

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO

Felipe Guimarães de Oliveira Souza

A ÉTICA DAS VIRTUDES EM ALASDAIR MACINTYRE

Juiz de Fora – MG
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE DIREITO

Felipe Guimarães de Oliveira Souza

A ÉTICA DAS VIRTUDES EM ALASDAIR MACINTYRE

Monografia de conclusão de curso apresentada ao
Curso de Graduação em Direito da Universidade
Federal de Juiz de Fora (UFJF) como requisito
parcial à conclusão do curso.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda

Juiz de Fora – MG
2016

*“Oh senhor cidadão,
eu quero saber, eu quero saber
com quantos quilos de medo,
com quantos quilos de medo
se faz uma tradição?”
(Tom Zé)*

AGRADECIMENTOS

Duas pessoas foram fundamentais na realização deste trabalho, uma já me acompanha por longa data, a outra apareceu de repente, sem que eu ao menos esperasse ou pudesse imaginar. As duas, cada qual a sua maneira, me incentivaram a continuar esta árdua empreitada de leituras e abandono. Certamente ambas me ajudaram, mesmo em silêncio, a desvendar as obras que nos últimos meses me dispus a enfrentar; sem elas talvez tivesse desistido. Por isso, agradeço muito a Andressa por fazer parte da minha vida e estar, agora mais do que nunca, empenhada em construir, ao meu lado, um projeto de vida boa. Também agradeço ao nosso filho Ravi que ainda nem nasceu, mas já mexe como um louco na barriga da mamãe, principalmente quando, à noite, converso com ele. Espero poder criá-lo e educá-lo para que no futuro ele encontre a sua própria concepção do bem.

Também gostaria de agradecer muitas outras pessoas que de alguma forma me ajudaram. Meus familiares, pai, mãe e irmãos; a família da Andressa pela força nos últimos meses; ao Bruno, meu orientador, pelos textos indicados; e aos amigos que ouviram da minha boca algumas centenas de milhares de vezes a palavra MacIntyre.

RESUMO

SOUZA, Felipe Guimarães de Oliveira. **A Ética das Virtudes em Alasdair MacIntyre**. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

O presente estudo visa analisar a obra *Depois da Virtude* de Alasdair MacIntyre, com o intuito de refletir sobre seus principais conceitos. Também será analisada em linhas gerais a Teoria da Justiça como Equidade de John Rawls, buscando estabelecer uma possível ligação e debate em torno das principais idéias dos dois autores. As diferenças do modelo teleológico aristotélico defendido por MacIntyre e do modelo deontológico de matriz kantiana sustentado por Rawls também foram abordadas, bem como as tentativas desse último autor em oferecer uma teoria da justiça adequada a uma nova forma de unidade social não mais associada a concepções específicas do bem. Pela comparação das duas propostas percebemos que apenas a de Rawls nos fornece um modelo pertinente aos anseios das sociedades plurais e democráticas.

Palavras-chave: Virtude. Justo. MacIntyre. Rawls

ABSTRACT

SOUZA, Felipe Guimarães de Oliveira. **A Ética das Virtudes em Alasdair MacIntyre**. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

This study aims to analyze the work *After Virtue* by Alasdair MacIntyre with the intent to think about its main concepts. It will also be analyzed, in general, the Theory of Justice as Fairness by John Rawls. With this focus, the aim was to establish a possible link and debate around the main ideas and concepts addressed by the authors. To this end, the differences between the Aristotelian teleological model advocated by MacIntyre and the Kantian deontological conception supported by Rawls were also discussed, as well the attempts of the latter author to provide an adequate theory of justice to a new form of social unity no longer associated with the specific conceptions of the good. By comparing the two proposals we realize that only Rawls gives us a relevant model to the yearnings of plural and democratic societies.

Keywords: Virtue. Right. MacIntyre. Rawls.

SUMÁRIO

I - INTRODUÇÃO.....	8
II – AS VIRTUDES NAS SOCIEDADES ANTIGAS E O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA EM JUSTIFICAR A MORALIDADE SEGUNDO ALASDAIR MACINTYRE.....	10
2.1 – As virtudes nas sociedades heroicas.....	12
2.2 – As virtudes em Atenas.....	14
2.3 – A Teoria Aristotélica das Virtudes.....	17
2.4 – A Visão Moderna da Moralidade.....	24
III – A IDEIA DE PRÁTICA, NARRATIVA E TRADIÇÃO EM MACINTYRE.....	29
3.1 – Prática.....	30
3.2 – A Unidade Narrativa da Vida Humana.....	34
3.3 – Tradição.....	38
3.4 – Críticas a MacIntyre.....	41
IV – A JUSTIÇA EM JOHN RAWLS E A CONTROVÉRSIA COMUNITARISTA.....	46
4.1 – A Teoria da Justiça em John Rawls.....	48
4.1.1 – A Teoria da Justiça como Equidade.....	49
4.1.2 – Rawls e a Primazia do Justo sobre o Bem.....	52
4.2 – A Controvérsia Comunitarista e as Respostas de Rawls.....	56
4.2.1 – Situando o Problema: Os Comunitaristas e as Críticas de MacIntyre a Rawls.....	56
4.2.2 – As Respostas de Rawls.....	59
V – CONCLUSÃO.....	63
VI – REFERÊNCIAS.....	65

I – INTRODUÇÃO

Será abordado, neste trabalho, o livro *Depois da Virtude* de Alasdair MacIntyre, na tentativa de compreendermos por que a obra não nos apresenta um modelo de pensamento viável dentro de regimes democráticos constitucionais. Os conceitos de prática, narrativa e tradição, fundamentais à proposta macintyreana, serão explicados e exemplificados. Além disso, a análise das virtudes nas sociedades antigas, bem como as críticas ao pensamento moral moderno, desenvolvida pelo autor, também constituirão o objeto de estudo desse texto.

A análise é importante, pois fornece uma dimensão interpretativa fundamental na construção de modelos de justiça compatíveis e integrados à pluralidade das visões do “bem”, apanágio moderno de qualquer Estado Democrático de Direito. Afinal, caso quisermos edificar uma sociedade mais justa, sem discriminações e que atribua igual valor moral a todos os sujeitos, faz-se necessário enfrentarmos qualquer proposta ou linha de pensamento reconhecida pela profundidade e influência, mesmo quando oblitera, como é o caso de MacIntyre, aquilo que nos parece indisponível em arranjos sociais formados por indivíduos livres e iguais.

O estudo de *Depois da Virtude* ao lado das possíveis críticas que ele pode ensejar, não é, no entanto, suficiente para entendermos os motivos da sua incompatibilidade com a sociedade contemporânea, tampouco nos ajuda, por si só, refletir qual modelo social e quais regras de justiça serão indispensáveis na estruturação de sociedades futuras que contribuam para galvanizar a emancipação individual. Por isso, ao lado de MacIntyre, outro autor, John Rawls, será exposto. A escolha de Rawls não foi aleatória ou arbitrária; pois, malgrado tenha sido superado por outros liberais, foi ele o primeiro a sugerir um modelo de justiça que compatibilizasse de forma mais proeminente a igualdade com a liberdade; também foi ele o responsável por ultrapassar os obstáculos impostos pelo pensamento liberal utilitarista e conservador.

A partir de Rawls, entenderemos qual a importância dos princípios de justiça para o resguardo da liberdade e da autonomia, e também para a diminuição das desigualdades, sejam elas alheias à vontade individual, de classe ou de talentos. Outrossim, entenderemos porque qualquer modelo de ética perfeccionista não se coaduna com a pluralidade razoável das concepções de “bem” tão caracteristicamente associada a sociedades contemporâneas.

Neste trabalho, a controvérsia e o debate ainda inconclusivo e em aberto, envolvendo liberais e comunitaristas, também foi abordada; tentando focar mais especificamente nas críticas macintyreanas direcionadas ao pensamento liberal e, em especial, à teoria da justiça como equidade de Rawls.

O enfoque nas virtudes encontrado na obra de MacIntyre servirá, mesmo que superficialmente, na compreensão do papel das virtudes políticas em Rawls, e em até que ponto esta proposta se dissocia do pensamento tradicional desenvolvido nas sociedades heroicas, em Platão e em Aristóteles a respeito do tema. Neste viés, demonstrar-se-á o quão díspar é o entendimento rawlsiano da justiça quando em confronto com a estrutura teleológica aristotélica defendida por MacIntyre.

Não foram desprezadas, no processo de reflexão e análise das obras, as particularidades das sociedades democráticas constitucionais. Sendo assim, a estrutura ética teleológica que primeiro caracterizam o “bem” para depois determinar o dever, será inicialmente analisada, na perspectiva macintyreana, e depois criticada; já que se mostra incompatível com a pluralidade dos ideais de vida boa. Nesta toada, a prioridade do “justo” sobre o “bem”, desenvolvida por Rawls dentro do seu modelo deontológico, será posta em exame na intenção de perscrutarmos uma resposta mais adequada às sociedades contemporâneas.

II - AS VIRTUDES NAS SOCIEDADES ANTIGAS E O FRACASSO DO PROJETO ILUMINISTA EM JUSTIFICAR A MORALIDADE SEGUNDO ALASDAIR MACINTYRE

Alasdair MacIntyre é um filósofo escocês radicado nos Estados Unidos e um dos principais representantes do comunitarismo. Especialmente com o livro *Depois da Virtude*, o autor acrescentou uma contribuição fundamental para o debate ético na filosofia do século XX, inaugurando, talvez, um novo caminho; que até então estava dominado pelas teorias utilitaristas e contratualistas. Sobre o epíteto "ética das virtudes", MacIntyre revitalizou o pensamento aristotélico. Peremptório ao considerar a filosofia moral aristotélica como a única a comungar todas as díspares tradições que permeiam o desacordo argumentativo sobre questões éticas da contemporaneidade, considera a retomada da teleologia grega o viés possível para nos livrarmos da perniciosa proposta dissolutiva de Nietzsche¹.

Em *Depois da Virtude*, o autor direciona as bases de suas investigações para o estudo da ética das virtudes, diagnosticando, logo de início, que o projeto de justificação da moral empreendida pelos filósofos iluministas logrou notável insucesso. Parte desse fracasso iluminista seria, segundo MacIntyre, fruto de uma má compreensão dos termos e expressões utilizados pelo linguajar moral de vetustas tradições. A impossibilidade de acordos a respeito da moralidade, tão comum nos debates contemporâneos, é a consequência dessa incompreensão.

Mas em que consistiria este fracasso do projeto iluminista?

Na idade moderna, a emergência do indivíduo como sujeito racional, autônomo e independente das hierarquias sociais e da autoridade externa imposta pela religião, exortou os pensadores da época a encontrar um esquema de racionalidade liberto das antigas estruturas conceituais das filosofias antecessoras. Esta necessidade fez com que a preocupação moral com as virtudes, preponderante na antiguidade clássica e na Idade Média, fosse abandonada. Kant, com a proposta de fundar a racionalidade independente de qualquer tradição, projetou ainda mais as propostas iluministas. No entanto, ao abandonar o conceito de teleologia, fundamental para as tradições éticas anteriores,

¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 192-193

todos os iluministas incorreram numa mesma impossibilidade de justificar suas teorias morais. Cada qual herdou fragmentos díspares de um todo que no passado compunha uma unidade, provendo daí respostas inconclusivas e inconciliáveis sobre a natureza humana e a justificação ética. MacIntyre sugere, logo no início de ‘Depois da Virtude’, que esta negação da filosofia clássica, seja ela grega ou cristã, foi uma grande catástrofe, dando origem ao desajuste, em teoria moral, que vivemos nos dias atuais.

Neste capítulo tentarei recuperar a história das virtudes e do pensamento moral desenvolvido por MacIntyre, bem como traçar as principais críticas do autor à moralidade contemporânea. Mas antes de iniciar esta jornada, vale uma pequena advertência.

MacIntyre considera essencial para a interpretação de outros filósofos situá-los no tempo, na cultura e na história; para ele seria assaz contraproducente encarar a filosofia aquém da realidade social e à margem das tradições; não à toa sente-se constrangido com a teimosia renitente, comum no meio acadêmico, de se encarar pensadores do passado sem a devida consideração do apanágio de suas épocas.

Com muita frequência ainda tratamos os filósofos morais do passado como contribuindo para um único debate com conteúdo relativamente invariável, tratando Platão, Hume e Mill como contemporâneos nossos e uns dos outros. Isso leva a abstrair esses filósofos do meio social e cultural no qual viveram e pensaram e, assim, a história de seu pensamento adquire uma falsa independência do resto da cultura. Kant deixa de fazer parte da história da Prússia, Hume já não é mais escocês, pois, do ponto de vista da filosofia moral como *nós* a concebemos essas características tornaram-se insignificantes.²

Outrossim, a tradição a qual um filósofo se imiscui faz de sua doutrina inteligível, sendo fundamental, para compreendê-la, perscrutar as concepções anteriores que ensejaram e fomentaram seus ensinamentos. Não foi outra a estratégia de MacIntyre, quando, ávido em entender a teoria aristotélica das virtudes, empreendeu interessante análise sobre a virtude e o pensamento moral antecessor e sucessor do grande pensador grego. Sintetizar as descobertas e reflexões do autor escocês será a próxima tarefa deste trabalho.

² MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 29

2.1 - AS VIRTUDES NAS SOCIEDADES HEROICAS

Nas sociedades heroicas encontramos nos clássicos da literatura, *A Ilíada* e *A Odisseia* de Homero, os melhores documentos representativos dos paradigmas morais e sociais que antecederam Aristóteles. Partindo desse pressuposto, o próprio MacIntyre se preocupou em definir um esboço sobre o papel do indivíduo nas sociedades heroicas:

Todo indivíduo tem determinado papel e *status* dentro de um sistema bem-definido e determinado de papéis e *status*. As principais estruturas são as de parentesco e do lar. Em tal sociedade, um homem sabe quem ele é conhecendo seu papel nessas estruturas; e, sabendo disso, ele também sabe o que deve e o que lhe é devido pelos ocupantes de todos os outros papéis e *status*.³

Portanto, não há que se falar, nas sociedades heroicas, num eu abstrato, desconectado de sua realidade social. Nelas os indivíduos só existem quando incorporados em seus respectivos papéis. O rei, o guerreiro, a mãe, a esposa são *status* que pré-identificam o sujeito; este, por trás da sua posição social, perde sua essencialidade, desaparece; talvez por isso, nas obras homéricas, traçar o perfil de um personagem para além da sua função, *status*, seria tarefa inútil, ininteligível. Ademais, "o eu só se torna o que é nas sociedades heroicas por intermédio de seu papel; é uma criação social, e não individual."⁴

Dentro das sociedades heroicas existe um rol de privilégios e deveres concernentes a cada papel social; logo, o julgamento de cada indivíduo estará intimamente correlacionado com sua capacidade em cumprir o que se espera daquela determinada posição que ocupa; por isso, nestas sociedades o homem é aquilo que faz, só existe em função das suas ações, e é julgado dentro do seu lugar na sociedade. Ao lado dos deveres e privilégios inerentes a esta posição social, também as ações e atividades de cada indivíduo são pré-definidas, sendo virtuoso aquele ou aquela que realiza as ações necessárias para cumprir com as expectativas de sua posição. Por isso, a coragem do guerreiro ao enfrentar o inimigo na guerra, a fidelidade da esposa na vida conjugal, ou a prudência do rei quando governa e decide serão as virtudes que, caso exercitadas, possibilitarão a cada um deles alcançar o esperado, cumprindo seus respectivos papéis. "Ao agir de determinada maneira em determinada situação, o

³ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 210

⁴ MACINTYRE, *op. cit.* p. 222

homem autoriza o julgamento de suas virtudes e seus vícios; pois as virtudes são as qualidades que sustentam o homem livre em seu papel e que se manifestam nos atos que seu papel exige.”⁵

Por conseguinte, não existem virtudes do homem enquanto indivíduo. A virtude é apenas a excelência própria daquele papel que desempenha na sociedade, e isso, segundo MacIntyre, é a característica fundamental das sociedades heroicas. O papel do guerreiro, da esposa ou do rei prepondera sobre o sujeito particular que ocupa esta posição, existindo uma impossibilidade do indivíduo se opor à estrutura social que pré-determina suas funções.

