

ÉTICA E POLÍTICA EM MACINTYRE: UM *ETHOS* TRANSDISCIPLINAR*

ETHICS AND POLITICS IN MACINTYRE: A TRANSDISCIPLINARY *ETHOS*

ALÉSSIO DA ROSA**
FACULDADE SÃO LUIZ, BRASIL

Resumo: O presente artigo tem por objeto aferir a plausibilidade da ética das virtudes, recontextualizadas por MacIntyre, como um paradigma de referência para a política contemporânea. Argumentamos em favor de uma ética e política interdependentes que possa ser uma alternativa efetiva para a superação do individualismo hedonista/consumista contemporâneo. Uma *nova* política, que possa fazer frente aos lobbys e interesses da atual classe política e seus representados, em detrimento ao bem-estar da coletividade, em sintonia com uma ética que contemple a natureza e o ser humano em harmonia com os demais seres vivos. Para o filósofo escocês, ética e política não são duas situações estanques ou excludentes, mas ao contrário, são dois movimentos interdependentes. Para além de duas disciplinas diferentes, ainda que possam ter pautas diversas, traduzem um *ethos* que se manifesta transdisciplinarmente.

Para realizarmos tal reflexão, apresentamos as bases principais da ética das virtudes e a concepção política pensadas e atualizadas por MacIntyre.

Palavras-chave: MacIntyre. Ética das Virtudes. Política. Interdependência.

Abstract: The present article aims to assess the plausibility of the virtue ethics, recontextualized by MacIntyre, as a reference paradigm for contemporary politics. We argue in favor of interdependent ethics and politics that can be an effective alternative to overcoming contemporary hedonist / consumerist individualism. A new policy that can address the lobbys and interests of the current political class and its constituencies, to the detriment of the collective well-being, in harmony with an ethics that contemplates nature and the human being in harmony with other living beings. For the Scottish philosopher, ethics and politics are not two watertight or excluding situations, but on the contrary, they are two interdependent movements. In addition to two different disciplines, although they may have different guidelines, they translate an *ethos* that manifests transdisciplinarily.

For this purpose, we present the main bases of the ethics of virtues and the political conception thought and updated by MacIntyre.

Keywords: MacIntyre. Ethics of Virtues. Policy. Interdependence.

* Artigo recebido em 21/08/2018 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 30/11/2018.

** Doutor em Filosofia pela Unisinos, São Leopoldo, RS, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1933602251725617>. E-mail: alessiosc@hotmail.com.

1. INTRODUÇÃO

Os vários anos de trabalho empenhados por MacIntyre na busca por uma ética que pudesse responder aos desafios de nosso tempo, resultaram numa ética da agência humana, em contraste com a ética normativa da moral moderna e a metaética. Em sua obra basilar, *After Virtue*, percebemos um afastamento dos referenciais teóricos das teorias epistemológicas modernas que pretendiam oferecer uma justificação racional por meio de regras e determinações práticas, de acordo com os padrões universais abstratos adotados pelas teorias ético/políticas surgidas após o advento do iluminismo.

A metaética moderna propunha aos seus simpatizantes um afastamento dos conflitos das tradições morais, para que adotando um posicionamento ‘neutro’, obtivessem maiores possibilidades para efetuarem o julgamento dos conflitos. MacIntyre rejeita essa visão equivocada e protagoniza um novo projeto em que possa oferecer recursos ao agente humano para que este consiga obter ferramentas para realizar a melhor escolha diante das circunstâncias adversas da vida em comunidade. Em seus escritos políticos, MacIntyre investiga o papel das comunidades na formação dos agentes racionais e o seu impacto nas instituições políticas na vida das comunidades. Este tipo de ética e política é denominado, segundo o filósofo escocês, de ética da agência humana. (MACINTYRE, 2001).¹

Para MacIntyre (1999)², o conhecimento moral se situa num *saber como*, em vez de um *saber sobre*, e por isso a sua ética da agência humana procura encontrar esse bem que revoluciona a forma de ser e agir do agente moral situado numa comunidade. Por isso, intuímos que em MacIntyre, Ética e Política são interdependentes. E para que nosso estudo possa seguir um itinerário sólido, partiremos do pressuposto, de que a filosofia da agência humana, base de sustentação da obra de MacIntyre, esteja situada no modelo da tradição Aristotélico-Tomásica.

¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**: um estudo em teoria moral. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

² MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals**: why human beings need the virtues. New York: Open Court Publishing Company, 1999.

2. ÉTICA E POLÍTICA EM MACINTYRE: RACIONALIDADE, INTERDEPENDÊNCIA E VIRTUDE

Segundo os estudos comparativos sobre ética e política, o trabalho de MacIntyre caracteriza-se como aristotélico porque trata dos objetivos da ação humana e das condições morais que permitem ou impedem o reconhecimento e a busca do agente moral pelo que é bom e melhor. De acordo com sua abordagem filosófica, no entanto, o seu aristotelismo é fenomenológico e historicista. A sua obra *After Virtue*, não define a virtude em termos metafísicos como uma perfeição da natureza, mas em termos de requisitos práticos para a excelência na organização humana, na participação do agente nas práticas (*After Virtue*, capítulo 14)³, seja na sua vida pessoal, seja no seu envolvimento na vida de sua comunidade (capítulo 15).⁴ Esta peculiar forma de aristotelismo, que MacIntyre (1984) descreveu no seu comentário à segunda edição de *After Virtue* como sendo uma defesa historicista de Aristóteles, continua a ser controversa entre os metafísicos aristotélicos e tomistas.

O conceito aristotélico de ação humana em MacIntyre (2001) se opõe à noção de comportamento humano que prevaleceu entre os cientistas sociais deterministas da metade do século XX. As ações humanas, segundo o filósofo escocês, são atos escolhidos livremente pelos agentes humanos. Por isso, o filósofo, ao rejeitar o determinismo simplista das ciências sociais e das políticas públicas deterministas, percebe a urgência da renovação da agência humana como um dos objetivos centrais da ética e da política para a libertação do agente humano na sociedade contemporânea.

O projeto aristotélico sobre a ação humana, estudado cuidadosamente por MacIntyre (2001), visa examinar os hábitos que o agente moral precisa desenvolver para julgar e agir de forma eficaz. Enquanto a filosofia moral moderna procura critérios morais racionais para julgar os atos humanos individuais sem considerar os fins subjetivos do agente, MacIntyre procura demonstrar os critérios necessários para que o agente moral possa, tendo em vista sua sabedoria prática e a liberdade moral, reconhecer o que poderá ser feito para alcançar o melhor julgamento diante dos dilemas morais. Desta forma, o relato aristotélico de MacIntyre (2001) sobre a ação humana se opõe à redução da ética tardia medieval e moderna, à avaliação moral do comportamento.

³ O capítulo 14 de *After Virtue* intitulado: *A natureza das virtudes*.

⁴ O capítulo 15 de *After Virtue* intitulado: *As virtudes, a unidade da vida humana e o conceito de tradição*.

