política baseada em quotas raciais ou justificada no interesse de aumentar o número de médicos das minorias fosse constitucional, mas concluiu que uma política de ingressos desenhada para obter os benefícios educativos que outorga um corpo estudantil que é, entre outras coisas, racial e étnico diverso, poderia ser aceito como constitucional. Em apoio a esta conclusão, o juiz Powell ratificou expressamente que o plano de ingresso empregado nesse momento na Universidade de Harvard, buscava lograr a diversidade considerando a raça como um dos muitos fatores para admitir um ingresso. A opinião do juiz Powell no caso Bakke tem sido considerado desde faz muito tempo como uma referência obrigatória por parte das instituições de educação superior. Após o caso Bakke, várias instituições de educação superior no país adotaram políticas de ingresso com base no modelo do juiz Powell e do programa de Harvard que o aprovou. Arredias em admitir terem discriminado contra as minorias raciais no passado e advertidas com respeito da insuficiência constitucional e algumas outras justificações, as instituições tanto públicas como particulares, adotaram o critério da diversidade ampla - por exemplo, diversidade cultural, geográfica, intelectual e vivencial, além da racial - como base de suas políticas de ingresso”. Ver LENHARDT, 2008, p.03.

Outro problema que MacIntyre vê em filósofos liberais como Ronald Dworkin é justamente sua preocupação excessiva com regras. Para o filósofo liberal, a resolução de casos difíceis fica a cargo de juízes que têm o dever de criar um novo direito, mesmo que tal criação seja às vezes dissimulada. “Ao fazê-lo devem agir como se fossem delegados do poder legislativo, promulgando leis que em sua opinião, os legisladores promulgariam caso se vissem diante do problema” (DWORKIN, 2007, p.128-129). Para o filósofo escocês, a ênfase de Dworkin nos direitos acaba por fazê-lo situar o indivíduo à frente da comunidade, pois ao formular um direito de uma igual liberdade dos indivíduos, sem fundamentar os conteúdos desse direito em um conceito de bem humano, Dworkin assegura em sua teoria pontos-chaves do liberalismo⁷⁹.

Os direitos individuais são trunfos políticos que os indivíduos detêm. Os indivíduos têm direitos quando, por alguma razão, um objetivo não configura uma justificativa suficiente para negar-lhes aquilo que, enquanto indivíduos, desejam ter ou fazer, ou quando não há uma justificativa suficiente para lhes impor alguma perda ou dano. Sem dúvida essa caracterização do direito é formal, no sentido de que não indica quais direitos as pessoas têm nem garante que de fato elas tenham algum. Mas não pressupõe que os direitos tenham alguma característica metafísica especial (DWORKIN, 2007, p.15).

Nesse sentido, para o filósofo liberal, mesmo que questões acerca da vida boa para o homem sejam sistematicamente preocupantes, quanto à elas, as pessoas estão livres para discordar ou concordar, pois não se deve deduzir muito menos justificar as normas da moralidade e do direito em termos de alguma concepção mais fundamental do bem para o homem. Assim, MacIntyre entende que a preocupação de Dworkin com as regras revela uma característica não só do liberalismo, mas da modernidade como um todo.

Dessa forma, MacIntyre entende que numa sociedade onde um conjunto de acordos institucionais impõe uma unidade burocratizada a uma sociabilidade que carece de genuíno acordo moral, de forma que o governo não representa a comunidade moral dos cidadãos, a natureza da obrigação política torna-se obscura. Tal obscuridade serve também para a justiça, à medida que esta carece de recursos necessários para julgar teorias rivais e conflitantes, de forma que a inconclusividade dos debates no liberalismo quanto aos princípios de justiça

⁷⁹ No que diz respeito às objeções de MacIntyre à Dworkin, Manuel García diz: “As críticas explícitas de MacIntyre à Dworkin começam por sua concepção de liberalismo baseado em direitos (...) Tais direitos por sua insistência em seu caráter universal e isolável, não são mais que um tipo de regras convencionais sem um fundamento anterior em um conceito de natureza. Os direitos para Dworkin e seus seguidores tem um caráter formal e bastante abstrato. Não pretendem configurar-se como aproximação a um conceito de bem e, portanto, terminam submetidos ao consenso” (GARCÍA, 2002, p.232).

liberal, reforça a tese de que a tentativa de encontrar uma racionalidade genuinamente neutra, imparcial e independente da tradição não passa de uma ilusão.

Na concepção macintyreana, em uma cultura como a liberal, onde os indivíduos são educados para tornarem-se “um tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria esfera” (MACINTYRE, 2001b, p.362), e muitos deles antagônicos e conflitantes, pois não existe um bem supremo que confira unidade geral à vida humana, é de se esperar que ocorram frequentemente conflitos entre as preferências de indivíduos ou de grupos de indivíduos. É justamente nesse contexto que entra em cena os elementos jurisdicionais do liberalismo “como nada mais nada menos que a necessidade de um conjunto de princípios reguladores, através dos quais a cooperação na implementação das preferências possa ser alcançada, à medida do possível” (MACINTYRE, 2001b, p.367-368). Portanto, as regras de justiça no interior da cultura liberal consistem em estabelecer limites nos inúmeros processos de negociação, procurando de alguma forma garantir o acesso a ele, e à aqueles que estariam em desvantagem. Contudo, uma justiça que se restringe a regulamentar processos de negociações mercadológicos como a liberal é demasiado fraca⁸⁰ como assevera MacIntyre:

Observe que, segundo os padrões dessa cultura, uma pessoa pode ser inteiramente racional sem ser justa. A prioridade da racionalidade é exigida de modo que as regras da justiça possam ser justificadas através do recurso à racionalidade. A aceitação das normas da justiça pode, realmente, às vezes, ser necessária para alguém satisfazer suas preferências efetivamente, e a eficácia e a racionalidade podem, portanto, determinar tal aceitação. Mas para que alguém seja racional, não é necessário que apresente uma disposição de ocupar-se com a justiça como tal (MACINTYRE, 2001b, p.368).

Dessa forma, MacIntyre entende que a função e a noção de justiça no interior das ordens sociais liberais contém quatro níveis de atividade e debate. O primeiro é aquele em que os indivíduos ou grupos de indivíduos expressam suas práticas em seus próprios termos, ou seja, alguns podem ser adeptos de concepções que têm como pressuposto básico obedecer a lei divina, alguns aos princípios referentes aos direitos humanos universais e outros podem ser adeptos de teorias não-religiosas do bem humano. A questão é que cada ponto de vista oferece um conjunto de premissas geralmente em conflito com a outra postura e o único modo

⁸⁰ Explicitando a posição do filósofo escocês quanto ao aparato jurisdicional do liberalismo, Luiz Bernardo Leite Araújo argumenta que “para MacIntyre o pensamento liberal parece dispor as coisas do seguinte modo: se é racional, é justo: para montar uma concepção do justo, basta explicitar as condições e limites da racionalidade prática humana. Esse tipo de tratamento é claramente desprovido de consistência, dado o apoio neo-aristotélico da argumentação macintyreana. Com essa leitura, MacIntyre pode entender o papel da justiça na sociedade liberal a partir da consideração de um debate sempre inacabado sobre as concepções do justo” (ARAÚJO, 1997, p.219-220).

racional de resolver tais discordâncias seria por meio de uma pesquisa filosófica que visasse decidir qual desses conjuntos de premissas tem superioridade sobre os outros. Contudo, no liberalismo cada ponto de vista pode propor suas asserções na esfera pública, tendo todos o mesmo peso, na medida que nenhuma teoria geral do bem humano deve ser considerada justificada, ou melhor, não existe um ponto de vista eminentemente superior aos demais⁸¹. Para MacIntyre, isso acaba por tornar os debates estéreis, pois os recursos opostos a “concepções do bem humano ou da justiça necessariamente assumem uma forma retórica, de modo que é enquanto afirmação e contra-afirmação e não enquanto argumento e contra-argumento, que os pontos de vista conflitantes se enfrentam” (MACINTYRE, 2001b, p.368).

O segundo nível é aquele em que os participantes do debate com visões opostas e conflitantes consideram que suas preferências são controladas e ponderadas por procedimentos e regras que são resultados de um debate racional, no qual princípios universais foram identificados pela pesquisa filosófica. Porém, MacIntyre frisa que espera-se que o liberalismo exija para sua reprodução e expressão social um eterno debate inconclusivo sobre os princípios da justiça⁸². Um debate “socialmente eficaz em sugerir que se o conjunto relevante de princípios ainda não foi, finalmente, descoberto, sua descoberta permanece como objetivo fundamental da ordem social” (MACINTYRE, 2001b, p.369). Nesse contexto, entra em cena o terceiro nível do debate, aquele que promete-se chegar à descoberta de princípios justos.

Justamente porque os princípios da justiça devem governar o controle e a avaliação de preferências, eles devem fornecer, à medida do possível, a justificação para cada indivíduo, enquanto indivíduo, controlar e avaliar suas preferências particulares, do modo como o faz. Assim, toda desigualdade no tratamento de indivíduos enquanto indivíduos exige justificação. A justiça é *prima facie* igualitária. Os bens em relação aos quais é igualitária, desse modo, são aqueles que, supostamente, todos valorizam: liberdade para expressar e implementar preferências e uma participação nos meios necessários para tornar essa implementação eficaz. É nesses dois sentidos que *prima facie* a igualdade é exigida (MACINTYRE, 2001b, p.369-370).

⁸¹ John Rawls explicitando sua concepção liberal de política argumenta que “em primeiro lugar, o liberalismo político não ataca nem critica nenhuma visão razoável. Como parte desse procedimento, não critica, e muito menos rejeita, nenhuma teoria específica da verdade dos julgamentos morais. Nesse sentido, supõe simplesmente que os julgamentos de tal verdade sejam feitos segundo o ponto de vista de uma doutrina moral abrangente. Afinal, essas doutrinas produzem um julgamento com base naquilo que vêem como valores morais e políticos sumamente relevantes e como fatos sumamente relevantes (segundo determina cada doutrina)” (RAWLS, 2000, p.27-28).

⁸² O eterno debate liberal sobre os princípios de justiça, além de revelar o liberalismo como mais uma tradição, é um modo do próprio sistema liberal se reproduzir como afirma Marcelo Perine: “O ponto cego do liberalismo está, justamente, em não aceitar a possibilidade de que em certas áreas, outras tradições possam ser racionalmente superiores a ele, justamente naquilo que, nessas tradições, ele não pode compreender” (PERINE, 1992, p.410).

Segundo o filósofo escocês, para a própria reprodução do liberalismo é importante continuar o debate pelo debate, e que se dê cada vez menos importância se alcançar conclusões substanciais. É justamente a natureza do debate pelo debate que vai fornecer as bases para o quarto nível: “o das regras e procedimentos do sistema legal formal, no qual os apelos à justiça podem ser ouvidos numa ordem individualista liberal” (MACINTYRE, 2001b, p.370). Portanto, um dos pré-requisitos básicos do sistema liberal é resolver os conflitos que afloram na esfera pública sem se invocar qualquer teoria geral do bem humano. E, geralmente, a resolução de tais conflitos se dá recorrendo-se aos veredictos de seu sistema legal e não aos debates filosóficos⁸³. “Os advogados, não os filósofos, são o clero do liberalismo” (MACINTYRE, 2001b, p.370).

E a questão que MacIntyre chama atenção é que a inconclusividade dos debates existentes no seio da tradição liberal sobre os princípios fundamentais da justiça liberal acaba por denunciar que o próprio liberalismo que nasceu do antagonismo com toda tradição, tornou-se mais uma tradição, ao passo que inúmeros teóricos liberais contemporâneos tem retomado e ampliado questões colocadas por seus antepassados precursores do liberalismo, ou seja, a teoria liberal “é melhor compreendida não como uma tentativa de encontrar uma racionalidade independente da tradição, mas como a articulação de um conjunto historicamente desenvolvido de instituições,(...) como a voz de uma tradição”(MACINTYRE, 2001b, p.371). Além disso, tais debates têm denunciado que o liberalismo enfrenta sérios problemas não só no âmbito dos princípios fundamentais da justiça, mas também no campo moral e político, principalmente no modo de legitimar racionalmente o Estado e os mercados liberais.

⁸³ Quanto à inconclusividade dos debates liberais acerca dos princípios de justiça, Luiz Bernardo Leite Araújo afirma: “Finalmente, chega-se a um nível em que, na esquivia em lidar com premissas e buscar soluções substanciais, é necessário a montagem de um aparato legal formalizado, ao qual ficam entregues as soluções de conflitos públicos sem que se faça nenhum apelo a qualquer teoria geral do bem humano” (ARAÚJO, 1998, p.220).

4 - MacIntyre e a recusa da legitimidade moral e política do liberalismo

Sempre criticando o liberalismo em suas mais diversas facetas, MacIntyre faz ecoar fortes traços de seu passado marxista não se contentando em apenas diagnosticar os problemas da moralidade e da justiça liberal. É preciso caracterizar que forma eles tomam no ambiente da política. Para isso, faz uma análise minuciosa da noção de cidadania moderna, e seus valores mais amplamente difundidos de liberdade e igualdade, mantendo uma forte crítica aos efeitos destruidores que as instituições econômicas e políticas do capitalismo têm tido sobre a vida humana, denunciando uma vida social e política de cidadãos cada vez mais alienados dos processos políticos, dominados pela ambição e egoísmos próprios a um ambiente em que as regras de mercado se tornaram quase que totalmente hegemônicas, e o consequente estancamento dos valores comunitários. Com efeito, em vez de celebrar o nascimento das democracias liberais como algo positivo, sinais de uma nova era vinda, MacIntyre tem se empenhado em desmascarar as teorias e as práticas liberais como radicalmente destruidoras das relações sociais.

4.1 - O Fracasso do Estado-Nação moderno.

Na compreensão macintyreana, o nascimento do Estado liberal moderno está estreitamente ligado ao projeto iluminista, à medida que uma de suas aspirações era tanto criar como sustentar um conjunto de instituições sociais e econômicas que pudessem alcançar seus objetivos morais e políticos. Aspirações essas que, segundo o filósofo escocês, têm levado os herdeiros modernos do iluminismo a crer que tais instituições foram de fato implementadas, ainda que imperfeitamente nos chamados países avançados.

A lista destas instituições nos é familiar: a democracia representativa, através da qual os indivíduos potencialmente autônomos se manifestam expressando suas preferências políticas; um sistema legal que pretende salvaguardar os direitos que necessitam os indivíduos se não de ser considerados como autônomos, incluindo direitos à liberdade de expressão e de investigação; uma economia de livre mercado através da qual os indivíduos tem que expressar suas preferências como consumidores e investidores; uma expansão da tecnologia que proporciona os meios materiais e organizativos para a gratificação das preferências e um sistema de educação pública disseminado para preparar aos jovens na participação em tais instituições (MACINTYRE, 2008a, p. 277).

Nesse contexto, o Estado liberal emerge como um guardião de inúmeros valores, dentre eles, a liberdade, igualdade e segurança de seus súditos. A questão é que, para muitos

liberais, a implementação de tais valores só pode ser feita por um Estado neutro diante de visões incompatíveis sobre a vida boa. “A tolerância deve, pois, estender-se aos defensores de qualquer ponto de vista e a cada um deles, com a única condição de que não ameacem a segurança, a ordem e a harmonia da sociedade” (MACINTYRE, 2008a, p. 331). Nesse sentido, nem o Estado nem ninguém pode impor uma concepção particular do bem.

Um segundo aspecto importante da mutação que o Estado contemporâneo tem sofrido é que agora ele está intrinsecamente ligado ao mercado nacional e internacional de forma a depender desses mercados para obter recursos financeiros e materiais, como também estes dependem dele no que toca à implementação dos marcos legais e sociais imprescindíveis para a estabilidade de que necessitam. Assim, a questão que MacIntyre chama atenção é que, mesmo que ocorram conflitos ideológicos no interior dessa relação entre Estado e mercado sobre onde traçar as fronteiras entre as atividades governamentais e as empresas públicas e privadas, ao final de tudo, os acordos provenientes de tais conflitos supõem a necessidade tanto do Estado e do mercado, como do crescimento econômico, de uma força de trabalho treinada e de consumidores dóceis, respeitosos com as leis, mas que no fundo tais conflitos não põem em cheque o próprio sistema capitalista, do qual são apenas mais um componente⁸⁴.

Dessa forma, o filósofo escocês entende o Estado e os mercados nacionais e internacionais como algo gigantesco, complexo e poderoso, algo que os cidadãos comuns podem sentir tanto seu poder como seus valores de duas formas muito diferentes. De um lado, os indivíduos estão obrigados em suas transações cotidianas, como por exemplo, pagamento de impostos, educação, dentre outras coisas, a lidar com uma série de organismos públicos e privados. Em tais transações existem certas regras que formam parte de códigos legais que geralmente, devido à sua complexidade, tornam-se inacessíveis aos cidadãos. E a questão é que se os indivíduos tentam questionar a aplicação de tais regras a algum caso particular terão que apelar a quem é experiente no assunto; ou se tentam questionar as próprias regras só poderão fazer isso com eficácia aprendendo a usar as mesmas linguagens e os tipos de

⁸⁴ Segundo Ronald Beiner, o filósofo escocês “rejeita o pacote completo, ou seja, uma economia de crescimento gerenciada pelo estado (...) Como consequência, o estado de bem-estar não constitui uma alternativa ao estado/mercado, pelo contrário, é uma parte e uma fatia de um tipo de estado totalmente implicado nas operações do capitalismo de mercado. Muitas das contestações políticas na contemporaneidade ocidental giram em torno do que constitui o correto equilíbrio entre estado e mercado (o poder do mercado *versus* a autoridade do estado). Para MacIntyre, em contrapartida, mercado e estado são dois lados de uma mesma moeda; assim, ao invés de escolher entre ambos, ou decidir como dar um peso maior a um ou outro, nós devemos jogar a moeda. MacIntyre não vai tão longe a ponto de afirmar que esta estrutura básica do estado moderno e a forma da economia política que ela torna disponível sejam essencialmente, e não apenas acidentalmente, inimigas de uma política baseada no bem comum (e é precisamente esta compreensão da nossa realidade política predominante que, de acordo com seu ponto de vista, os comunitaristas, no sentido estrito do termo, têm falhado em compreender) (BEINER, 2002, p.91).

argumentos que tanto os representantes do Estado como os do mercado utilizam para justificar suas regras e decisões, que são justamente a linguagem dos direitos e da utilidade.

Nesse contexto, como não existe uma regra geral justificável racionalmente que possa determinar se temos que aderir à linguagem dos direitos ou da utilidade, então, só resta a quem detém o poder de julgar decidir quais as alternativas que devem ser aceitas em cada contexto particular. Contudo, a questão que o escocês chama atenção é que a decisão tomada por quem tem o poder de julgar, muitas vezes está estreitamente relacionada com a distribuição do poder econômico, político e social.

Porém, segundo o filósofo escocês, este não é o único modo pelo qual o Estado e o mercado apresentam-se aos cidadãos. Também se apresentam como guardiões dos valores da sociedade, sendo o primeiro o guardião dos ideais da nação, incitando o patriotismo, intimando os seus cidadãos a morrerem em seu nome, enquanto que o segundo emerge como expressão institucionalizada dessas liberdades, proporcionando através de suas agências de publicidade, fantasias sobre o bem estar. Nesse contexto, quanto ao mercado nesse caso, “este tipo de retórica já não se apoia nas linguagens da utilidade e dos direitos, mas na definição e redefinição persuasivas de termos tais como “liberdade”, “democracia”, “livre mercado”, etc (MACINTYRE, 2008a, p.336).