Ao eu da era heróica falta precisamente essa característica que já vimos que alguns filósofos morais modernos acreditam ser característica essencial da individualidade humana: a capacidade de se afastar de determinado ponto de vista, dar um passo atrás, por assim dizer, e ver e julgar aquele ponto de vista do lado de fora. Na sociedade heróica não existe “lado de fora”, a não ser a do estranho. O homem que tentasse afastar-se de sua posição na sociedade heróica estaria empenhado na tentativa de se fazer desaparecer.⁶

A sociedade contemporânea, totalmente empenhada em destacar o indivíduo, considerando-o como algo além da sua posição social, diferencia-se totalmente das sociedades heroicas, já que estas não vislumbram nada que extrapole esta posição. Para nós existem várias finalidades quando escolhemos praticar alguma atividade lúdica, por exemplo; no entanto, para o homem da sociedade heroica as finalidades de seus atos são pré-constituídas, não cabe a ele criticar tampouco eleger a estrutura normativa ou os preceitos que nortearão sua conduta. Todas as possibilidades de êxito ou fracasso estão definidas dentro da própria estrutura. MacIntyre comenta que os personagens da *Ilíada* cumprem as normas e honram os preceitos impostos a eles pelo papel que ocupam, porque só dessa forma seriam capazes de criar finalidades, fora dessa estrutura e desses preceitos não haveria ação possível⁷.

Para MacIntyre o exercício das virtudes heroicas pressupõe um determinado tipo de ser humano bem como um tipo específico de estrutura social, sendo que ambos já não existem mais. Isso poderia sugerir, num primeiro momento, que seu estudo seria

⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 211

⁶ MACINTYRE, *op. cit.* p. 217

⁷ MACINTYRE, *op. cit.* p. 217

irrelevante para compreendermos melhor a teoria e a prática moral⁸. Entrementes, diz o autor que existem dois motivos para estudarmos as sociedades heroicas:

(...) primeiro, que toda a moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda a particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, e nosso entendimento delas, a partir de uma série de predecessores na qual as sociedades heróicas estão situadas em primeiro lugar na série.⁹

2.2 - AS VIRTUDES EM ATENAS

No período clássico da Grécia, quando floresceu a democracia ateniense, a concepção de virtude foi, aos poucos, alterada. Primeiro se reconheceu que as virtudes só poderiam ser exercidas dentro de uma comunidade moral, e que esta comunidade seria, não mais o reino, mas a *pólis*; depois, houve recrudescente ruptura com a ideia de que as virtudes estariam associadas ao papel social; até por isso MacIntyre compara a honra na obra de Homero com a mesma virtude presente nas peças de Sófocles, célebre dramaturgo grego; no primeiro a honra está associado aos deveres que se deve prestar ao rei, no último a honra seria dar ao homem o que lhe é devido¹⁰.

Conceber o homem independente da posição social ou das funções que ocupava na sociedade, teve importância decisiva; pois, a partir de então, houve uma abertura crítica para se questionar as estruturas que pré-determinavam estes papéis. Se nas sociedades heroicas o ato de bravura por si só possibilitaria o julgamento moral de qualquer guerreiro, em Atenas, este julgamento estaria além do ato, atingiria diretamente o indivíduo e suas circunstâncias. Esta mudança rearranjou o entendimento da relação do indivíduo com a comunidade. Aliás, não é outro o entendimento de MacIntyre:

Para o homem homérico não podia haver padrão externo aos contidos nas estruturas de sua própria comunidade aos quais se pudesse apelar; para o ateniense, a questão é mais complexa. Seu entendimento das virtudes lhe oferece padrões pelos quais ele pode questionar a vida de

⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 218

⁹ MACINTYRE, *op. cit.* p. 218

¹⁰ MACINTYRE, *op. cit.* p. 222

sua própria comunidade e investigar se este ou aquele método ou norma é justo. Todavia ele também reconhece que só possui seu entendimento das virtudes porque seu *status* de membro da comunidade lhe oferece tal entendimento. A cidade é guardiã, mãe, professora, embora o que ensine possa levar a questionar esta ou aquela característica de sua vida. Assim, a questão do relacionamento entre *ser um bom cidadão e ser um homem bom* torna-se fundamental e o conhecimento da diversidade de costumes humanos possíveis, tanto bárbaros quanto gregos, era o substrato factual para se formular tal questão.¹¹

Nesta época, sobretudo a partir dessa abertura crítica oriunda da dissociação das virtudes com os papéis sociais, a tradição normativa e moral das épocas antecessoras passaram a ser questionadas, inclusive o catálogo de virtudes herdadas ganharam novas interpretações, gerando intenso debate entre aqueles que pugnavam a conservação das tradições do passado com outros que sugeriam inovações. Os conceitos de amizade, coragem, autocontrole, sabedoria, justiça foram incorporados aos discursos morais atenienses; no entanto, a dimensão e a extensão desses conceitos, além dos motivos que os transformaram em virtudes deram azo a inconciliáveis controvérsias¹². Nesta contenda, duas importantes respostas sugeriram: a dos sofistas e a de Platão.

Para os primeiros - representado por MacIntyre na figura de Trasímaco, personagem recorrente nos diálogos platônicos - o único *telos*, a única finalidade da ação humana deve ser o êxito, a vitória e o sucesso a qualquer custo, sem se levar em consideração a moralidade dos meios utilizados para alcançar tal êxito. Para os sofistas “a virtude é, então, naturalmente definida como uma qualidade que garante o sucesso”.¹³ Ademais, tanto para os sofistas, quanto para os outros gregos, o êxito se dá em um determinado lugar. Ser exitoso é ser bem-sucedido em uma cidade-estado particular; e como nas distintas cidades existem díspares concepções de virtude, é indubitável pensar que esta ética do sucesso, exortada pelos sofistas, flerta com algum tipo de relativismo¹⁴.

O que se considerava justo na democrática Atenas pode ser diferente do que se considerava justo na aristocrática Tebas ou na militar Esparta. A conclusão sofista é de que em cada cidade as virtudes são o que se acredita ser em cada cidade. Não existe “justiça como tal”, mas somente “justiça conforme entendida em Atenas” e “justiça conforme entendida em Tebas” e “justiça conforme entendida em

¹¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 228-229

¹² MACINTYRE, *op. cit.* p. 230

¹³ MACINTYRE, *op. cit.* p. 238

¹⁴ MACINTYRE, *op. cit.* p. 238

Esparta”. Este relativismo, quando combinado à idéia de que a virtude é uma qualidade que leva ao sucesso individual, envolve seus adeptos em inúmeras dificuldades a isso relacionadas.¹⁵

Outro personagem sofista dos diálogos platônico comentado por MacIntyre é Cálicles, que no *Górgias* enfrenta conflituoso debate com Sócrates. Ele, Cálicles, parece levar às últimas consequências a concepção sofista, já que a moral, no seu entender, seria a capacidade que cada um possui, sem qualquer limite ou censura, para satisfazer seus desejos. Platão, diante de tal postura, questionará a relação entre desejos e moralidade sustentada por Cálicles. Filósofos posteriores, como os estóicos e Kant, consideravam que a atitude moral seria um atuar contra as paixões e desejos, Platão, ao contrário, concorda com a interdependência dos conceitos de virtude e bondade com os de felicidade, êxito e satisfação dos desejos; assevera, aliás, que os desejos e paixões, quando bem educados, predispõem o indivíduo a agir moralmente bem, podendo integrar uma lista de virtudes¹⁶. No entanto, mesmo acreditando nesta ligação entre a moral e os desejos, Platão procurou, sobretudo no *Fédon* e na *República*, argumentos para refutar as opiniões de Cálicles.

Se para Cálicles a satisfação dos desejos encontra-se na dominação de uma *pólis* na vida de um tirano, para Platão não se poderia satisfazer o desejo racional genuinamente em *pólis* nenhuma que existisse no mundo físico, mas somente num estado ideal com uma constituição ideal. Assim, o bem ao qual o desejo racional aspira e a vida real da cidade-estado precisam ser nitidamente diferenciados. O que é politicamente realizável é insatisfatório, o que é satisfatório só é realizável pela Filosofia, não pela política (...) Contudo, o conceito de virtude continua sendo um conceito político, pois a tese platônica do homem virtuoso é inseparável de sua tese do cidadão virtuoso.¹⁷

O autor grego percebeu que, através da razão, poderíamos exercitar cada parte específica da alma, encontrando suas respectivas funções. Este exercício contínuo e integrado seria uma virtude, a *dikaïosunê* – traduzida erroneamente por muitos como justiça – que é a virtude responsável por “reservar a cada parte da alma sua devida função, e nenhuma outra”¹⁸. Outrossim, a *sôphrosunê*, que seria o auto-controle, a moderação retentiva dos anseios do corpo; a *andreia*, precisamente a coragem e a bravura perante os ignóbeis perigos da vida; e a *sofha*, virtude ligada às diligências da

¹⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 238

¹⁶ MACINTYRE, *op. cit.* p. 240

¹⁷ MACINTYRE, *op. cit.* p. 240-241

¹⁸ MACINTYRE, *op. cit.* p. 241

razão que nos leva aos encantamentos da arte, do conhecimento, do que é justo e proeminente, só poderiam fazer parte da constituição moral do indivíduo, caso houvesse a disposição e o fomento da *dikaionê*.

Portanto, a unidade das virtudes é parte central da doutrina de Platão, pois se as virtudes são boas, necessárias ao equilíbrio da alma, não podem entrar em conflito entre si. Por isso, a pessoa virtuosa não possui conflitos internos, já que estes só existem quando a alma se encontra desequilibrada. Dessa forma, para Platão, aquele que é corajoso, necessariamente também é sábio e moderado, porque ter uma virtude significa possuir todas as outras.

A unidade das virtudes, a consideração das paixões e desejos como constitutivas do sujeito moral e a reformulação da relação entre o indivíduo e a comunidade foram os legados deixados pelo pensamento platônico.

2.3 - A TEORIA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES

Para Aristóteles, assim como existe um bem próprio de todas as coisas, também deve existir um bem próprio para o homem. Suas investigações éticas foram direcionadas em encontrar qual seria este bem, e de que forma o homem poderia viver uma vida boa. As virtudes para o autor seriam apenas instrumentos para se alcançar a finalidade humana, o *telos* de uma vida que vale a pena ser vivida. Ademais, não é o estudo das virtudes, nem a sistematização de um catálogo moral objeto das investigações aristotélicas, mas sim descobrir o que consiste para o homem viver bem.

Ao responder esta questão, Aristóteles parece deixar claro que o bem para o homem não pode ser o dinheiro, nem a honra, tampouco o prazer. Afirma que o bem para o homem é a *eudaimonia* – palavra de difícil tradução, mas que comumente é identificada como felicidade. A *eudaimonia*, portanto, seria o bem supremo, o bem último, aquele que possibilitaria um estado contemplativo em perfeita harmonia com a natureza e com a finalidade humana; um bem estar absoluto que imbuiria o ser num pensar, num agir, e num sentir quase divino.

Já o exercício das virtudes seria o meio, o instrumento para se alcançar a finalidade humana. Elas seriam “precisamente as qualidades cuja posse permite ao

indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas frustra seu progresso rumo ao *telos*”¹⁹. No entanto esta relação entre meios (virtudes) e fim (*eudaimonia*) não é perfeitamente adequada, pois, ao contrário da relação lógica que dispensa a análise ou perquirição dos meios - que muitas vezes podem ser múltiplos - em relação ao fim, não há como vislumbrar a *eudaimonia* sem expressa referência ao exercício das virtudes. Não são outras as conclusões de MacIntyre:

(...) o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor forma possível, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida, e não um mero exercício preparatório para garantir tal vida. Assim não podemos caracterizar adequadamente o bem para o homem sem já ter mencionado as virtudes. E, numa estrutura aristotélica, a afirmação de que pode haver algum meio de alcançar o bem para o homem sem o exercício das virtudes não faz sentido.²⁰

Destarte, mesmo sendo meio, o exercício das virtudes não pode ser desprezado uma vez alcançada a finalidade da vida humana; como comumente acontece quando atingimos algum outro objetivo. Interessante notar que, em outro capítulo de *Depois da Virtude*, quando MacIntyre preocupa-se em diferenciar os bens internos dos bens externos, objeto de ulterior análise neste trabalho, percebemos que os meios só podem ser negligenciados quando os nossos objetivos são externos àquela atividade ou prática desenvolvida; assim, se desejo conquistar fama ou qualquer outro tipo de reconhecimento social e me esforço para me tornar um autor de *best seller* bem sucedido, atingido o objetivo - a fama ou o reconhecimento - não importa mais os meios utilizados; não há diferença, quando tratamos de bens externos, se os meios empreendidos foi o empenho ou algum outro. No entanto, ao se tratar de bens internos, a lógica é distinta; se, no mesmo exemplo anterior, meu objetivo não é meramente o reconhecimento social, mas sim o comprometimento com uma boa escrita, com o aperfeiçoamento linguístico, ou com o desenvolvimento da prática literária, os meios utilizados para alcançar estes fins, próprio da poética, da prosa ou da arte literária como um todo, são intrínsecos à própria prática; sendo apenas possível atingir a finalidade desta arte com o exercício contínuo dos meios inerentes a ela. Da mesma forma, só podemos viver bem, viver uma vida que vale a pena ser vivida, ter uma existência *eudaimonica* quando exercitamos continuamente as virtudes.

¹⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 253

²⁰ MACINTYRE, *op. cit.* p. 254

Assim como Platão, Aristóteles também dá grande importância às paixões e aos desejos na compreensão das virtudes humanas. Sua moral é essencialmente sentimental, uma vez que, para ele, não é censurando ou amordaçando os impulsos do corpo que viveremos virtuosamente, mas, pelo contrário, o viver bem aristotélico exige um agir inclinado pelas emoções, e a educação moral consiste necessariamente em uma educação sentimental²¹. Não obstante, a razão, assim como os sentimentos, também é figura de destaque, pois é ela a encarregada de valorar as ações humanas, identificando quais se dirigem ao nosso fim último. Na contramão dos pensadores modernos, que ora se inclinaram em favor da emoção, ora da razão; Aristóteles se empenhou em articular estes dois elementos.

Educado sentimentalmente e instruído pela razão o homem poderia navegar pela esfera social sempre elegendo aquelas atitudes e ações que o levariam à vida *eudaimonica*. Este processo de escolha, entre as alternativas possíveis, necessariamente exigiria discernimento e o exercício das virtudes, cabendo ao agente moral escolher o virtuoso, não por razões externas à sua escolha, mas simplesmente porque seria a escolha certa.