MacIntyre rejeitou o determinismo da ciência social moderna no início de sua carreira, como ele mesmo destacou no artigo de 1957, intitulado *Determinism*. Entretanto, o filósofo reconhece que a capacidade para julgar bem e agir livremente não são qualidades simplesmente dadas. A excelência para o julgamento e ação corretas deverão ser desenvolvidas pelo agente moral. Caberá à filosofia moral a tarefa de auxiliar o desenvolvimento e o cultivo das virtudes do agente humano. Nesse sentido, a ética e a política de MacIntyre seguem o projeto de Aristóteles, quando o filósofo grego observa que as virtudes são aperfeiçoadas pelo hábito: "Nem pela natureza nem pelo contrário da natureza, as virtudes surgem em nós; em vez disso, somos adaptados por natureza para recebê-las, e são perfeitas pelo hábito".⁵

A filosofia aristotélica, assumida e reformulada por MacIntyre (1999), procura demonstrar as condições necessárias que sustentam a ação humana de forma livre e deliberada para, em seguida, propor um caminho para a libertação do agente humano por meio da sua participação na vida de uma comunidade política. Esta, por sua vez, desenvolve sua ação em busca de seus bens comuns por meio da responsabilidade compartilhada de seus membros.⁶

Ao tematizar a relação entre animalidade e racionalidade humanas, o autor de *After Virtue* identifica uma relação de continuidade entre natureza e cultura, reconhecendo a necessidade de expandir sua teoria das virtudes, excessivamente focada no caráter dos indivíduos, defendida em obras anteriores. Ao reconhecer que as práticas sociais e os bens que lhe são inerentes não são apenas expressões culturais, mas trazem consigo elementos que são próprios da espécie humana enquanto uma espécie animal, MacIntyre (1999) reorienta sua teoria das virtudes em direção a uma dimensão normativa para além das relações humanas subjetivas e intersubjetivas, mas sem esgotar os elementos teóricos que constituem tal movimento. Com isso, aprofunda sua compreensão das virtudes, estendendo-as para dimensões da vida humana antes desconsideradas. Se, anteriormente, a virtude era considerada uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício nos tornava aptos para alcançar aqueles bens internos as práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens, ela passa a ser entendida, também, como "[...]. "Essas qualidades de mente e caráter que permitem a alguém reconhecer os bens relevantes e usar as habilidades

⁵ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Madri, 2002, [1103a p. 23-25].

⁶ Para maiores informações sobre o tema conferir em MACINTYRE (1999), capítulo 8.

relevantes para alcançá-las são as excelências, as virtudes, que distinguem ou devem distinguir professor de aprendiz ou estudante”. (MACINTYRE, 1999, p. 92).

Assim, nessa ampliação de sua teoria das virtudes, o referido autor acrescenta um segundo e importante conjunto de virtudes: além das virtudes da independência, há um conjunto de virtudes “[...]. Que são a contrapartida necessária para as virtudes da independência, as virtudes de dependência reconhecida”. (MACINTYRE, 1999, p. 120). Dessa forma, MacIntyre (1999) fundamenta sua teoria das virtudes no reconhecimento da identidade animal do ser humano juntamente com a vulnerabilidade e aflição as quais está submetido, considerando a vulnerabilidade e fragilidade humanas, bem como os laços de dependência que são necessários para a manutenção de uma vida comum.

Para MacIntyre (1999), um ponto de partida possível é reconhecer que a arquitetura mental que tem obscurecido a importância desses fatos, dependência e fragilidade humanas, para o filósofo moral contemporâneo, não pode mais ser ignorada, antes é, constitutiva de nossos hábitos, e se expressa numa cultura mais ampla que deve configurar, também, as pesquisas da filosofia moral. Portanto, faremos bem se começarmos com certa suspeita de nós mesmos

Pois seja qual for o idioma filosófico em que moldamos nossas investigações iniciais, quaisquer que sejam os recursos filosóficos sobre os quais nos encontramos capazes de desenhar, estaremos sujeitos a pensar em termos que possam nos impedir de entender o quanto de uma mudança de ponto de vista é necessário. (MACINTYRE, 1999, p. 4 – tradução nossa).

Muito do que MacIntyre tem a dizer sobre este tópico é fundamentado na sua obra de 1999, denominada *Dependent Rational Animals*. Ele pretende responder com esse estudo a duas questões fundamentais: Por que é importante entendermos o que os seres humanos têm em comum com os membros de outras espécies de animais inteligentes? E “Que diferença faria para a filosofia moral se tratássemos os fatos de vulnerabilidade e aflição e os fatos relacionados de dependência como centrais para a condição humana?”. (MACINTYRE, 1999, p. 04 – tradução nossa). O livro reflete também, uma mudança de posição de MacIntyre sobre a possibilidade de uma ética independente da biologia. Em *After Virtue* ele havia rejeitado a teleologia biológica de Aristóteles. Em *Dependent Rational Animals*, MacIntyre aceita a ideia de uma teleologia biológica, mas grande parte de seu argumento baseia-se na ideia de que não são os seres humanos somente que têm a capacidade de falar e raciocinar; golfinhos e gorilas também possuem um código de raciocínio e linguagem, e podemos aprender algo

sobre seres humanos compreendendo como esses e outros animais perseguem seus bens individuais e coletivos. MacIntyre (1999) esclarece já no primeiro capítulo da obra, que o que até então havíamos aprendido é que para os seres humanos a chave para florescimento da vida, ou seja, um desenvolvimento sadio, estava fundamentado na ideia de um raciocínio prático independente. No entanto, estudos mais apurados sobre alguns animais demonstraram nos últimos tempos, como alguns animais se comunicam, traçam estratégias para defender seu grupo e se organizam para conseguir alimento. Esses animais poderiam, de alguma forma, ensinar algo, aos seres humanos?

MacIntyre (1999) acredita que qualquer teoria ética bem-sucedida deve compreender três aspectos da existência humana: somos dependentes, racionais e animais. O primeiro e o terceiro aspectos, diz ele, raramente são considerados pelos filósofos, e o segundo é frequentemente muito enfatizado. Aristóteles é criticado particularmente por negar o mérito das experiências de seres humanos dependentes e defender uma virtude de superioridade autossuficiente.

Pois enquanto Aristóteles compreendia muito bem a importância dos tipos relevantes de experiência para a prática racional - “nós vemos”, ele escreveu, “os que têm experiência são mais eficazes do que aqueles que têm razão, mas carecem de experiência”. (Metafísica A 981a 14-15). - Nem na ética nem na política ele deu qualquer peso à experiência daqueles para quem os fatos de aflição e dependência são mais prováveis de serem inegáveis: mulheres, escravos e servos, aqueles engajados em trabalhos agrícolas, grupos de pescadores e em fábricas. “Em questões importantes, tomamos decisões em comum com os outros, desconfiando de nós mesmos como inadequados para tomar decisões”. (Ética a Nicômaco III 1112b10-11). Mas importa muito quem escolhemos para deliberar e o próprio fracasso de Aristóteles em reconhecer os fatos de aflição e dependência podem ser em parte pelo menos uma consequência de suas exclusões políticas. (MACINTYRE, 1999, p. 6-7 – tradução nossa).