Portanto, na concepção macintyreana, o Estado-Nação moderno tem como uma de suas principais características estar assentado sob um conjunto de instituições engendradas, que tem a pretensão de encarnar os valores de liberdade e igualdade. Contudo, tal Estado na medida em que funciona por uma série de interesses sociais e econômicos em conflitos, o peso das negociações acaba sendo determinado pelas terríveis realidades que o dinheiro e o poder suscitam. O resultado das políticas liberais é que a maioria dos indivíduos compartilham, em diferentes graus, os bens públicos, mas na verdade a distribuição desses bens por parte dos governos liberais não reflete de maneira alguma os anseios da população.

O Estado moderno se rege por uma série de acordos entre uma diversidade de interesses econômicos e sociais que estão em parte em conflito uns com os outros. O peso de cada um desses interesses varia segundo seu poder de negociação política e econômica e segundo a capacidade que tenham para garantir que sejam atendidas, nas mesas de negociação correspondentes, as opiniões de quem as defende. O dinheiro determina de maneira fundamental o poder de negociação e a capacidade para negociar, sobretudo o dinheiro investido nos recursos necessários para adquirir poder político: recursos eleitorais, de comunicação e as relações com as grandes empresas. Esta utilização do dinheiro proporciona diversos graus e tipos de influência política aos diferentes interesses. O resultado é que a maioria dos indivíduos compartilha, em diferentes graus, bens públicos como a garantia de uma mínima ordem, mas a distribuição dos bens por parte do governo não reflete de nenhuma maneira uma opinião geral alcançada por meio da deliberação em comum regida pelas normas da indagação racional (MACINTYRE, 2001c, p.155).

Com efeito, os debates políticos nas ordens sociais liberais, seja nas campanhas eleitorais, nas legislaturas ou nas burocracias governamentais, são raramente sistemáticos e na maioria das vezes definidos pelo poder que o dinheiro suscita. As práticas políticas modernas, à medida que não são dirigidas por cânones de investigação racional, acabam por sua vez, excluindo qualquer tipo de investigação concernente à natureza da própria política, não permitindo aos cidadãos realizar em uma crítica que torne claro suas limitações e exclusões. Nesse sentido, o entendimento do filósofo escocês é o de que em qualquer modelo de sociedade que o governo não expresse a comunidade moral dos cidadãos, mas seja pelo contrário, “um conjunto de acordos institucionais para impor uma unidade burocratizada a uma sociedade que carece de genuíno consenso moral, a natureza da obrigação política se torna sistematicamente obscura” (MACINTYRE, 2001a, p.426).

Portanto, MacIntyre adverte que devemos ter cuidado para não sermos enganados pelas retóricas dos supostos debates políticos modernos, pois estes quase sempre se realizam sob uma suposta oposição entre os defensores da liberdade individual e os defensores do planejamento e da regulamentação burocrática, ou seja, entre individualistas e coletivistas, cada um apresentando uma série de formas doutrinárias. Contudo, o ponto fundamental é que ambas as partes, mesmo estando sob uma suposta oposição, concordam que só existem dois modos de vida abertos às democracias liberais contemporâneas que seria justamente ou o modo de vida preconizado pelos individualistas ou o modo de vida preconizado pelos coletivistas, ou seja, qualquer tentativa de formular uma terceira alternativa que não seja nem um nem o outro no poder será radicalmente proscrita. Nesse cenário, o filósofo escocês observa que mesmo tendo diferenças e consequências políticas e sociais a vitória de uma suposta esquerda ou direita, o ponto em questão é que tanto um quanto o outro vão desembocar nas formas da burocracia individualista, ou melhor, nas sociedades ditas modernas, a burocracia e o individualismo vão estar juntos, não importa quem esteja no poder.

Esses debates quase sempre se realizam sob as condições de uma suposta oposição entre o individualismo e o coletivismo, cada um se apresentando numa série de formas doutrinárias. De um lado surgem os autoproclamados protagonistas da liberdade individual; do outro lado, os autoproclamados protagonistas do planejamento e da regulamentação, dos bens que estão disponíveis por intermédio da organização burocrática. Mas o que é fundamental de fato é o ponto em que as partes adversárias concordam, a saber, que só há dois modos alternativos de vida social aberto para nós, um deles é aquele em que as opções livres e arbitrárias dos indivíduos são soberanas, e outro em que a burocracia é soberana, precisamente de modo a poder limitar as opções livres e arbitrárias dos indivíduos. Dado essa profunda concordância cultural, não é de

surpreender que a política das sociedades modernas oscile entre a liberdade que não passa de falta de regulamentação do comportamento individual e formas de controle coletivistas destinados somente a limitar a anarquia do interesse próprio. As consequências da vitória de um lado ou de outro não raro são da maior importância imediata; mas, conforme Solzhenitzyn⁸⁵ entendia tão bem, ambos os modos de vida são intoleráveis a longo prazo. Assim, a sociedade em que vivemos é uma sociedade onde a burocracia e o individualismo são tanto parceiros quanto antagonistas (MACINTYRE, 2001a, p.70-71).

Segundo o filósofo escocês, a burocracia encontra-se amplamente incorporada nas estruturas do Estado-Nação moderno. Tanto faz se quem governa são os protagonistas da liberdade individual ou os autoproclamados protagonistas do planejamento e da regulamentação, pois suas práticas têm como pano de fundo dirigir e redirecionar os recursos disponíveis de suas organizações, tanto humanos como não humanos, da maneira mais eficiente possível para atingir determinados fins sob a base implícita de custo-benefício, na medida em que um dos pilares da burocracia é combinar meios e fins de maneira eficaz. Portanto, mesmo reconhecendo que inúmeros bens que o Estado-Nação moderno defende e tenta implementar, são de extrema relevância, como a segurança pública, por exemplo, “sua importância não deve ocultar o fato de que os bens públicos do Estado-Nação moderno, não são os bens de uma autêntica comunidade nacional” (MACINTYRE, 2001c, p.156).

Portanto, a leitura macintyreana dos modelos de governos incorporados nas sociedades capitalistas contemporâneas só pode ser de decadência e recusa, ou melhor, “que a política sistemática moderna, seja liberal, conservadora, radical ou socialista, simplesmente precisa ser rejeitada de um ponto de vista que deve lealdade genuína à tradição das virtudes” (MACINTYRE, 2001a, p.427), à medida que tal tradição é radicalmente incompatível com as características fundamentais da ordem sócio-econômica moderna e suas formas individualistas, juntamente com sua ganância exacerbada.

4.2- Estado e Mercado versus Comunidade e Virtude.

Atacando veementemente o liberalismo e suas formações sociais e políticas, MacIntyre tem como estratégia a defesa da comunidade como um lugar de exercício integral das virtudes para a realização plena da vida boa. Contudo, o problema que ele observa é que, além de tais comunidades estarem em radical oposição ao modo de vida das sociedades

⁸⁵ Alexandre Solzhenitzyn: escritor russo falecido em 2009. Em sua literatura retratou a realidade dos campos de trabalhos forçados do sistema soviético. Justamente por isso, foi perseguido e expulso da Rússia, retornando apenas em 1994.

ocidentais avançadas, estas ainda correm o risco de serem destruídas pelas forças desintegradoras do Estado-Nação e do mercado⁸⁶.

Para MacIntyre, a própria história do nascimento do Estado moderno é testemunha do processo de marginalização que as pequenas comunidades sofreram, na medida em que foram reduzidas a uma dependência administrativa e econômica, juntamente com a abolição dos direitos dos camponeses, dentre outras violências⁸⁷. Dominações essas que foram disfarçadas por uma série de teorias e histórias legitimadoras: “A invenção francesa no século XVI da doutrina do direito divino dos reis, (...) as teorias *ad hoc* da propriedade que pretendiam justificar o cercamento de vastas extensões de terras comunais por parte dos ricos e dos poderosos” (MACINTYRE, 2008a, p.287).

Nesse sentido, o escocês assevera que um dos disfarces de que o Estado-Nação moderno se reveste é aquele em que é concebido tanto nos meios acadêmicos como na imagética dos indivíduos que o compõem, como uma comunidade onde seus cidadãos constituem um *Volk*, uma espécie de coletividade, cujos vínculos se estendem ao corpo inteiro dos cidadãos, da mesma forma que devem ser vinculantes e fortes os laços de parentesco e velhice. Contudo, o problema de tal disfarce é que

uma coletividade desta natureza não pode existir em um Estado-nação moderno e fingir que existe é sempre um disfarce ideológico para ocultar realidades sinistras. Portanto, é possível concluir que os bens públicos que proporciona o Estado-nação, que são necessários e importantes, não devem confundir-se com o bem comum para o que se requer uma identificação comunitária segundo as virtudes do reconhecimento da dependência, e que na medida em que o Estado-nação se apresenta como o provedor de algo que efetivamente não é, neste sentido mais forte, um bem comum, sua retórica não oferece mais que ficções sem dúvida perigosas (MACINTYRE, 2001c, p.157).

Na concepção macintyreana, o modelo de vida comunitário, encontra-se em radical oposição ao modelo de vida da modernidade liberal à medida que viver em comunidade pressupõe o estabelecimento de um único modo de ordenação racional da vida social, onde os

⁸⁶ Nesse sentido, Zigmunt Bauman argumenta que a prática da construção da nação tinha duas faces: a nacionalista e a liberal. Contudo, “a escolha entre as faces nacionalista ou liberal do emergente Estado-nação não fez diferença para o destino das comunidades: o nacionalismo e o liberalismo podiam ter diferentes estratégias, mas compartilhavam o mesmo propósito. Não havia lugar para a comunidade, e menos ainda para uma comunidade autônoma e capaz de autogoverno, nem naquela “uma nação” dos nacionalistas, nem na república liberal dos cidadãos livres e libertos. As duas faces viam o iminente desaparecimento de *les pouvoirs intermédiaires*” (BAUMAN, 2003, p.85).

⁸⁷ Nessa perspectiva, pode-se ver os fortes ecos de Karl Marx em MacIntyre, à medida que o próprio Marx já denunciava que o nascimento da modernidade tinha dissolvido as comunidades naturais, transformando as relações naturais em relações monetárias, criando cidades industriais no lugar das cidades naturais, implementando a propriedade privada, modificando assim radicalmente a relação do homem com a natureza. Ver MARX, 1998, 70-77.

seres humanos não podem ser compreendidos separadamente de seu contexto social, o único ambiente em que podem exercer a racionalidade. Em contraste, para o mundo moderno existem inúmeros modos alternativos de ordenação da vida social dentre os quais não há razões boas o suficiente para guiá-los, ou seja, de acordo com essa visão moderna, “o ser humano individual enfrenta um conjunto alternativo de modos de vida, a partir de um ponto de vista externo a todos eles” (MACINTYRE, 2001b, p.148), de forma que tais indivíduos além de ainda não terem compromisso algum, os desejos conflitantes que desenvolvem não fornecem uma base para se escolher qual desses desejos seguir, quais inibir ou frustrar, o que significa que: “Do ponto de vista de Aristóteles, esse indivíduo foi privado da possibilidade da avaliação e da escolha racionais” (MACINTYRE, 2001b, p.148-149).

De acordo com o escocês, o modelo de vida comunitário também entra em confronto com os valores tipicamente modernos em outro sentido. Em uma comunidade de cunho aristotélico, por exemplo, as virtudes capacitariam os cidadãos a evitarem os excessos e os vícios como, por exemplo, a cobiça e a intemperança. Contudo, do ponto de vista dominante nas sociedades modernas, a “cobiça é um traço de caráter indispensável para o crescimento econômico contínuo e ilimitado, e uma de suas crenças principais é que o crescimento econômico e ilimitado é um bem fundamental” (MACINTYRE, 2001b, p.126). Da mesma forma, não interessa aos promotores e seguidores da economia de mercado, principalmente aqueles que produzem e comercializam certos bens de consumo, que existam indivíduos que cultivem as virtudes, como por exemplo, a temperança. Portanto,

que um padrão de vida sistematicamente mais baixo deva ser preferido a um padrão sistematicamente mais elevado é um pensamento incompatível, seja com a economia seja com a política de sociedades peculiarmente modernas. Assim, os preços e salários passaram a ser compreendidos como não tendo relação – e realmente numa economia moderna não poderiam estar relacionados – com o merecimento em termos de trabalho, e a noção de justo preço e justo salário em termos modernos não faz nenhum sentido. Mas uma comunidade que fosse guiada por normas aristotélicas teria não apenas de compreender a cobiça como um vício, mas também de estabelecer limites rígidos para o crescimento à medida que fosse necessário para preservar ou aumentar a distribuição de bens de acordo com o merecimento (MACINTYRE, 2001b, p.126).

Nesse sentido, MacIntyre vê tanto no Estado moderno como na economia típica de mercado inerente às sociedades modernas, uma constante ameaça à vida das comunidades que vivem à margem do sistema. Os modelos de vida de tais comunidades locais vão desde alguns tipos que existiram no passado como a pólis antiga, o município medieval, até algumas empresas cooperativas modernas, sejam agrícolas ou pesqueiras, onde as relações sociais estão ancoradas por uma lealdade compartilhada aos bens inerentes às práticas comuns, “de

modo que os usos do poder e da riqueza estão subordinados à consecução desses bens” (MACINTYRE, 2007, p.27)⁸⁸. Desse modo, torna-se possível uma forma de vida em que aqueles que participam da busca dos bens comunitários o fazem de forma racional e crítica, em vez de estarem sempre lutando contra a redução de suas vidas à mera instrumentalidade da acumulação de capital⁸⁹.

Dessa forma, MacIntyre concorda com os liberais clássicos e modernos de que o Estado realmente não deve impor nenhuma concepção do bem humano, muito menos identificar tais concepções com seus próprios interesses e causas, pois só assim pode-se permitir às comunidades que vivem à margem do sistema liberal uma real autonomia, que tenham seus próprios valores e modos de deliberação. Contudo, o problema segundo o filósofo escocês, é que “o Estado contemporâneo não é e nem pode ser neutro com respeito aos valores” (MACINTYRE, 2008a, p.338) e justamente porque não é neutro não podemos confiar em nenhum conjunto de valores que promova, pois estes na grande maioria das vezes os põe a serviço de um poder político e econômico perverso⁹⁰.

4.3 – Política, Mercado e Poder.

Sempre criticando o modelo sócio-político implementado pelas sociedades ocidentais “avançadas”, MacIntyre entende que o projeto liberal acabou por moldar um mundo em que em nome da “autonomia” do indivíduo e da recusa das tradições, fundou uma esfera pública na qual o que é permitido são expressões de preferências de indivíduos ou grupos, sendo que as próprias preferências dos grupos são compreendidas como preferências individuais

⁸⁸ Para o filósofo escocês, a teoria aristotélica articula justamente “os conceitos que se incorporam e se pressupõem em semelhantes tipos de práxis, e esses mesmos conceitos necessitam ser compreendidos em termos de seu funcionamento precisamente dentro desses mesmos modos de práxis” (MACINTYRE, 2007, p.27).

⁸⁹ Com respeito à trajetória de MacIntyre desde militante marxista trotskista até sua dimensão aristotélico-tomista atual e sua busca incessante em encontrar alguma alternativa ao modo de vida inerente às sociedades capitalistas “avançadas”, o próprio filósofo diz: “Desde os anos sessenta, eu havia começado a formular posições que me capacitariam para entender da melhor forma, não só o que havia de rechaçável na teoria e na prática moral, social e econômica do liberalismo e do individualismo, mas também avaliar de um modo mais inquisitivo as pretensões da ortodoxia cristã e a crítica do marxismo. Cheguei a dar-me conta de que as linguagens morais rivais que marcam as pretensões ideológicas contemporâneas, sejam liberais ou conservadoras – o elogio dos valores victorianos, as diversas teorias dos direitos naturais, o universalismo kantiano, o contratualismo, o utilitarismo – eram resultado de uma fragmentação do discurso prático e avaliativo. Essas linguagens morais rivais tinham que ser entendidas como o resultado de uma história em que diferentes aspectos da vida prática haviam sido, em primeiro lugar, abstraídos dos contextos teóricos e práticos em haviam tido lugar, e logo haviam sido transformados em um conjunto de teorias rivais, disponíveis para uso ideológico. O que precisa ser recuperado, tanto para compreender isto, como para corrigi-lo, era alguma versão reconstruída da concepção que tinha Aristóteles da teoria e da práxis social e moral” (IBIDEM, p.26).

⁹⁰ Nesse ponto é relevante observar que MacIntyre chama atenção que ainda que “essa neutralidade nunca seja real, é uma ficção importante, e aqueles que reconhecem sua importância, além de seu caráter fictício, estão de acordo com os liberais em apoiar certa gama de liberdades civis” (MACINTYRE, 2008, p.339).

somadas de algum modo. Nesse sentido, a questão que o escocês chama atenção é que existe um forte paralelo entre uma sociabilidade que compreende os seres humanos como agentes que expressam suas preferências e satisfações no domínio público, cada um perseguindo uma ampla variedade de bens antagônicos e conflitantes, como é o caso das ordens sociais liberais, com a instituição do mercado, à medida que é nos mercados que a expressão das preferências individuais com suas diferentes necessidades e desejos são manifestados e o peso de uma ou outra preferência vai depender do custo que o indivíduo é capaz de pagar, ou seja, a sociabilidade liberal, reflete as atividades dos mercados em que só recebe quem tem algo a dar, e os que não têm meios para barganhar estão em desvantagem, de onde emerge o velho ditado popular: no mundo capitalista só vale quem tem dinheiro.

Para o escocês, o modelo de sociedade liberal em que o indivíduo está à frente de todo valor é justamente o espelho teórico em que o século XIX podia se ver, pois as estruturas sociais implementadas na era moderna dependem da divisão e compartimentalização da vida social da mesma forma que a teoria liberal fragmenta e divide a práxis social entre o político e o econômico. Portanto, não é de estranhar o fato das elites do mundo liberal terem

uma relação puramente negativa, não intervencionista entre o Estado - concebido de um modo estreito como um dispositivo para proteger o cidadão da invasão estrangeira e da desordem interna e para defender a santidade do contrato - e a economia de livre mercado, assim também, na teoria política liberal, se considera separar o status político de um homem de seu status econômico. Deste modo, o liberalismo pode combinar dentro de si uma tendência em prol de ideais de igualdade política com o fomento do fato da desigualdade econômica (MACINTYRE, 2007, p.133).

Dessa forma, MacIntyre tece sua crítica de que em um mundo baseado no mercado, como é o caso das sociedades capitalistas avançadas do mundo moderno, o ser humano só pode permanecer em segundo plano, pois apenas aqueles que possuem meios para negociar terão voz, ou melhor, em uma sociedade estabelecida sob a ótica mercadológica sempre haverá perdedores, pois à proporção que transformou-se os modos de pensamento e ação de um modo extremamente harmônico com os procedimentos do domínio público do mercado, definiu-se, então, um novo artefato social e cultural: o indivíduo. Criou-se nas ordens sociais liberais um sujeito que só consegue pensar na primeira pessoa do singular, ou seja, na modernidade liberal apenas o indivíduo, enquanto indivíduo, é que raciocina. A questão é que tal criação já era esperada, pois no momento em que o mundo moderno rejeitou e segue rejeitando qualquer teoria geral do bem humano, ou melhor, qualquer fundamentação teleológica da vida, acabou convertendo os seres humanos em almas hobbesianas.