O agente moral instruído deve, naturalmente, saber o que sucede quando julga ou age virtuosamente. Assim, ele faz o que é virtuoso *porque* é virtuoso. É este fato que distingue o exercício das virtudes do exercício de certas qualidades que não são virtudes, mas, pelo contrário, simulacros de virtudes. O soldado bem-treinado, por exemplo, pode fazer o que a coragem exigiria em determinada situação, mas não por ser corajoso, e sim porque foi bem-treinado ou, talvez – para ir além do exemplo de Aristóteles e se recordar a máxima de Frederico, o Grande – porque tem mais medo dos próprios superiores do que do inimigo. O agente genuinamente virtuoso, porém, age com base num juízo verdadeiro e racional.²²

Outro aspecto relevante na teoria aristotélica encontra-se no papel secundário dado às regras ou normas universais. Aristóteles nunca procurou por regras cuja aplicação mecânica asseguraria uma ação moralmente correta. No entanto, isto não significa que esta preocupação não existia no filósofo grego; para ele, haviam sim algumas regras que auxiliariam nossas ações:

(...) é parte importantíssima da teoria aristotélica que certos tipos de atos sejam totalmente proibidos ou obrigatórios, sejam quais forem às

²¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 255

²² MACINTYRE, *op. cit.* p. 255

circunstâncias ou conseqüências. A tese de Aristóteles é teleológica, mas não é consenquencialista. Ademais, os exemplos que Aristóteles oferece do que é totalmente proibido se assemelham aos preceitos do que é, à primeira vista, um tipo bem diferente do sistema moral, o da lei judaica. Ele fala com brevidade a respeito da lei, embora insista que existam normas de justiça naturais e universais, bem como convencionais e locais. Parece provável que ele queira insistir que a justiça natural ou universal proíbe completamente certos tipos de atos; mas que as penas atribuídas a um tal delito podem variar de uma cidade para outra.²³

É dessas reflexões que podemos extrair o papel da justiça em Aristóteles. Ela, a justiça, é uma virtude não um valor, como propugna a visão liberal moderna; e, por isso, trata-se de uma excelência humana que não pode se realizar à margem de outros seres humanos, sendo fundamental seu exercício dentro da comunidade. MacIntyre, apesar disso, acha que o liame entre justiça e regras não foi devidamente desenvolvido por Aristóteles, e sugere, hipoteticamente, exemplos para complementá-la. Um deles diz respeito à constituição de uma cidade no mundo antigo. Nesta *pólis* nascente vários indivíduos se reuniram para, cooperativamente, erguer uma comunidade e fazê-la prosperar. Para tanto, precisariam exercitar certas virtudes para que a empreitada lograsse sucesso, mas não só isso, precisariam, também, obedecer certas regras para evitar a desestruturação ou mácula da própria *pólis*. Portanto, o exercício das virtudes seria uma obrigação de agir em prol da comunidade, já o respeito às regras se vincularia aos limites impostos a estas ações. Por certo, comenta MacIntyre, tanto o *déficit* no exercício das virtudes, quanto o *déficit* no respeito às regras autorizaria, aos membros dessa comunidade, posturas de punição; aquele que é pouco virtuoso e não contribui para o desenvolvimento da *pólis* ou aquele outro que, independente das suas contribuições, viola regras específicas acordadas como necessárias poderiam igualmente ser excluídos ou afastados do convívio da comunidade. Vale destacar, contudo, que as falhas daquele que não é suficientemente virtuoso e as falhas daquele que viola regras são completamente distintas; mesmo porque não há semelhança entre o erro intencional daquele que comete um delito - um roubo ou homicídio, por exemplo - com o erro daquele que não contribui de maneira satisfatória dentro da comunidade. O indivíduo pouco virtuoso pode ficar a vida sem praticar crimes, e o infrator, embora improvável, pode ser bastante virtuosos; porém, ambos maculam a comunidade, obstando seu desenvolvimento. É por isso que tanto o infrator quanto o carente de virtudes devem ser

²³ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 256

igualmente punidos. São estas peculiaridades que elevaram a percepção de Aristóteles. Ele concluiu que suas explicações das virtudes precisariam ser adequadamente integralizadas com explanações sobre o absolutamente proibido²⁴.

Neste ponto temos a devida correlação, em Aristóteles, entre a justiça e a lei:

(...) pois saber como aplicar a lei só é possível para quem possui a virtude da justiça. Ser justo é dar a cada pessoa o que ela merece; e os pressupostos sociais do florescimento da virtude da justiça numa comunidade são, portanto, dois: que haja critérios racionais de mérito e que haja um acordo quanto a quais sejam estes critérios. Grande parte da atribuição de bens e penas segundo os méritos é, naturalmente, regido por regras. Tanto a distribuição de cargos públicos dentro da cidade quanto a punição atribuída a atos criminosos devem ser especificadas pela lei da cidade (...) Porém, em parte porque as leis são genéricas, sempre surgirão casos especiais nos quais não esteja claro como aplicar a lei e o que a justiça exige.²⁵

A virtude da justiça, para Aristóteles, é anterior à lei, e por isso aquele que é justo sabe quando não deve utilizar os mecanismos legais na hipótese do resultado alcançado ser desvantajoso. A justiça exige do aplicador o abandono de regras, caso as mesmas se mostrem inconvenientes. É seguindo a “reta razão” que o juiz poderá emitir juízos adequados e proporcionais para a solução dos conflitos particulares, sempre interpretando com razoabilidade o significado da lei, as intenções da comunidade ao criá-la, e a necessidade da aplicação do preceito legal ao caso examinado.

Por tudo isso, há uma estreita relação entre a justiça e a prudência, ou sabedoria prática. E para Aristóteles o bom julgador é aquele que consegue encontrar o meio termo entre caminhos possíveis. Dessa forma, a justiça é o ponto médio entre o fazer a injustiça e o sofrer uma injustiça, em semelhança a qualquer outro exercício virtuoso, já que a coragem é o caminho que separa a temeridade da covardia e a liberalidade é o que separa os vícios da prodigalidade e da mesquinharia²⁶. Saber aplicar a lei de maneira justa, portanto, é exercer uma virtude que Aristóteles identifica como *phronêsis*. Esta é uma virtude intelectual necessária para o exercício das virtudes do caráter. A partir da *phronêsis* o indivíduo virtuoso pode refrear uma disposição natural ao vício e praticar a conduta correta. O medo de enfrentar os inimigos em uma batalha, por exemplo, pode persuadir o sujeito à covardia, mas, possuindo a *phronêsis*, o instinto natural da covardia é substituído pela coragem. Destarte, diferente do senso comum, que nos leva a

²⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 259

²⁵ MACINTYRE, *op. cit.* p. 259-260

²⁶ MACINTYRE, *op. cit.* p.261

acreditar que inteligência e bondade não se tangenciam, para Aristóteles a estupidez pode sim, em alguns casos, excluir a bondade; e, certamente, a carência de inteligência prática impede o sujeito de ser bom.

Vale lembrar que o exercício da justiça em Aristóteles não é apenas a razoabilidade, a ponderação ou a proporcionalidade do juiz na aplicação da lei; tampouco uma virtude que permite maior flexibilidade diante dos preceitos normativos comparado ao pensamento moderno, que culminou no fetichismo ao ordenamento, fazendo surgir o positivismo jurídico. Não, o tema é bem mais profundo. A justiça estaria ligada à racionalidade prática em geral, por isso, como já comentado, existe estreita ligação com a prudência; sendo que, ser justo, possuir a *phronêsis*, é saber avaliar as circunstâncias factuais de forma a alcançar as virtudes do caráter, evitando o vício que, sem o exercício da *phronêsis*, seria a conduta natural. A *phronêsis* permite ao covarde ser mais temerário, e ao temerário ser mais covarde, e, da mesma forma, é esta virtude que instrui o juiz benevolente a agir com mais rigor, e ao rígido ser menos severo.

Mas todas estas virtudes fazem parte de um acordo que envolve toda a comunidade, e este acordo é estabelecido para se alcançar o que é bom para todos. Portanto, só pode haver justiça onde já existe uma noção do que é bom. Se apropriando dessa ideia aristotélica, MacIntyre diz que, em ambientes nos quais não existe um acordo sobre o bom ou sobre o que seria o bem para a comunidade, a aplicação da justiça, sobretudo da justiça distributiva, ficaria comprometida. A título de exemplo, poderíamos imaginar uma equipe de jogadores de xadrez que se inscrevem para um campeonato. Dentre os jogadores da equipe existe um excepcional e outros apenas bons. Iniciado o campeonato o jogador excepcional poderia jogar todas as partidas, ou então cada um dos jogadores poderiam participar igualmente dos vários jogos. Entre estas duas opções possíveis, só poderíamos avaliar a justiça de cada uma delas se de antemão soubéssemos qual acordo foi pactuado em torno do que seria melhor para equipe. Se o melhor para equipe fosse a vitória no campeonato, de certo o justo seria que o jogador excepcional jogasse todas as partidas, se o melhor fosse a confraternização e trocas de experiências no campeonato, a participação de todos os jogadores seria o mais justo. Dessa forma, só há que se falar em justiça, para MacIntyre, quando soubermos o que é o “bem”.

Como dito, as virtudes só podem se exercitadas quando anteriormente acordadas pela comunidade como necessárias para se alcançar o bem. E isto, é claro, implica que

os membros dessa comunidade concordem a respeito do que seria o “bem” para o homem. Na *pólis*, os cidadãos buscam alcançar em conjunto a excelência humana. São todos coparticipantes de um projeto comum, sendo isto a origem de uma forma de união que Aristóteles chamou de amizade. Esta é uma virtude, talvez a principal virtude aristotélica, e é algo que pré-direciona os indivíduos ao reconhecimento e a busca de bens comuns²⁷. Em outras palavras, Aristóteles sugeriu que a amizade é o elo constitutivo de qualquer comunidade, ela é a primeira virtude, a que possibilita a união de diversos sujeitos em prol de objetivos comuns. A amizade funda a comunidade; através dela o acordo sobre o que seria o “bem” para o homem é alcançado. Por tudo isso, fica claro perceber que em Aristóteles a virtude da amizade é mais importante do que a própria justiça.

E ficam evidentes as diferenças marcantes entre a antiguidade clássica, na qual preponderava esta ideia de busca pelo bem comum, com a nossa sociedade liberal.

Esta ideia 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 ideia 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 do 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.²⁸

A ideia de amizade moderna esta alicerçada no afeto, em Aristóteles o afeto é importante, mas não só o afeto, pois o que une os indivíduos em torno da *pólis* é o compartilhamento de bens comuns. Uma leitura aristotélica da amizade na sociedade liberal diria que ela está enfraquecida, é apenas algo que existe em função de benefícios mútuos. Esta particularidade, para MacIntyre, seria responsável pelo pluralismo moral preponderante na contemporaneidade²⁹.

A teoria aristotélica parece se coadunar com o pensamento de MacIntyre. A visão teleológica, a preocupação com as virtudes e a ideia da justiça como imanente ao bem comum da comunidade foram legados desse grande filósofo grego. Porém, quais seriam suas limitações? O quê MacIntyre critica nas investigações aristotélicas?

²⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 264

²⁸ MACINTYRE, *op. cit.* p. 265

²⁹ MACINTYRE, *op. cit.* p. 266

Para MacIntyre, a principal carência na filosofia de Aristóteles é a falta de um sentido histórico. Sentido este que só foi recuperado séculos depois com Santo Agostinho, cabendo, no entanto, a outro autor cristão, São Tomás de Aquino, o papel primordial de unir estas duas proeminentes filosofias morais.

2.4 - A VISÃO MODERNA DA MORALIDADE

Para MacIntyre o relativismo é a característica basilar de qualquer concepção moral iluminista, uma vez que no “Século das Luzes” os pensadores tentaram buscar fundamentos para a moralidade independente de qualquer tradição ou da teleologia. Eles intentavam encontrar nas normas morais aspectos de validade, sendo que alguns apregoavam o universalismo. Este rompimento da moralidade enquanto meio de se alcançar a vida humana boa, no entanto, ensejou respostas díspares sobre o conteúdo e a dimensão do conceito moral e ético.

Immanuel Kant, por exemplo, perscrutou novos fundamentos para uma série de normas morais existentes na Prússia do século XVIII. Nem Kant, nem nenhum outro filósofo iluminista, tentou colocar sob suspeita as normas morais que foram herdadas em épocas passadas; todos eles, todavia, investigaram o que seria a explicação peremptória da moralidade, partindo do pressuposto que o conceito medieval e da antiguidade clássica era insuficiente e inadequado.

Tanto o conceito de teleologia aristotélico, quanto o conceito divino encontrado nos pensadores cristãos foram rechaçados, pois não mais se coadunavam com a moderna ideia do ser humano autônomo e livre.

Para MacIntyre, contudo, todos os filósofos iluministas falharam em seus projetos de justificar a moralidade a partir desse novo paradigma, desconectado com as tradições e a teleologia e obstinado no reconhecimento do indivíduo como uma entidade auto-suficiente. E o que impossibilitou o sucesso da empreitada iluminista foi exatamente esta negação da filosofia antiga. Para Aristóteles, por exemplo, existe uma diferença entre o homem tal como ele é e o homem caso realizasse sua natureza essencial; sendo que apenas a partir da ética seria possível entender os mecanismos que tornam inteligível a passagem do homem do estágio de como ele é para o outro estágio de como ele deveria ser caso realizasse sua natureza essencial. A ética entendida nos

moldes aristotélicos, e também a ética cristã que adaptou este conceito na Idade Média, exige algum conhecimento sobre a finalidade (*telos*) humana³⁰.

Entrementes, ao rechaçar o modelo teleológico e a ideia de que existe um bem para o homem que deve ser alcançado, os iluministas passaram a considerar que o natural seria apenas o fático. Esta incompreensão do conceito aristotélico teria sido influenciada, segundo MacIntyre, pelo protestantismo, já que este negava a possibilidade da razão encontrar a finalidade da vida humana. Não à toa Pascal propugnava que a respeito dos fins a racionalidade deveria se manter silente.

O jansenista Pascal encontra-se num ponto peculiarmente importante na evolução dessa história, pois é Pascal que reconhece que o conceito protestante-jansenista da razão se sente à vontade na mais inovadora ciência e filosofia do século XVII. A razão não compreende essências ou transições da potência ao ato; estes conceitos pertencem ao desprezado esquema conceitual da escolástica. Além disso, a ciência anti-aristotélica impõe limites rígidos aos poderes da razão. A razão é calculadora; sabe avaliar verdades de fato e relações matemática, porém nada mais. No campo da prática, portanto, só sabe falar de meios. Precisa calar-se no tocante aos fins.³¹

Os filósofos morais do iluminismo tentaram fundamentar a ética a partir de uma ideia de natureza humana, porém desprezaram, todos eles, o conceito teleológico aristotélico, adotando outro. Kant identificará a natureza humana na razão auto-suficiente e universal; Hume, ao contrário, dirá que ela é produto das paixões, sendo a razão mero instrumento, escrava dos desejos; Kierkegaard, por sua vez, elegerá a escolha autônoma do indivíduo como o conceito base da sua teoria moral. Não obstante as diferenças, todos concordavam que o ser humano carecia de qualquer essência que predefinisse sua finalidade verdadeira, todos rechaçavam o conceito de *telos* aristotélico³².

Para MacIntyre, a tentativa iluminista de justificar a moralidade nunca poderia ter logrado sucesso, porque, ao reduzir o conceito de moralidade humana a aspectos factuais ao lado da exclusão da possibilidade de explicar a nossa natureza a partir de Deus ou alguma essência orientada para determinado fim, os pensadores modernos empreenderam uma busca de solução impossível; talvez por isso não conseguiram chegar a acordo algum.

³⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 99

³¹ MACINTYRE, *op. cit.* p. 102

³² MACINTYRE, *op. cit.* p. 102-103

Mas o que seria estes aspectos factuais, e por que o problema enfrentado pelos iluministas não poderia ser respondido?

Em *Depois da Virtude* MacIntyre dá alguns exemplos para explicar a validade de preceitos a partir de observações factuais. Da premissa "este relógio não tem precisão e não marca as horas adequadamente" poderíamos chegar à conclusão normativa válida de que "o relógio é ruim"; ou então, dando um exemplo distinto dos utilizados pelo autor escocês, da premissa "o jogador foi o destaque do campeonato, marcando muitos pontos, dando várias assistências, batendo o *record* de rebotes e sendo o herói do título inédito do seu time", a conclusão seria "o jogador é bom". Estas conclusões só são possíveis se soubermos o conceito de "bom relógio" ou de "bom jogador". Ambos os conceitos possuem um aspecto funcional; já que será bom aquilo que alcança sua finalidade e ruim aquilo que não alcança. De certo a finalidade do relógio é marcar com precisão as horas, a do jogador de basquete é fazer pontos, dar assistências, pegar rebotes. Quando nos deparamos com as condutas morais, poderíamos chegar a conclusões parecidas, desde que o elemento funcional do homem fosse preservado; algo que, como já dito, não aconteceu com a filosofia moderna. Para Aristóteles, "homem bom" é aquele que "vive bem" ou que realiza seu *telos*, sua finalidade; para os filósofos iluministas não existe uma essência finalística do homem. E esta ausência de "finalidade" destruiria, na visão de MacIntyre, qualquer tentativa de justificar a moralidade a partir de aspectos meramente factuais.