Essas lacunas podem ser vistas como uma contribuição para a correção de rota que MacIntyre (1999) opera no pensamento de Aristóteles para a aceitação da contribuição de Tomás de Aquino. O Aquinate oferece, o sentido do *telos* e as virtudes humanas como recursos que nos permite incluir todos na comunidade/*pólis* ao invés de uma pequena elite como propunha a filosofia de Aristóteles. Ao longo de sua obra, MacIntyre deixa claro sua preocupação em apresentar os seres humanos em relação aos outros animais, especialmente no que diz respeito à inteligência e à racionalidade. MacIntyre argumenta que os seres humanos, à semelhança dos gorilas e golfinhos, mantem suas naturezas animais como

membros reconhecidos em cada espécie e por isso, “[...]. Buscar os seus respectivos bens em companhia e em cooperação uns com os outros”. (MACINTYRE, 1999, p. 61).

Segundo MacIntyre (1999), a nossa condição animal nos torna vulneráveis a uma ampla gama de insuficiências, deficiências e doenças e, por isso, precisamos da ajuda de outras pessoas para sobreviver e prosperar. Na infância, cada ser humano, experimenta de forma especial a dependência em relação aos outros. Sem a ação dos pais, ou adultos, nenhum ser humano sobrevive. E quando envelhecemos esse processo de dependência se torna realidade mais uma vez. Para além da dependência dos outros para a sobrevivência como espécie, MacIntyre destaca essa condição humana como uma necessidade para desenvolvermos nossa racionalidade e eticidade. Nesse sentido, uma das coisas importantes que os pais deverão ensinar aos seus filhos é sobre como trabalhar a questão da vontade e do desejo. O que os filhos desejam, em determinado instante de suas vidas, não é necessariamente, o que é melhor para eles naquele momento e, talvez, o que é melhor para eles no contexto de sua vida como um todo. Mesmo quando deixamos para trás a infância, precisamos dos outros para orientar nossas ações, para garantir que estas apontem para o que é realmente bom para nós e não apenas para satisfazer os nossos desejos imediatos. Tais orientadores para a escolha do verdadeiro bem poderão ser nossos próprios amigos, que nos darão uma melhor percepção e entendimento, para refletir sobre as motivações e objetivos diante das opções ao longo da vida. Essa é uma dimensão que mostra o quanto dependemos de outras pessoas para o amadurecimento enquanto seres humanos.

A nossa razão não se desenvolve de forma autônoma, outras pessoas colaboram para o seu desenvolvimento; o uso da razão está interligado com a necessidade de interação com os demais indivíduos da espécie. Para tanto, as virtudes da honestidade, coragem e justiça são fundamentais para o florescimento do ser humano em sintonia com os demais. Descobrimos, ao longo desse processo, que outros membros da espécie, como nossa família, são dependentes de nós em diferentes momentos e maneiras diversas, e podemos ajudá-los a desenvolver as mesmas virtudes que um dia também nos foram ensinadas. Assim, fazemos parte de uma comunidade em que a reciprocidade se torna uma rede de deveres e obrigações. Ainda que possa transparecer um processo próximo do ideal, MacIntyre (1999) faz um alerta para que essas estruturas de dar e receber (reciprocidade), quando não bem entendidas, possam incentivar o surgimento de estruturas desiguais na organização e distribuição do poder nas comunidades. Por isso é muito importante que se perceba a distribuição do poder,

ou seja, o exercício da autoridade na comunidade, como o serviço de um bem compartilhado – em favor do desenvolvimento das capacidades humanas para a vivência de uma vida virtuosa – semelhante à *pólis* entendida por MacIntyre.

Portanto, a natureza humana tida como um tipo particular de racionalidade animal permite reconhecer a interdependência em relação a outras pessoas para desenvolver nossa própria racionalidade, enquanto colaboramos para o desenvolvimento de outras racionalidades. Promover coletivamente as estruturas sociais para o florescimento da individualidade interdependente nos permite superar as dicotomias entre o interesse individual e comum, entre o egoísmo e o altruísmo. Ao apoiar as redes de relações necessárias para o florescimento humano, promovemos tanto o interesse próprio, quanto o de todos os outros, pois cuidamos do bem comum e do bem individual. As práticas são, nesse sentido, resultado da nossa racionalidade e formas de ordem social que estão de acordo com a natureza humana, em oposição às formas contemporâneas de ordem social, como o liberalismo e o capitalismo, que não representam as práticas, segundo o entendimento de MacIntyre (1999), por darem prioridade sobre a busca individual do florescimento humano em detrimento do bem comunitário.

2.1 ÉTICA DAS VIRTUDES E A POLÍTICA COMUNITÁRIA

Segundo Aristóteles (1982), *“Toda polis é, de alguma maneira, uma comunidade”* (ARISTOTE, 1252a). A proposta política de MacIntyre (1999) se fundamenta na tradição aristotélico-tomásica, na qual procura esclarecer o que constitui um bem individual dentro de uma comunidade justa. A comunidade, por sua vez, sem as virtudes da generosidade e da responsabilidade compartilhada, estará sempre exposta à corrupção por limitação de seus próprios membros e, também, por limitações externas à comunidade. Precisamos entender, portanto, quais as virtudes necessárias e porque estas são importantes para a vivência e a estabilidade da comunidade.

MacIntyre (2001) descreve as virtudes em três graus diferentes. Primeiro, as que permitem aos indivíduos alcançar práticas de bens internos; segundo, as que servem para ordenar a vida humana tendo em vista a realização de seu próprio bem; e em terceiro lugar, vêm as virtudes que ajudam a entender a história a partir da qual elas surgiram e as possibilidades que oferecem para o futuro.

Os três níveis de virtude, descritos por MacIntyre, não existem isoladamente, estão em conexão, o que permite essa sintonia que o filósofo escocês define como prática. O conceito de prática, em MacIntyre (2001), é um reflexo da reinterpretação que ele oferece da teoria aristotélica das virtudes e se desenvolve em torno do conceito de prática como atividade humana. Assim, podemos entender prática como:

Qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos. (MACINTYRE, 2001, p. 316).

Segundo MacIntyre (2001), o contexto onde as virtudes serão exercidas sempre será um tipo de prática. Alguns exemplos de prática poderiam ser destacados: plantar árvores não será uma prática, mas a agricultura sim; chutar uma bola, não é uma prática, mas jogar futebol sim; jogar tinta numa tela não seria prática, mas a pintura, sim. Sendo a prática uma atividade *cooperativa*, isto significa que ela não pode ser conduzida por um indivíduo isolado, mas somente por meio da colaboração de pelo menos duas pessoas que têm o objetivo comum de completar a atividade na melhor forma. Assim, a prática é estabelecida socialmente, ou seja, responde às regras coletivamente reconhecidas e só pode existir dentro de uma comunidade, em um contexto cultural comum. Também percebemos que MacIntyre (2001) atribui às práticas valores inerentes e padrões específicos, segundo as características das atividades desenvolvidas.