Assim sendo, MacIntyre entende o liberalismo como uma espécie de máscara mistificadora e automistificadora de certos interesses sociais, pois em uma sociedade na qual as preferências e atitudes, seja na política, no mercado ou na vida privada, recebem o estatuto que têm numa ordem liberal, o poder vai sempre estar nas mãos de uma elite que vai determinar quais devam ser as alternativas dentre as escolhas disponíveis. O conjunto das alternativas para que os indivíduos possam expressar suas preferências é altamente controlado por uma elite. Elite essa que sempre ocultou o fato de não ser herdeira legítima de seus bens, mas sim, herdeira daqueles que empregaram violência para roubar do povo as vastas extensões de terras dos índios da América do Norte e do Sul. Tal herança não é reconhecida principalmente devido à emergência do individualismo e ao rompimento impetrado pela modernidade de ver a vida como uma narrativa, em que o passado está intrinsecamente ligado ao presente.

É provável que essa idéia pareça estranha e até surpreendente do ponto de vista do individualismo moderno. Do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser. Sempre posso, se quiser, questionar o que se acredita serem as características sociais contingentes da minha existência. Posso ser filho biológico do meu pai; mas não posso me responsabilizar pelo que ele fez, a não ser que decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Posso ser cidadão legal de determinado país; mas não posso me responsabilizar pelo que meu país faz ou fez, a não ser que eu decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Esse individualismo é expresso pelos autores americanos modernos que recusam qualquer responsabilidade pelas consequências da escravidão sobre os negros, dizendo: 'Nunca tive escravos'. É, mais sutilmente, o ponto de vista daqueles outros americanos modernos que aceitam uma responsabilidade bem-calculada por tais consequências, calculadas precisamente pelos benefícios que eles mesmos, como indivíduos, receberam indiretamente da escravidão. Em ambos os casos, 'ser americano' não é, em si, considerado ser parte da identidade moral do indivíduo. E, naturalmente, para os americanos modernos não há nada de estranho nesta postura: o inglês que diz 'nunca fiz mal nenhum à Irlanda; porque lembrar essa velha história como se eu tivesse alguma coisa a ver com isso?' ou o jovem alemão que acha que ter nascido depois de 1945 significa que o que os nazistas fizeram com os judeus não tem importância moral para seu relacionamento com seus contemporâneos judeus (MACINTYRE, 2001a, p.370-371).

Dessa forma, a dominação tem se perpetuado até hoje por uma elite que por meio do controle dos partidos e dos meios de comunicação acaba predeterminando, na maioria dos casos, o espectro das alternativas políticas abertas às amplas massas de simples votantes, ou seja, a igualdade de oportunidades na participação da política difundida nas democracias liberais não passa de uma retórica ao passo que a própria entrada e o êxito no âmbito da política liberal só ocorre por meio de grandes recursos financeiros que só podem ser proporcionados pelo capitalismo empresarial, os mesmos recursos que vão assegurar o acesso privilegiado desses mesmos empresários nas decisões políticas. Com efeito, MacIntyre

entende que o liberalismo quase sempre assegura que se exclua a maioria das pessoas de qualquer possibilidade de participação ativa e racional na política para determinar a forma em que vivem.

Politicamente, as sociedades da avançada modernidade ocidental são oligarquias disfarçadas de democracias liberais. A grande maioria daqueles que as habitam está excluída dos grupos das elites que determinam o escopo das alternativas dentre as quais os eleitores terão permissão para escolher. E as questões mais fundamentais estão excluídas desse grupo de alternativas. Um exemplo de tal questão é a apresentada pela iminente ameaça de desaparecimento da família ou grupo familiar rural e com ele de um modo de vida cuja história tem sido central para a história das virtudes desde a antigüidade (MACINTYRE, 1998, p.237).

Segundo MacIntyre, o capitalismo desde seu nascimento tem provocado inúmeros males e injustiças. Uma delas é aquela perpetrada por suas instituições, sejam elas econômicas, políticas ou sociais, pois toda pessoa ou grupo social ao adentrar no mercado de trabalho, depara-se de imediato com as grandes desigualdades oriundas da apropriação inicial de capital que “em boa parte tem sido resultado de atos de força e fraude por parte dos que tem se apropriado” (MACINTYRE, 2007, p.12). E a questão é que tal desigualdade entre os que têm capital e os que não têm é bem mais ampla que a desigualdade entre os ricos e pobres que se dá na maioria das sociedades, pois

em muitos ordenamentos sociais pré-modernos, precisamente porque os pobres oferecem seus produtos e serviços que os ricos necessitam, há aí todavia alguma relação recíproca entre os ricos e pobres, relação governada por critérios estabelecidos pelo costume. E em tais sociedades é característico que os pobres tenham, e que se lhes reconheça seu direito a ter, seus próprios recursos: uma participação no produto da terra que trabalham, direitos reconhecidos pelo costume sobre as terras comuns, e outros semelhantes (MACINTYRE, 2007, p.12).

Em contraste com essas concepções pré-modernas de economia e justiça social, no mundo capitalista a relação entre capital e trabalho é tão áspera que implica dependência unilateral do trabalho em relação ao capital, exceto quando os trabalhadores se rebelam. Nesse sentido, a posição do escocês é a de que quanto mais se emprega o capital de forma efetiva e habilidosa, mais se converte o trabalho “em um instrumento dos objetivos do capital, e um instrumento cujo tratamento está em função das necessidades de formação de capital, e de otimização de benefícios a longo prazo” (MACINTYRE, 2007, p.13).

E a questão que MacIntyre chama atenção é que as relações impessoais que resultam dessa dependência do trabalho em relação ao capital são impostas a todos que participam nas redes mercadológicas capitalistas, a saber, que está necessariamente ausente desses mercados

qualquer concepção de justiça relacionada com o que cada um merece. Não existe importância, nem aplicação alguma no interior desses mercados os conceitos de salário justo e de preço justo.

O trabalho duro, consciente e feito com destreza, se não gera um benefício suficiente – algo que o trabalhador não tem a capacidade de determinar – , sempre poderá ser recompensado com o desemprego. Para os trabalhadores, se torna impossível compreender seu trabalho como contribuição ao bem comum de uma sociedade que, ao nível econômico, já não tem nenhum bem comum, devido aos interesses diferentes e enfrentados entre si das diversas classes sociais. As necessidades de incremento de capital impõem aos capitalistas e aos que gerenciam suas empresas, a necessidade de tirar do trabalho de seus empregados um benefício extra que esteja à disposição do capital e não dos trabalhadores. É verdade, logicamente, que o fato de que a capacidade de uma empresa de gerar benefícios de larga escala necessite de uma força de trabalho estável e na medida do possível, satisfeita, significa que essa exploração, para ser efetiva com o passar do tempo, tem que assumir às vezes uma face relativamente benigna. E está claro que é muito melhor, mas muito melhor que capitalismo consiga um nível de vida crescente para uma grande quantidade de pessoas que o que não o faça. Mas nenhuma taxa de crescimento do nível de vida altera por si mesma a injustiça da exploração (MACINTYRE, 2007, p.13).

Recusando tal noção de mercado moderna, MacIntyre volta-se para as sociedades pré-modernas onde existia no interior do mercado uma certa liberdade entre indivíduos e grupos em aceitar livremente os termos dos contratos, justamente porque tais mercados tinham como função auxiliar uma produção que não estava destinada primariamente ao mercado, mas sim, às necessidades locais, de forma que o mercado era um instrumento útil na negociação do excedente, beneficiando a todos os que participavam neles⁹¹.

Contrariamente à concepção clássica, nos mercados do capitalismo moderno, os preços são impostos com frequência por fatores externos a um mercado particular, ou seja, aqueles indivíduos que têm seus meios de subsistência submetidos ao mercado internacional por terem produzido algo que havia demanda, mas que já não há, se verão obrigados a aceitar os preços baixos que lhes são impostos, o que inclui o fracasso de sua economia. Nesse sentido, a posição do filósofo escocês é a de que as relações de mercado no capitalismo contemporâneo, “são em grande medida relações impostas, tanto sobre os trabalhadores como sobre os pequenos produtores, muito mais que livremente escolhidas em nenhum sentido real” (MACINTYRE, 2007, p.14-15).

⁹¹ Segundo Javier de La Torre Diaz, “MacIntyre, como Polanyi, crê ser impossível o puro mercado capitalista. Distingue a sociedade capitalista das anteriores como a cidade-estado, os impérios despóticos, o feudalismo, a vida urbana do séc.XIII. Não nega que exista mercado nessas sociedades. O que afirma é que o econômico emerge do social. O econômico está encarnado no social. Há aí uma grande diversidade de formas de economia de pré-mercado como a *pólis* aristotélica (que refere a virtude aos trabalhos), a igreja do Novo Testamento (que refere a virtude com respeito a um *telos* sobrenatural)” (DIAZ, 2005, p.362).

Contudo, de acordo com MacIntyre, muitos teóricos defensores do sistema capitalista têm argumentado que um dos pontos positivos desse modelo sócio-econômico é que ele tem sido capaz de gerar uma prosperidade material de um nível superior para uma grande quantidade de pessoas como nunca visto na história humana, coisa que nenhum outro sistema econômico foi capaz de fazer. A réplica macintyreana é a de que o que tais teóricos dizem é irrelevante como resposta às acusações de injustiça do capitalismo, pois o crescente nível de prosperidade material que algumas economias capitalistas têm alcançado está estreitamente vinculado com outro aspecto de seu fracasso no tocante à justiça.

Não é só que os indivíduos e os grupos não recebem o que merecem, acontece também que são educados – ou melhor, mal educados – para crerem que aquilo a que devem aspirar e que devem esperar não é o que merecem, mas qualquer coisa que se lhes ocorra desejar. Na imensa maioria dos casos, têm que considerar a si mesmos principalmente como consumidores cujas atividades produtivas e práticas não são mais que um instrumento do consumo. O que constitui o triunfo na vida se reduz a aquisição exitosa de bens de consumo, e deste modo se endossa mais ainda essa ansiedade para adquirir coisas que com tanta freqüência é um ponto característico necessário para o êxito na acumulação do capital. Não é surpreendente que a *pleonexia*, a ansiedade por ter mais e mais, chegue a ser tratada como uma virtude central. No entanto, os teólogos cristãos da Idade Média haviam aprendido de Aristóteles que a *pleonexia* é o vício que se contrapõe à virtude da justiça. Assim, pois, não é simplesmente a tendência geral ao pecado nos homens que gera os atos individuais concretos de injustiça, há além disso a injustiça institucional do capitalismo mesmo. É que o capitalismo oferece também incentivos permanentes para desenvolver um tipo de disposição propensa à injustiça (MACINTYRE, 2007, p.15).

O capitalismo na visão do escocês tem sido tão mal para os que triunfam segundo seus critérios, como para os que não triunfam, algo que muitos teólogos e pregadores têm deixado de reconhecer⁹². Voltando-se para sua trajetória intelectual, argumenta que em seu passado marxista caía no mesmo erro que muitos intelectuais contemporâneos caem ao acreditarem que a única alternativa possível para as injustiças da ordem social e econômica capitalista seria retomar algum tipo de política que tivesse como base as formas institucionais do Estado moderno, e que tivesse como objetivo final a conquista do poder do Estado, fosse por eleições ou por outros meios. Contudo, o próprio MacIntyre argumenta que seu amadurecimento intelectual o fez chegar à conclusão que acreditar em tal alternativa como fez no passado, significa não

⁹² Nesse ponto, o filósofo escocês frisa que muitas autoridades religiosas do mundo moderno tem deixado de reconhecer as violências praticadas pelas instituições capitalistas sobre a vida humana, “e os cristão que o tem reconhecido tem tido com freqüência dificuldades com as autoridades eclesiásticas, sobretudo, com as autoridades econômicas e políticas” (MACINTYRE, 2007, p.16).

reconhecer que quem faz da conquista do poder do Estado seu objetivo, ao final, sempre acaba sendo conquistados por ele, e ao converter-se em instrumentos do Estado, convertem a si mesmos com o tempo em instrumentos de uma das diversas versões do capitalismo moderno (MACINTYRE, 2007, p.17).

Portanto, MacIntyre vê nas teorias reformistas da social-democracia liberal não só um abandono dos antigos ideais revolucionários, mas também uma justificativa para o ajuste entre os objetivos dos sindicatos e os partidos políticos das elites capitalistas. E o resultado de tais ajustes é a desintegração dos movimentos das classes trabalhadoras em duas direções: “A liderança é assimilada pela estrutura parlamentar e administrativa do Estado burguês. A associação de massas torna-se setorializada, adquire as aspirações da sociedade burguesa, desintegra-se o movimento” (MACINTYRE, 2008b, p.191). Assim, na perspectiva do escocês, a grande maioria dos movimentos organizados feitos por trabalhadores tende a ser absorvida pelo sistema capitalista.

Em outras palavras, o reformismo implementado na modernidade teve e tem como objetivo fazer os indivíduos aceitarem e se conformarem com as instituições burguesas. E o problema é que “aceitar tais instituições é aceitar – no melhor dos casos – um modo de vida no qual as reformas são oferecidas aos trabalhadores, em lugar de serem conquistadas por eles” (MACINTYRE, 2008b, p.191). O reformismo constituiu a via pela qual inúmeros movimentos e sindicatos adotaram como forma de reivindicarem maiores benefícios. A questão é que não se precaveram para a cooptação que o dinheiro e o poder suscitam. Não é por acaso que o filósofo escocês argumenta que,

as lutas revolucionárias do passado para derrubar os obstáculos que impediam alcançar a cidadania (a abolição da escravidão, a ampliação do sufrágio, especialmente para as mulheres, o estabelecimento de mecanismos de defesa dos movimentos trabalhistas contra a exploração do capitalismo) implicavam um tipo de participação política e um grau de participação tão alheios às formas democráticas da política contemporânea como as formas não democráticas (MACINTYRE, 2001c, p.166-167).

Muitos liberais que são sociais democratas argumentam que suas aspirações de construir instituições dentro do movimento sindical e do Estado de bem-estar de modo a permitir aos trabalhadores participar na prosperidade capitalista foram realmente alcançadas por meio da implementação de pensões, subsídios ao desemprego dos trabalhadores, dentre outros benefícios. A questão é que tal argumento, na visão de MacIntyre, esconde dois problemas. Em primeiro lugar, muitos teóricos marxistas já haviam alertado que se o único objetivo dos sindicatos fosse trabalhar pelas condições de vida dos trabalhadores dentro dos

limites impostos pelo capitalismo, o resultado seria a domesticação e logo a destruição do poder efetivo dos sindicatos, coisa que o escocês concorda⁹³.

O segundo problema que o escocês vê no argumento de que a democracia liberal proporcionou inúmeros benefícios aos trabalhadores e que isso seria a prova de seu avanço político-social, é que tal argumento esconde o fato de que grande parte dos habitantes das sociedades capitalistas avançadas, vivem de subsídios governamentais ligados ao desemprego que os assola. Portanto, a posição do escocês é de que mesmo as políticas que defendam um tipo de capitalismo de estado, com saúde e educação estatais, tais políticas não são “menos inumanas que uma concepção puramente liberal da saúde ou da educação, além de favorecer abertamente, sobretudo no caso da educação estatal, o desenvolvimento do totalitarismo e da ditadura” (MACINTYRE, 2007, p.21).

Portanto, para o escocês não importa quem esteja no poder no mundo capitalista liberal, os custos do tão aclamado desenvolvimento econômico serão sempre pagos pelos pobres e miseráveis que estão sempre em desvantagem nas barganhas da esfera pública mercadológica liberal. Os benefícios de um desenvolvimento econômico são distribuídos para uma pequena minoria, que controla as barganhas mercadológicas da esfera pública. Assim, baseado na ideia de que cada ser humano é livre para perseguir qualquer objetivo que acredite ser útil para si mesmo, o liberalismo mascara um domínio silencioso que tende tanto a empobrecer as relações sociais humanas como também destruir os vínculos tradicionais.

Enquanto procuram impor-se por meio de regimes de poder baseados na idéia de que cada um é livre para perseguir qualquer objetivo que considere útil para si mesmo, os liberais privam a maioria dos homens de compreenderem a própria vida como procura e obtenção do bem. E isso sobretudo porque o liberalismo tende a desacreditar aquelas formas tradicionais de comunidade humana no interior das quais pode realmente exprimir-se o projeto de uma realização pessoal (MACINTYRE, 2003, p.196).

Nesse sentido, MacIntyre acusa o individualismo moral do liberalismo de dissolver qualquer forma de comunidade participativa. O liberalismo em sua práxis, da mesma forma que em boa parte de sua teoria, promove uma visão do mundo que o concebe como uma “arena em que cada indivíduo, ao perseguir alcançar o que considera que é seu bem, necessita ser protegido dos demais indivíduos mediante a imposição por lei dos direitos individuais” (MACINTYRE, 2007, p.22). Portanto, o discurso a favor de uma concepção de bem comum

⁹³ Quanto à advertência feita por muitos teóricos marxistas sobre uma futura destruição do poder efetivo dos sindicatos, MacIntyre assevera: “Tanto em 1953 como em 1968 eu supunha que o cumprimento desta previsão estava garantida, algo que foi tratado com enorme desprezo pelos teóricos da social-democracia liberal. Desde então, aquele anúncio tem resultado ser verdadeiro” (IBIDEM, p.22).

que seja diferente e maior que as preferências dos indivíduos, como é o caso de muitas noções comunitárias, é radicalmente contrário à perspectiva liberal.

Outro aspecto elencado pelo o filósofo escocês, é que os cidadãos modernos crêem que vivem oficialmente em uma ordem social em que se escolhe livremente os seus legisladores, crendo na idéia amplamente aceita nas democracias liberais de que elas promovem um tipo de liberdade que permite a seus cidadãos escolherem de modo responsável seus governantes depois de terem analisado as alternativas rivais sobre a base de realizações passadas como de projetos futuros. A ideia amplamente difundida nas democracias liberais é a de que existe uma igualdade de oportunidades na vida política, mesmo que reconhecidamente imperfeita, mas que no final das contas, todos têm a oportunidade de participar como desejem no processo político. Contrariando essa ideia amplamente aceita no interior das ordens sociais liberais, MacIntyre chama atenção que se existe um tema altamente debatido na teoria política ocidental, é justamente a demonstração de que o ideal de uma democracia plena, de uma real igualdade de oportunidades nunca será alcançado.

Tal ideal é inalcançável nas democracias liberais justamente porque governar a vida política e dirigir as indústrias é necessariamente uma função especializada de elites minoritárias, e que a própria desigualdade tanto política como social é uma necessidade para a manutenção das ordens sociais liberais. Partindo dessa compreensão da vida política contemporânea, MacIntyre argumenta que o jargão “governo do povo pelo povo” deve ser recolocado pela fórmula governo do povo por uma *elite* que emana do povo (...) mas uma elite que emana do povo, é uma *elite*, e uma *elite* profissionaliza-se rapidamente” (MACINTYRE, 1966, p.180-190). Portanto, o liberalismo com suas mais variadas formas institucionais não pode proporcionar o tipo de sociabilidade necessária para a prática das virtudes em prol de um bem comum ordenador da vida social.

Pois, numa sociedade na qual as preferências seja no mercado, na política ou na vida privada, recebem o lugar que têm numa ordem liberal, detêm o poder aqueles que são capazes de determinar quais devem ser as alternativas entre as escolhas disponíveis. O consumidor, o eleitor e o indivíduo em geral têm o direito de expressar suas preferências por uma ou mais alternativas oferecidas, mas o conjunto de alternativas possíveis é controlado por uma elite, e o modo como são apresentadas é também controlado da mesma forma. As elites governantes, no liberalismo, tendem a valorizar altamente a competência na apresentação persuasiva das alternativas, isto é, nas artes cosméticas. Desse modo, um certo tipo de poder tem um certo tipo de autoridade (MACINTYRE, 2001b, p.371).