Dizer que um relógio de pulso é bom é dizer que ele é o tipo de relógio de pulso que desse as horas com precisão (em vez de digamos, para jogar no gato). O pressuposto desse uso de "bom" é que todo o tipo de objeto que seja apropriado para se dizer que é bom ou ruim - pessoas e atos, inclusive - tem, de fato, alguma finalidade ou função específica. Dizer que algo é bom, portanto, também é fazer uma declaração factual. Dentro dessa tradição, pode-se dizer que as declarações morais e normativas são verdadeiras ou falsas exatamente como se pode dizer de todas as outras declarações factuais. Mas quando desaparece da moralidade a ideia de funções ou finalidade humanas essenciais, começa a parecer implausível tratar os juízos morais como declarações factuais.³³

Os filósofos iluministas herdaram uma base de preceitos morais que foi preservada, mas a estrutura teleológica que dava inteligibilidade para estes preceitos foi perdida. Já sabemos que, para Aristóteles, existe um conceito de "homem como ele é" e

³³ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 111

outro de "homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial". O que leva o homem do primeiro estágio para o segundo são os preceitos morais que o grego identifica nas virtudes. E, inversamente, o que justificaria estes preceitos seria exatamente esta possibilidade de passagem do primeiro estágio para o segundo ao se exercitar as virtudes. Para os modernos, no entanto, existe apenas o "homem como ele é", e os preceitos morais herdados das tradições antecessoras. Estes preceitos morais não podem ser justificados; e o pior, tampouco existe parâmetros para avaliar a pertinência dessa moralidade. Por isso, pela leitura macintyreana, cada filósofo elegeu, quase que arbitrariamente, os princípios morais que norteariam sua estrutura de pensamento; desaguando na chamada *incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais*. Ora, se não há uma estrutura de pensamento que possibilite a justificação da moralidade, dentre todos os princípios legados pelas tradições anteriores, o sujeito teria a prerrogativa de escolher qualquer um. E foi exatamente isso que, segundo MacIntyre, aconteceu.

Como a tarefa de justificar a moralidade não alcançou êxito, natural que, aos poucos, emergisse a crença de que os juízos morais são irracionais. Por isso, coube a Friedrich Nietzsche deixar claro esta inconsistência da filosofia moral moderna, propugnando um novo conceito para a moralidade, totalmente subjetivista. Se a moral é apenas expressão da vontade, a moral de cada indivíduo, segundo Nietzsche, deve ser guiada pela vontade própria de cada um.

O racional e racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão; então, decide Nietzsche, que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heróico da vontade, um ato da vontade que, por sua qualidade, possa nos lembrar daquela antiga auto-afirmação aristocrática que precedeu o que Nietzsche considera a catástrofe da moralidade e que, devido a sua eficiência, pode ser a precursora profética de uma nova era.³⁴

Reconhecido o fracasso do projeto iluminista em justificar a moralidade, as portas foram abertas ao subjetivismo. E, de fato, MacIntyre reconhece que houve um domínio da postura emotivista em matéria moral. Esta linha de pensamento sustenta que os juízos morais são apenas expressões de preferências subjetivas, não havendo possibilidade de existir uma ética válida objetivamente.

³⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 197

Por isso, MacIntyre afirma que a ordem social liberal a qual vivemos é essencialmente emotivista; já que, ao se eliminar a tradição aristotélica e reconhecido o fracasso iluminista, temos hoje uma moral estritamente subjetiva. Dessa forma, os sujeitos são concebidos como soberanos em matéria moral, cabendo ao Estado apenas a função de permitir que cada um alcance seu projeto individual de vida. Não mais existe um projeto em comum, já que esta ideia pressupõe uma noção compartilhada do que seja o “bem”.

Sabemos que, rejeitada a estrutura teleológica do pensamento aristotélico, não é mais possível chegar a qualquer conclusão do que é o “bem” para o homem. A razão, neste paradigma, diria o filósofo escocês, não pode descobrir a finalidade humana; pode apenas perscrutar os meios e instrumentos que nos guiam a lugar nenhum, ou aos lugares ditados pelos arbítrios da vontade. Talvez por isso, MacIntyre tenha sugerido que o papel social representativo de nossa época seja o do administrativista, já que este labora com os instrumentos da técnica.

Nossa sociedade liberal, seguindo o diagnóstico de MacIntyre, é composta apenas por um amontoado de indivíduos que procuram, sem compartilhar qualquer ideia de vida boa, satisfazer seus próprios interesses. Não existindo acordo sobre o conceito de “bem”, não há – diria equivocadamente o filósofo escocês - meios para solucionar os conflitos morais.

III - A IDEIA DE PRÁTICA, NARRATIVA E TRADIÇÃO EM MACINTYRE

No capítulo anterior, estudamos as virtudes em Aristóteles e anteriores a ele, bem como traçamos as principais características daquilo que MacIntyre chamou de "fracasso do projeto iluminista". Agora, além de descobrirmos até que ponto estes comentários introdutórios são tão caros à teoria do autor, iremos traçar os elementos de três conceitos fundamentais: a ideia de prática, narrativa e tradição.

Sabemos que a retomada da estrutura teleológica para justificar a moralidade, aos moldes da filosofia clássica, é o primeiro passo, na perspectiva macintyreana, na recuperação da inteligibilidade da discussão ética atual. Outro dado fundamental, encontra-se nas diferenças marcantes entre os diversos catálogos de virtudes disciplinados ao longo da construção histórica do ocidente; o que Homero entendia por virtude é diferente daquilo proposto por Platão, Sófocles, Aristóteles, o Novo Testamento e também pelas mais recentes sistematizações, tais como as de Benjamim Franklin e Jane Austen, sendo que todas divergem decisivamente entre si³⁵. Então, qual a relevância, para MacIntyre, no estudo desses diversos e conflitantes entendimentos? Pra que estudarmos algo que já não nos oferece qualquer modelo direto a ser seguido? Ao longo das páginas de *Depois da Virtude* encontramos as respostas. Estas múltiplas sistematizações da virtude possuem um ponto convergente, todas elas exigem para o seu entendimento "a aceitação de alguma explicação anterior de certas características da vida social e moral segundo as quais deve ser definido e explicado"³⁶

Neste viés, tanto o conceito homérico de virtude, quanto o de Aristóteles são secundários; no primeiro caso ao de *papel social*, e no segundo ao de *vida boa para o homem*. Outrossim, para explicar o conceito das virtudes nas respectivas épocas, faz-se necessário entender os três estágios desenvolvedores deste conceito. A partir de então, o que poderia parecer arbitrário, encontra-se sua lógica intrínseca, podendo servir de parâmetro para a adequação da conduta à moral. O estudo desses três estágios, da "prática", da "ordem narrativa de uma vida humana singular", e da tradição, portanto, são aquilo que MacIntyre considera precípuo para tornar o debate ético contemporâneo

³⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 306-308

³⁶ MACINTYRE, *op. cit.* p. 314

inteligível, além de nos fornecer as principais pistas para formularmos o nosso próprio catálogo de virtudes³⁷.

3.1 - PRÁTICA

O que MacIntyre chama de "prática" não é exatamente o entendimento comum que temos da palavra. As "práticas" para o autor são todas as atividades que de certo modo nos permite avançar em algum tipo de excelência humana, exigindo, necessariamente, a busca pelos bens internos à própria prática. Esta busca, além de capacitar o indivíduo, desenvolvendo seus aspectos físicos, intelectuais, espirituais, sensitivos, técnicos ou artísticos - a depender de qual prática está sendo exercitada, contribui para o gáudio comunitário, tornando possível um acréscimo ao patrimônio científico, cultural, social ou político. Este acréscimo revigora e expande a moralidade dos grupos populacionais que exercem e comungam tais práticas³⁸. Por conseguinte, não é qualquer atividade humana que constitui uma "prática", também nem tudo aquilo que um dia ostentou este peculiar epíteto conserva este *status* na contemporaneidade. A atividade de jogos cavalheirescos na Idade Média, por exemplo, era uma "prática", hoje não mais.

A busca pelos bens internos, necessário para o aperfeiçoamento dessas práticas, conforme já explicado, refere-se aos padrões inerentes à própria atividade. No capítulo anterior exemplifiquei a partir da literatura, ou, mais especificamente, da produção de histórias, romances, *best seller* a diferença entre bens internos e externos. A feitura de um artigo científico ou de uma monografia também pode nos servir de exemplo na diferenciação dos bens internos daqueles externos. O aluno, ao escrever seu trabalho de conclusão de curso tem vários desejos, ou no mínimo se espera que ele tenha vários desejos. Ele quer se aprofundar sobre um determinado assunto que já lhe afeiçoa, também quer compreender a problemática enfrentada e, se possível, contribuir para a discussão; além de tudo isso, deseja ser aprovado - um dos seus objetivos é a formatura. O estudo, as leituras, as interpretações e reflexões sobre o assunto enfrentado caracterizam o exercício dos meios daquilo que é interno à prática acadêmica, qual seja,

³⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 314-315

³⁸ MACINTYRE, *op. cit.* p. 316

a produção do saber científico; a aprovação e a formatura, ao revés, são bens externos que podem ser alcançado por outros meios. Vale notar que, se o objetivo for apenas os bens externos, lograr êxito pelo estudo, esforço e dedicação terá igual serventia do que atingir o objetivo por outros meios, mesmo que escusos. Se a aprovação vier pela relação de amizade entre o avaliado e aqueles que o avalia, ou consequente da benevolência desinteressada dos avaliadores, não haverá diferença; já que o bem externo será igualmente conquistado. Por isso, quanto aos bens externos os meios utilizados são irrelevantes. Quanto aos internos temos diagnóstico inverso, pois apenas o uso dos meios próprios daquela prática específica capacita o indivíduo à conquista desses bens. Portanto, só através da pesquisa, estudo, leituras, reflexões, desenvolvimento de ideias e pensamento, além da escrita clara e coerente na realização de seus trabalhos o aluno, ou aquele que se propõe laborar na atividade acadêmica científica, conquista aquilo que é interno a esta "prática". Quando conquistamos os bens internos, geralmente atingimos os externos, pois - no exemplo dado - a produção do saber científico será suficiente para a aprovação e a consequente sonhada formatura³⁹.

Por tudo isso, sabemos que ao ingressar em determinada "prática" somos impelidos a aceitar a autoridade das normas e padrões inerentes a ela. As regras da ABNT limitam meu escopo de liberdade na produção acadêmica, bem como todo um arcabouço de características que diferenciam a produção científica de outra qualquer. Nesta toada, MacIntyre contextualiza:

As práticas, naturalmente, com acabo de salientar, têm uma história; jogos, ciência e artes, todas têm histórias. Assim, os padrões propriamente ditos não são imunes à crítica, porém, não podemos nos iniciar numa prática sem aceitar a autoridade dos melhores padrões até o momento alcançados. Se, ao começar a ouvir música, não aceito minha própria incapacidade de julgar corretamente, jamais aprenderei a ouvir, muito menos a apreciar, os últimos quartetos de Bartok. Se, ao começar a jogar beisebol, eu não aceitar que os outros sabem melhor que eu quando se deve jogar uma bola de efeito e quando não jogar, jamais aprenderei a apreciar o bom arremesso, muito menos a arremessar. No terreno das práticas, a autoridade dos bens e dos padrões funciona de forma a excluir todas as análises subjetivistas e emotivistas do juízo.⁴⁰

MacIntyre ainda comenta que os bens externos constituem propriedades do adquirente, sendo, portanto, objeto de disputa entre aqueles que se digladiam para

³⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p.316-318

⁴⁰ MACINTYRE, *op. cit.* p. 320

conquistá-los. Por conseguinte, no mundo acadêmico o reconhecimento ou a fama oriundo da produção do saber científico são bens escassos que diminuem ou aumentam a depender do sucesso de um determinado autor. Os bens internos, neste exemplo, caracterizado pela própria produção do saber, não são objeto de disputas; pelo contrário, ao conquistar bens internos o agente contribui para o enobrecimento da comunidade. A fama de Gustave Flaubert talvez tenha esmorecido o reconhecimento público de algum outro romancista francês no século XIX, porém a perfeição linguística, o aprimoramento da prosa e o desenvolvimento psicológico de seus personagens certamente contribuíram para a depuração da arte literária⁴¹.

A partir dessas reflexões, MacIntyre esboça um primeiro conceito de virtude:

*A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja a posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja a ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens.*⁴² (grifo do autor)

Neste ponto, o autor define que, para participar de qualquer "prática", ao menos três virtudes são essenciais: a justiça, a coragem e a honestidade. Sem elas é impossível galgar êxito na busca pelos bens internos. A justiça, porque ela nos permite tratar todos em relação aos seus méritos ou deméritos, conforme padrões uniformes e impessoais; a coragem na medida em que ela garante ao indivíduo o poder de se arriscar naquilo que acredita correto para a comunidade; e a honestidade por ser o elemento que integra o indivíduo na verdadeira busca pelos bens internos⁴³. Dessa forma, o avaliador de trabalhos científicos precisa ser justo ao atribuir conceitos; não pode dar notas porque se afeiçoa ao avaliado ou nutre qualquer sentimento de repulsa em relação a ele. O avaliado, por sua vez, precisa de coragem para defender um ponto de vista que, apesar de julgar correto, sabe não ser o comumente aceito entre seus pares. A honestidade, por fim, deveria perpassar a relação de ambos; cabendo ao avaliador ser sincero quanto às imperfeições encontradas no trabalho; e, ao avaliado, a sinceridade de expor suas dúvidas, obstáculos, frustrações e dificuldades.

Agora, vale uma retratação. Foi usado o exemplo específico da produção de uma monografia, para tornar a discussão mais palatável e didática; porém, certamente MacIntyre diria que a feitura de um trabalho de conclusão de curso não constitui uma

⁴¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 320-321

⁴² MACINTYRE, *op. cit.* p. 321

⁴³ MACINTYRE, *op. cit.* p. 322-324

"prática" nos moldes que ele a define. A produção acadêmica *lato sensu* talvez sim; por isso não foi à toa a preocupação, ao abordar o exemplo, de sempre vislumbrar a produção científica de maneira geral. A ressalva é importante porque uma "prática" não pode ter metas fixas; elas se transformam e transmutam com o tempo, possuindo, cada uma, sua própria história⁴⁴.