Ao conjunto dos valores e padrões, MacIntyre (2001) dará o nome de *bens internos*, ou seja, aqueles bens cuja existência e resultado são alcançados por meio da atividade desenvolvida. Os referidos bens envolvem padrões de excelência e obediência às regras que foram desenvolvidos historicamente e formaram um padrão de vida. Podemos citar como exemplo o jogo de xadrez, com suas características e regras próprias. Os participantes do jogo podem reconhecer os modelos que traduzem a excelência nesta prática como por exemplo, referências de jogadores famosos que terminaram o jogo em menor tempo e com o menor número de jogadas possível. Os modelos definem, então, o fim da prática: vencer a partida. Também os bens externos são inerentes a essa mesma prática, vinculados às circunstâncias. São as práticas extrínsecas e contingentes. A busca desse modelo implica no uso instrumental da prática, que pode ser entendido como um meio para obter prestígio, fama e dinheiro.

Assim, os bens externos são indispensáveis para a vida das práticas, mas quando são usados como fim último, a prática perde seu sentido. (MACINTYRE, 2001, p. 316-317).

Segundo MacIntyre (2001), precisamos entender a prática sempre como um fim e nunca como um simples meio. Isso nos permite compreender a relação entre práticas e virtudes. De fato, a obtenção de bens internos exige, pelo menos, três virtudes fundamentais: a justiça, a coragem e a honestidade. A virtude da justiça nos ensina que a nossa prática não deve visar apenas o interesse próprio, mas que tratemos todos os partícipes da mesma maneira. A coragem é a demonstração do valor que atribuímos à prática e requer a capacidade de fazer sacrifícios por ela. A honestidade que nos permite viver bem conosco mesmos e com os outros. Mas, a conquista de bens internos também exige uma série de outras virtudes, como a sabedoria prática, que nos faz discernir o momento mais adequado para desenvolvermos uma ação correta; a temperança, que nos impede de impor a nossa própria vontade; e a amizade, entendida como vínculo fundamental entre os adeptos de uma prática que possui um propósito comum.

Aristóteles, em sua célebre obra *Ética a Nicômaco*, entende a política como uma prática. Um indivíduo, para viver bem, deve ser capaz de responder à pergunta: O que é bom para o ser humano? A resposta para essa questão, segundo MacIntyre (2001), envolve a identificação do *bem* que deve informar cada atividade individual da vida pessoal, o que significa que tal *bem* não é algo que pode ser adquirido de uma vez por todas, nem é um sentimento ou acontecimento que caracteriza aspectos específicos e passageiros da vida. É o que nos permite considerar todos os detalhes da vida como bons e ordenar nossas ações em uma escala de prioridade. Só analisando a totalidade de uma vida humana é que se pode dizer que se alcançou o *bem*, ou não. Essa narrativa incluirá, certamente, o mundo social e as pessoas individuais com as quais estamos em contato em diferentes ocasiões da vida, tornando essas narrativas compreensíveis. (MACINTYRE, 2001, p. 236-237). Desse modo, podemos concluir sobre a importância das virtudes para o conjunto narrativo da vida humana: “as virtudes são importantes para ir além da atração instrumental calculista das relações de dar e receber, e recolocar a pergunta pela vida boa em questão no conjunto narrativo da vida humana”. (RIBEIRO, 2012, p. 132).

2.2 A INTERDEPENDÊNCIA E A AFIRMAÇÃO DAS POLÍTICAS COMUNITÁRIAS

A busca dos bens internos e a capacidade para ordenar as atividades em vista de uma vida boa em comunidade deverá, segundo MacIntyre (1999), ser alcançada ao longo do processo de formação do indivíduo. Isso não significa que os educadores em geral, e todos os indivíduos da comunidade com os quais entramos em contato, sejam os modelos de virtudes das quais necessitamos para crescermos virtuosamente. Mas, isso faz necessário conhecermos outro aspecto da virtude: sem os bons mestres, não podemos ser bons educadores.

Para MacIntyre (1999) nenhum indivíduo é independente por excelência. Todo e qualquer indivíduo precisa aprender a lidar com as limitações, próprias e da comunidade, e, também, com as deficiências. Nesse campo, existem os mais diferentes graus de deficiência: físicos, mentais. Deficiências essas que se apresentam, por vezes, por um determinado período ou por uma vida inteira. Isso exige que, em uma boa comunidade, os indivíduos desenvolvam as virtudes da dependência reconhecida, bases desses outros comportamentos que visam o cuidado do outro, sem os quais as virtudes do raciocínio prático não florescerão. Devido a nossa condição animal, “nos colocamos em algum ponto particular dentro de uma rede de relacionamentos de dar e receber, na qual, geralmente e caracteristicamente, o que e o quanto somos capazes de dar depende em parte do que nós recebemos”. (MACINTYRE, 1999, p. 99 – tradução nossa).

A comunidade virtuosa deve, portanto, ser configurada como uma rede de relações recíprocas. Segundo MacIntyre (1999), cada um de nós é fruto do cuidado recebido de muitos outros: pais, educadores, amigos, conhecidos que não só ajudaram o desenvolvimento de nossas habilidades práticas, intelectuais e morais, mas estiveram ao nosso lado também nos momentos difíceis. Como exemplo, podemos recordar aqueles representados por algumas formas de deficiência, concedendo-nos o reconhecimento que nos permite entender que, apesar da deficiência, somos sempre a mesma pessoa e sempre temos a mesma dignidade. Este vínculo requer uma obrigação moral para dar aos outros o mesmo cuidado que recebemos, ou termos consciência que quereremos receber um dia, o que MacIntyre (1999) definirá como generosidade justa porque nem tudo o que generoso é justo e nem tudo que é justo poderá ser generoso. Assim, MacIntyre (1999) se utiliza da relação estabelecida por Tomás de Aquino quando este descreve a relação entre liberalidade, justiça, *decentia*,

beneficentia e compaixão. Quando, por exemplo, se usa de generosidade para com alguém necessitado, movido pelo sentimento de que ao fazer o bem, estará aliviando a dor alheia por um lado, também aliviará a sua própria aflição pela dor alheia.

Tomás de Aquino argumenta que,

Na narrativa do Aquino, o indivíduo ao mesmo tempo age liberalmente, a partir da beneficência da caridade, com justiça e sem piedade. Há, de fato, aquilo que é exigido pela liberalidade, mas não pela justiça, o que pode ser devido à piedade, mas não à caridade. Mas o que as virtudes exigem de nós são caracteristicamente tipos de ação que são ao mesmo tempo justos, generosos, benéficos e feitos por piedade. A educação das disposições para realizar exatamente este tipo de ato é o que é necessário para sustentar relacionamentos de doação sem medidas e de receber gratuitamente. (MACINTYRE, 1999, p. 121 – tradução nossa).

Segundo MacIntyre (1999) a ética das virtudes e das políticas comunitárias ultrapassa a justiça comumente entendida, uma vez que implica o ato de oferta, sem levar em conta o que já ofertamos ou recebemos até o presente momento. Não seguimos a regra de retribuir, apenas, a quem anteriormente nos deu algo, porque na rede de relacionamentos com os quais muitas vezes estamos envolvidos, recebemos de alguém, por exemplo de nossos pais, e devemos doar para outro, talvez para nossos filhos ou, ainda, a um terceiro, e assim por diante. “As virtudes serão aquelas que nos permitem dar o devido destaque a um conjunto de virtudes que são a contraparte necessária para as virtudes de independência, as virtudes de dependência reconhecida”. (MACINTYRE, 1999, p. 120 – tradução nossa). Em outras palavras, uma boa comunidade deve ser guiada pelo reconhecimento de que cada um depende do outro para sobreviver. O outro não é meu adversário, mas alguém que tem aspirações, busca viver sua vida observando seus valores e perseguindo seus sonhos na sociedade.