Nesse contexto, MacIntyre adverte que uma das estratégias do liberalismo para assegurar sua reprodução social tem sido justamente imprimir por meio da educação, dos

meios de comunicação, dentre outros, no espírito da época contemporânea uma noção de que o futuro não passa de uma edição ampliada do presente, ou melhor, o liberalismo tem empobrecido de tal forma a capacidade imaginativa dos indivíduos modernos de forma que eles em sua grande maioria carecem de um tipo alternativo de crenças que lhes permitam criticar e transformar a sociedade⁹⁴. E a questão central é que tal “esterelidade imaginativa do Estado moderno obstaculiza certamente as possibilidades de uma ação política criativa” (MACINTYRE, 2008a, p.272), pois existem atualmente diversas formas de comunidades radicalmente diferentes do estilo de vida liberal moderno e a preservação e proteção dessas comunidades poderia contribuir para uma política muito diferente da política convencional existente nas sociedades modernas.

Portanto, para MacIntyre é urgente uma política de autodefesa de todas aquelas sociedades locais que aspiram ser uma forma de comunidade participativa estabelecidas sob a ótica de um bem comum, que sejam relativamente auto-suficientes e que necessitem proteger-se das forças centrífugas do Estado e mercado capitalistas, “pois a importância da teoria para a prática terá que ser provada pela capacidade da teoria de contribuir, direta ou indiretamente, a semelhante política” (MACINTYRE, 2007, p.25). É justamente partindo dessa premissa que o escocês procura pensar uma alternativa ao decadente mundo liberal.

⁹⁴ Corroborando com o argumento macintyreano de que o liberalismo tem cegado as mentes contemporâneas quanto a capacidade de imaginar futuros políticos diferentes, o intelectual crítico marxista István Mészáros afirma que a idéia amplamente difundida de que não há alternativa “emana do presente estágio do desenvolvimento do próprio sistema do capital global, com todas as suas interdependências paralisantes e margens de ação objetivamente mais estreitas. (...) O slogan interessado de que ‘não há alternativa’ é muitas vezes associado à frase igualmente tendenciosa de autojustificação que proclama que ‘no mundo real’ não pode haver alternativa ao curso de ação (ou inação) defendido. Supõe-se que esta proposição seja uma verdade óbvia, isentando automaticamente do ônus da prova todos os que continuam a afirmá-la. (...) Em nome da razão, do bom senso e da ‘política real’ somos convidados a nos resignar com o atual estado de coisas, não importa quão destrutivos sejam seus antagonismos, pois dentro dos parâmetros da ordem estabelecida – eternizada como a estrutura racional do essencialmente inalterável “mundo real”, com a “natureza humana” e sua correspondente instrumentalidade reprodutiva ideal: o mecanismo do mercado etc. – não é possível enxergar-se solução alguma para as contradições onipresentes (...) Dessa forma, pressupõe-se que o único rumo viável da ação no assim postulado “mundo real” seria ignorar ou “oferecer explicações que neguem” as evidências da instabilidade estrutural proporcionada por nossos próprios olhos, varrendo pressurosamente para baixo de um tapete imaginário os problemas crônicos e os sintomas da crise (ambos de gravidade cada vez maior) que diariamente a ordem social vigente coloca diante de nós” (MÉSZÁROS, 2002, p.38-39).

5 - A Alternativa de MacIntyre às ordens sociais liberais:
Em busca da comunidade como espaço de realização da política.

Partindo de um diagnóstico extremamente negativo em relação à modernidade liberal, MacIntyre procura formular um remédio para as doenças sociais e políticas contemporâneas. Fugindo de um pessimismo desesperador, assim como de um niilismo passivo de que não há alternativa ao mundo liberal, o filósofo escocês propõe a retomada da ética das virtudes de cunho aristotélico-tomista como um modelo de sociabilidade superior à implementada nos países capitalistas contemporâneos. Tal retomada de Aristóteles e Tomás de Aquino se faz por meio da reformulação da noção de comunidade, na medida em que tanto as pólis gregas como as repúblicas medievais não mais existem.

Portanto, MacIntyre imagina uma sociabilidade comunitária que tenha como pré-requisito fundamental três elementos intrinsecamente interligados: em primeiro lugar, sua política deve ser expressão de decisões racionais por raciocinadores práticos independentes. Em segundo plano, deve ter como uma de suas virtudes fundamentais a justa generosidade conforme entendia Tomás de Aquino. Em terceiro lugar, as estruturas políticas devem permitir a participação política tanto dos indivíduos com boa saúde física e mental como daqueles incapacitados de alguma forma. Portanto, o escocês pensa um modelo comunitário em que o reconhecimento da dimensão da animalidade, vulnerabilidade e dependência dos seres humanos, é algo crucial para o bem viver⁹⁵.

5.1 – Identidade e raciocínio prático independente.

Seguindo a orientação macintyreana, compreendemos que o escocês imagina um modelo de comunidade em que os agentes morais precisam adquirir a capacidade de raciocinarem de modo preciso no que diz respeito aos bens da comunidade e os bens de suas vidas. Precisam aprender a deliberar sobre o que é melhor fazer nas situações concretas da

⁹⁵ É interessante observar que para a explicitação do modelo comunitário conforme pensado por MacIntyre, seguimos a linha argumentativa que o próprio escocês nos orienta: “Para poder incorporar as relações de reciprocidade por meio das quais é possível alcançar os bens individuais e os bens comuns, uma ordem política e social deve cumprir três condições. Primeiro, deve ser expressão das decisões políticas de raciocinadores práticos independentes naqueles assuntos em que é importante que os membros de uma comunidade cheguem a uma mesma maneira de pensar mediante a deliberação racional compartilhada (...) Em segundo lugar, em uma comunidade em que a justa generosidade é uma virtude fundamental, as normas de justiça estabelecidas devem ser coerentes com o exercício dessa virtude (...) Em terceiro lugar, as estruturas políticas devem tornar possível que, nas deliberações comunitárias sobre o que requerem as normas de justiça, tenham voz tanto quem possui a capacidade do raciocínio prático independente, como quem só pode exercer um raciocínio limitado, incluindo aqueles que carecem dele” (MACINTYRE, 2001c, p.153-154).

vida cotidiana, formulando juízos como: “Porque devo fazer isto ao invés daquilo?” E a questão é que tais perguntas e respostas só podem emergir no interior de uma teia social por meio de um aprendizado com os outros acerca do prosperar deles mesmos, o que na concepção tomista requer mestres, como também está permeado por inúmeras dificuldades e vulnerável a incontáveis aflições.

O ser humano não pode prosperar sem discutir com outros e sem aprender deles acerca de seu próprio prosperar. Portanto, tudo o que possa inibir, frustrar ou prejudicar o exercício das faculdades do raciocínio, é uma ameaça potencial. As substâncias tóxicas, as enfermidades, as lesões, os predadores e a falta de alimento, ameaçam tanto os golfinhos como o ser humano e as outras espécies, mas o desenvolvimento do ser humano como autêntico raciocinador prático também enfrenta outras ameaças (MACINTYRE, 2001c, p.86).

Contudo, a questão a ser levantada é: “Como alguém se torna um raciocinador prático independente?” Para o escocês, o processo de formação de um raciocínio prático que torna uma pessoa capaz de julgar por si mesmo seus próprios juízos e o dos outros, é longo e árduo e tem início na infância quando os seres humanos experienciam o alcance dos desejos referentes à satisfação do corpo como calor, sono e o peito da mãe. É justamente neste aprendizado de distanciamento dos desejos mais imediatos que implica para MacIntyre um reconhecimento de bens diferentes do prazer de satisfazer as necessidades corporais. Portanto, um ser humano educado a partir do modelo comunitário pensado por MacIntyre, deve aprender no decorrer de sua vida a separar-se em uma medida importante de seus desejos mais imediatos, e os primeiros com quem se aprende são seus pais, tias, mestres, etc.

Para ser capaz de julgar a si mesmo, o indivíduo deve aprender com os demais sobre o bem em geral e sobre o bem para ele mesmo, e os primeiros de quem se aprende freqüentemente são os pais, tios, cuidadores, etc. Agora bem: para desenvolver suas faculdades como racionador independente e prosperar assim como membro de sua espécie, cada indivíduo deve passar da aceitação desses primeiros ensinamentos à elaboração de seus próprios juízos independentes no que diz respeito a bens; juízos que possam justificar-se racionalmente para ele mesmo e para os demais, proporcionando boas razões para atuar de uma maneira e não de outra (MACINTYRE, 2001c, p.89).

MacIntyre entende que o ser humano para desenvolver sua autonomia moral e realizar-se qual membro de sua espécie, deve passar por um longo processo educativo no interior da comunidade até chegar ao estágio da elaboração de seus próprios juízos independentes, de modo que estes possam justificar-se racionalmente tanto para ele como para os demais. Dessa forma, o escocês compreende que um bom raciocínio prático é aquele em que o indivíduo aprendeu a se distanciar de seus desejos, procurando avaliar se não há uma razão melhor para

atuar, ou ter atuado, de forma que o agente verdadeiramente racional é aquele que sua razão para atuar é uma boa razão não só porque desejara tais coisas, mas porque não havia nenhuma outra melhor razão para atuar de outra maneira.

É justamente acreditando na importância de justificar nossas ações a partir da racionalidade que é inerente ao ser humano, que MacIntyre dá importância a um aprendizado em comunidade que torne possível os seres humanos se distanciarem de seus desejos mais imediatos, especialmente os mais primitivos, pois é muito bom que as crianças se tornem abertas às considerações acerca do que é bom para elas. É importante que as crianças desenvolvam a habilidade de sempre agirem motivadas por razões que lhe orientem em face a algum bem autêntico. Tal educação é feita por meio das virtudes, pois sem elas as crianças não poderão se tornar adultos competentes nas deliberações políticas sobre os bens comuns da comunidade.

E nesse contexto, é importante frisar que tal modelo educacional que capacita os jovens e crianças a deliberarem sobre que bens são realmente autênticos para suas vidas e ao mesmo tempo bens da comunidade como um todo, é radicalmente contrário ao modelo educacional liberal, pois ser educado numa perspectiva liberal “significa, portanto, tornar-se o tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens, cada um adequado à sua própria esfera, sem um bem supremo que confira unidade geral à vida humana” (MACINTYRE, 2001b, p.362).

Contrariamente a essa perspectiva liberal, MacIntyre entende que o agente moral autônomo educado sob as relações de reciprocidade que exigem as virtudes, é aquele que aprendeu com os demais de sua comunidade a “ver a si mesmo orientado em face uma diversidade de objetivos que estão mais ou menos distantes da situação presente, assim como a ordenar seus desejos de maneira correspondente” (MACINTYRE, 2001c, p.94). Tais indivíduos foram educados para saberem perguntar e procurar respostas para o que significa a excelência tanto para eles como indivíduos como para os outros com quem compartilham a vida em comunidade.

Dada a importância do papel que os demais desempenham na passagem da idade mais nova à condição de raciocinador prático independente, também é necessário saber o que significa para essas outras pessoas a excelência no desempenho de seu papel, quais são as virtudes do cuidado e da educação e como se relacionam com as virtudes do raciocinador prático. Ao perguntar em que consiste o prosperar humano, percebemos como aconteceu com Aristóteles, que estamos perguntando quais são as virtudes e que significa viver a classe de vida que requer o exercício das virtudes (MACINTYRE, 2001c, p.95).

Na concepção macintyreana, tanto as crianças como os adolescentes precisam aprender no decorrer de suas vidas a reconhecerem “uma gama de diferentes bens, em um processo gradual, mas cheio de obstáculos, dificuldades e perigos” (MACINTYRE, 2001c, p.90), compreendendo também que pode ocorrer a eles uma doença mental, um autismo, medo excessivo, entre outras dificuldades e doenças. Nesse sentido, o aprendizado necessário para tornar um indivíduo racional independente de modo prático é sempre feito sob a ajuda de outros, no interior de uma comunidade sob a autoridade daqueles que já foram educados. Tais agentes, devido à educação que receberam, conseguirão distanciar-se de seus desejos mais imediatos, analisarem a diversidade de bens e de futuros alternativos à sua disposição e daí ordenarem seus desejos em prol de um telos⁹⁶.

Nesta perspectiva, ser educado por aqueles que já têm uma maior experiência no interior das práticas comunitárias, supõe estar sempre sob a autoridade de mestres, o que contrasta fortemente com a concepção liberal em que o mestre só tem autoridade até o momento em que o aprendiz atinge a idade da razão. Atingindo tal idade, o aprendiz já pode seguir e julgar suas escolhas e práticas por conta própria. De acordo com a perspectiva liberal, qualquer sanção ou punição só é aplicada ao indivíduo que já atingiu a idade da razão se ele ferir os códigos legais da justiça liberal. Já na perspectiva comunitária macintyreana, mesmo o aprendiz tendo atingido uma certa maturidade intelectual, a autoridade dos mestres da comunidade não se esgota, pois é a partir do constante diálogo crítico do aprendiz com tais mestres que este poderá corrigir, ser punido e evitar os seus possíveis erros no raciocínio prático.

Dessa forma, o escocês compreende que a história da transição de um indivíduo da idade prematura à idade de se tornar uma agente moral autônomo, não é uma história singular, mas sim a história de outros indivíduos cuja interferência ou não interferência tem uma importância fundamental, ou seja, uma narrativa de vida é formada por outras inúmeras narrativas, de modo que a influência dos outros da comunidade na formação da identidade moral do sujeito tem dois sentidos diferentes⁹⁷.

⁹⁶ Tal concepção mostra-se completamente contrária à perspectiva liberal, à medida que o liberalismo rejeita toda e qualquer noção de telos ordenador da vida social.

⁹⁷ Nesse aspecto, MacIntyre chama atenção, que “muitos filósofos tem sustentado, influenciados por Wittgenstein, que a identidade humana tem um amplo aspecto ineludível. A pessoa que relembra seu êxito ou seu fracasso em uma ou outra coisa, e no ato de recordar, julga ou supõe que ele é o mesmo ser humano que fez ou não pôde fazer aquilo, não se apóia para isso em nenhum critério. Não tem sentido que lhe pergunte *como* sabe que é esse mesmo ser humano que fez ou não pôde fazer essa determinada coisa. Mas quando os demais julgam que essa pessoa é exatamente o mesmo ser humano que, segundo se recorda, conseguiu ou não fazer isso que recordam, seus juízos estão fundados em critérios e necessitam fundar-se em certos critérios. E tem pleno sentido que se lhes pergunte como sabem que este é o mesmo ser humano que elas recordam que conseguiu ou não fazer aquilo. O conceito de identidade humana que temos é possível porque as auto-atribuições de identidade

Antes de mais nada, provêem os recursos necessários para que a transição seja possível ao cuidar, alimentar, vestir, educar, ensinar, constranger e aconselhar. Os recursos que necessita um indivíduo variam segundo as circunstâncias, o temperamento e, sobretudo segundo os obstáculos e dificuldades que vai ter que lidar. Todo indivíduo necessita da ajuda dos demais para evitar sofrer em uma situação de deficiência, mas quando esta chega a acontecer tanto temporária ou permanente, quando alguém é cego, surdo, aleijado, sofrendo alguma enfermidade debilitante ou um transtorno psicológico, necessita dos demais para manter-se com vida, para obter os recursos necessários e com frequência escassos, para descobrir as oportunidades que tem pela frente e para que façam o que ele não pode fazer por si mesmo (MACINTYRE, 2001c, p.91).

Nesse sentido, na transição da fase prematura à fase de um indivíduo racional de modo prático, existe uma escala de incapacidades na qual todos ocupam algum lugar, ou seja, o ser humano em seu desenvolvimento para tornar-se um agente racional independente terá que encontrar-se em diferentes momentos de sua vida situado em diferentes posições no interior dessa escala e para passar de um estágio a outro necessitará da ajuda dos outros com quem compartilha a vida em comunidade, de forma que uma das principais características dessa transição são os laços de dependência que estão em sua base.

Ao transitar desde as primeiras e mais primitivas apreensões de nosso bem a uma compreensão madura dele, temos que explorar o significado e o uso de conceitos tais como os de fim (telos), felicidade, ação, paixão e virtude. O que neste trânsito permanece constante é o núcleo de nossa apreensão inicial, segundo a qual, se temos que alcançar uma compreensão do bem em relação a nós mesmos como seres, como animais e como racionais, teremos que acoplarmos com outros membros da comunidade na qual nossa aprendizagem tem de continuar de tal maneira que sejamos aprendizes educáveis (MACINTYRE, 1992, p.177).

Portanto, os demais com quem compartilhamos nossa vida no interior de uma comunidade desempenham um papel fundamental na história de todo indivíduo desde seu nascimento até a morte. Dessa forma, aprender a ser uma pessoa que raciocina de modo prático e independente supõe aprender a questionar e a responder de forma satisfatória que bens individuais são realmente autênticos à luz do bem comum da comunidade como tal. Também significa aprender a cooperar com os outros de sua comunidade na formação e manutenção das relações sociais que tornam possível o alcance desses bens comunitários, algo que só pode ser feito por meio do reconhecimento dos laços de dependência que este tem para com os demais a quem compartilha a vida em comunidade.

sem critério e sem fundamento coincidem na imensa maioria dos casos, com as atribuições que fazem os demais, fundamentadas em critérios. Essa coincidência de juízos torna possível que cada ser humano seja capaz de considerar como confiáveis em geral suas próprias auto-atribuições” (IBIDEM, p.113).

5.2 - *Justa generosidade, vulnerabilidade e dependência.*

Um segundo aspecto elencado por MacIntyre sobre o seu modelo comunitário é que este tem que ter como uma de suas bases sociais a virtude da justa generosidade, que significa não só ter privações quanto ao cuidado físico ou intelectual ao educar os desejos, mas, sobretudo, o cultivo e exercício da disposição para sentir e atuar a partir da consideração afetuosa para com o outro, de forma que o indivíduo que a possui tenha uma inclinação de atuar como o dever exige. Aqueles que atuam pela virtude da justa generosidade, o fazem porque já educaram seus desejos de modo a serem inclinados a agir conforme a racionalidade prescreve⁹⁸.

Dessa forma, as práticas de reciprocidade que são geradas pela justa generosidade capacitam os integrantes da comunidade a reconhecerem e se voltarem para aqueles com incapacidades extremas, como é o caso dos doentes, aflitos e incapacitados de modo que a atenção que se dá a eles será proporcional à necessidade e não à relação que se tem com quem é doente ou incapacitado. E de acordo com o escocês, foi justamente Santo Tomás de Aquino quem tornou claro tal dimensão quando argumentou que só é possível esperar que seja assim para aquelas pessoas entre cujas virtudes esteja a misericórdia.

Mas Santo Tomás sustenta que na medida em que sobrevêm a *misericórdia* estabelecida por um apropriado juízo racional, a *misericórdia* é uma virtude e não só uma paixão, e isso significa que na vida da comunidade resulta fundamental essa capacidade para a *misericórdia* que vá mais além das obrigações comunitárias. A razão disso é que a *misericórdia* implica a consideração em face a uma necessidade urgente e extrema, não importa quem seja a pessoa; a classe da necessidade e o grau da necessidade ditam o que deve ser feito (MACINTYRE, 2001c, p.146).