Outro dado importante, destacado por MacIntyre e presumível a partir das anteriores reflexões, diz respeito à relação entre as virtudes e os bens. A prática das virtudes é necessária na conquista dos bens internos, no entanto, ser virtuoso em algumas situações nos distancia dos bens externos. Um jogador de futebol que nega uma proposta milionária de algum clube chinês, por exemplo, adia sua "estabilidade" financeira, mas, ciente que a transação irá prejudicar o aperfeiçoamento de suas habilidades, já que o campeonato daquele país não apresenta grandes atletas ou competidores, se aproxima daquilo que é interno à "prática" futebolística. Outro exemplo é do escritor que nega escrever sobre encomenda. Tal atitude, não obstante deixar sua conta bancária em letargia, não obsta sua liberdade, permitindo-lhe maior comprometimento com a arte literária. Por tudo isso, MacIntyre faz a solene advertência:

(...) se em determinada sociedade a busca dos bens externos se tornasse predominante, o conceito das virtudes poderia sofrer primeiro um esgotamento e, depois, talvez algo próximo à extinção total, embora talvez surgissem simulacros em abundância.⁴⁵

Entretanto, em que aspectos a teoria das "práticas" apresentada é aristotélica? Eis, por fim, a pergunta feita pelo filósofo escocês, e o primeiro elemento revelador da pertinência do estudo pormenorizado das virtudes em Aristóteles e anteriores a ele. MacIntyre, ao responder, se apoia em três argumentos. Primeiro que sua teoria exige distinções e conceitos semelhantes aos trazidos pelo grego; tais como a diferença entre as virtudes do caráter e as virtudes intelectuais, ou a relação dessas virtudes com as paixões, com a estrutura do pensamento prático e com as habilidades naturais⁴⁶. Também porque o modelo teleológico adotado diverge do utilitarista, se aproximando mais ao de Aristóteles, pois incorpora a visão aristotélica de prazer e satisfação. Neste aspecto talvez seja comum confundir o prazer proporcionado pela realização exitosa de

⁴⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 326

⁴⁵ MACINTYRE, *op. cit.* p. 330

⁴⁶ MACINTYRE, *op. cit.* p. 321

alguma "prática" com a própria excelência buscada na atividade; basta imaginarmos o sentimento exultante de um jovem escritor ao finalizar seu primeiro romance, já que almejar a excelência literária também faz com que o escritor almeje a depuração prazerosa dessa empreitada. Contudo, outros prazeres, aqueles que fogem à "prática" - conquista de poder, dinheiro ou *status* - não podem ser confundidos. Esta diferenciação para os utilitaristas, alheios à ideia de bens internos e preocupados apenas com o cálculo total da felicidade ou do bem-estar, não é relevante. Por último pelo fato de sua teoria não ser meramente avaliativa ou consequencialista, já que analisar a virtude ou vício inerente a dada situação "é dar o primeiro passo para explicar por que foram realizados aqueles atos, em vez de outros."⁴⁷

3.2 – A UNIDADE NARRATIVA DA VIDA HUMANA

Ao explicar o conceito de "prática" e do papel das virtudes na conquista dos bens internos, o filósofo escocês flertou com a tradição aristotélica, no entanto, a ideia de unidade da vida humana - em Platão simbolizada pela virtude da *dikaiosunê* - tão difundida pelas contribuições do grego à estrutura ética que perdurou até o início da Idade Moderna, só encontra terreno semeável, em MacIntyre, na estrutura narrativa da vida humana.

O quê seria esta estrutura narrativa da vida humana, e quais as correlações entre ela e a identidade pessoal?

Antes de responder esta pergunta, o autor apresenta dois obstáculos à concepção unitária da vida humana. Uma de fundo sociológico, outra filosófica. O obstáculo social gira em torno da segmentação contemporânea nos modos de se enxergar a vida. Existe a vida pública e privada, o lazer e o trabalho, os compromissos familiares e profissionais. Esta separação em segmentos faz com que o médico no hospital seja concebido de forma distinta do marido ou pai que, ao final do expediente hospitalar, assume suas atribuições domésticas⁴⁸. O obstáculo filosófico encontra guarida na filosofia analítica e no existencialismo. A perspectiva dos filósofos analistas tende, segundo MacIntyre, ao atomismo; pois estes pensadores são impelidos a simplificar transações complexas em

⁴⁷ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 335

⁴⁸ MACINTYRE, *op. cit.* p. 343

singelos atos⁴⁹. Já o obstáculo criado pelo existencialismo refere-se ao modo como Sartre e seus seguidores separam o indivíduo do seu papel interpretado. É interessante notar que, a partir desses dois obstáculos, MacIntyre constrói aquilo que irá chamar de estrutura narrativa da vida humana.

As interpretações reducionistas do ato propugnado pela filosofia analítica é analisada pelo autor recorrendo a alguns exemplos. Diz que um ato exhibe sua inteligibilidade quando alicerçado em elementos que explicitam intenção e história. Argumenta que o marido ao cuidar do jardim de sua casa pode proceder dessa forma por diversos motivos. Pode ser que queira preparar o jardim para as intempéries do inverno, ou, então, intenciona, com o ato, agradar sua mulher. Em ambos os casos a intenção do agente se alicerça em algo anterior e mais complexo; à história climática, no primeiro caso; ou à história das relações matrimoniais, no segundo. Portanto tudo que integra o ato - agentes, intenções, cenários, história - contextualizam a ação, tornando-a inteligível. Além disso, contra-exemplos podem facilitar a argumentação sustentada pelo autor. Neste trabalho verso sobre virtudes, ética, teleologia; para tanto utilizo certo encaminhamento de ideias que, independente da qualidade, ensinam aos interlocutores um mínimo de entendimento. Se, no entanto, dissesse, sem ao menos preparar aqueles que leem e avaliam este texto, que atingi os limites da exaustão, minha frase se tornaria ininteligível, não pelo conteúdo em si, já que acabo de informar que estou exausto, mas pelo contexto, ou melhor, pela falta de contexto em que tal frase foi utilizada. Porém, esta frase adquiriria significado ou relevância se fosse usada, como de fato foi, para exemplificar algum conteúdo discutido por MacIntyre.

Se o ato, para ser inteligível, precisa de contexto; que tipo de contexto é esse? MacIntyre dirá que este contexto necessariamente integra uma estrutura narrativa. Quando escrevo "estou exausto", no meio do texto e sem explicações, torno minha elocução ininteligível. Alguém, no momento da apresentação, poderia perguntar por que escrevi aquilo na monografia. A resposta "porque estava sem dormir e senti dores nas costas" explica os motivos da exaustão, mas não tornam minha frase inteligível. Se, ao revés, digo que não tive tempo de revisar o texto e acabei esquecendo uma frase inoportuna e descontextualizada no meu trabalho, minha resposta preenche as expectativas do interlocutor. Ela passa a integrar uma estrutura narrativa. O trabalho foi feito as pressas, não foi devidamente revisado e uma frase que deveria ser retirada

⁴⁹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 343

acabou esquecida. A partir daí, outras inferências poderiam ser propostas, por isso é a estrutura narrativa que torna um ato inteligível e não meramente uma finalidade ou outra interpolação explicativa.

Todas as interações humanas obedecem uma estrutura narrativa, uma conversa, a apresentação de um trabalho de conclusão de curso, partidas esportivas, aulas, palestras; bem como nossos atos mais simples ou complexos, vide os sonhos, recordações, desejos, críticas, fofocas⁵⁰. Dessa forma, nossa vida também integra uma narrativa, nela somos intérpretes e autores com certas limitações; pois, ao contrário do escritor que define o cenário e o destino dos seus personagens, nós nem sempre escolhemos este palco, tampouco sugerimos a trama. Além disso os outros autores e intérpretes, para os quais somos apenas coadjuvantes, também participam desse jogo, e "cada um dos nossos dramas aplica restrições aos outros, tornando o todo diferente das partes."⁵¹

São ponderações complexas como essas que contribuem para transformar a ideia de inteligibilidade no elo de ligação conceitual entre a ideia de ação e a de narrativa (...) Uma ação é o momento numa história possível ou real, ou em várias histórias. A ideia de uma história é tão fundamental quanto a ideia de uma ação. Uma precisa da outra.⁵²

É neste ponto que se encontra o obstáculo existencialista, pois Sartre em "A Náusea" nega, pela boca de Antoine Roquentin, isso. Para ele a vida humana carece de uma narrativa, é apenas um conjunto de ações que não nos leva a lugar algum⁵³. MacIntyre rebate o argumento dizendo que a alternativa de explicação para a vida desintegrada da estrutura narrativa, seria um amontoado de atos. Estes atos seriam justamente partes desconexas de uma narrativa em potencial⁵⁴.

Se acreditarmos que nossas vidas são construções narrativas nas quais outros agentes interferem no nosso protagonismo, e que o cenário e a trama são anteriores às nossas interpretações, concluiremos que o destino apresenta certa imprevisibilidade. Além desse aspecto, outro é marcante. Como geralmente vivemos sempre em busca de metas, sonhos, é notório atribuímos certo valor ao futuro. Programamos nossos objetivos em função de expectativas, sempre cientes das possibilidades imprevisíveis

⁵⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 355

⁵¹ MACINTYRE, *op. cit.* p. 359

⁵² MACINTYRE, *op. cit.* p. 359

⁵³ MACINTYRE, *op. cit.* p. 360

⁵⁴ MACINTYRE, *op. cit.* p. 361

que alteram nossos anseios e ambições; em outras palavras, o que nos move, nos impulsiona é o futuro e a ideia que fazemos dele. Buscamos nossa finalidade, nosso *telos*; por isso MacIntyre sugere que ao lado da imprevisibilidade da vida existe a teleologia.

A imprevisibilidade e a teleologia, portanto, coexistem em nossas vidas; assim como os personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que acontecerá a seguir, porém nossa vida tem uma forma que se projeta na direção do nosso futuro. Assim, as narrativas que vivemos têm um caráter tanto imprevisível quanto parcialmente teleológico.⁵⁵

A vida é imprevisível e guarda elementos estruturados numa teleologia. Ela é composta por uma sequência de atos que compõe uma história; esta história integra a identidade pessoal do indivíduo. Este, o herói do enredo que envolve múltiplas sub-tramas, possui uma unidade que é precisamente a unidade do personagem que interpreta. Somos aquilo que os outros podem pensar que somos a partir de uma história que vai do nascimento à morte. Sendo assim, somos responsáveis pelos nossos atos e escolhas, mas também, como coadjuvantes de outros enredos compostos por outros heróis, participamos e contribuímos em histórias diversas. Por isso é impossível separar o conceito de identidade pessoal com as noções de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade⁵⁶.

Apoiado a estes conceitos, MacIntyre indaga o que seria a unidade da vida humana.

A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa expressa numa única vida. Perguntar "O que é bom para mim?" é perguntar como devo viver melhor essa unidade e levá-la a cabo. Perguntar "O que é o bem para o homem?" é perguntar o que todas as respostas à pergunta anterior devem ter em comum (...) A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas essas maneiras.⁵⁷

Então, MacIntyre organiza aquilo que nomeará de unidade narrativa da vida humana. Mas de que forma o exercício das virtudes necessárias à busca pelos bens internos inerentes às "práticas" possibilitam o indivíduo atingir sua finalidade, seu *telos*,

⁵⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 362-363

⁵⁶ MACINTYRE, *op. cit.* p. 367

⁵⁷ MACINTYRE, *op. cit.* p. 368

seu ideal de vida boa, vida plena, completa, *eudaimonica*? Ora, para o autor são elas que nos guiarão em busca deste bem. O exercício das virtudes possibilita não só a conquista dessa vida humana plena, mas também nos auxilia na compreensão dos objetivos que no transcorrer da narrativa vão se depurando. Exercer virtudes é um processo que nos leva ao autoconhecimento⁵⁸.

Porém, a busca pela felicidade, pelo ideal de vida boa não pode ser individual. MacIntyre diria que não podemos assumir um ponto de vista partindo de lugar algum, escolhendo aquilo que é bom independente do contexto, já que todos nós viemos de algum lugar; temos família, cultura; herdamos certos valores, costumes; integramos comunidades. Ao nascer incorporamos as peculiaridades de uma narrativa maior, e isso dá às nossas vidas uma particularidade moral⁵⁹.

(...) a história da minha vida está sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade. Nasci com um passado; e tentar me isolar desse passado, à maneira individualista, é deformar meus relacionamentos presentes. A posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem. Vale notar que a rebelião contra a minha identidade é sempre um modo possível de expressá-la.⁶⁰

3.3 - TRADIÇÃO

Ao conceber a vida dentro de uma estrutura narrativa que compõe um capítulo de uma narrativa maior, demos o primeiro passo para entender o conceito de tradição em MacIntyre. Num livro, um romance por exemplo, os capítulos estão dispostos de maneira a permitir que o leitor, a partir daquilo que já leu, possa compreender a trama. Da mesma forma, a vida humana torna-se inteligível quando alicerçada dentro de uma história que a antecede. Portanto, o passado que herdamos não só compõe a narrativa do nosso enredo, como também traça os limites daquilo que formará nosso futuro. Esta herança, esta história maior que compõe nossas vidas é precisamente a tradição.

Porém MacIntyre irá diferenciar seu conceito de tradição com aquele que normalmente associamos. Teóricos conservadores, legatários de Edmund Burke, tendem a contrastar tradição com razão, e a estabilidade da primeira com a instabilidade do

⁵⁸ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 369

⁵⁹ MACINTYRE, *op. cit.* p. 370

⁶⁰ MACINTYRE, *op. cit.* p. 371

conflito⁶¹. Para MacIntyre este hermético contraste confunde, já que para ele todo raciocínio acontece dentro de determinado contexto que inclui formas tradicionais de pensamento. A tradição quando viva possui uma argumentação sobre os bens e outra sobre a busca ordenada por eles. Eis como MacIntyre caracteriza uma tradição viva:

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura dos bens atravessa gerações, às vezes muitas gerações. Portanto a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida. Novamente o fenômeno narrativo de uma inserção é fundamental: a história de uma prática em nossa época está, em geral e caracteristicamente, inserida na história mais longa e ampla da tradição, e por meio da qual a prática se torna inteligível e chega, assim, à forma atual que nos foi transmitida: a história da vida de cada um de nós está inserida, em geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições.⁶²

Na obra "Abril Despedaçado" de Ismail Kandaré temos um retrato parcial que recobre os três conceitos macintyreanos estudados neste capítulo. Trata-se de um romance que aborda o contexto comunitário das regiões montanhosas da Albânia. Na história o personagem principal Gjorg Berisha é encarregado da vingança de seu familiar morto. Para tanto, encoberto pelo instituto da *vendeta*, assassina o alçôz do seu irmão com um tiro de espingarda. Após o ato procede de acordo com os costumes, viajando até a *kullê* de Orosh - casa coletora de impostos - para oferecer o tributo de sangue. Durante os trinta dias que lhe foi concedido a *bessa*, espécie de trégua declinada pelos parentes da vítima aos autores da *vendeta*, Gjorg peregrina pelas montanhas ciente que, findada a *bessa*, também deixaria o mundo dos vivos. Ao final do livro o personagem morre, vítima da esperada vingança. O último parágrafo do romance, seco e ao mesmo tempo onírico, dá o tom lóbrego e desesperançoso que Kandaré aborda as tradições. Na cena, Gjorg, deitado ao chão após ser abatido por um tiro, delira associando a imagem do seu executor com a sua própria, já que conforme as regras do *Kanun*, Código que rege as leis da região, tudo acontecera à semelhança do assassinato que ele, trinta dias antes, praticara.

⁶¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2ª Ed. 2001. p. 372

⁶² MACINTYRE, *op. cit.* p. 373-374

Ainda ouvia os passos se afastando e ficou a indagar de quem seriam. Pareciam-lhe familiares. Ah, claro, ele os conhecia bem, assim como conhecia as mãos que o tinham virado... "Eram as minhas", disse. Em 17 de março, na estrada perto de Brezftoht... Por um instante perdeu a consciência, depois voltou a ouvir os passos e voltou a pensar que eram os seus, que era ele e ninguém mais que fugia assim, deixando para trás, estendido no caminho, seu próprio cadáver que acabava de matar.⁶³

Curioso notar que dois personagens do romance, um casal de Tirana que passava a lua de mel na região montanhosa da Albânia, se surpreendem com os costumes incomuns e a estruturação excêntrica, para os padrões da capital, contida no *Kanun*. Para eles, principalmente para a mulher que, ao contrário do marido, não enxergava naquelas práticas um passa-tempo peculiar e divertido, todos aqueles costumes integravam atos ininteligíveis. Alheios às regras e tradições do Código montanhês, não entendiam o contexto daquela sequência de atos que caracterizavam o povo. A cadeia infundável de vingança, o pagamento de tributos pelas mortes e as formas de solucionar os conflitos não compunham para eles uma narrativa decifrável. A mulher, inclusive, se amedrontava com condutas que aos seus olhos se assemelhavam à barbárie. Impressões essas semelhantes às de Aristóteles ao analisar as práticas multiformes das populações não gregas.

O romance é descritivo, no entanto, nas entrelinhas sugere um ponto de vista negativo sobre as tradições que para a cultura ocidental violaria a ideia de “justo”. Não à toa a cena final induz os leitores a conclusões que certamente desagradariam MacIntyre. Ao enxergar no algoz seu próprio rosto, Gjorg parece não ter uma identidade pessoal, ele e todos que viviam sob a égide do *Kanun* se assemelham, são personagens idênticos que compõe uma estrutura estanque de tradição comunitária.