MacIntyre (1984) argumenta que o Estado não deve ser identificado com aquilo que Aristóteles denominou de comunidade política. A crítica do filósofo ao Estado está fundamentada em seu marxismo primitivo. O próprio Estado se torna uma instituição burocrática, que não promove nenhuma prática verdadeira: “O próprio governo se torna uma hierarquia de gerentes burocráticos”. (MACINTYRE, 1984, p. 85). Já observamos a crítica de MacIntyre ao comunitarismo legitimando o Estado e, no auge da comunidade liberal-comunitária, ele debaterá frequentemente a questão da legitimidade do Estado. Em vários de seus escritos argumentou que os Estados atuais exigem, simultaneamente,

legitimação em termos de direitos, utilidade e patriotismo, e que, por isso, não tem nenhuma justificação filosófica coerente.

Segundo Beiner (2000)⁷, MacIntyre é um crítico do Estado, por causa do instrumentalismo que promove. Na medida em que ele considera o Estado como a *garantia* dos indivíduos; a caracterização é altamente incompleta e, juntamente com uma concepção republicana ou comunitária do Estado, entendida como comunidade política de cidadãos, “noções aparentemente ausentes das comunidades locais que MacIntyre está chamando de [comunidades] políticas”. (BEINER, 2000, p. 477).

MacIntyre (1999) ao rejeitar a política do Estado moderno, não rejeita o seu papel e a sua importância. O filósofo reconhece que, mesmo as pequenas comunidades, só poderão surgir no interior de um Estado democraticamente constituído. Não só porque são formadas por indivíduos influenciados pelo sistema político estatal, mas porque o Estado fornece serviços que não podem ser ignorados. MacIntyre (1999) cita, por exemplo, a segurança pública e acrescenta todos os recursos que provém para um determinado país por meio da ajuda das relações internacionais, do comércio, da política externa do Estado e dos bens públicos administrados pelo Estado.⁸ Em suma, mesmo para os membros de uma comunidade, a política estatal, por muitas razões, continua sendo relevante. A necessidade do aprimoramento ético, de acordo com o que é considerado correto, o ambiente político sadio em que todos os que vivem, embora não sejam membros da mesma comunidade, são sempre dignos do respeito humano o que implica o reconhecimento da necessidade de justiça para todos.

Deduzimos, portanto, que a partir de MacIntyre (1999) o ideal político, numa comunidade, não acontecerá por meio do isolamento de seus membros temendo as influências externas, mas sim numa contínua ação no contexto social no qual estão envolvidos. Trata-se então, de um imenso desafio, mas como MacIntyre (2011) observa, é “um presente utópico, não um utópico futuro”. (MACINTYRE, 2011, p. 17).⁹ O que, em outros termos, significa que não é uma fantasia, mas é baseado nas possibilidades que são “sempre melhores mais do que o poder constituído pode conceder”. (MACINTYRE, 2011,

⁷ BEINER, Ronald. **Community versus Citizenship**: MacIntyre’s Revolt against the Modern State, *Critical Review* 14, n. 4, 2000.

⁸ Para maior esclarecimento dessa questão, conferir em BLACKLEDGE, Paul.; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics**: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011.

⁹ Para maiores informações sobre esse tópico, verificar em Blackledge; Knight (2011).

p. 17)¹⁰. Além disso, mesmo que MacIntyre não faça qualquer referência a elas, já existe um grande número de comunidades ao redor do mundo que procuram viver uma vida comum, muito embora, exerçam alguma atividade além das fronteiras da comunidade e outras que sobrevivem mediante trabalhos desenvolvidos internamente.

Ainda que possa funcionar em muitas situações, a vida em pequenas comunidades não está disponível para todos: é difícil imaginar, por exemplo, como uma grande metrópole pode ser dividida em pequenas comunidades. Ainda assim, mesmo na vida cotidiana das pessoas, sempre é possível, pelo menos potencialmente, experimentar o que MacIntyre (2001) chamou de *práticas*: em alguns casos no local de trabalho, nos esportes, nos momentos recreativos, artísticos ou em outros diferentes contextos da vida dos indivíduos, famílias e comunidades.¹¹

A participação nessas práticas, segundo MacIntyre (2011), possibilitará uma maior compreensão do que seja uma política como prática do bem comum e como esta é desafiada pelas estruturas econômicas e sociais existentes. Todos esses desafios exigem a necessidade de um esforço para remodelar os espaços sociais do cotidiano da vida, integrando os indivíduos e as instituições no contexto das práticas no sentido macintyriano. A prática será, nesse sentido, segundo MacIntyre (2011), sempre um fim, e nunca simplesmente um meio. Reconhecer os obstáculos à realização de uma política comunitária autêntica é certamente o primeiro passo para superá-los. A vivência prática da política institucional de alguns sindicatos, partidos políticos, associações diversas e movimentos sociais também pode contribuir e inspirar o alcance desses objetivos comuns. Enfim, a esperança de dinamizar o conteúdo das práticas no cotidiano da vida em comunidade está imbricada nas lacunas adormecidas da realidade. Só precisamos encontrá-las e implementá-las em nosso agir ético e moral.

2.3 POR UMA NOVA POLÍTICA À LUZ DA FILOSOFIA DE MACINTYRE

MacIntyre (2001) apresenta a possibilidade de pensarmos uma sociedade diferente daquela que estamos vivendo nesse momento. Essa referida sociedade ‘ideal’ seria diferente

¹⁰ Conferir em Blackledge; Knight (2011).

¹¹ Uma interessante discussão sobre os desafios das comunidades na atualidade, pode ser encontrada em BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. Em busca de segurança no mundo atual.* Trad. Plínio Dentziem. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

em duas áreas particulares: política e econômica. Precisamos, por isso, investigar o que ele acredita que devemos fazer para tornar essa sociedade *ideal* mais próxima da nossa realidade possível. Como foi dito ao longo deste estudo, MacIntyre representa uma força de resistência ao Estado moderno, incluindo a sua economia e sua política moderna.

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

A política pensada por MacIntyre (1999) está inserida no contexto da tradição das virtudes, e não na divisão marcada pelos interesses individuais e partidários em detrimento das comunidades e do correto uso do bem comum: "a política de tais comunidades, quando estão no seu melhor ou pelo menos estão se movendo na direção certa, não é uma política de interesses no modo como a política do estado moderno é". (MACINTYRE, 1999, p. 144 – tradução nossa). Em vez disso, será um projeto compartilhado pelos membros das comunidades, em vez de ser limitado a algumas elites que ganharam o poder por meio dos apelos publicitários e pela manipulação das massas, financiados, muitas vezes, pelos interesses do capital financeiro especulativo, que fazem uso da política para ganhar os bens de eficácia segundo os seus interesses. A política não será um jogo de poder segundo o interesse das elites dominantes, ávidas pelo poder e os atrativos do dinheiro e suas benesses. Em vez disso, haverá "uma concepção de atividade política como um aspecto da atividade cotidiana de todo adulto capaz de se envolver nela". (MACINTYRE, 1999, p. 141).