De acordo com MacIntyre, a misericórdia é uma virtude que se volta para aquelas pessoas que sejam quem sejam, se encontram afligidas por algum mal e especialmente quando tal mal não é um produto de suas decisões, pois ela proporciona por si mesma razões para atuar em vista aos incapacitados de alguma forma. Segundo o Aquinate, agir pela misericórdia é sentir pesar pela aflição de uma outra pessoa entendendo-a como se fosse sua, o que requer uma atuação de forma incondicional⁹⁹. E atuar de forma incondicional significa ver o outro

⁹⁸ Quanto às práticas de reciprocidade nutridas pela virtude da justa generosidade, MacIntyre salienta que elas se exercem principalmente em face à outros membros da comunidade. Contudo, “é possível que isto tenha sido um equívoco em mais de um sentido. Em primeiro lugar, freqüentemente as pessoas pertencem a mais de uma comunidade e formam parte de mais de uma rede de reciprocidade; por outro lado se pode entrar e sair das comunidades” (IBIDEM, p.145).

⁹⁹ Nesse sentido Tomás de Aquino argumenta: “A misericórdia, já foi dito, é a compaixão pela miséria alheia. Daí resulta que se compadece quando se condói por tal miséria. E porque a tristeza ou a dor é referente ao

como um fim em si mesmo, o que também significa fugir da instrumentalização da vida social contemporânea provocada pelo emotivismo incorporado na sociabilidade liberal.

Mas reconhecer outra pessoa como irmão ou amigo supõe reconhecer que a relação que se tem com ela é a mesma que a que se tem com outros membros da comunidade a que se pertence. Porque orientar a virtude da *misericórdia* em face aos demais supõe ampliar as relações comunitárias de modo a incluir esses outros; a partir desse momento, se deve cuidar deles e preocupar-se por seu bem, do mesmo modo que se cuida de quem já pertence à comunidade (MACINTYRE, 2001c, p.148).

Nesse sentido, a virtude da justa generosidade capacita os indivíduos a agirem tanto em face a outros membros da comunidade com quem se está relacionando como também com aqueles outros estranhos, por exemplo, ser hospitaleiro para com aqueles que adentram a nossa comunidade, pois “a hospitalidade também é um dever que implica as inclinações naturais, visto que deve ser exercida com diligência e desinteressadamente. Em terceiro lugar, o alcance da justa generosidade se estende mais além dos limites da comunidade” (MACINTYRE, 2001c, p.145).

Nesse contexto, é importante frisar três pontos das relações mediadas pela virtude da justa generosidade e prescritos pelo escocês: em primeiro lugar, são relações comunitárias nas quais se incorporam os afetos; em segundo lugar, tais tipos de relações são incondicionais, pois incorporam tanto os membros da comunidade que nos são familiares como também os estranhos; em terceiro lugar, através do exercício da *misericórdia* se incorporam todos aqueles que sofrem algum tipo de aflição ou incapacidade.

Portanto, exercer a virtude da justa generosidade exige que não se faça cálculos do que se deu e do que se recebeu, pois aqueles a quem se espera receber algo e de quem provavelmente se recebe, não serão quase nunca as mesmas pessoas a que se ajudou, ou seja, não se pode esperar uma proporcionalidade exata entre o que se dá e o que se recebe ou recebeu, pois poderá haver casos que o que se recebe é bem inferior ao que se dá. Assim, aqueles que não reconhecem a dependência ou que não estejam dispostos a relembrar os benefícios que os demais lhes tenham feito, carecerão de tais virtudes.

Em tal modelo comunitário, as relações de reciprocidade são tais que cada pessoa sabe de quem recebeu e com quem está em dívida, mas não sabe a quem no futuro próximo ou distante terá que dar. Tal dar ou ajudar pode ser aos pais, mestres ou a qualquer outra pessoa

próprio mal, alguém se entristece ou se condói da miséria alheia, na medida em que a considera sua (...) Em si mesma, a *misericórdia* é a maior das virtudes, porque é próprio dela repartir-se com os outros e, o que é mais, socorrer-lhes as deficiências. Isso é muitíssimo próprio do que é superior. Ser misericordioso é próprio de Deus e é pela *misericórdia* que ele principalmente manifesta sua onipotência” (AQUINO, 2004, p. 416-420).

inclusive aqueles de quem muitas vezes não se recebeu nada. A questão é que não se sabe nem é possível saber exatamente quem no futuro necessitará.

Qualquer um de nós poderia ter padecido de uma lesão cerebral de nascimento, ou um autismo severo, de tal modo que aqueles que cuidaram de nós sentissem que era impossível desenvolver as potencialidades que originalmente tínhamos. A classe de cuidado necessário para fazer de nós, o que temos chegado a ser, raciocinadores práticos independentes, teve que ser, para ter eficácia, um cuidado incondicional do ser humano como tal, a margem do resultado final; esta é a classe de cuidado que devemos ou deveremos aos demais (MACINTYRE, 2001c, p.120).

Nesse contexto, é importante salientar a abertura que o modelo comunitário esboçado por MacIntyre dá à vida humana no tocante às aflições e incapacidades, pois todos aqueles que participam ativamente nas redes de reciprocidade que as virtudes requerem, terão como característica fundamental o reconhecimento da vulnerabilidade de forma que quando olharem para aqueles que sofrem ou sofreram alguma aflição, a primeira premissa do raciocínio prático deve ser: “Poderia ter sido eu. A desgraça destas pessoas poderia haver sido a de qualquer um, a boa sorte de outras poderia ter sido sua” (MACINTYRE, 2001c, p.121).

O reconhecimento da vulnerabilidade e dependência é a chave para se tornar um raciocinador prático independente, pois os incapacitados sejam fisicamente ou psiquicamente, não importando o grau de incapacidade, podem tornar-se de alguma forma mestres dos demais, de modo que sempre há o que aprender com eles. MacIntyre acredita que são tais pessoas que nos permitem aprender algo especial e essencial: “O significado de estar ao cuidado de outra pessoa e ser responsável por seu bem estar” (MACINTYRE, 2001c, p.163). De acordo com essa perspectiva, todos os seres humanos têm estado desde bebês aos cuidados de outros sejam pais, mães, tios, mestres, mas que alguém era responsável pelo bem estar, o que significa que apenas quando aprendermos o que realmente significa cuidar de alguém, poderemos compreender o que devemos àqueles que cuidaram de nós¹⁰⁰.

A relação com os aflitos, aleijados e doentes, pode acabar tornando claro que não podemos nos deixar levar pelos sentimentos mais imediatos nem muito menos nos sentidos empíricos, pois é sempre necessário aprender a avaliar as qualidades pessoais e os raciocínios, distanciando-se do aspecto físico e da apresentação. Para MacIntyre, ao fazermos isso podemos descobrir algo que não suspeitávamos: “Que não temos sido capazes de distanciarmos de nossos sentimentos de desgosto, repugnância e até horror diante da visão

¹⁰⁰ Um ponto interessante a ser observado na teoria do filósofo escocês é a desconstrução que este faz da ideia amplamente aceita de que o cuidado para com os aflitos, doentes ou incapacitados de alguma forma, não passa de um custo e uma carga aos demais.

da aparência de certos rostos e que, portanto não temos podido julgar criticamente esses sentimentos” (MACINTYRE, 2001c, p. 161).

Assim, o encontro com as pessoas incapacitadas nos permite descobrir fontes de erros em nosso raciocínio prático que não conhecíamos, de forma que se alguém é incapaz de liberar-se de tais fontes de erros, não poderá ver com clareza que aspectos e características de si mesmo e dos demais deveria servir de aprendizado em diferentes contextos. Aqueles que estão muito influenciados pela aparência, não conseguindo se distanciar dos seus desejos e sentimentos, serão incapazes tanto de identificar como também de entender os exemplos de coragem e fortaleza de espírito que muitos daqueles incapacitados têm.

Quem está influenciado pela aparência e pela apresentação não só não são capazes de identificar, mas também de entender, o exemplo de coragem e fortaleza de espírito que pode vir a sobrepor-se à aflição produzida pelo fato de ter um rosto desfigurado e estar incapacitado; e isso supõe não poder entender a importância que tem as virtudes do reconhecimento da dependência (MACINTYRE, 2001c, p.162).

Portanto, na ótica comunitária macintyreana existem padrões de reciprocidade que são fundamentais para a manutenção de uma vida em comum, pois tanto a vida dos seres humanos como a de alguns animais não humanos é portadora de uma identidade animal e um passado animal, de forma que o cuidado dos demais é fundamental à manutenção de tais formas de vida. Nesse contexto, é importante salientar que tal modelo de sociabilidade fugiria do atomismo social característico das sociedades modernas, à medida que não existe nessa concepção comunitária a noção de moralidade privada. Antes, a moralidade dota a identidade de uma unidade, ou melhor, tais indivíduos conhecem muito bem o que é ter as virtudes da integridade e da constância.

Uma segunda condição para uma comunidade incorporar as relações de reciprocidade que a virtude da justa generosidade requer, é que as normas de justiça estabelecidas devem ser coerentes com o exercício dessa virtude. E nesse aspecto, já que nenhuma formulação simples seria capaz de dar conta das diferentes classes de normas que seriam necessárias para as diferentes classes de relações justas, o escocês adverte que as normas formuladas por raciocinadores independentes no interior dessa comunidade devem satisfazer o critério de justiça formulado por Karl Marx para uma sociedade comunista:

Por sua parte, as normas entre quem tem a capacidade para dar e quem tem uma maior dependência e uma maior necessidade de receber devem satisfazer o critério de justiça que Marx propunha para uma sociedade comunista: dar a cada um, segundo suas necessidades (MACINTYRE, 2001c, p.154).

Portanto, em uma comunidade regida pelas virtudes, não se pode buscar o bem individual sem se buscar o bem comum a todos, pois os verdadeiros raciocinadores práticos independentes são aqueles que tornam o bem dos demais com quem compartilha a vida em comunidade seu próprio bem como, por exemplo, quando se ajuda os enfermos, incapacitados e aflitos de alguma forma. E quando tais agentes morais tornam o bem dos demais seu próprio bem, estes o fazem não porque chegaram a calcular o que os demais lhes deram em algum momento de suas vidas e agora chegou a hora de ajudá-los, mas porque através da aquisição e exercício das virtudes educaram seus desejos pela racionalidade e chegaram à compreensão adequada do que significa a vida boa¹⁰¹.

Assim, qualquer investigação racional séria sobre uma rede de reciprocidades baseada na virtude da justa generosidade tem que partir da compreensão do ser humano como animal racional que tem razões para atuar, mas que em seus juízos segue tendo uma identidade animal, à medida que os seres humanos estão desde o nascimento diante da vulnerabilidade e incapacidades de diversos tipos, o que os torna sempre dependentes para com os demais, pois mesmo que alguns não sofram nenhum tipo de aflição, um dia poderão sofrer. Nessa perspectiva, o ser humano para prosperar é necessário estar inserido em redes de reciprocidades que os capacitem a reconhecer o que necessita dar aos demais e quais são as qualidades que precisam adquirir para receber dos demais que necessita que lhes dêem.

A resposta que tenho esboçado é que para prosperar, é necessário tanto as virtudes que permitem o ser humano operar como raciocinador prático independente e responsável, como essas outras virtudes que permitem reconhecer a natureza e o grau de dependência em que se está com respeito aos demais. A aquisição e o exercício dessas virtudes só são possíveis na medida em que se participa nas relações sociais de reciprocidade, que são relações sociais regidas, e em parte definidas, pelas regras da lei natural (MACINTYRE, 2001c, p.184).

Nesse aspecto é importante frisar que MacIntyre pensa uma comunidade definida em grande parte pelas regras da lei natural conforme estabeleceu Tomás de Aquino, na medida

¹⁰¹ É importante salientar que nesse aspecto, mais uma vez o modelo comunitário macintyreano encontra-se em oposição às concepções liberais de vida social, pois chegar a se perguntar ou a compreender o que é o bem humano ou em que consiste a vida boa para o homem, é algo bem atípico para não dizer contrário, aos modos de pensar e agir estritamente contemporâneos. Conforme já foi salientado no (Cap.1) não faz sentido para o liberalismo perguntar-se sobre o bem humano como tal, pois existem inúmeros bens que os seres humanos podem perseguir. Além do fato de também acreditarem (os liberais) que o bem humano é demasiado amplo para realizar-se numa vida humana inteira. Nesse sentido, Charles Taylor em sua magnífica obra “As fontes do Self”, assevera: “Boa parte da filosofia moral contemporânea particularmente, mas não apenas no mundo de língua inglesa, tem abordado a moralidade de maneira tão estreita que algumas conexões cruciais que desejo esboçar aqui são incompreensíveis em seus termos. Essa filosofia moral tendeu a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver; e não há nela espaço conceitual para a noção do bem como objeto de nosso amor ou lealdade” (TAYLOR, 1997, p.15-16).

que apenas por meio da obediência a seus preceitos, os homens poderão deliberar corretamente sobre o que caracteriza uma ação boa como tal. “O que os preceitos podem fazer é oferecer-nos uma razão que possa superar as razões que nos levam a desobedecer a eles, isto é, nos mostram um bem mais perfeito que o anterior” (MACINTYRE, 2001b, p.213)¹⁰². Portanto, uma comunidade onde a lei natural seja considerada como algo central às práticas políticas e sociais, seus integrantes estarão predispostos a considerar as necessidades daqueles aflitos e incapacitados de tal forma que as razões para atuar serão razões suficientes por si mesmas¹⁰³.

Tais agentes, à medida que educaram seus desejos e paixões pelas virtudes de modo a agir pela inclinação racional, serão capazes de explicar porque é racional atuar de certa forma e não de outra, de modo que tal explicação seja elaborada pelo raciocínio cujas premissas iniciais se refiram ao bem humano como tal, a ser alcançado aqui e agora. Dessa forma, os integrantes de uma comunidade estabelecida em redes de reciprocidade que as virtudes requerem, sempre justificarão suas ações argumentando que atuaram daquela maneira porque aquilo é o que é bom para mim enquanto ser humano como também bom para os seres humanos enquanto tais.

A virtude da justa generosidade exige que quando enfrentarmos alguma situação que sobretudo recaia na responsabilidade de aliviar uma necessidade urgente e imperativa, tenhamos uma razão suficiente para atuar, e que não requeira nem se busque nenhuma outra razão posterior. Alguém tem, efetivamente, uma boa razão para ser alguém cujo caráter está formado pela virtude da justa generosidade e para atuar em conseqüência: sem essa virtude, alguém não poderia alcançar seu próprio bem; mas na medida em

¹⁰² Sobre a aplicabilidade da Lei Natural no interior de uma comunidade, MacIntyre fornece o seguinte exemplo: “Consideremos alguém que decide construir uma casa para sua família. O primeiro modo no qual essa pessoa tem de julgar sua atividade boa diz respeito ao tipo de atividade: sua bondade reside no fato de ser bom para os seres humanos viverem juntos comodamente em famílias e essa atividade de construção é um bem enquanto meio dirigido para essa *inclinatio* fundamental. Em segundo lugar, é à medida que essa pessoa usa apenas terra, materiais e mão-de-obra genuinamente seus que a ação é moralmente boa, conformando-se ao preceito básico da lei natural de não tomar o que pertence ao outro, garantindo, dessa forma, que a casa seja genuinamente resultado de seu trabalho e posse da família. Em terceiro lugar, a atividade é boa à medida que não ocorra nenhuma conseqüência danosa *per accidens*, como, por exemplo, impedir que o terreno de alguém receba a luz do sol. E, em quarto lugar, a atividade é boa à medida que sua causa é o tipo relevante de bondade no indivíduo ou indivíduos que estão realizando a atividade, nesse caso a virtude da justiça (...) Sto. Tomás enfatiza que, para que uma ação seja boa, deve ser boa nos quatros sentidos; mas para que seja má, basta apenas que seja falha em apenas um” (MACINTYRE, 2001b, p.213).

¹⁰³ Quanto à dimensão da lei natural no interior da comunidade macintyreana, Helder B. A de Carvalho assevera: “MacIntyre responde que essas comunidades terão que cumprir pelo menos três conjuntos de características. O primeiro conjunto será um tipo de sociedade na qual seus membros reconhecem, em geral, a necessidade de respeitar os preceitos daquilo que Tomás de Aquino identificou como a lei (ou direito) natural, de tal forma que eles possam aprender uns com os outros o que são seus bens individuais e o bem comum. Uma lei positiva terá autoridade independente dos meios pelos quais a comunidade adotar para sua promulgação, se for conforme aos preceitos da lei natural e se as pessoas retas reconhecerem essa conformidade (...) Isso significa que na concepção de MacIntyre a vida de tal sociedade exigirá, de modo necessário, uma compreensão compartilhada das relações entre bens, regras e virtudes, mas uma compreensão que pode ou não estar articulada teoricamente, e que estará incorporada e pressuposta nas ações de seus membros” (CARVALHO, 2006, p.143).

que tenha adquirido a virtude, terá aprendido a atuar sem pensar em nenhuma outra justificação que vá mais além da necessidade mesma de quem ele tem sob seu cuidado (MACINTYRE, 2001c, p.187).

Dessa forma, aqueles que através de um aprendizado nas virtudes, no interior de uma comunidade tornaram-se raciocinadores práticos independentes reconhecendo tanto a vulnerabilidade como a dependência possuem um raciocínio prático que ao mesmo tempo é político, pois tais agentes só podem identificar seus bens individuais em concomitância com os bens comuns através da deliberação racional compartilhada. Assim, a decisão sobre a importância que devem ter tais bens na vida do indivíduo não pode ser e nem é independente das decisões que se tomem sobre a importância que esses bens têm na vida da comunidade.

Também é necessário compreender que o cuidado que se tenha com os demais há de ser em boa medida incondicional, visto que o que se requer de uma pessoa está determinado fundamentalmente, se não que somente, pelas necessidades dos demais. Uma comunidade prospera em sua rede de relações familiares, profissionais e de bairro, quando as atividades de seus membros que buscam o bem comum estão moldadas pela racionalidade prática (MACINTYRE, 2001c, p. 129).

Na concepção macintyreana, quando uma comunidade é moldada pela virtude da justa generosidade, todos os integrantes dela se beneficiam, inclusive aqueles com incapacidades, como é o caso dos enfermos, velhos, aflitos, dentre outros. De acordo com este modelo de sociabilidade, o bem de um indivíduo não se encontra subordinado ao bem da comunidade nem o bem desta ao do indivíduo, antes, tal indivíduo para conseguir e definir seu bem em termos concretos, deve primeiro identificar os próprios bens da comunidade como seus.

Contudo, existe mais uma questão que o escocês chama atenção para que uma comunidade estabelecida sob as relações de reciprocidade que exigem as virtudes possa ser viável, a saber, que os objetos de acordo de tal comunidade não devem ser apenas bens, mas também normas. Cumprir normas em uma sociabilidade regida pelas virtudes é um elemento essencial. Porém, “não existe uma enumeração das normas que possam especificar de maneira exaustiva as ações que uma determinada virtude possa requerer” (MACINTYRE, 2001c, p.130), como também essas normas por si só não dão conta da totalidade e diversidade de circunstâncias que o ser humano está submetido no mundo social¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Contudo, o não cumprimento de certas normas pode ser suficiente para provar que um indivíduo não possui algumas virtudes importantes. MacIntyre fornece o exemplo de alguém que merece confiança, mas para ser digno desta terá que ter a aprovação dos demais de que é um ser humano responsável e que estará disponível nos momentos em que se comprometeu a estar. Tal pessoa para ser digno de confiança, terá que ter o reconhecimento dos demais de que além de ser responsável, não fará promessas que não sejam razoáveis, como

Ainda no tocante à relação entre as virtudes e o cumprimento de regras, MacIntyre chama atenção que Tomás de Aquino observou claramente tal relação quando incluiu as normas entre os preceitos da Lei Natural, pois de acordo com o Aquinate para que um preceito seja devidamente considerado uma lei, deve ser constituído de racionalidade e assim orientado ao bem comum de uma comunidade.