Mas para MacIntyre esta não seria uma leitura correta, já que a tradição, os costumes e as estruturais sociais que formam o indivíduo não obstem o desenvolvimento da sua identidade, pelo contrário, é só a partir do contexto que estamos inseridos, ou da narrativa maior que substancializa nossas vidas que podemos interpretar e criar novos enredos para as nossas originais narrativas. Como dito, somos o que herdamos; e até mesmo quando rompemos com aquilo que caracteriza a identidade, estamos a manifestá-la. Se Gjorg se recusasse a vingar a morte do irmão, desrespeitando o instituto da *vendeta*, estaria exprimindo sua identidade constituída no seio da tradição montanhosa de forma transgressora, revoltosa ou revolucionária. Vale lembrar que uma

⁶³ KANDARÉ, Ismail. **Abril Despedaçado**. Companhia das Letras. Edição Digital. p. 147

tradição pode se deteriorar, se desintegrar ou desaparecer. E é exatamente o exercício ou a falta de exercício das virtudes que proporcionam o fortalecimento ou enfraquecimento das tradições⁶⁴. Gjorg se vingou, exerceu algumas virtudes, tais como a coragem e a honra, para concretizar a "prática" da *vendeta*. Seu ato seguiu os padrões ditados pelo *Kanun*, logo sua bravura foi suficiente para a conquista daqueles bens internos à "prática". Todavia, Kandaré deixa claro, o personagem fez isso porque foi obrigado a fazer, ele não tinha escolhas, tampouco vontade. Quando a ideia de bem é uma só, e neste caso parece ser, não existe medida à liberdade.

3.4 – CRÍTICAS A MACINTYRE

Ao longo desses dois capítulos foram abordadas ideias fundamentais na obra *Depois da Virtude*, as virtudes nas sociedades antigas, o chamado fracasso do projeto iluminista em justificar a moralidade, bem como os conceitos de "prática", unidade narrativa da vida humana e tradição. Posteriormente, a obra de Rawls será posta em exame, e veremos em quais pontos o estudo desse outro autor nos permite uma melhor leitura e resposta aos conflitos e peculiaridades da nossa sociedade atual. No último tópico esboçamos uma primeira crítica à MacIntyre, depois, como se mostrará claro nas páginas seguintes, veremos como a proposta do filósofo escocês é incompatível com a pluralidade razoável de visões sobre o "bem".

MacIntyre se mostra intransigente em considerar que apenas em sociedades em que há um acordo sobre a ideia de "bem" a justiça se torna viável. No exemplo dado sobre os jogadores de xadrez que participam de um campeonato, o conflito oriundo da divergência entre os competidores a respeito de qual conduta é a melhor para a equipe - se apenas o xadrezista excepcional joga os jogos ou se todos participam igualmente - são de singela solução. Aliás, se partirmos do pressuposto que eles concordam sobre esta ideia de bem, ou seja, se soubermos que todos comungam do mesmo ponto de vista em relação ao melhor para a equipe, sequer existirá conflito. A justiça neste caso só se fará necessária se algum dos jogadores desrespeitarem este acordo prévio. Nesta hipótese a justiça se assemelha mais a uma regra, já que a violação do acordo, a violação prévia do bem não deve ser tolerada, a não ser que este acordo prévio violasse

⁶⁴ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 374

uma ideia de "bem" maior comungado pela comunidade. Por isso Aristóteles, ao tratar da justiça, diz que esta virtude auxilia seus portadores no julgamento de regras que só poderão ser aplicadas caso respeitem a ideia de "bem". Visualizar sociedades sobre esta ótica certamente limita o conceito que temos de liberdade. Se eu tenho que comungar com a ideia de "bem" imposta por certa tradição, o exercício da autonomia encontrará sérios obstáculos.

MacIntyre também divide a história do mundo ocidental em três períodos. No primeiro, representado pela antiguidade clássica e pela Idade Média, tínhamos uma ética bem estruturada na qual o conceito de pessoa, razão e comunidade estariam alicerçados em certas tradições. Num segundo período esta estrutura seria questionada, e a empreitada iluminista de justificar a moralidade independente dela se mostraria inevitavelmente infrutífera. Por fim, no último período o estrago feito pelos iluministas resultaria em uma enorme catástrofe. Hoje, segundo MacIntyre, as discussões éticas contemporâneas são dissonantes e inconciliáveis. Diversos autores, já não mais vinculados a ideia de unidade do primeiro período, herdaram pedaços incompletos de teorias que antes formavam um todo; e cada um, sob a égide de simulacros de doutrinas não mais inteligíveis, vem propondo leituras díspares sobre justiça, moral e ética. A redenção dessa tragédia contemporânea só pode ser realizada, de acordo com MacIntyre, se ressuscitarmos a estrutura teleológica aristotélica. De novo parece que a ideia de conflito e divergência, caracteristicamente peculiar às sociedades plurais, incomoda o autor. No início de *Depois da Virtude* apresenta uma série de exemplos que marcam decisivamente estas divergências. Entre eles, três pontos de vista sobre a questão do aborto. Concordo com MacIntyre que em sociedades cuja ideia de "bem" não é unitária o problema seria de difícil solução. No entanto, divirjo a respeito do relativismo preponderante na atualidade. Adotar, como veremos mais adiante, a concepção liberal igualitária que dá primazia do "justo" sobre o "bem", tentando unir, na perspectiva de Rawls, cidadãos e cidadãs em torno da ideia de bem político em sociedades democráticas constitucionais, através do consenso sobreposto, é uma alternativa viável; pois, dentro dos limites impostos pelo "justo", conserva a liberdade do indivíduo em escolher o seu próprio ideal de vida boa. Se compartilharmos certos princípios de justiça, independente das doutrinas abrangentes que cada um defende, esmoreceremos o relativismo. É claro que a discussão sobre o aborto é muito mais complexa, e os limites deste trabalho não me permitem aprofundar ou sequer adentrar na superfície do problema. Mas vale notar que a abordagem de MacIntyre precisa se

sustentar nesta tese da catástrofe da contemporaneidade, caso contrário sua própria argumentação desmorona.

Isto posto, não há que se falar na escolha entre Nietzsche e Aristóteles, não porque os dois pensadores carecem de importância, ambos são fundamentais para compreendermos nossas questões éticas; mas sim porque entre os dois existe um universo de pensamento precípuo para enfrentarmos nossos conflitos mais espinhosos. Sequer poderíamos acreditar que os dois se encontram entre extremos, pensar dessa forma é reduzir em demasia a amplitude de qualquer reflexão.

A ideia de "prática" desenvolvida por MacIntyre é interessante, porém também este conceito está sujeito a críticas. Imaginar que somente dentro de um esquema de regras rígidas, estruturadas ao longo de tradições, é possível desenvolver ou aprimorar determinada "prática" me parece contra-intuitivo. MacIntyre usa Rembrandt para argumentar que apenas submetendo a padrões pré-estabelecidos, se imiscuindo das técnicas e tradições de determinada atividade se torna viável a inovação. Diz que as pinturas medievais retratavam o rosto dos santos como ícones; e que a partir do século XV tal esquema conceitual foi substituído pela pintura naturalista. Contudo, já no século seguinte, numa espécie de síntese dos dois períodos, o pintor holandês aprimorou o naturalismo, resgatando a técnica iconográfica de forma a produzir obras originais e até então inconcebíveis. É claro que isso só foi possível porque, ao lado da genialidade, o pintor estudou a nobre arte, aprendendo a apreciar os grandes quadros dos mestres do passado, e que, somente dentro desse esquema pré-constituído de padrões tradicionais, conseguiu desenvolver sua própria técnica original e inovadora⁶⁵. O exemplo de MacIntyre é claro e satisfatório, mas não coaduna com a ideia de transgressão. Na arte, principalmente, esta atitude é decisiva, sendo responsável pelo surgimento de diversos artistas que não se vinculavam a qualquer escola, ou, em alguns casos, que desprezavam qualquer tradição. É claro que poderíamos sustentar a tese macintyreana de que negar sua própria identidade é uma forma de manifestá-la. Neste caso, a negação da "prática" e suas tradições também seria uma forma de sustentar sua existência. Talvez um contra-exemplo sistematize uma possível tese contrária. Pensemos no caso de Orson Welles. O cineasta, com apenas 25 anos, revolucionou a "prática" cinematográfica com o portentoso *Cidadão Kane*. Welles não estudou D. W. Griffith, tampouco tomou lições da escola soviética de montagem, ele sequer conhecia Sergei Eisenstein ou Dziga

⁶⁵ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 319

Vertov; no entanto filmou como ninguém e transformou-se em referência a todos os cineastas que o sucederam. Vale Lembrar que *Cidadão Kane* foi o primeiro filme do diretor, que até então não tinha qualquer experiência dentro de um set de filmagens. Alguém poderia contra-argumentar dizendo que em 1941, ano que a obra foi às telas, o cinema ainda era uma arte incipiente, não existia uma tradição fílmica, sendo assim não poderíamos falar, neste caso, em "prática" no sentido macintyreano. A objeção é válida, mas o exemplo não pode ser simplesmente descartado, tendo em vista a amplitude dos talentos humanos. Não que MacIntyre negue este fato, mas sua insistência em alicerçar o poder da inventividade individual às tradições caracteriza seu estigma reducionista.

Sobre esta mesma perspectiva, a ideia de unidade narrativa da vida humana também não se sustenta. Conceber a vida humana como uma narrativa inteligível a todos aqueles que a analisam do nascimento à morte é simplificar por demais a experiência de vida. Parece-me que MacIntyre esmorece o conceito psicológico do indivíduo, já que para ele a sequência de atos, quando analisados em determinado contexto, nos oferece uma única leitura possível. Reparem nas palavras do autor:

(...) sou o que outras pessoas possam, justificadamente, pensar que sou no decorrer da vivência de uma história que vai do meu nascimento à minha morte; sou o sujeito de uma história que é minha e de ninguém mais, que tem seu próprio significado peculiar.⁶⁶

Não existem para o autor diversas vidas, diversas interpretações da vida. Existe uma única leitura que está disponível dentro da narrativa singular do indivíduo. Para ele, e neste ponto não podemos concordar, não há espaço para a multiplicidade de seres que existem em cada um de nós, também não há abrigo para incongruências, incertezas, paradoxos. A vida não é uma narrativa coesa e bem estruturada, como sugere MacIntyre, também não é uma sequência de atos sem sentido e que não nos levam a lugar algum, como propôs Antoine Roquentin; a vida talvez seja multidimensional, aberta a diversas leituras e inacessível à simplicidade de qualquer esquema narrativo. Os romances que consagraram o gênero narrativo também não comportam interpretações unitárias - basta lembrar o prazer inestimável que temos ao reler livros esquecidos em antigas prateleiras, pois sempre que relemos nos deparamos com obras diversas - no entanto, o romance, ao contrário da vida, é obra de um único sujeito, seja ele o próprio autor ou o leitor, encontrando limitações em aspectos que para a vida são infinitos.

⁶⁶ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 365

Sendo assim, o lugar de onde viemos, a cultura que comungamos, os costumes que herdamos são precípuos para nossa identidade, mas não refletem todo o nosso ser. Pensar assim não é dar absoluta importância ao indivíduo, negando laços comunitários; também não é uma forma enviesada de negar valores ou tradições, assumindo a postura do *Übermensch* nietzscheano. Veremos no próximo capítulo que esta ideia de indivíduo enquanto multiplicidade se adequa melhor às propostas de Rawls. Este autor, aliás, parece reconhecer esta peculiaridade humana, pois tentou basear sua teoria da justiça em princípios abertos ao convívio pacífico entre sujeitos que comungam uma pluralidade de visões do "bem". Pluralidade esta negada por MacIntyre, já que o autor visa recuperar a vetusta estrutura teleológica aristotélica alicerçada em torno da unidade do "bem".

Por fim, vale lembrar que a leitura soturna da contemporaneidade realizada por MacIntyre não merece guarida, tampouco sua alternativa de sociedade fechada em feudos, *pólis*, ou comunidades empenhadas no exercício de virtudes morais e intelectuais redentoras pode ser levada em conta. No entanto, seu original ponto de vista e suas críticas ao pensamento liberal foram decisivos para um dos mais recrudescentes debates dos últimos anos. Essas críticas também serão objeto de análise no próximo capítulo.

IV - A JUSTIÇA EM JOHN RAWLS E A CONTROVÉRSIA COMUNITARISTA

A partir de 1971, com a publicação de *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, o predomínio do pensamento liberal utilitarista dos discípulos de John Stuart Mill foi sobrepujado pelo reacender da postura deontológica de matriz kantiana. Ao final do século XIX e durante boa parte do século XX, este liberalismo dito utilitarista encontrava no pensamento marxista seu principal adversário. No entanto, a obra de Rawls, além de ter sufocado as outras vertentes liberais, não encontrou no marxismo uma contraposição à altura; já que esta corrente de pensamento mostrava-se enfraquecida muito em função da nascente derrocada do socialismo real experienciado por alguns Estados. O aparente sucesso do liberalismo nos anos setenta, principalmente nos países anglo-saxões, só foi, de fato, contestado na década seguinte. Muitos autores, de maneira independente, começaram a produzir vasto material crítico à visão liberal, e, em particular, à postura de Rawls adotada no célebre livro supramencionado.

Hegel e Aristóteles serviram de inspiração a estes críticos do liberalismo. Eles defendiam o caráter intrinsecamente social do homem, vinculando a moralidade aos costumes de cada sociedade. Alguns, e dentre eles destacamos o próprio Alasdair MacIntyre, asseveravam a necessidade de retomar a estrutura teleológica da natureza humana, dando primordial importância às virtudes.

Os comunitaristas se notabilizaram por oferecer, ao tentarem expor as deficiências e incompletudes do pensamento liberal, sobretudo do pensamento liberal de matriz kantiana, conceituações sóbrias, robustas e claras do liberalismo. MacIntyre, por exemplo, identificou cinco características essenciais desta corrente: a ideia de que a moral é composta por regras que podem ser aceitas por qualquer indivíduo racional em circunstâncias ideais; o requisito de neutralidade dessas mesmas regras; a desvinculação das pautas morais a qualquer ideia de bem adotadas pelos indivíduos; a crença de que apenas indivíduos, e não entes coletivos, são os destinatários das regras morais; e o argumento da universalidade das regras morais, vinculando a aplicação das mesmas a todo indivíduo humano, independentemente do contexto social⁶⁷.

⁶⁷ NINO, Carlos Santiago. Liberalismo "versus" comunitarismo. **Revista del centro de estudios constitucionales**. Disponível em: <http://www.stafforini.com/nino/Nino%20-%20Liberalismo%20versus%20comunitarismo.pdf> Acesso em: 12 jul. 2016

Diante destes pressupostos liberais autores como Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer e o próprio Alasdair MacIntyre procuraram oferecer contrapontos. Eles não se contentaram com a caracterização dos indivíduos como seres autônomos, autossuficientes e sem vínculos de pertencimento com a comunidade; já que os desejos, anseios e interesses individuais não se manifestam à parte do contexto social ou da cultura a qual cada um comunga. Nossas necessidades, ideais, projetos fazem parte de escolhas livres; porém esta liberdade encontra-se situada no tempo, não existe independente da história, tampouco se origina longe dos costumes, práticas e hábitos que caracterizam certas sociedades.

A ideia de pessoa descontextualizada levou os liberais à defesa da primazia do “justo” sobre o “bom”, pautada na explicação de direitos individuais e procedimentos formais suficientes para a construção de uma teoria da justiça afinada com o ideário da impessoalidade e da imparcialidade. Os comunitaristas, ao revés, contestaram tal premissa, afirmando o inverso. A justiça, para eles, só encontra terreno fértil dentro de contextos comunitários cujo acordo sobre o "bom" ou o "bem" para o homem são necessários.