Ainda que boa parte da população viva alheia ao processo político, ou por não querer comprometer-se com as decisões que incidem sobre toda a coletividade, ou por ser excluída desse processo, chegou o momento de mudar essa incômoda situação, segundo o que percebemos na concepção política macintyriana. Os cidadãos, independentemente de classe social, lugar, ou qualquer outra situação que os faça serem diferentes dos outros, necessitam dos bens internos de excelência que só podem ser adquiridos por meio da participação na política, para obterem o florescimento da vida. Portanto, todos devem ter acesso ao processo decisório político. Os assuntos a serem discutidos e decididos não serão limitados à uma determinada classe que defende, em primeiro lugar, seus interesses e em detrimento aos interesses da coletividade; os interesses e o bem comum devem estar em conexão com as perguntas sobre o que é o melhor para a comunidade, ou seja, qual a melhor decisão para

alcançar a boa vida aos integrantes da comunidade, segundo suas necessidades, valores e tradições.

A política estará, então, especialmente preocupada com as virtudes da justiça e da generosidade, assegurando que os cidadãos obtenham o que merecem e o que necessitam. É uma exigência importante desta nova política que, todos devem "ter uma voz comum na deliberação sobre o que essas normas de justiça exigem". (MACINTYRE, 1999, p.130). Esse tipo de deliberação será melhor acolhida em pequenas comunidades. Embora o tamanho dessas comunidades não tenha sido especificado por MacIntyre (1999), elas serão intermediárias em escala entre a família e o Estado moderno.

A política será uma prática entendida como uma busca de bens internos de excelência em vez de bens externos de eficácia. Quando a comunidade delibera coletivamente sobre seu melhor modo de vida, está escolhendo um *telos*, ou um fim último, sendo este aquele que reflete as necessidades de todos os cidadãos, incluindo a necessidade de fazer uso das virtudes, que fazem parte de nossa natureza como animais racionais dependentes.

É somente porque e quando uma certa gama de compromissos morais é compartilhada, como deve ser dentro de uma comunidade estruturada por redes de dar e receber, que não apenas compartilhou a deliberação, mas compartilhou a investigação crítica sobre essa deliberação e o modo de vida da qual é uma parte, torna-se então, possível. (MACINTYRE, 1999, p. 161).

A política, quando vivida como uma prática, proporcionará um novo entendimento sobre a economia. O capitalismo, como se apresenta em nossos dias, segundo MacIntyre (2001) se encontra em desacordo com as práticas que devem ser vivenciadas nas comunidades. Segundo o filósofo, o sistema capitalista não consegue assegurar o bem-estar, a segurança e o desenvolvimento para todos, e por isso devem ser encontrados caminhos para proteger as pequenas comunidades de seus efeitos excludentes. "A tradição das virtudes é incompatível com características fundamentais da ordem econômica moderna e, mais especificamente, com seu individualismo, sua ganância e sua elevação dos valores do mercado a um lugar social central". (MACINTYRE, 2001, p. 426-427). Um ideal de vida baseado apenas no desejo de enriquecer e o ideal de que o bem-estar de uma sociedade pode ser medido por sua produção econômica são rejeitados, pois ambos refletem um foco nos bens da eficácia e não nos bens de excelência. Além disso, o capitalismo mina as comunidades de alguns dos seus valores essenciais, como a família. Por isso, somos chamados ao

engajamento por uma busca de um sistema, ou melhor, um modo de vida, no qual a busca pelo bem comum seja posto em primeiro lugar.

As relações de mercado só podem ser sustentadas se incorporadas em certos tipos de relações locais não mercadológicas, relações de dar e receber não calculadas, se elas contribuírem para o florescimento geral, ao invés de, como de fato fazem, minar e corromper os laços comunitários. (MACINTYRE, 1999, p. 117 - tradução nossa).

Ainda assim, segundo o referido autor, existem algumas possibilidades para construirmos novos sistemas econômicos.

Pois as formas institucionais através das quais tal modo de vida é realizado, embora economicamente diferentes, têm isso em comum: elas não promovem o crescimento econômico e exigem algum grau significativo de isolamento e proteção das forças geradas pelos mercados externos. Mais importante ainda, tal sociedade será inimiga e estará em conflito com os objetivos de uma sociedade de consumo. (MACINTYRE, 1999, p. 145 – tradução nossa).

A sociedade que MacIntyre (1999) defende, alinhada à realidade das pequenas comunidades, não obstante o ideal que as práticas da vida comum possam oferecer, apresenta diversidades, contradições e desigualdades advindas da diferença de renda e riqueza, mas que podem ser superadas para evitar que as pessoas sejam excluídas da comunidade pela sua pobreza ou obtenham privilégios por causa de sua riqueza, fenômenos que marcam o cotidiano de nossa sociedade.

Podemos questionar se a argumentação de MacIntyre é plausível, quando afirma que discutir o crescimento como seres humanos é argumentar sobre como superar nossos desejos imediatos e aprender a ver o nosso bem comum e individual em sentido teleológico. No entanto, se ele estiver certo em sua argumentação a publicidade e o marketing, que nos ensinam a ceder aos nossos desejos imediatos, vão tornar-se muito menos eficazes, na missão de nos induzir a consumir desenfreadamente e a padronizar nossa vida sob a lógica do consumo e do acúmulo de bens. Os mercados devem estar subordinados ao desenvolvimento das virtudes nos indivíduos e na comunidade, e não o contrário, submetendo o indivíduo aos ditames do livre mercado.

Para tanto, à luz da filosofia política de MacIntyre, podemos intuir que a participação consciente e ativa do indivíduo na sociedade, e por isso mesmo, na política, é mais que sugestiva; é, na verdade, uma necessidade para nossos dias. Para retratar a participação ativa do cidadão nos rumos da sociedade, MacIntyre (2006b) relata o caso J, em forma de ensaio,

na sua obra *Ethics and Politics*.¹² Nessa obra MacIntyre apresenta uma coleção de ensaios, dividida em três partes: *Aprendendo de Aristóteles e Aquino, Ética e A Política da Ética*.¹³ Daremos um destaque para os ensaios da terceira parte, denominados *A Política e Ética*. São cinco ensaios, que apresentam as formas que a investigação racional pode informar a vida social. Dois desses ensaios são, particularmente, importantes para o desenvolvimento do pensamento político de MacIntyre: *Três Perspectivas sobre o Marxismo*, e o prefácio da edição *Marxismo e Cristianismo*. Este ensaio avalia as obras *Marxism: An Interpretation* (1953) e *Marxismo e Cristianismo* (1968), juntamente com as condições econômicas e políticas da sociedade, procurando registrar a linha do tempo da produção, consistência e o amadurecimento filosófico macintyriano ao longo dos quase quarenta anos de desenvolvimento intelectual.