Os preceitos da lei natural são os preceitos que Deus promulga através da razão, cuja obediência é indispensável para que os seres humanos possam alcançar o bem comum (...) Não obstante, os preceitos da lei natural são muito mais que normas, pois entre os preceitos da lei natural, há aqueles que ordenam fazer o que as virtudes exigem dos seres humanos. Ordenam que se faça o que em uma ou outra circunstância exija a valentia, a justiça, ou a temperança e que se faça com prudência (MACINTYRE, 2001c, p.132).

Portanto, as ações daqueles educados numa comunidade virtuosa são ações valiosas por si mesmas, pois ao atuarem de acordo com o que a racionalidade das virtudes requer, acabam agindo de modo a buscarem o bom e o melhor como tal. Ser educado nas virtudes significa aprender através da experiência prática o lugar que ocupa tanto a independência como a dependência dos outros nas diferentes etapas da vida. Etapas estas que são as mesmas pelas quais se chega a compreender em que consiste o “prosperar” humano.

5.3 – *Política, democracia radical e deliberação racional compartilhada.*

Um terceiro elemento que MacIntyre considera importante para a implementação prática de uma comunidade de cunho aristotélico-tomista é que tal ordem social deve ter como uma de suas prioridades que suas políticas sejam a expressão das decisões políticas de raciocinadores práticos independentes mediante a deliberação racional compartilhada, pois quando todos os membros da comunidade que têm propostas, objeções, argumentos e também acesso às formas institucionalizadas de deliberação¹⁰⁵ é que pode-se dar a devida atenção à dimensão da aflição e da dependência.

também em casos de emergência fará tudo o que for necessário, além de procurar ser sempre verdadeiro. Contudo, MacIntyre observa que ser digno de confiança significa mais do que apenas cumprir normas e promessas, pois significa fundamentalmente ser capaz de reconhecer o que implica a confiabilidade naquelas situações em que não existem normas para se orientar. Ver, MACINTYRE, 2001a, p. 130-131.

¹⁰⁵ De acordo com Helder B. Aires de Carvalho, a ênfase de MacIntyre na deliberação racional compartilhada sobre o bem comum da comunidade, pode ser entendida como um elemento “que indica a defesa radical de uma sociedade política marcada pela participação política direta e não a formulação de processos políticos autoritários ou totalitários. A exigência de deliberação pública, coletiva, com a participação de todos, presente numa política do bem comum exige exatamente um aprofundamento da participação política que os Estados modernos são incapazes de oferecer, marcados pela segmentação das esferas sociais” (CARVALHO, 2006, p.135).

Na concepção macintyreana, em uma comunidade estabelecida sob as bases das virtudes, o raciocínio prático independente só se concretiza quando é um exercício compartilhado. Tais relações são a melhor forma de proteção possível contra os erros nos exercícios das virtudes intelectuais e morais, à medida que é por meio da amizade e da deliberação em comum que o raciocínio prático pode encontrar uma base de apoio para corrigir seus erros¹⁰⁶.

No contexto das práticas concretas, o ser humano não só tem em quem apoiar-se para corrigir seus erros, além de seus companheiros de trabalho que são quem pode ajudá-lo a dar conta tanto de seus erros concretos que comete na prática como da origem desses erros, devidos a falta de virtudes e habilidades necessárias. Fora desses contextos de prática, é necessário apoiar-se nos amigos e nos membros da família para corrigir essas mesmas deficiências (MACINTYRE, 2001c, p.115).

De acordo com essa perspectiva, apenas alcançar uma certa maturidade intelectual caracterizada por alguns filósofos como idade da razão não é suficiente para dizer que alguém possui uma autonomia, como querem alguns filósofos liberais. Antes, MacIntyre entende que além das virtudes que são fundamentais para o exercício do raciocínio prático, pois sem elas não é possível nem proteger-se, muito menos proteger os outros dos vícios como a negligência, estupidez, falta de compaixão, a deliberação compartilhada entre os membros da comunidade também é uma grande proteção contra os vícios. Nesse sentido, um sólido raciocínio prático só pode ser adquirido se aqueles de quem dependemos e com quem aprendemos, tiverem adquirido as virtudes intelectuais e morais necessárias à realização humana. Sem uma relação extremamente dialógica, não é possível proteger a comunidade dos vícios inerentes às atividades sociais e políticas.

Outra condição necessária para a implementação de uma sociabilidade que tenha como base as virtudes, é que as discussões sobre as normas de justiça necessárias para dar o devido cuidado às pessoas incapacitadas devem ser travadas tanto com aqueles que não sofrem de deficiências e possuem um bom raciocínio prático independente como também, na medida do possível, com aqueles que possuem sérias incapacidades e um raciocínio prático limitado. Quanto aos últimos, no caso daqueles com necessidades extremas, é necessário que existam outras pessoas, raciocinadores práticos independentes que lhes representem.

¹⁰⁶ Nesse sentido, David Lorenzo Izquierdo argumenta que “uma vez alcançada a maturidade psicológica e moral (a definição do bem, a educação dos desejos, etc.), o indivíduo segue em dependência porque só através da ajuda dos outros (família, amigos, companheiros de trabalho, etc.) pode corrigir os erros práticos e as tendências desordenadas que existem por trás deles. Somente no debate comunitário o raciocínio individual pode ser salvo dos caprichos das paixões e dos interesses” (IZQUIERDO, 2007, p.189).

Nesse sentido, o significado de cuidar dos incapacitados envolve a representação, ou seja, algumas pessoas possuem incapacidades tão extremas que necessitam de alguém que fale por elas. Contudo, para se falar em nome de alguma pessoa incapacitada é necessário um conhecimento prévio, de modo que o representante de uma pessoa incapacitada deverá saber pelo menos o que tal pessoa considera no passado e em situações diferentes o que era bom para ela, bem como os raciocínios com os quais se sustentavam seus juízos. Uma amizade previamente existente é um requisito fundamental à representação. A importância da virtude da justa generosidade encontra-se justamente na capacitação que ela dá aos membros de uma comunidade para reconhecerem a dependência das crianças bem como das pessoas incapacitadas no que se refere à atenção, cuidado e outros recursos como é o caso da representação. “A função da representação consiste em falar em nome das pessoas incapacitadas tanto dentro como fora da comunidade, no mesmo sentido que essa pessoa falaria por si mesma se fosse capaz de fazê-lo” (MACINTYRE, 2001c, p.163).

Portanto, é de fundamental importância que existam pessoas que falem pelos incapacitados, pois no exercício do debate racional compartilhado, aqueles que possuem uma amizade prévia para com os incapacitados devem e têm toda a autoridade para falar em nome deles, algo que só pode ser feito por alguém que conhece bem o outro tanto em diferentes momentos de sua vida como no desempenho de diferentes funções. Na perspectiva macintyreana quando se conhece bem uma pessoa, não é necessário pedir-lhe uma explicação sobre seu comportamento em algumas situações, pois a justificação racional num diálogo com perguntas e respostas passa necessariamente pela interiorização do ponto de vista do outro, “de maneira que as explicações que se ofereçam, respondam efetivamente às preocupações e interesses do outro” (MACINTYRE, 2001c, p.176).

Quando acontece tal interiorização, pode-se seguramente afirmar, perguntar e aconselhar à luz da concepção do outro, ou melhor, “ao fazer-se efetivamente responsável, o eu aprende não só a falar ao outro, senão a falar pelo outro” (MACINTYRE, 2001c, p.176). É justamente nessa perspectiva que MacIntyre argumenta que o papel de se representar os incapacitados requer uma amizade prévia que capacite o representante a interiorizar o ponto de vista do outro de modo que seu papel como representante se efetive à luz das preocupações e interesses daqueles considerados incapacitados para se atuar como representante deles.

Primeiramente, o que se deve aos demais nas explicações que se ofereçam, é uma veracidade fundamental que permita aos demais aprenderem dele e que ele aprenda deles. Quando Santo Tomás distingue entre as mentiras que são pecados mortais e as que não o são (...) refere-se a algo cujo conhecimento é importante para o bem de alguém. Se efetivamente importa para o bem de outra pessoa, é um pecado mortal, um

ato de injustiça privar o outro daquilo que se lhe deve. Mas este dever de justiça com os demais não esgota o que requer a veracidade para fazer-se responsável diante dos outros (MACINTYRE, 2001c, p.177).

Nessa perspectiva, uma virtude importante no papel de representar os incapacitados é a veracidade, pois ao se falar pelo outro se requer do representante que não exagere, muito menos oculte o que realmente representa a concepção do outro. Portanto, impedir de forma injusta que os demais apreendam o que realmente necessitam apreender como também ocultar a natureza das relações que se tem com os demais, significa provocar uma verdadeira agressão contra a virtude da veracidade¹⁰⁷.

Dessa forma, o escocês entende que é a deliberação racional compartilhada sobre as normas de justiça baseadas na justa generosidade, na qual tanto os agentes morais racionais como os incapacitados participam na deliberação e formulação das normas de justiça o pré-requisito fundamental das decisões políticas da comunidade. Apenas dessa forma, as redes de reciprocidade regidas pelas virtudes podem funcionar no interior de uma comunidade dando o devido reconhecimento à vulnerabilidade e dependência, possibilitando a seus membros alcançar tanto os bens individuais de suas vidas como os bens comuns da comunidade.

Minha intenção é imaginar uma sociedade política que parta do fato de que a incapacidade e a dependência é algo que todos os indivíduos experimentam em algum momento de sua vida e de maneira imprescindível, porque o interesse de que as necessidades que sofrem as pessoas deficientes sejam adequadamente expressadas e atendidas não é um interesse particular, não é o interesse de um grupo particular de indivíduos concretos e não de outros, mas que é o interesse da sociedade política inteira e essencial em seu conceito de bem comum (MACINTYRE, 2001c, p.154).

Portanto, uma comunidade de cunho tomista é aquela que se preocupa com as pessoas incapacitadas, ou melhor, suas necessidades são adequadamente expressas e atendidas de

¹⁰⁷ Nesse aspecto, MacIntyre chama atenção que é justamente o que ele denomina de agressão, que Richard Rorty elogia como *ironia*: “Rorty tem denominado vocabulário final um conjunto de palavras que o ser humano utiliza para justificar suas ações, suas crenças e sua vida, e tem elogiado a quem denomina de ironistas, que são aquelas pessoas que mantêm em face de seu próprio vocabulário final uma atitude de dúvida radical e permanente, porque são conscientes de que existem outros vocabulários finais alternativos e estão convencidos de que não existem critérios racionais aos quais possam apelar para justificar uma eleição entre os vocabulários (...) Porque a ironia assim definida é uma agressão contra a veracidade que exigem as virtudes do reconhecimento da dependência? Uma primeira consideração que é importante observar, é que o vocabulário que um indivíduo se faz inteligível e consegue ou não justificar suas ações, suas crenças e sua vida dentro de uma rede de relações de reciprocidade nunca é unicamente seu; esse vocabulário é sempre de todos, é um conjunto de expressões compartilhadas, cujos usos se compartilham e que estão inseridos em uma ampla variedade de práticas comuns de reciprocidade, em uma forma de vida comum (...); o desapego irônico supõe um distanciamento da linguagem comum e dos juízos compartilhados e, por isso, das relações sociais que pressupõem o uso da linguagem na elaboração desses juízos (...) De maneira que se o desapego irônico de alguém é genuíno e não se trata de uma simples pose, não só põe em dúvida suas vinculações comunitárias mas também o conhecimento que tem de si mesmo; e isso significa que necessita encontrar um ponto de apoio fora das relações e compromissos que tem feito ser quem é nesse momento” (MACINTYRE, 2001c, p.178-179).

forma incondicional, pelo interesse da sociedade política inteira e não pelo interesse de um indivíduo ou grupo em particular. Nesse contexto, praticar as virtudes do reconhecimento da dependência e as virtudes da independência requer uma busca compartilhada de bens comuns, pois onde tais virtudes forem postas em prática deverá existir “uma idéia comum sobre a atribuição das responsabilidades com respeito às pessoas dependentes, e sobre os critérios a partir dos quais se possa medir o êxito ou fracasso de tais pessoas no desempenho dessas responsabilidades” (MACINTYRE, 2001c, p.157). Portanto, onde se puser em prática as virtudes do raciocínio prático independente, tal ideia comum haverá de surgir da deliberação entre todos, de modo que o acordo sobre as responsabilidades esteja justificado racionalmente de maneira dialógica e ostensiva¹⁰⁸.

Se um grupo que aspira a um bem comum se engaja num diálogo racional prático dirigido a alcançar uma decisão que seja genuinamente uma decisão própria, esse grupo deve assegurar-se de que todos seus membros possam expressar suas preocupações e analisar os argumentos propostos de maneira que se chegue realmente e não só aparentemente, a um consenso. Contudo, também deve assegurar-se de que os que têm aspirações irrelevantes ou conflitivas não subvertam a busca de um bem comum. Assim, por exemplo, em uma discussão que pretenda projetar como há de definir-se concretamente os bens da saúde de uma comunidade particular com uma classificação por faixa etária e um conjunto de ameaças para sua saúde, é totalmente pertinente a contribuição dos médicos, enfermeiras, diversos terapeutas, pacientes atuais e potenciais, bem como aqueles que têm algum tipo de responsabilidade sobre as crianças e os anciãos, mas não é pertinente a dos representantes das companhias de seguros ou a de gerentes burocratas das organizações de saúde. Estes últimos têm, com efeito, interesses que não só deveriam impedir sua participação nessa discussão, mas que deveriam convertê-los em objetos de suspeita e candidatos à exclusão (MACINTYRE, 2008a, p.339-340).

Na perspectiva macintyreana, as deliberações públicas sobre normas, educação, política, segurança, dentre outras questões, devem ser controladas de modo a tomarem uma direção racional, e que tenham resultados racionais práticos. Nos debates comunitários é importante que exista um certo acordo inicial acerca do que há de se decidir, bem como uma discriminação entre os argumentos que realmente carregam boas razões, daqueles que não carregam.

A solução racional de um desacordo exige, portanto, certa medida de acordo prévio, acordo que sempre pode questionar-se também, se existe uma boa razão para

¹⁰⁸ Nesse aspecto, Helder B. Aires de Carvalho argumenta que “virtude, política e democracia não são eixos desconectados entre si, mas encontram-se internamente entrelaçados na filosofia política de MacIntyre. Revolução deixa de ser messianicamente feita por partidos e classes sociais, como eixos macro-políticos, e se torna uma tarefa mais próxima de cada cidadão, uma tarefa efetivamente cotidiana realizada no interior das práticas de uma comunidade histórica, uma micro-política das virtudes nas comunidades locais. Se pudermos fazer uma metáfora culinária, MacIntyre quer que comamos o angu quente do capitalismo pelas beiradas e não mergulhando direto no centro de sua fervura” (CARVALHO, 2006, p.149).

questioná-lo. E o acordo inicial que é necessário só pode ser garantido mediante exclusões, que também devem ser acordadas e submetidas à crítica (MACINTYRE, 2008a, p.341).

Na concepção do escocês, se as deliberações comunitárias forem realmente racionais, elas serão inevitavelmente contrárias à certas atitudes e modos de expressão, ou seja, partir para ofensas e insultos, ou apelar à origem étnica ou de gênero de alguém como forma de ganhar o debate, “viola tão claramente as normas de discussão racional que deveria considerar-se como uma auto-expulsão da discussão, como uma espécie de vontade de ser rechaçado” (MACINTYRE, 2008, p.341)¹⁰⁹.

Nesse sentido, MacIntyre entende que a tolerância só é uma virtude na medida em que ela serve aos fins de certa classe de discussão racional na qual “a expressão de certos pontos de vista em litígio nos capacita através de um conflito construtivo a alcançar certos bens individuais e comunitários” (MACINTYRE, 2008a, p.352). Da mesma forma pode-se compreender a intolerância, pois esta capacita os indivíduos a recusarem certas atitudes e argumentos como também a alcançarem bens autênticos. Nesse contexto, MacIntyre fornece o exemplo fictício de um professor doutor chamado Rumpelstiltskin que tem uma excelente formação em humanidades por uma universidade renomada. Contudo, o doutor Rumpelstiltskin gosta bastante de química, uma área de estudo em que não tem formação e começa a publicar certos artigos que de certa forma deturpam a verdade das teorias químicas, mas que acabam convencendo aqueles sujeitos que tem pouco domínio do assunto. Assim, a questão a ser levantada é: Como devemos tratar o doutor Rumpelstiltskin?

A resposta é que todos nós estamos tacitamente de acordo em condená-lo ao silêncio ignorando-o e entre as medidas que tomamos está excluí-lo de qualquer discussão que se leve a sério a verdade ou falsidade de certas teorias químicas particulares. As comunicações que prepara para expor em encontros científicos nunca são aceitas. Seus artigos em revistas e publicações não se publicam. Nas conferências públicas, se o

¹⁰⁹ Quanto à dimensão do diálogo racional nas deliberações de uma comunidade, MacIntyre assevera que alguns de seus críticos poderão replicar que o escocês tem “uma visão absurdamente irreal e estéril de como transcorre um debate comunitário local quando está genuinamente informado pelas preocupações de seus membros. Piadas, tramas e indignação, são, antes de tudo, só algumas das formas que adota a retórica da paixão informada pela razão. (MACINTYRE, 2008a, p. 341). Então, como podemos driblar e distinguir os argumentos retóricos daqueles realmente constituídos de racionalidade? Como distinguir entre uma piada construtiva e um insulto? A resposta de MacIntyre é que “a racionalidade nos obriga a admitir a força de ambos conjunto de considerações e que de fato pode não existir nenhuma regra categórica que permita-nos traçar essa linha. Contudo, o que é necessário é o exercício do discernimento e o cultivo das virtudes necessárias para tal exercício. O fato de que os membros de uma comunidade precisem educar-se a si mesmos e educar os demais nessas e em outras virtudes, e de que essa educação leve um tempo, nos faz dar-se conta de que qualquer comunidade particular que exibe certa racionalidade o faz só como resultado de uma ampla auto-educação nas virtudes da racionalidade prática e de que qualquer comunidade particular haverá feito mais ou menos progressos nessa classe de educação. Tem que emergir uma capacidade de discernimento” (IBIDEM, p.342).

moderador lhe conhece, é ignorado deliberadamente em torno de suas perguntas. Seus panfletos não se lêem, exceto para fazer piadas (MACINTYRE, 2008a, p. 343).

Tal exemplo serve para as discussões relativas às relações entre Estado e comunidade, pois de acordo com o escocês, mesmo que a defesa de um Estado neutro e tolerante perante as inúmeras concepções de bem existentes seja algo positivo e louvável por parte daqueles que levam a sério a empresa comunitária, estes devem ser intolerantes quanto ao Estado impor a tolerância a outros modos de vida, pois a autonomia de uma comunidade “requer a liberdade de tomar decisões acerca de onde traçar a linha que separa as manifestações toleráveis das intoleráveis” (MACINTYRE, 2008, p.350). Portanto, no caso do exemplo fictício do doutor Rumpelstiltskin, uma comunidade local que possivelmente o excluiu de inúmeras formas a debater ou disseminar suas idéias sobre a química, não pode aceitar que o Estado imponha por meio de seus aparatos institucionais legais, a tolerância quanto a essas idéias sobre a química.