Somente no interior desse horizonte de valores é possível colocar as questões da justiça e, com isso, responder sobre o que é bom e o que vale para a comunidade, considerando o pano de fundo de suas avaliações e de sua autoconcepção. Princípios de justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e apenas ali podem ser realizados. Todas as tentativas de fundamentação liberal-deontológica de normas fundadas na prioridade dos direitos individuais ou dos procedimentos formais permanecem externas e estranhas a este contexto. Elas contam com "não pessoas" [*Unpersonen*] descontextualizadas, que devem decidir sobre a justiça de modo "impessoal" e "imparcial", independentemente de sua identidade constituída comunitariamente. Essas teorias sobre a prioridade do "justo" ou do "correto" [*right*] diante do "bom" [*good*] são *indiferentes ao contexto* [*kontextvergessen*]. No avesso dessa tese, encontra-se a resposta liberal que censura a teoria comunitarista caracterizando-a como *obcecada pelo contexto* [*kontextversessen*].⁶⁸

Neste capítulo proponho expor os pontos principais da teoria rawlsiana, as críticas comunitaristas, além de tentar situar MacIntyre neste imbróglio filosófico envolvendo o "justo" e o "bom".

⁶⁸ FORTS, Rainer. **Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além de liberalismo e comunitarismo**. 1º Ed, Boitempo, 2010, p. 11

4.1 - A TEORIA DA JUSTIÇA EM JOHN RAWLS

Ao escrever *Uma Teoria da Justiça*, Rawls tentou recuperar a matriz deontológica do pensamento de Kant, mostrando-se assaz crítico ao utilitarismo. Para o autor os utilitaristas incorriam em pelo menos dois erros fundamentais. Por um lado acreditavam que justo seria tudo aquilo que maximizasse o bem. Este argumento, além de se revelar adepto da primazia do “bem”, algo que Rawls irá rechaçar com propriedade, consideraria justo qualquer Estado ou política que, independente do sofrimento de minorias ou da violação de direitos de alguns indivíduos, aumentasse a satisfação, o bem-estar ou a felicidade da maioria. Por conseguinte, a escravidão de um setor diminuto da sociedade, apesar de exigir um comportamento aviltante para aqueles que são escravizados, poderia ser justa ou aceitável, caso aumentasse o bem-estar ou a felicidade dos demais. Por outro lado, Rawls ainda alertava sobre a impossibilidade de coadunar, dentro da perspectiva utilitarista, o pluralismo das diversas concepções do “bem”. Se o “bem”, segundo a vertente clássica defendida por Bentham, é a felicidade, o bem-estar, ou qualquer outro estado psicológico de satisfação; de certo a pluralidade das concepções de “bem” não seriam abarcadas pelo pensamento utilitarista, mesmo porque o próprio Bentham defendia que o esclarecimento e o acesso a informações possibilitariam qualquer ser racional a comungar uma mesma ideia de “bem”, que seria o bem-estar mental, psicológico. Ambos os argumentos - justiça como a maximização do bem, e a concepção unitária ou, pelo menos, não pluralista do “bem” - foram duramente combatidos por Rawls.

Pelo princípio da utilidade, que é precisamente uma fórmula de se computar o bem-estar coletivo a partir do cálculo do saldo líquido de satisfação pessoal dos membros comunitários⁶⁹, não haveria solução ou método coerente que proibisse algumas iniquidades sociais. Rawls, então, decide propor, dentro de uma estrutura democrática de direito, uma nova teoria articulada com a concepção de indivíduos livres e iguais, já que "cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem o bem-estar de toda a sociedade pode desconsiderar".⁷⁰

⁶⁹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3 ed. Martins Fontes, 2008. p. 29

⁷⁰ RAWLS, *op. cit.* p. 4

4.1.1 - A Teoria da Justiça como equidade.

Em sua teoria, nomeada de justiça como equidade, Rawls parte de um pressuposto hipotético. Visualiza uma espécie de contrato social, bem mais abstrato e genérico do que as propostas clássicas de Locke, Rousseau e Kant, para poder discorrer sobre os princípios da justiça. Neste contrato hipotético, indivíduos racionais e razoáveis teriam de decidir quais princípios norteariam a sociedade. Todos, ao deliberarem estas regras básicas, partiriam de um estado inicial de perfeita igualdade. Conheceriam aspectos gerais que lhes permitiriam apenas o poder deliberativo, no entanto, não teriam qualquer outra informação; inclusive debateriam sobre um véu de ignorância, conceito adotado por Rawls para evitar que as contingências pessoais de cada participante deliberativo interferissem na escolha dos princípios de justiça. Dessa forma, todos sobre o véu da ignorância não reconheceriam a posição ocupada na sociedade, não saberiam sua classe, gênero, raça, cultura, inteligência, aptidão física, talentos; tampouco teriam ciência de suas concepções de bem nem de suas disposições psicológicas específicas. A posição original ocupada por agentes racionais, vendados pelo véu da ignorância e sequiosos em promover seus próprios interesses, seria suficiente, segundo Rawls, para o acordo equitativo sobre quais instrumentos principiológicos regeriam a orquestra do mundo social.

Nestas circunstâncias ideais, os princípios escolhidos por unanimidade seriam dois: o princípio da igual liberdade para todos e o princípio da diferença. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls apresenta, num primeiro esboço, os princípios da seguinte forma:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.⁷¹

O primeiro princípio seria escolhido em função da pertinência, dado o desconhecimento das concepções de “bem” impostas pelo véu da ignorância, de se garantir o maior leque possível de liberdades; já o segundo, partindo da mesma ideia de limitações oriundas da falta de ciência das circunstâncias pessoais inerentes à posição

⁷¹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3 ed. Martins Fontes, 2008. p. 73

original, seria eleito por permitir que os indivíduos menos favorecidos pela loteria natural - aceito o pressuposto que ninguém escolhe os talentos, aptidões físicas, condições econômicas e existenciais ao nascer - se beneficiariam em tal contexto; além de estabelecer a ideia mais comum de igualdade de oportunidades. É importante lembrar que Rawls utiliza o argumento econômico da *regra maximin*. Segundo ela, num processo deliberativo, os agentes devem imaginar as piores situações dentre todas as hipóteses elegíveis, para, a partir de então, escolher aquela cujo pior resultado seja superior ao pior resultado das outras alternativas. Fica evidente o precípuo papel da *regra maximin* nas escolhas imaginárias promovidas pelos indivíduos na posição original, pois esta regra é perfeitamente compatível aos princípios de justiça mencionados, em especial ao princípio da diferença.

Outra peculiar informação é que o próprio Rawls hierarquiza seus princípios. Diz que em um eventual conflito entre eles, o primeiro deve sempre prevalecer. Nesta perspectiva parece dar primazia à liberdade, seja ela pública ou privada, mesmo porque insiste na tese de que uma liberdade só pode ser limitada ou negada quando em confronto com outra, nunca para a satisfação do bem-estar coletivo ou pela adoção de alguma concepção abrangente de vida boa ou de valores perfeccionistas. Nesta mesma toada, Rawls também assevera que a segunda parte do segundo princípio - referente à igualdade de oportunidades - prevalece sobre a primeira.

Não por acaso propõe uma reformulação dos princípios de justiça, realocando-os dentro de uma estrutura mais compatível com sua própria hierarquização. No entanto, me parece que a reformulação dos princípios obedeceu critérios meramente estilísticos, já que não houve mudanças substanciais.

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)⁷²

Rawls enuncia exhaustivamente seus princípios de justiça, no entanto poderíamos indagar quais os motivos levariam de fato a estes dois princípios serem eleitos, ou, em outras palavras, o quê exortaria os indivíduos, na posição original, escolherem estas

⁷² RAWLS, John. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. Martins Fontes. 1º Ed. 2003. p. 60

regras de justiça. Rawls explica estas indagações afirmando que os seres imaginários que deliberam nas condições hipotéticas da sua teoria contratualista, estão motivados em conquistar "bens primários", que seriam aqueles essenciais e indispensáveis para a satisfação de qualquer plano de vida. Existiriam dois tipos de bens primários: os sociais, tais como a riqueza, as oportunidades e os direitos; e os naturais, e dentre eles poderíamos citar o talento, a inteligência e a constituição física⁷³.

Rawls, assim como qualquer outro autor liberal, parece reconhecer que existem elementos arbitrários que diferenciam as pessoas. São algumas características e peculiaridades que independem de escolhas ou da vontade de qualquer indivíduo e por isso não podem servir de parâmetro para responsabilizar alguém, tampouco devem ser utilizadas para beneficiar ou prejudicar qualquer agente quando diante de questões morais ou que envolvam a justiça. No entanto, Rawls considera precípua na sua teoria da justiça como equidade que os indivíduos sejam igualados. Sendo assim, o fato de nascer homem ou mulher não poderia justificar tratamento diferenciado quanto a remuneração, por exemplo; neste caso as regras da justiça legitimariam políticas institucionais que rompessem com uma tradição em sentido contrário. Neste exemplo e em outros, tais como aqueles que envolvem etnia, orientação sexual e demais discriminações, todos os liberais parecem concordar, sejam eles, à semelhança de Rawls, igualitários ou conservadores. Quanto às outras fontes de desigualdades identificadas por Thomas Nagel⁷⁴ - a de classe e a de talentos - não existe acordo. Os conservadores diriam que tentativas do Estado em igualar ou no mínimo diminuir as desigualdades entre as classes é uma pretensão ilegítima que gera quimeras ainda maiores do que o problema enfrentado; os igualitaristas, ao revés, advogam em sentido contrário, admitem a necessidade de igualar os indivíduos neste aspecto, divergem entre si nas formas que cada um sugere este reequilíbrio. Problema ainda maior diz respeito às desigualdades arbitrárias impostas pelos diferentes talentos. Nesta esfera a separação do que é arbitrário daquilo que se origina com a escolha deliberada e o esforço do indivíduo ao longo da vida é bastante tênue. Dizer a um grande pianista qual parte do seu talento é oriundo de uma aptidão natural e qual é fruto de dedicação, esforço e treinamento me parece impossível. Não obstante as dificuldades que vários autores

⁷³ GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de rawls**: um breve manual de filosofia política. 1 ed. Martins Fontes, 2008. p. 22-23

⁷⁴ GARGARELLA, *op. cit.* p. 29.

liberais enfrentaram e enfrentam para responder estas questões, o fato é que a obra de Rawls ensinou ao liberalismo flertar com os ideários da justiça social.

4.1.2 Rawls e a primazia do justo sobre o bem

Em *Justiça Como Equidade - Uma Reformulação*, John Rawls tenta esclarecer os limites de sua teoria da justiça, deslocando suas reflexões da esfera moral para a política. Sendo assim, propugna não considerar sua teoria "uma doutrina moral abrangente, mas sim uma concepção política a ser aplicada à estrutura das instituições políticas e sociais"⁷⁵. Partindo desse pressuposto, afirma que qualquer concepção política da justiça deve compatibilizar elementos do "justo" e do "bem", sem se apoiar unicamente em um ou em outro. No entanto, para o liberalismo político a ideia de prioridade do "justo" sobre o "bem" tem papel essencial, já que, ao contrário de doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes, a concepção política centra-se na busca por uma estruturação básica razoável para sociedades democráticas constitucionais.

A prioridade do "justo" não nega, como uma análise superficial poderia sugerir, que dentro das sociedades democráticas não possa existir instituições públicas que fomentem ou promovam ideias de "bem". Porém, seria inadmissível que as formas de vida boa, permitidas dentro de um regime democrático justo, fossem excessivamente limitadas ou reduzidas a uma concepção singular; isto violaria a própria proposta da justiça como equidade, além, é claro, de impossibilitar a convivência pacífica de indivíduos que comungam valores díspares e inconciliáveis entre si. Então, quais seriam as formas de vida boa admitidas? Para Rawls estas formas podem e devem ser múltiplas, desde que respeitado os ideários políticos compartilhados por todos. Em outras palavras, as concepções de vida boa permissíveis dentro de sistemas democráticos formados por indivíduos livres e iguais só encontram limites no "justo". Se é necessário uma estruturação da justiça de forma que ela permita o florescimento de diversas concepções de vida boa, poderia parecer contraditório a existência de instituições públicas que promovessem ideias específicas de bem. Todavia, Rawls deixa claro que estas ideias de bem fomentadas pelas instituições públicas devem respeitar

⁷⁵ RAWLS, John. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. Martins Fontes. 1º Ed. 2003. p. 17

dois requisitos: precisam ser compartilhadas por todos; e não podem, de forma alguma, integrar qualquer doutrina perfeccionista ou abrangente⁷⁶. São, portanto, ideias políticas articuladas com o pressuposto da primazia do "justo". Rawls as enumera da seguinte forma:

- (a) a ideia do bem como racionalidade; (b) a ideia dos bens primários;
- (c) a ideia das concepções do bem abrangente e permissíveis (aquelas associadas a doutrinas abrangentes); (d) a ideia de virtudes políticas; e
- (e) a ideia do bem em uma sociedade bem ordenada (politicamente).⁷⁷

A ideia do bem como racionalidade parte da suposição de que todos os indivíduos possuem um projeto racional de vida, agindo conforme os planos futuros e as expectativas de construção e realização de desejos. Todos os recursos individuais, sejam eles materiais (financeiros), intelectuais ou físicos, são diligenciados para que possam auxiliar na persecução dos ideais de vida boa. A racionalidade é o bem que permite os indivíduos a acordarem sobre os princípios de justiça na posição original, bem como é a principal ferramenta modeladora dos bens primários. Estes, como anteriormente explicados, são aqueles imprescindíveis para a realização de qualquer plano de vida; eles independem de um consenso a respeito de doutrinas morais, religiosas ou filosóficas abrangentes, pois versam sobre todo um ideário caro a qualquer sociedade composta pela associação de sujeitos livres e iguais dentro de uma estrutura social democrática de direito; são as liberdades e oportunidades básicas, os atributos mínimos que garantem a dignidade de todos os indivíduos na busca justa de seus fins. Rawls, na obra *Liberalismo Político*, sugere uma lista de bens primários que poderiam ser aceitos por qualquer indivíduo independente da sua ideia de "bem":

- A lista básica de bens primários (que podem aumentar, caso seja necessário) pode ser dividida nas cinco categorias seguintes:
- a. os direitos e liberdades fundamentais, que também constituem uma lista;
 - b. liberdade de movimento e livre escolha de ocupação num contexto de oportunidades diversificadas;
 - c. poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica;
 - d. renda e riqueza;
 - e. as bases sociais do auto-respeito.⁷⁸

⁷⁶ RAWLS, John. **Liberalismo político**: Martins Fontes, 2000. p. 222-223

⁷⁷ RAWLS, *op. cit.* p. 223

⁷⁸ RAWLS, *op. cit.* p. 228

Para explicar como a primazia do "justo" se adéqua à pluralidade das concepções de "bem" abrangentes e permissíveis, Rawls se utiliza do argumento da neutralidade do Estado. Esta neutralidade não seria procedimental, pois os princípios de justiça são substanciais, não se legitimam ou se justificam alheios aos valores ou vinculados a valores considerados neutros⁷⁹. Seria, então, uma neutralidade de objetivo, já que garante que as instituições públicas não endossem concepções particulares de "bem", tampouco discrimine formas de vida permissíveis dentro daquilo que se considera justo na esfera política. Exemplificativamente, podemos dizer que o Estado, na visão adotada pelo autor, estaria desautorizado em incentivar o ceticismo religioso, também, nesta mesma perspectiva, não poderia fomentar o catolicismo ou o protestantismo, tampouco criar mecanismos facilitadores para que estas doutrinas específicas do bem sufocassem as demais. No entanto, tudo aquilo que foge ao "justo", que viola os princípios de justiça não deve ser aceito pelo Estado, fazendo-nos concluir, por conseguinte, que esta neutralidade também encontra seus limites. Não é qualquer concepção de bem que deve ser tolerada, apenas aquelas que comungam com a visão política de sociedades democráticas formadas por indivíduos livres e iguais.

Rawls ainda afirma que, mesmo sendo fundamental evitar o fomento ou a discriminação de qualquer doutrina específica do "bem", o liberalismo político tem a prerrogativa de defender a superioridade de certas formas de caráter moral e exortar os indivíduos à prática de algumas virtudes políticas, tais como a civilidade, a tolerância, a razoabilidade e o senso de justiça⁸⁰. Isso, na visão do autor, não desnatura a neutralidade do Estado, tampouco transforma a teoria da justiça como equidade em mais uma doutrina abrangente específica.