O outro ensaio, denominado *Social Structures and their threats to moral agency* (2006b), desenvolve o tema da compartimentalização da vida, que MacIntyre já havia tratado em *After Virtue*. (MACINTYRE, 1984, p. 204). O ensaio examina as estruturas sociais que conduzem à compartimentação da própria vida e, portanto, ameaçam a capacidade do agente humano de reconhecer, julgar e fazer o que é mais adequado para si mesmo e para a sociedade, uma vez que está inserido como membro ativo numa comunidade maior. Para exemplificar essa situação, MacIntyre relata o caso de J (J, para *Jemand*, palavra na língua alemã que designa *alguém*, ou *qualquer um*). J é um controlador de trens que aprendeu, o modo de ser no seu papel social, a não se interessar pelo que os trens carregavam, mesmo durante a segunda grande guerra, quando os trens transportavam "munições e... judeus a caminho de campos de extermínio". (MACINTYRE, 2006b, p.187). J tinha aprendido a fazer seu trabalho para a ferrovia de acordo com um conjunto de padrões predeterminados e a viver outras partes de sua vida de acordo com outros padrões, de modo que, ainda que fosse um participante compatível na *Solução Final*, J poderia argumentar: "Eu não sei. Isso não estava para alguém em minha posição saber. Eu fiz meu dever. Eu não falhei em minha responsabilidade. Você não pode me acusar de fracasso moral". (MACINTYRE, 2006b, p. 187).

¹² MACINTYRE, Alasdair. *Ethics and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b. v. 2: Selected essays.

¹³ Os ensaios na primeira parte de MacIntyre (2006b), comparam e contrastam a filosofia de Aristóteles com algumas interpretações renascentes e modernas do exame e do contexto político do trabalho de Tomás de Aquino sobre a lei natural e defende a teoria da lei natural de Tomás por meio de uma crítica da epistemologia moral. Os ensaios da segunda parte investigam os aparentes problemas de dilemas morais e as dificuldades reais de determinar se e quando pode ser mais razoável enganar ou mentir do que dizer a verdade.

MacIntyre (2006b) não aceita a defesa relativista de J. Para ele, o fracasso moral do controlador de trens não tem relação com sua obediência consciente aos padrões culturais do seu contexto social onde vivia e trabalhava. Segundo o filósofo escocês, o fracasso de J está em não se assumir como um agente moral. Ou seja, J assume-se apenas como um executor de tarefas, sem refletir, sem pensar e sem ter consciência daquilo que executava ou fazia. J é apenas um cumpridor de ordens. Para elucidar seu argumento, MacIntyre lista três características sobre a auto compreensão de um agente moral. Para ser um agente moral, (1) é preciso entender a identidade individual de alguém como transcendente a todos os papéis que representa; (2) é preciso ver como um indivíduo racionalmente prático é capaz de julgar e rejeitar padrões sociais injustos; e (3) deve entender-se "como responsável perante os outros em relação às virtudes humanas e não apenas em relação a [um] papel-performance". (MACINTYRE, 2006b, p 196).

Para MacIntyre (2006b) J é culpado, não porque ele conscientemente tenha participado da *Solução Final* ou, porque ele poderia ter enfrentado sozinho todas as artimanhas e forças do regime nazista. J poderia não ter informações sobre as reais intenções dos nazistas e sua afirmação de inocência seria sincera. No entanto, J é culpado, segundo MacIntyre (2006b), porque aceitou, de forma complacente, as estruturas sociais que ele deveria ter questionado, estruturas que prejudicavam sua agência moral, de tomar qualquer outra decisão, senão a de nada questionar e, apenas seguir um padrão preestabelecido de moralidade. “Mas a recusa de J desse conhecimento o tornou mais responsável, em cooperação com os outros, por não saber o que ele não sabia. Então, a posterior defesa de J de suas ações anteriores falhou”. (MACINTYRE, 2006b, p. 203).

A consciência do agente moral permite-lhe tomar decisões e não apenas travestir-se de uma roupagem configurada à performance preestabelecida das forças de poder que conduzem ou comandam a sociedade, comunidade ou grupo. Este ensaio mostra que a ética da instituição humana de MacIntyre não é apenas uma narrativa descritiva sobre a forma de educação moral, mas se apresenta como um padrão de comportamento, *um comprometer-se com*, não obstante os conflitos que dela pudessem surgir, mediante uma participação ativa do agente moral frente às demandas da agência moral.

Se aqueles que habitam uma ordem social compartimentada puderem ser considerados como co-autores de sua situação social e moral, então o argumento para imputar tal responsabilidade a J e àqueles como ele deve ser ainda mais forte. Pois J optou ativamente por não ultrapassar os limites impostos pelas definições de funções estabelecidas. Ele se transformara

no que os papéis diziam que ele era. Ao fazê-lo, ele concordou em fazer, raciocinar e conhecer apenas os padrões que regem seus papéis prescritos. E, ao concordar, ele excluía a possibilidade de conflito moral. Ele não se permitiu questionar os julgamentos que fez de acordo com os padrões estabelecidos e, assim, tornou-se incapaz de levantar a questão sobre o que era necessário saber e exigir para ser verdadeiro. Pois a verdade como uma virtude foi ela mesma definida por J pelos padrões ligados ao contexto que regem suas performances de papel, de modo que muito do que a veracidade requer tornou-se invisível. (MACINTYRE, 2006b, p. 203 – tradução nossa).

Segundo MacIntyre (2006b), J foi um bom funcionário. Mas sua sinceridade, ainda que real, é limitada. Quando J se defendeu negando que ele tivesse tido o conhecimento relevante sobre o que realmente os trens transportavam, era sincero. Mas, não obstante sua sinceridade, J era culpado. E sua culpa não era apenas individual, mas, em um sentido que MacIntyre esperava esclarecer, a culpa de toda uma ordem social e cultural, que repousa em outras palavras, no efeito de sua ação, ou na omissão desta.

Por isso, o referido autor, acrescenta sobre a responsabilidade do agente moral

Para muitos, a resposta será óbvia e a resposta é "não". Sua resposta pressupõe uma concepção amplamente compartilhada de agência moral. Nessa visão, ser um agente moral é ser corretamente responsabilizado. Responsável por quê? Por ações, certamente, mas por ações em pelo menos três aspectos. O primeiro, os agentes morais assim concebidos, são justificadamente e inequivocamente culpados por isso em suas ações que são intencionais. Em segundo lugar, eles podem ser justificadamente responsabilizados por aspectos acidentais dessas ações das quais devem estar cientes. E, em terceiro lugar, eles podem ser justificadamente responsabilizados por pelo menos alguns dos efeitos razoavelmente previsíveis de suas ações. (MACINTYRE, 2006b, p. 187 – tradução nossa).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso relatado de J nos ajuda a ensaiar uma tentativa de traduzir o que seria a participação dos agentes morais na política pensada por MacIntyre. Certamente, a participação à luz da filosofia moral de base macintyriana, traz para nós, um compromisso social e uma participação ativa. Fica difícil, num primeiro momento, identificarmos em quem votamos na última eleição em se tratando, de deputados, senadores, vereadores; talvez, para os outros cargos públicos, como para presidente, governadores e prefeitos, teríamos mais rapidez de pensamento para nominar. Mas, em termos de acompanhamento de projetos, decisões, dos grandes temas que perpassam as discussões que dão rumo ao presente e ao

futuro do nosso país, estado ou município, das quais nossos eleitos têm a responsabilidade final, geralmente ignoramos as pautas sobre as quais deliberam. Quais os projetos que votaram, a favor ou contra, e qual a relevância desses projetos para a nossa vida, cidade, país.