A comunidade em questão deve ter total liberdade e autonomia em excluir aqueles que deturpam as discussões impedindo um diálogo racional sério. E isto também é importante em outro sentido: serve para alertar aqueles que habitam comunidades locais que vivem à margem do sistema liberal, que tenham cuidado ao se relacionarem com os administradores comerciais e políticos do mundo liberal. Em outras palavras, é crucial que os habitantes das comunidades locais possuam as virtudes da tolerância e da intolerância, sabendo aceitar ou recusar certos bens e ofertas no momento certo.

A racionalidade das comunidades, quando é possível, é sempre um ganho, é o resultado de uma história em que se tem tido que superar dificuldades e obstáculos diversos. E a racionalidade dessas comunidades sempre está ameaçada por forças sedutoras e bastante poderosas nos amplos espaços da sociedade civil da modernidade avançada. A maioria dos processos de tomada de decisões racionais na vida diária tem lugar em ambientes onde indivíduos e grupos estão expostos mediante a tecnologia dos meios de comunicação, a uma informação excessiva que chega de muitos tipos diferentes de fontes de duvidosa procedência e freqüentemente equivocadas por sua condensação, e disseminadas em todo caso para estimular interesses de curto prazo (...) Os modos retóricos da discussão e da busca racional são profundamente incompatíveis com os modos retóricos da cultura comercial e política dominante (MACINTYRE, 2008, p.352).

Nesse sentido, a concepção de participação política desenvolvida e defendida pelo escocês encontra-se em radical oposição aos modelos implementados nos países liberais capitalistas contemporâneos, nos quais uma grande massa de “cidadãos” além de estarem longe de um diálogo racional compartilhado com participação ativa na política, votam em políticos ou em partidos políticos que supostamente representam e defendem suas posições, mas que, no fundo, muitas das vezes estão comprometidos com o grande capital industrial e

financeiro. Em contraste com tal concepção liberal, MacIntyre parece retomar uma noção de democracia radical, na qual os sujeitos (inclusive os incapacitados) participam ativamente e diretamente das discussões e propostas das políticas a serem implementadas, pois um dos elementos que tornam importante “encontros face a face, é que não podemos evadirmos da responsabilidade de nossas afirmações; nos fazemos merecedores de sermos escutados só na medida em que nós mesmos nos façamos responsáveis dessa forma”(MACINTYRE, 2008, p.350-351).

Nesse contexto, o tipo de associação cujo bem comum pode ser alcançado e sustentado no tempo pelas virtudes do reconhecimento da dependência é por meio de pequenas comunidades em cujo seio haja espaço para as atividades das famílias, trabalho, clubes de jogos, consultórios médicos, congregações religiosas, clubes de discussão, entre outros¹¹⁰. É no interior de tais comunidades que pode-se construir relações de respeito e consideração tanto para com os incapacitados de alguma forma como para aqueles que não sofrem de incapacidades, ou melhor, MacIntyre entende que tal reconhecimento deverá fundar-se na consideração em face a qualquer indivíduo, seja qual for sua incapacidade. Tal consideração é aquela que estabelecerá o devido reconhecimento de que cada membro da comunidade tanto os incapacitados como os que não sofrem de incapacidades podem ensinar algo aos demais não só sobre o bem comum como também sobre o bem de cada um, sendo que tal ensinamento não poderia ser aprendido de nenhuma outra maneira¹¹¹.

Ao falar de aprender acerca do bem comum estou me referindo, como tratei anteriormente, da aquisição de um conhecimento prático; não a um domínio de um determinado conjunto de fórmulas teóricas, mas a capacidade de orientar-se em face a esse bem, incorporada na prática cotidiana. Estou insistindo que se aprende qual é esse

¹¹⁰ Quanto à possibilidade de implementação prática de uma ética das virtudes, MacIntyre argumenta que numa concepção aristotélica, “um modo de elucidar o relacionamento entre as virtudes e a moralidade das leis é pensar no que consistiria, em qualquer época, fundar uma comunidade para realizar um projeto comum, realizar algum bem reconhecido como bem comum por todos os participantes do projeto. Como exemplos modernos de tal projeto, podemos pensar na fundação e na administração de uma escola, um hospital ou uma galeria de arte; no mundo antigo, os exemplos característicos teriam sido os de uma seita religiosa, ou de uma expedição, ou de uma cidade. Os que participassem de tal projeto jamais chegariam a ter dois tipos muito diferentes de costumes normativos. Precisariam dar valor – louvar como excelências – as qualidades do espírito e do caráter que contribuísssem para a realização de seu bem ou seus bens comuns. Isto é, precisariam reconhecer como virtudes certo conjunto de qualidades e como vícios o conjunto de defeitos correspondentes (...) A tábua de virtudes promulgada em tal comunidade ensinaria a seus cidadãos os tipos de atos que lhes renderiam mérito e honra; a tábua de delitos legais lhes ensinaria quais tipos de atos seriam considerados não somente maus, porém intoleráveis” (MACINTYRE, 2001a, p.257).

¹¹¹ Torna-se claro a influência de Tomás de Aquino na noção de comunidade macintyreana, pois conforme afirma Jean-Pierre Torrell, na concepção do Aquinate, “a dimensão comunitária ou social é um dado inseparável do ser humano, e ele volta a isso freqüentemente. Não é uma simples questão de comodidade social; mesmo as atividades mais pessoais e mais elevadas necessitam do concurso dos outros (...) Tomás não hesita em valorizar os benefícios da comunhão política, porque ela é o lugar de exercício privilegiado de virtudes como a amizade ou a justiça e, portanto, um lugar de crescimento humano” (TORREL, 2008, p.337-338).

bem comum e quais são os bens individuais, não por meio da reflexão teórica, mas em atividades cotidianas compartilhadas e na avaliação das alternativas que impõem essas atividades (MACINTYRE, 2001c, p.160).

Portanto, é por meio da prática em atividades cotidianas compartilhadas através da deliberação em comum que apreende-se qual é o bem comum a ser perseguido. E nesse aspecto, aqueles que não conseguiram e nem conseguem apreender o bem comum dos outros e o de sua prática possuem, entre outros defeitos, a incapacidade para distanciar-se dos desejos para julgá-los, a falta de um conhecimento adequado de si, bem como a incapacidade para reconhecer a natureza da dependência que se tem com respeito à outras pessoas. E um dos modos de se reconhecer em nós mesmos alguma dessas fontes de erros é por meio das relações com aquelas pessoas incapacitadas de alguma forma.

Neste sentido, novamente a comunidade conforme esboçada por MacIntyre, fugiria de um dos problemas graves do liberalismo, a saber, o individualismo. Não existe em tal modelo comunitário a noção de “meu bem individual” contraposto radicalmente ao “bem individual do outro”, algo bem comum nas ordens sociais liberais. Antes, os bens individuais devem convergir através da deliberação racional, entre todos os habitantes da comunidade, inclusive os representantes dos incapacitados para o bem comum da comunidade como tal.

Não só se depende dos demais membros da comunidade para a consecução do bem comum, mas que também se depende dos outros indivíduos concretos para alcançar uma grande parte dos bens individuais. Disso se deduz que quando se reflete criticamente em comum sobre as crenças e conceitos compartilhados na prática, deve-se fazer de maneira que não se ponha em risco esse mútuo reconhecimento. Só sobre a base deste reconhecimento é possível garantir que as deliberações sejam realmente deliberações em comunidade, e não um exercício de confrontação de habilidades entre indivíduos com opiniões a serem enfrentadas, em que a discussão possa destruir o prestígio de uma determinada pessoa como membro da comunidade (MACINTYRE, 2001c, p.189-190).

O que MacIntyre chama atenção é que no tocante aos bens de uma comunidade, a diversidade de possibilidades abertas para a vida de qualquer um integrante está condicionada em grande medida pelas decisões políticas acerca do que é prioritário para a comunidade¹¹², e se algum indivíduo se exclui ou é excluído na tomada de decisões políticas, acaba-se reduzindo o alcance e a eficácia de sua capacidade individual para tomar decisões. Em uma

¹¹² É importante tornar claro que MacIntyre não defende um modelo comunitário fechado, estático em que os indivíduos estão totalmente presos aos ditames da comunidade. Antes o próprio filósofo faz questão de frisar que o fato dos sujeitos terem de “procurar sua identidade moral dentro de comunidades como a da família, do bairro, da cidade e da tribo não implica que o eu tenha de aceitar as *limitações* morais da particularidade dessas formas de comunidade” (MACINTYRE, 2001a, p.371). Para MacIntyre, as atividades e práticas comunitárias estão sempre abertas ao questionamento e à justificação racionais. Todos os habitantes da comunidade devem sempre oferecer justificativas racionais tanto para os seus questionamentos como também para suas ações.

comunidade estabelecida sob tais redes de reciprocidade, o raciocínio prático deve ser entendido como um aspecto do raciocínio prático cotidiano, pois tal raciocínio “tem como contrapartida uma noção da atividade política como um aspecto da atividade cotidiana de todo adulto que seja capaz de participar nela” (MACINTYRE, 2001c, p.166). Nesse aspecto, tratar alguém como uma pessoa que merece consideração supõe outogar-lhe um reconhecimento político, ou melhor, significa tratar-lhe como alguém que seria um erro excluir da deliberação política. E nesse sentido,

o tamanho relativamente pequeno das comunidades, assim como os encontros face a face, são elementos necessários para o alcance compartilhado dos bens comuns de quem participa na deliberação racional necessária para manter as redes de reciprocidade; mas quando faltam as virtudes da justa generosidade e a deliberação comum, as comunidades são sempre propensas a corromperem-se (MACINTYRE, 2001c, p.167).

Assim, é por meio do exercício coletivo da racionalidade deliberativa, que deve-se corrigir os erros e limitações das práticas sociais e políticas no interior de uma pequena comunidade, pois sempre existirá imperfeições como também ocorrerá em algum grau interesses em conflito¹¹³. Dessa forma, é fundamental para o escocês que em tais comunidades as desigualdades sociais não sejam muito grandes, pois “a desigualdade em si mesma tende a produzir conflitos de interesses, e torna difícil que os indivíduos entendam suas relações sociais em termos de bem comum” (MACINTYRE, 2001c, p.169). Sendo assim, para uma comunidade sobreviver e prosperar sob as redes de reciprocidade que requerem as virtudes, um dos pontos que se deve seguir à risca é a subordinação do econômico às considerações sociais e morais¹¹⁴.

Deve haver uma limitação voluntária da mobilidade do trabalho, com o fim de proteger a continuidade e a estabilidade das famílias e de outras instituições; terá que

¹¹³ Nesse aspecto, Helder Buenos Aires de Carvalho argumenta que, na visão do escocês, é necessário que as comunidades “sejam pequenas para permitir o amplo debate deliberativo entre seus membros e os encarregados dos negócios comuns e públicos, de tal forma que haja uma participação ampla, sem deixar ninguém do qual podemos aprender algo, ou seja, da qual ninguém seja excluído (...) Esse tipo de comunidade política se diferencia da política do Estado-nação moderno, primeiro, por não haver uma compartimentalização da atividade política, como acontece nas sociedades avançadas” (CARVALHO, 2006, p.143-144).

¹¹⁴ Note-se que novamente a concepção de comunidade macintyreana é contrária aos modelos econômicos e sociais da modernidade liberal. De acordo com MacIntyre, em tal comunidade não pode haver grandes disparidades sociais, ou melhor, deve-se combater de modo ostensivo as desigualdades econômicas a fim de evitar em grande medida conflitos sociais. Algo contrário ocorre nos países capitalistas liberais contemporâneos, em que uma pequena minoria controla grande parte das riquezas materiais da sociedade como um todo. Segundo o filósofo escocês, ‘as normas necessárias para a manutenção de uma comunidade baseada nas redes de reciprocidade são normas mais próprias de utopia e muito pouco frequentes fora dela. Entretanto, MacIntyre observa que procurar viver de acordo com as normas próprias de utopia, não é utópico’. Ver MACINTYRE, 2001c, p.170.

haver uma inversão especial, talvez até mesmo desproporcional de um ponto de vista puramente econômico, na educação das crianças que não são produtivas economicamente. Na medida em que seja possível, todos os membros da comunidade terão que voltar-se para levar adiante os trabalhos mais tediosos e arriscados, de maneira que se evite outra forma de desigualdade social que perturbe a ordem (MACINTYRE, 2001c, p.169-170).

Portanto, na concepção macintyreana, é importante que tais comunidades “não promovam o crescimento econômico e requeiram um isolamento considerável e proteção contra as forças geradas pelos mercados externos” (MACINTYRE, 2001c, p.170) ¹¹⁵. Nesta perspectiva as normas utópicas de tais comunidades estão em radical oposição à sociedade de consumo típica dos países ocidentais capitalistas avançados. Contudo, de acordo com o escocês, normas de reciprocidade de tais comunidades são efetivamente aceitas em uma grande medida, em diferentes contextos como o da escola, do trabalho, da paróquia, como também em inúmeras comunidades autônomas que vivem a margem do sistema capitalista-liberal ¹¹⁶. Assim, para o escocês, se tais modelos de sociabilidades ainda sobrevivem e resistem aos objetivos das sociedades avançadas modernas, ainda temos um bom motivo para não cairmos num pessimismo desesperador como também precisamos defendê-las para que não sejam destruídas pelas forças econômicas e políticas do mundo liberal contemporâneo.

¹¹⁵ Nesse contexto, é interessante observar o questionamento de Sharkey de que mesmo o filósofo escocês reconhecendo parcialmente a natureza da cidadania moderna, este ainda deixa vago o grau de autonomia ético-política que o tipo de comunidade por ele preconizado poderia ter num ambiente eminentemente liberal: “Se não há uma autonomia consistente, então o tipo de comunidade seria necessariamente *parasita* da ordem sociopolítica liberal que a circunda, se beneficiando de sua proteção, mas sofrendo sua influência. Nesse sentido, MacIntyre não poderia ser excessivamente crítico do liberalismo ou do Estado liberal, pois parece que estes fornecem as melhores condições para a existência desse tipo de comunidade. O resultado desse raciocínio parece ser a acusação de que MacIntyre é, e não pode deixar de sê-lo, *cúmplice* do liberalismo que ele rejeita” (SHARKEY, 2001, p. 67).

¹¹⁶ De acordo com Helder Buenos Aires de Carvalho, “essas pequenas comunidades não podem aspirar alcançar os níveis de desenvolvimento tecnológico e econômico da modernidade capitalista avançada porque isto significaria renunciar ao bem comum delas; o conflito entre essas comunidades locais e a ordem econômica global é um conflito entre concepções rivais do bem comum, tanto na teoria como na prática” (CARVALHO, 2006, p.145).

CONCLUSÃO

Diante do quadro exposto até o momento, podemos tirar algumas conclusões. Quanto ao primeiro capítulo, os debates entre liberais e comunitaristas não tem sido estéreis. Antes, têm-se mostrado férteis para ambos os lados. Também foi algo positivo ter deixado claro a posição de MacIntyre tanto em relação aos liberais como também aos marxistas, republicanos e comunitaristas. No tocante aos primeiros, o escocês faz uma forte recusa do que entendem por moralidade, autonomia, política, mercado, dentre outras questões. Já aos segundos, nosso filósofo acredita que a alternativa socialista ou comunista proposta por eles, além de ter levado os homens aos totalitarismos de esquerda, acabou reproduzindo uma das principais estruturas do mundo liberal: a burocracia e o instrumentalismo moral típico dos países capitalistas contemporâneos.

No tocante aos republicanos, o escocês não acredita na possibilidade de implementação da noção de virtude cívica nas sociedades modernas devido à amplitude e complexidade que as sociedades liberais contemporâneas adquiriram. Por fim, em relação aos comunitaristas faz questão de dizer que além de não ser comunitarista, não acredita em tal corretivo como remédio para os problemas do liberalismo. Na verdade, toda essa posição crítica em relação aos principais projetos políticos contemporâneos é proveniente de um entendimento em que vivemos numa época de grande miopia moral, política e intelectual. Miopia essa que só pode ser compreendida através de uma narrativa de decadência que foi esboçada no segundo capítulo. Através deste, pudemos acompanhar na narrativa macintyreana quais foram os principais pilares e mudanças que moldaram o mundo contemporâneo e dentre eles, o principal foi a recusa da noção de telos ou essência humana, o que converteu os seres humanos em almas hobbesianas.

A recusa de uma teoria geral do bem humano acabou moldando o “eu” emotivista e suas modalidades de instrumentalismo moral. E a questão é que tal “eu” encaixou-se perfeitamente com a noção de autoridade, burocracia, mercado e poder, típico dos países capitalistas contemporâneos. E é na tentativa de fugir de tal “eu” emotivista contemporâneo que MacIntyre considera urgente retomar a noção teleológica abandonada pelos modernos. Não é por acaso que o escocês argumenta que “para se justificar uma tese moral e política pré-moderna em comparação com a modernidade, ela deve ser mais ou menos semelhante à aristotélica, caso contrário é impossível” (MACINTYRE, 2001b, p.204).

Através da narrativa de decadência esboçada por MacIntyre pudemos compreender melhor como adentramos a uma era de relativismo exacerbado que traduzido em questões

políticas e morais só pode trazer como resultado um choque de vontades antagônicas destituídas de racionalidade. O “eu” emotivista ganhou ampla aceitação nas ordens sociais liberais de modo que a instrumentalização da vida social tem a cada dia mais força. Por meio dessa narrativa, passamos a compreender que as mudanças filosóficas são “acompanhadas” de mudanças sociais e políticas e vice-versa.

Já no terceiro capítulo caracterizamos o desmascaramento que o escocês faz de algumas ficções do liberalismo como, por exemplo, a imparcialidade. A partir do que foi esboçado, compreendemos que nos locais que o liberalismo adentra ele impõe uma concepção particular do bem que é eminentemente liberal. Ainda neste capítulo, pudemos entender a importância que tem para MacIntyre teoria e prática, ou melhor, não basta que uma teoria tenha coerência lógica interna. É necessário testar até que ponto ela consegue resolver os problemas práticos cotidianos. E é justamente isso que o escocês faz com as teorias da justiça de Rawls, Nozick e Dworkin, provando que são estéreis para resolver os conflitos que afloram na vida pública.

No quarto capítulo, pudemos compreender como MacIntyre vê as políticas e as transações mercadológicas existentes no mundo liberal, ou melhor, tornamos claro como o “eu” emotivista liberal atua na política e como o instrumentalismo moral reinante na modernidade tem inúmeras faces. Passamos a entender a natureza e os riscos da relação entre os Estados liberais e as comunidades locais, bem como da relação destes com os mercados liberais. Também entendemos melhor os problemas da democracia liberal, a saber, como as relações entre dinheiro e poder desvia muitas das vezes as atividades políticas de seus reais objetivos.

Por fim, no quinto capítulo explicitamos o modelo de sociabilidade que MacIntyre entende ser superior ao modelo liberal, ou seja, clarificamos a natureza da comunidade política que o escocês começou a formular a partir de um referencial aristotélico-tomista. A partir dessa explicitação, passamos a compreender o quanto tal comunidade é contrária às estruturas políticas e sociais do mundo liberal contemporâneo. A partir dessa defesa da comunidade como o espaço do bem viver esboçado por MacIntyre, entendemos o quão urgente e necessário é pensarmos alternativas ao mundo liberal contemporâneo.

Contudo, as questões cruciais que nos levaram a essa pesquisa foram: Qual o nível da crítica de MacIntyre ao liberalismo? A crítica macintyreana pretende romper com o liberalismo ou apenas corrigir alguns pontos que o escocês vê de negativo no liberalismo? É MacIntyre um antiliberal conservador, no sentido de sua crítica retomar autoritarismos? Pode

MacIntyre ser acusado de cúmplice do próprio liberalismo que rejeita? Tal crítica ao liberalismo é suficiente para gerar alguma alternativa às ordens sociais liberais?

Quanto à primeira questão, concluímos que a crítica de MacIntyre ao liberalismo opera com um alto nível de sofisticação, pois além de entrelaçar filosofia, história, sociologia e antropologia, é nítido na crítica do escocês a força da filosofia analítica, desmontando passo a passo cada argumento, conforme ele próprio assevera: “Abraham Edel acha-me excessivamente analista e me acusa de não ser nada mais que um ‘analista herege cuja heresia continua amarrada’ pelas cordas da tradição analítica” (MACINTYRE, 2001a, p.455). A vastidão de autores com quem o escocês dialoga é ampla indo desde os antigos, passando pelos modernos (Kierkegaard, Kant, Mill) até autores contemporâneos renomados como Rawls, Nozick e Dworkin.

No tocante à questão de se o escocês pretendia com sua crítica romper ou corrigir alguns pontos do liberalismo, concluímos pelo que foi esboçado que de um lado nosso filósofo não pretende corrigir o liberalismo, pois entende que este em suas mais variadas formas sempre vai ser a expressão moral do capitalismo, o que faz com que MacIntyre rejeite propostas reformistas. De outro lado, concluímos que o escocês não tem como objetivo uma revolução proletária ou algum tipo de tomada ou derrubada do Estado liberal. Isso significa que não corrobora com formulações anarquistas, pois conforme ele próprio já enfatizou não se deve confundir sua crítica do distanciamento entre o “eu moral e os governos do Estados modernos com qualquer crítica anarquista do estado. Nada em minha argumentação insinua, e muito menos implica, quaisquer fundamentos para rejeitar certas formas de governo necessárias e legítimas” (MACINTYRE, 2001a, p.426).

MacIntyre também não pretende retomar formas de perfeccionismo em que o Estado tem o direito de impor uma concepção particular do bem, pois isso na sua concepção além de poder limitar a autonomia das comunidades locais pode servir de base para a formação de ditaduras e autoritarismos. Antes, a proposta de MacIntyre é que tal rompimento com o modelo de vida liberal seja feito através do reconhecimento da diversidade de formas de vidas que podem existir em paralelo ao mundo liberal. Sociabilidades estas que podem muito bem assumir e incorporar em suas práticas uma moralidade e uma política radicalmente contrárias à moralidade e políticas liberais. É nesse sentido que MacIntyre chega a argumentar que as comunidades de que está falando podem possuir múltiplas formas. Não precisam ser necessariamente a pólis aristotélica¹¹⁷.

¹¹⁷ Ver MACINTYRE, 1992, p.199.

Também concluímos que MacIntyre não quer retomar uma política de cunho totalmente pré-moderna no sentido de propor uma vida tribal isolada do diálogo crítico com outras culturas. Muito menos quer retomar qualquer tipo de autoritarismo fundado em crenças e tabus antigos sem justificação racional. Antes, o escocês propõe uma política comunitária de cunho pós-liberal em que certos ganhos do iluminismo são mantidos como, por exemplo, a deliberação racional compartilhada e a justificação racional das crenças morais e políticas. Nesse sentido, se as práticas comunitárias estão sempre abertas ao questionamento e à justificação racionais, o escocês não propõe uma comunidade estática ou autoritária no sentido de que os indivíduos devem aceitar todos os ditames da comunidade. Em hipótese alguma MacIntyre pretende retomar políticas autoritárias, principalmente as de cunho nazifacistas. O próprio direcionamento que o filósofo faz da noção de democracia direta ao explicitar seu modelo comunitário já deixa claro o quanto se opõe a autoritarismos, ditaduras ou políticas semelhantes.

No tocante ao questionamento se MacIntyre seria cúmplice do próprio liberalismo que rejeita, concluímos que o fato do filósofo reconhecer alguns pontos positivos no liberalismo como, por exemplo, a importância da neutralidade liberal para permitir uma real autonomia das comunidades que vivem à margem do sistema e evitar a formação de possíveis ditaduras, não o torna um liberal nem um cúmplice do liberalismo da mesma forma que o fato de um liberal reconhecer alguns pontos positivos no socialismo não o torna um socialista. Ainda nesse aspecto, é importante responder ao ataque de Sharkey de que o escocês seria cúmplice do liberalismo que rejeita porque o modelo comunitário esboçado por ele precisaria de serviços e produtos provenientes das ordens sociais liberais como, por exemplo, proteção.

Quanto a este argumento, concluímos que no mundo contemporâneo vivemos uma intensa interdependência (seja de produtos, ideias, remédios e até mesmo proteção) entre culturas na qual poucas delas ainda continuam totalmente isoladas uma das outras. Contudo, o fato de, por exemplo, uma comunidade necessitar de produtos ou serviços como a proteção de uma sociedade socialista, não a torna socialista mesmo que receba sua influência. O fato das tribos indígenas brasileiras necessitarem dos serviços do Estado liberal brasileiro não torna os indígenas liberais muito menos cúmplices do liberalismo mesmo que estes sofram as influências do mundo liberal capitalista como dinheiro, poder e corrupção. Existe um grande abismo entre as palavras “dependência” e “cumplicidade”.

Contudo, temos que reconhecer que nesse contexto, o Estado liberal seria uma espécie de mal necessário na medida em que apenas tal Estado através de suas instâncias deliberativas pode proporcionar a “proteção social, cultural e política” necessária à manutenção dos valores

sociais das inúmeras comunidades que vivem à margem do sistema liberal. E isso é importante em mais um sentido, a saber, que mesmo que MacIntyre sempre frise a radical oposição entre uma comunidade estabelecida sob a ótica das virtudes e os governos liberais modernos,

isso não quer dizer que não existam muitas tarefas a serem realizadas somente pelo governo e por intermédio dele: o governo da lei, até o ponto em que for possível no Estado moderno, precisa ser justificado, é preciso lidar com a injustiça e o sofrimento injustificado, é preciso exercer a generosidade e é preciso defender a liberdade de maneiras que, às vezes, só são possíveis por intermédio de instituições governamentais. Porém, é preciso avaliar os méritos próprios de cada uma dessas tarefas, de cada uma dessas responsabilidades (MACINTYRE, 2001a, p.427).

Todavia, entender o Estado liberal como um mal necessário nesse sentido acima esboçado não significa que o escocês corrobore com as propostas políticos-sociais e morais do liberalismo em seu conjunto. O fato de MacIntyre reconhecer alguns pontos positivos nas ordens sociais liberais não implica que este seja um liberal, até mesmo porque ele próprio já deixou bem claro que é um integrante e defensor da tradição aristotélico-tomista¹¹⁸.

No tocante à questão se a crítica macintyreana seria suficiente para gerar alternativa às ordens sociais liberais, podemos concluir a partir do que foi exposto que o escocês tem de fato procurado pensar uma sociabilidade superior às implementadas nos países capitalistas contemporâneos. Para isso, tem tentado por meio de uma retomada da ética das virtudes de cunho aristotélico-tomista fundamentar um tipo de comunidade racional onde a vulnerabilidade, dependência e a deliberação racional compartilhada sejam a base do bem viver.

Entretanto, alguns elementos ainda faltam ser melhores esclarecidos como, por exemplo, a estrutura interna de tal comunidade, sua divisão e hierarquização de poderes, punição de criminosos estrangeiros, dentre outras questões. Um dos elementos fundamentais na fundação de uma comunidade é o seu aspecto econômico, seu conceito de propriedade, etc. E é preciso reconhecer que nesses aspectos, a crítica macintyreana não consegue esboçar uma alternativa concisa e consistente ao que ele entende ser o decadente mundo liberal. Como um filósofo em exercício, esperamos um maior aperfeiçoamento tanto do modelo comunitário conforme defendido pelo escocês como também da sua relação com os mercados nacionais e os Estados liberais.

¹¹⁸ Em seu livro *“Três versões rivais da ética – Enciclopédia, Genealogia e Tradição”*, MacIntyre tem enfatizado o quanto a tradição aristotélico-tomista a qual é integrante, é rival à tradição iluminista-liberal, como também à genealogia nietzscheana e suas herdeiras pós-modernas.

Porém, antes de criticarmos o escocês é necessário lembrar de dois elementos: primeiro que muitas das respostas aos problemas referentes ao modelo comunitário macintyreano só poderiam emergir através da deliberação racional compartilhada entre os integrantes da comunidade. Segundo, que pensar e defender uma sociabilidade superior à liberal não significa que MacIntyre tenha encontrado um remédio ou um programa político preciso como alternativa ao liberalismo. Antes, ele mesmo tem enfatizado que,

não só nunca tenho oferecido remédios para a condição liberal da modernidade, mas que em meu caso tenho partido de que não existem tais remédios. O problema não é reformar a ordem dominante, mas encontrar caminhos que sustentem comunidades locais fundamentadas em uma vida do bem comum contrárias à desintegração que abriga o Estado-nação e o mercado (MACINTYRE, 1995, p.35).

Quanto a essa posição do escocês, de um lado podemos argumentar que propor uma alternativa concisa ao liberalismo talvez seja um projeto amplo demais para ele sozinho dar conta. De outro lado, concordamos com David L. Izquierdo de que MacIntyre almeja “pensar sobre formas de comunidades ou formas políticas que tornem possível a vida das virtudes” (IZQUIERDO, 2007, p.235). A mesma compreensão tem Helder B. A. de Carvalho quando argumenta que até podemos chegar a compreendê-lo como um comunitarista, desde que entendamos “por este conceito uma defesa radical de espaços comunitários que não se identificam ao Estado liberal da modernidade e nem se subordinam à economia de mercado, nos quais seja possível uma vida ética calcada nas virtudes” (CARVALHO, 2006, p.141). Poderíamos concluir que nessa defesa dos espaços comunitários, MacIntyre parece querer retomar uma espécie de micro-política fundada numa democracia direta sempre aberta ao diálogo crítico.

Assim sendo, é importante entendermos que se a crítica de MacIntyre ao liberalismo não oferece um projeto político consistente e conciso às ordens sociais liberais, podemos compreendê-la no mínimo sob três fortes plataformas: primeiro, que nosso filósofo não se rendeu aos *slogans* interessados de que não há mais alternativa ao mundo liberal, ou melhor, não chegamos ao fim de história como querem alguns; segundo, que tal crítica serve como um forte instrumento desmascarador das estratégias intelectuais e políticas que o liberalismo utiliza para se perpetuar; e, em terceiro lugar, podemos compreender a crítica macintyreana como uma defesa aguda dos espaços comunitários que não se identificam com as estruturas sociais e políticas da modernidade liberal. Nesse contexto, a partir da ênfase de MacIntyre nas comunidades locais como espaços de realização da política, podemos concluir que talvez o escocês esteja nos convidando a teorizar sobre as possíveis alternativas ao liberalismo, ou

melhor, esteja alertando para pensarmos alguma outra sociabilidade que possa fugir da desintegração social e política que vivem à sociedades liberais contemporâneas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, Vol. 5, São Paulo: edições Loyola, 2004.

ALVES, Cleber Francisco. Justiça e Racionalidade Prática – Reflexões a partir de Obra de Alasdair MacIntyre. IN: MAIA, Antonio Cavalcanti; MELO, Carolina de Campos; CITTADINO, Gisele; POGREBINSCHI, Thamy. *Perspectivas Atuais da Filosofia do Direito*, Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005, 140 – 141.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Uma questão de Justiça: Habermas, Rawls e MacIntyre. IN: FELIPE, Sônia T. *Justiça como Equidade*, Florianópolis: Insular, 1998. p. 209 – 230.

_____. Luiz Bernardo Leite. Moral, Direito e Política – Sobre a teoria do discurso de Habermas. IN: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p.214-235.

ARAUJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

BAUMAN, Zigmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BEINER, Ronald. *Liberalism, Nationalism, Citizenship: Essays on the Problem of Political Community*. Vancouver: UBC Press, 2003.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Editora Unimarco, 1999.

_____. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. IN: OLIVEIRA, M. A. de; ALVES, Odílio S.; SAHD NETO, L. F. *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003. p.287-310.

_____. Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório. IN: Daniel Tourinho Peres. (Org.) *Justiça, Virtude e Democracia*. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.125 – 150.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 3ª edição, 1997.

DALY, Markate. *Communitarianism: a new public ethics*. Belmont: Wadsworth, 1994.

DIAS, Maria Clara. Perfeccionismo e o princípio kantiano do respeito universal. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.123-132.

DIAZ, Francisco Javier de La Torre. *Alasdair MacIntyre – Um crítico del liberalismo?*, Madrid: Editorial Dykinson, 2005.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição, 2007.

ETZIONI, Amitai. *La dimensión moral*. Madrid: Ediciones Palabra, 2007.

_____. *The Essencial Communitarian Reader*. Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

FERNÁNDEZ-LLEBREZ, FERNANDO “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo / comunitarismo” *Revista de Estudios Políticos*, 104 (Abr.-Jun. 1999), pp. 213-231.

FLICKINGER, Hans Georg. Sete teses acerca do comunitarismo. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.157-172.

FORST, Rainer. *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond liberalism and communitarianism*, Califórnia: Universtity of Califórnia Press, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método Vol.1*. Petrópolis: Vozes, 4ª Edição, 2002.

GARCÍA, Manuel de Madariaga Cezar, *La crítica al concepto liberal de justicia en la filosofía de Alasdair MacIntyre*. Tesis Doutorado en filosofía del Derecho. Universidad Complutense de Madrid, 2004.

GRAY, John. *Las dos caras del liberalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1998.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HOLMES, Stephen. *Anatomia del Antiliberalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra Individualismo: Una Revisión de los valores de Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Aranzadi, 2007.

KNIGHT, Kelvin (Ed). *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999.

KUKATHAS, Chandran & Philip Pettit. *Rawls: Uma Teoria da Justiça e os seus críticos*, tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1995.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*, 1ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LENHARDT, Robin A. *Revisão da política de discriminação positiva dos Estados Unidos da América do Norte e resolução de controvérsias no contexto da educação superior*. Artigo retirado da internet em 09/02/2010. Site: http://www.adami.adv.br/eventos2/11_08.asp

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2002.

LLANOS, Maria L. Suárez. *La teoria comunitarista y la filosofía política*. Madrid: Dykinson, 2001.

LOIS, Cecília Caballero. *Justiça e Democracia: Entre o universalismo e o comunitarismo*. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. Recent Political Thought. IN: THOMPSON, David. *Political Ideas*, London: Whatts, 1966, p. 180-190.

_____. *As idéias de Marcuse*. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

_____. *Are There Any Natural Rights?*. President and Trustees, Bowdoin College; Brunswick, Maine, 1983, p.17-18.

_____. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

_____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*. São Paulo: Loyola, 2001b.

_____. *After Virtue – A Study in moral theory*. 2ª Edição, Editora University Notre Dame Press, 1984.

_____. *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC, 2001a.

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

_____. *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.

_____. *What Has Not Happened in Moral Philosophy*. The Yale Journal of Criticism, V. 5, n. 2, 1992, p.193-199.

_____. A partial response to my critics. IN: HORTON, John; MENDUS, Susan (Org.). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, Cambridge, 1994, p.283-304.

_____. *The Spectre of Communitarianism*. Radical Philosophy. Vol. 70, 1995, p.34-35.

_____. *Marxism and Christianity*. London: Duckworth, 2ª edição, 1995.

_____. *Marxismo y Cristianismo*. Granada: Nuevo Inicio, 1ª edição, 2007.

_____. 'Politics, Philosophy and the Common Good'. IN: Kelvin Knight (Org.) *The MacIntyre reader*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.

_____. *A short history of ethics*. London: Routledge and Kegan, 2ª edição, 1998.

_____. *Historia de la Ética*. Barcelona: Paidós, 1ª edição, 2006.

_____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. New York: Open Court Publishing Company, 1999.

_____. *Animales Racionales y Dependientes*. Barcelona: Paidós, 2001c.

_____. Nietzsche ou Aristóteles?. IN: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p.189-208.

_____. *Ethics and Politics – Collected Essays*. Vol.2, Cambridge, 1ª Edição, 2006.

_____. *Ética y Política*. Granada: Nuevo Inicio, 2008a.

_____. Rejoinder to Left Reformism. IN: BLACKLEDGE, Paul; DAVIDSON, Neil. *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*. Leiden: Brill, 2008b.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição, 1998.

MCMYLOR, Peter. *Alasdair MacIntyre - Critic of Modernity*. London: Routledge, 1994.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

MOCELLIN, Silvia. *Ripartire dalla "vita buona"- La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*. Padova: Editrice Università di Padova, 2006.

MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*. 1ª edição, Gradiva, 1996.

MULHALL, Stephen, SWIFT, Adam. *Liberals and Communitarians*. Wiley-Blackwell; 2 edition, 1996.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 3ª edição, 2002.

O'NEILL, Onora. *Em direção à justiça e à virtude*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

PERINE, Marcelo. *Virtude, Justiça, Racionalidade*. A propósito de Alasdair MacIntyre. Síntese – Nova Fase, nº 58, 1992.

PETTIT, Philip. *Republicanism*. Barcelona: Paidós, 1999.

POLANYI, Karl. *A Grande transformação*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

RAMOS, César A. A crítica comunitarista de Walzer à teoria da justiça de John Rawls. IN: FELIPE, Sônia T. *Justiça como Equidade*, Florianópolis: Insular, 1997. p. 231-243.

_____. César Augusto. A fundamentação política da idéia de pessoa e de sociedade no liberalismo de J. Rawls e a crítica comunitarista. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 501-539.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2ª edição, 2000a.

_____. *Uma Teoria da Justiça*. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Justiça e Democracia*. 1º edição, São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

ROSSATO, Noeli Dutra. A Concepção de Justiça segundo Alasdair MacIntyre. IN: NAPOLI, Ricardo B.; ROSSATO, Noeli; FABRI, Marcelo. *Ética & Justiça*, Santa Maria: Palloti, 2003. p.171 – 186.

SANDEL, Michael. *El liberalismo y los limites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 1ª edição, 2000.

SHARKEY, R. Vertus. Communautés et politique: la philosophie morale d'Alasdair MacIntyre. *Nouvelle Revue Theologique*, Paris: V.123, n.1, 2001, p. 63.

SOBOTTKA, Emil. Justiça e comunitarismo: entre utopia e ideologia. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de Oliveira; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Justiça e Política: Homenagem a Otfried Höffe*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.591-598.

TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1999.

_____. *La ética de la autenticidade*. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TORREL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual*. 1ª edição, São Paulo: edições Loyola, 2008.

TUGENGHAT, Ernst. O antiiluminismo ético: Hegel e a escola de Ritter; After Virtue, de Alasdair MacIntyre. IN: TUGENGHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p. 197 – 224.

VIEIRA, Daniela Arantes. *Alasdair MacIntyre e a crítica da modernidade – Uma contribuição para o debate liberais versus comunitários*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

VITA, Álvaro de. *Justiça Liberal: Argumentos liberais contra o neoliberalismo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WALZER, Michael. *Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.