Não seria nenhuma novidade se a grande maioria dos brasileiros não soubesse responder nem sobre a pauta que a sua Câmara de Vereadores tenha se ocupado nos últimos meses. Qual a consequência dessa *participação indiferente*? A corrupção que perpassa os mais diferentes setores da sociedade, as instituições e os poderes constitutivos da nação são o mais duro e real reflexo de nossa omissão na vida política do país. Delegamos, por meio do voto, os que irão nos representar no legislativo e executivo, mas não sabemos o que nossos representantes estão deliberando, quais interesses estão realmente representando e defendendo. O relato do caso J tem, portanto, muito a nos dizer sobre nossa participação como membros ativos e conscientes da pauta da agência moral, descrita por MacIntyre (2006b). Ainda que possa levantar muitos questionamentos, a política, em MacIntyre, certamente será uma política voltada para pequenas comunidades, onde será possível conhecer seus membros, interesses, costumes e deliberações que tornam mais visíveis as decisões que envolvem os seus habitantes. Sua política representa, também, uma comunidade em que tradição, práticas e narrativas da vida sejam vividas de forma mais ou menos harmônica, não obstante os conflitos que existam em toda e qualquer conglomerado humano. O ponto nevrálgico que percebemos em MacIntyre, é que sua concepção política está fundamentada na participação ativa, consciente, vigilante e responsável dos cidadãos nas decisões que envolvem a coisa pública. MacIntyre toma uma distância hermenêutica da herança aristotélica e tomásica, bem como de outros autores que o influenciaram ao longo de sua produção intelectual. A comunidade de agentes morais inspiradas pelo filósofo escocês, será uma comunidade não saudosa dos problemas da *pólis* grega, ou da *disputatio* no tempo de Tomás.

Ainda que tenha bebido dessas fontes, a comunidade política macintyriana será constituída de sujeitos conscientes de seu papel, ativos em defender os interesses da comunidade, aberta às deliberações dos temas que extrapolam às suas respectivas fronteiras físicas e culturais. Uma comunidade que reflete um duplo movimento. Num primeiro movimento, uma ação de expansão frente aos desafios e dilemas que extrapolam as fronteiras da comunidade como, por exemplo, a segurança pública e a preservação ambiental. Num segundo movimento percebe-se uma inflexão sobre si mesma, resguardando sua história,

valores, por meio das práticas, narrativas e tradições, herdadas dos cidadãos que deram origem à atual comunidade. Ambos os movimentos serão cultivados de maneira teleológica permitindo o engajamento responsável e a participação política por meio da vivência singular dos fins e propósitos da agência moral. Percebemos então, conforme argumentamos anteriormente, que para o filósofo escocês, ética e política não se caracterizam como duas situações estanques ou excludentes, mas ao contrário, são dois movimentos interdependentes. Para além de duas disciplinas diferentes, ainda que possam ter pautas diversas, traduzem um *ethos* que se manifesta transdisciplinarmente.

MacIntyre (2001), ao falar dos fins e propósitos das instituições, cita o filósofo australiano John Anderson que sugere duas perguntas para descobrirmos o propósito de uma instituição social: *A que fim ou propósito ela serve? De que conflitos ela é palco?*

MacIntyre, conclui:

Se Aristóteles tivesse feito essa pergunta tanto a respeito da pólis quanto do agente individual, teria tido um recurso adicional para entender o caráter teleológico tanto das virtudes quanto das formas sociais que lhes proporcionam um contexto, pois foi a percepção de Anderson – uma percepção sofocleana – de que é por meio do conflito e, às vezes, somente por meio do conflito, que descobrimos quais são nossos fins e propósitos. (MACINTYRE, 2001, p. 278).

Em suma, viver numa pequena comunidade, inserida num contexto mais amplo, como a maioria da população mundial vive em nossos dias, tem seus desafios e querelas éticos/políticos. Não obstante aos grandes desafios, percebe-se, na política de MacIntyre (2006b), o esforço a ser realizado para chegar racionalmente a uma ética da responsabilidade recíproca, alicerçada em considerações sólidas sobre a natureza do ser humano, dependente dos outros, na qual podemos viver uma autonomia responsável, perpassada por um sentido de pertença e de dependência reconhecida. MacIntyre (2006b) concorda que o Estado moderno não tem condições de proporcionar uma política comunitária desse tipo. Tampouco concorda com pensadores que defendem uma política sem qualquer assistência do Estado em favor dos cidadãos. MacIntyre está consciente que pequenas comunidades só poderão surgir num ambiente em que a política estatal esteja presente, e onde o Estado, como já citamos, por meio da segurança pública, saúde, educação, relações internacionais, comércio exterior, marcará presença por meio da oferta de serviços públicos às diferentes comunidades.

Portanto, para membros de pequenas comunidades, a ação política estatal continua sendo relevante por muitas razões e, por isso mesmo, a necessidade da participação ativa do cidadão como sujeito da ação moral e da responsabilidade ética na comunidade e no âmbito do Estado. O ideal político, balizado pela ética e pela moral, se constituirá numa rede de comunidades individuais que não se excluem, isolando-se da vida pública, mas continuam atuando no contexto social para além das fronteiras da própria comunidade. Esse ideal pode parecer um pouco utópico mas, conforme MacIntyre (2011) afirma, pode parecer “um presente utópico, não uma utopia do futuro”. (MACINTYRE, 2011, p. 16)¹⁴. O que significa dizer que as possibilidades sempre estão além daquilo que já está constituído.

¹⁴ Para maiores informações sobre esse tópico, verificar em Blackledge; Knight (2011).

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Vol. IV: Os Pensadores.
- ARISTOTE. **La politique**. Tradução de Jules Tricot. Paris: Vrin, 1982.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción notas de Julián Marías. Madrid: Centro de estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade. **Em busca de segurança no mundo atual**. Trad. Plínio Dentziem. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- BEINER, Ronald. **Community versus Citizenship: MacIntyre's Revolt against the Modern State**, Critical Review 14, n. 4, 2000.
- BLACKLEDGE, Paul.; KNIGHT, Kelvin. **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011. Livro eletrônico.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba, CRV, 2013.
- MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. Notre Dame: Ed. University of Notre Dame Press, 1981.
- MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study in moral theory**. 2nd. ed. Notre Dame: Ed. University of Notre Dame, 1984.
- MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair. **Three rival versions of moral inquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition**. London: Duckworth, 1990.
- MACINTYRE, The Virtues of Practice against the Efficiency of Institutions. In **Laws, Goods, and Virtues: Medieval Resources for Modern Conflicts**, 1994c.
- MACINTYRE, Alasdair. **Dependent rational animals: why human beings need the virtues**. New York: Open Court Publishing Company, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. **The tasks of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006a. v. 1: Selected essays.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006b. v. 2: Selected essays.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MACINTYRE, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity – An essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative**. New York: Cambridge University Press, 2016.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



ROSA, Aléssio da. Ética e Política em MacIntyre: um ethos transdisciplinar. **Synesis**, v. 10, n. 2, 2018. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1576>.