Assim, se um regime constitucional tomar certas medidas para fortalecer as virtudes da tolerância e da confiança mútua, desencorajando, por exemplo, os vários tipos de discriminação religiosa e social (de formas coerentes com a liberdade de consciência e expressão), não se transforma por isso num Estado perfeccionista do tipo encontrado em Platão ou Aristóteles, nem estabelece uma religião específica, como nos Estados católicos e protestantes do início do período moderno. Está, em vez disso, tomando medidas razoáveis para fortalecer as formas de pensar e sentir que sustentam a cooperação social equitativa entre seus cidadãos considerados livres e iguais. Isso é muito diferente de o Estado promover uma determinada doutrina abrangente em seu próprio nome.⁸¹

⁷⁹ RAWLS, John. **Liberalismo Político**. Martins Fontes. 2000. p. 238

⁸⁰ RAWLS, *op. cit.* p. 242

⁸¹ RAWLS, *op. cit.* p. 243

Não obstante esboçar uma justificativa que adéque o incentivo do exercício das virtudes políticas ao conceito de neutralidade de objetivos do Estado, Rawls admite que o seu liberalismo equitativo, enquanto concepção política da justiça, impede que certas visões de mundo encontrem terreno fértil para crescer. Mais uma vez deixa claro que em sociedades democráticas a compatibilidade entre o modo de vida e os princípios da justiça deve existir. Sendo assim, religiões, doutrinas morais ou filosóficas estruturadas sobre a ideia da intolerância, da desigualdade, da submissão fatalmente tenderiam ao descalabro, perdendo espaço para outras formas de se viver a vida mais afinadas às garantias e liberdades iguais. Esta perda é reconhecida por Isaiah Berlin como inevitável em qualquer perspectiva de mundo social, inclusive em sociedades liberais⁸². Isso não quer dizer que apenas formas individualistas do viver sobrevivam ao liberalismo político, pois, caso contrário, a justiça como equidade deixaria de ser uma proposta viável a compatibilizar o pluralismo das concepções de mundo. De fato, parece que não apenas formas distintas de concepções de “bem” florescem em sociedades liberais, mas até mesmo formas antagônicas, conflitantes e inconciliáveis encontram repouso pacífico para se estabelecer.

Por fim, ainda na esteira do reconhecimento da primazia do "justo" sobre o "bem", Rawls tenta identificar a ideia de “bem” adequado à sua teoria da justiça como equidade. Como dito, este “bem” não pode ser algo que afirme uma ideia abrangente específica; deve, dessarte, ser uma ideia de bem político. O ideal de comunidade unida em torno de uma mesma doutrina religiosa, filosófica ou moral abrangente é negada pelo liberalismo rawlsiano, já que exclui a existência do pluralismo razoável de modos de vida; no entanto, a unidade social se realiza de outra forma. Rawls, para explicar esta novel forma de unidade social, emprega o conceito de consenso sobreposto. Vislumbra na sociedade um certo tipo de convívio que envolve um vórtice de opiniões conflitantes e irreconciliáveis; estas opiniões, as diversas visões de mundo, impendem que todos os indivíduos compartilhem ideais de vida boa; no entanto, estes mesmos indivíduos são incutidos a aderirem à concepção política democrática, concordando com regras básicas que formam estas sociedades. São os princípios da justiça como equidade que garantem a razoabilidade do pluralismo dos diversos pontos de vista. E este pluralismo razoável é o germe que exorta cidadãos e cidadãs na busca e preservação do bem político. Cada

⁸² BERLIN, Isaiah. **Two Concepts of Liberty**. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press. 1969

indivíduo, grupo ou comunidade advoga doutrinas abrangentes sobre como a vida deve ser vivida, desfrutando formas díspares e muitas vezes antagônicas de valores íntimos, mas este desequilíbrio da esfera privada não impede a adesão aos princípios de justiça, fazendo com que todos concordem sobre a necessidade de preservação do "justo". Isto caracteriza o consenso sobreposto e faz com que todos tenham fins últimos em comum. Divergem sobre os modos de viver a vida, mas comungam a mesma concepção política de justiça; ou seja, compartilham um fim de fundamental importância nos regimes democráticos, o fim de preservar a justiça dentro das instituições, assegurando liberdades e garantias básicas a todos.

4.2 - A CONTROVÉRSIA COMUNITARISTA E AS RESPOSTAS DE RAWLS

4.2.1 - Situando o Problema: os Comunitaristas e as Críticas de MacIntyre à Rawls

Os autores comunitaristas não formularam teorias similares, com estruturas semelhantes e visões sociais comuns, no entanto tornaram-se conhecidos por apresentarem críticas ao liberalismo, tentando recuperar a profundidade individual dentro de um esquema mais complexo envolvendo os laços de pertencimento com comunidades. Nesta esteira, a associação de alguns deles ao pensamento hegeliano tornou-se notória, até por isso o primeiro livro que proporcionou o início do debate foi uma obra de Charles Taylor abordando o filósofo - *Hegel and Modern Society*.

Ao contrário de Kant, que defendia a existência de obrigações universais superiores a costumes particulares e contingentes, Hegel sustentava o inverso, dando prioridade aos nossos vínculos comunitários. O autor reconhecia nosso caráter intrinsecamente social, associando a realização humana à inserção em ambientes locais de sociabilidade⁸³.

Charles Taylor e Michael Sandel foram autores que, a partir de Hegel, apresentaram críticas a concepção liberal, muito inspirada em Kant, do indivíduo.

Em seu livro sobre Hegel, Taylor interpretou a crítica daquele filósofo ao conceito moderno de liberdade como uma crítica ao conceito de sujeito vazio, "não situado". A essa visão naturalística,

⁸³ GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. 1 ed. Martins Fontes, 2008. p. 137

estreita, da subjetividade, Taylor contrapôs uma versão alternativa da identidade linguística, histórica, cultural e comunitariamente "situada" - uma identidade que é parte da "vida abrangente" de uma comunidade que acolhe em si os indivíduos. Portanto, a tese de Taylor de que na base das teorias liberais deontológicas encontra-se uma teoria da pessoa "não situada", "pontual" e "atomista" é assumida por Sandel e exposta (numa forma específica) como uma crítica à teoria da justiça de Rawls.⁸⁴

A tese principal de Sandel é que o eu da posição original na teoria da justiça como equidade é um "eu desengajado", um "eu desvinculado". Um eu individualista que não possui sua identidade vinculada ao universo social e que não compartilha ideias com outros sujeitos, já que o "bem" para cada indivíduo seria fruto de preferências não compartilhadas e definidas de modo independente⁸⁵. Conclui, então, que um conceito substancial de sujeito seria aquele que o situasse dentro de contextos comunitários, dentro de "comunidades constitutivas". Além disso, Sandel critica a moral deontológica; diz que "na visão deontológica, o que importa acima de tudo não são os fins que escolhermos, mas nossa capacidade de escolhê-los"⁸⁶. Reconhece que toda a moral deontológica deve fracassar, pois entende que qualquer modelo desse tipo necessita se sustentar numa visão de "eu" insuficiente e errônea. O sujeito que integra famílias, tribos, clãs, povos é tributário de obrigações e deveres para com elas; não pode ser caracterizado de maneira atomista conforme sugerem Kant e Rawls, diria o autor; e mais, para ele "a justiça deontológica encontra seus limites nas autocompreensões, vínculos e valores das comunidades, que se integram não apenas pelas normas deontológicas, mas também pelas convicções compartilhadas."⁸⁷ Ao contrário do "eu desengajado", que escolhe seus princípios e finalidades, o "eu situado" descobre seus valores no seio dos grupos aos quais pertence⁸⁸.

Em síntese, Sandel se incomoda com o modelo deontológico, pois este dá primordial importância aos direitos individuais e aos princípios da justiça, negligenciando uma abordagem mais profunda das concepções de "bem" que unem uma comunidade.

⁸⁴ FORTS, Rainer. **Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além de liberalismo e comunitarismo**. 1º Ed, Boitempo, 2010, p. 17

⁸⁵ FORTS, *op. cit.* p. 18

⁸⁶ SANDEL, Michael. *apud*, FORST, Rainer. **Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além de liberalismo e comunitarismo**. 1º Ed, Boitempo, 2010, p. 22

⁸⁷ FORST, *op. cit.* p. 23

⁸⁸ GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de rawls: um breve manual de filosofia política**. 1 ed. Martins Fontes, 2008. p. 141

Outra crucial crítica dos comunitaristas é a ideia de neutralidade do Estado defendida pelos liberais. Já que existe um conceito de "bem" comunitário, o Estado deve criar mecanismos para preservá-lo, sendo assim, o Estado não deve ser neutro, mas genuinamente ativo. Para os comunitaristas nem todos os planos de vida são igualmente valiosos, e aquilo que foge ao socialmente posto não merece guarida, tampouco pode ser tolerado; caso contrário, a identidade comunitária ficaria comprometida, e o sujeito perderia aquilo que o forma, que o constitui. Os liberais tenderiam a preservar certos direitos e garantias universais frente a uma demanda que atendesse aos anseios majoritários da comunidade. Gargarella exemplifica a tese afirmando que a comunidade, na visão liberal, não poderia violar o direito de expressão dos indivíduos, mesmo quando as ideias difundidas por ele enxovalhassem valores fundamentais considerados prioritários⁸⁹.

Assim como Sandel, MacIntyre procurou confrontar diretamente à proposta de Rawls. Em "Depois da Virtude" inicia uma discussão acerca da justiça. Exemplifica o que chamará de *incomensurabilidade dos argumentos rivais* a partir das posições díspares de Rawls e Nozick. Para tanto sugere posições políticas que nunca encontrariam acordo em situações envolvendo escassez de recursos. Numa hipótese de política tributária aqueles que dessem primordial importância ao princípio da justa distribuição concordariam com Rawls, os outros que, ao revés, sustentassem a primazia da aquisição legal adotariam os argumentos de Nozick. Diante do impasse prevaleceria o ponto de vista mais convincente dentro de uma estratégia emotivista de sustentar a argumentação. No limite, aqueles que têm preferências similares à Rawls ou Nozick tentariam convencer os demais pelo subjetivismo da sua própria preferência. Para MacIntyre, os pressupostos inconciliáveis que substancializam as posições de ambos os autores carecem de um elemento fundamental. Nem Rawls nem Nozick atribuem importância ao mérito. A teoria de Rawls assevera que antes de abordar o que cada um merece, seria necessário estabelecer os princípios da justiça; Nozick por sua vez, fechado na ideia do direito legítimo de posse, também negligencia o mérito. Ambas as teorias reconhecem que a sociedade é formada por sujeitos desinteressados entre si que

⁸⁹ GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de rawls**: um breve manual de filosofia política. 1 ed. Martins Fontes, 2008. p. 143

precisam acordar sobre regras básicas para tornar possível a convivência e a busca pelos projetos individuais de cada um⁹⁰.

Os indivíduos estão, assim, em ambas as teorias, 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 dessa criação.⁹¹

Para MacIntyre não é uma mera coincidência a ausência do mérito em ambas as teorias, já que a noção desse conceito exige necessariamente um acordo sobre o que seria o “bem” para o homem e sobre o que seria o “bem” para a comunidade; acordo este que, como vimos, inexistente em sociedades liberais. No entanto, o indivíduo comum que briga pelo que considera justo, sustentando argumentações similares as de Rawls ou Nozick - um policial simpatizante do partido republicano que não quer que a carga tributária aumente para subsidiar programas assistencialistas, ou um professor universitário, marxista quando estudante, que defende a tributação de grandes fortunas para solucionar os problemas da saúde, citando dois exemplos que congregam as duas posições - geralmente apela para conceitos diáfanos sobre mérito; e fazem isso influenciados por residuais tradições. Este aspecto incute MacIntyre a dizer que ao lado dos conceitos modernos e individualistas de direito e utilidade coexistem fragmentos da tradição⁹².

É empenhado no resgate desse modelo mais antigo de sociedade, cujo conceito de virtude integra uma unidade inteligível e não meros fragmentos, que MacIntyre conclama, embora reconheça os obstáculos impostos pela retórica política conformada e adaptada ao pluralismo crescente das concepções de "bem", que voltemos à tradição.

4.2.2 - As Respostas de Rawls

Para responder a Sandel e suas críticas envolvendo o "eu desvinculado", Forst em *Contextos da Justiça* diz que o conceito de pessoa adotado por Rawls "não é caracterizado pela racionalidade das partes orientada para fins da *original position*",

⁹⁰ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 419

⁹¹ MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: Um Estudo em Teoria Moral. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2º Ed. 2001. p. 419

⁹² MACINTYRE, *op. cit.* p. 421-422

mas pela construção da situação inicial como um todo, isto é, pelas partes racionais e pela equidade razoável (no sentido moral) dos constrangimentos impostos às partes."⁹³ Também diz que a "pessoa moral" envolve um conceito de autonomia moral situado num plano político-moral; e não envolve elementos de um eu ético. Isso significa dizer:

(a) que o conceito fundamental de pessoa com os dois poderes morais deixa em aberto a questão de como se constitui a identidade ética de uma pessoa (...) (b) que esta é uma "concepção política de pessoa"(...) (c) esse conceito de pessoa, mediado pela "posição original", serve para a fundamentação de princípios da justiça que se referem a identidade "política", "pública" ou "institucional" das pessoas - à identidade como uma questão de direito fundamental.⁹⁴

Ninguém é impedido de constituir sua identidade no seio de práticas e costumes ou através de vínculos "constitutivos", no entanto a autonomia moral sugerida por Rawls garante ao indivíduo certa visão crítica da sua própria identidade e também fornece os principais pressupostos daquilo que será fundamental para a vida pública em sociedades democráticas: o senso de justiça, a razoabilidade e a tolerância.

Vale notar que Rawls traça uma separação entre a comunidade política - que seria aquela unida pelos princípios da justiça e motivada à busca de bens políticos em comum - das várias comunidades sociais que a integram. Na concepção política de comunidade, a pessoa é vista como sujeito de direitos, ela possui uma série de garantias e liberdades fundamentais que são oponíveis às próprias práticas das comunidades éticas. Portanto, a comunidade política é formada por um vasto elenco de outras comunidades. A primeira unida em torno de bens políticos, a segunda sustentando visões abrangentes ou perfeccionistas de "bem".

Em síntese, a resposta de Rawls à Sandel diria que o seu conceito de pessoa é um conceito de "pessoa política" e não de "pessoa ética".

Sobre a neutralidade já pincelamos respostas possíveis. Foi dito que a neutralidade defendida por Rawls é uma neutralidade de objetivo e encontra seus limites na ideia do "justo". Ora, nesta perspectiva a acusação comunitarista de que para os liberais qualquer plano de vida é igualmente valioso, não cabendo ao Estado fomentar qualquer ideia de "bem", não procede. Nem todas as concepções de vida boa são permissíveis dentro de sociedades que compartilham princípios de justiça; tudo aquilo

⁹³ FORTS, Rainer. **Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além de liberalismo e comunitarismo.** 1º Ed, Boitempo, 2010, p. 37

⁹⁴ FORTS, Rainer. **Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além de liberalismo e comunitarismo.** 1º Ed, Boitempo, 2010, p. 37

que foge ao "justo" não pode ser tolerado. Também sabemos que certas posturas devem ser exortadas na vida pública. A civilidade, a própria tolerância e o senso de justiça são virtudes políticas precípuas para atingirmos bens políticos. São estes que unem as pessoas em prol de objetivos comuns, e não aqueles referentes às doutrinas religiosas, morais ou filosóficas abrangentes.

Para responder MacIntyre, Rawls observa que em sociedades democráticas de direito o acordo sobre o "bem" engessa a liberdade e a autonomia, impedindo o pluralismo razoável defendido por sua teoria da justiça como equidade. Na seara privada a *incomensurabilidade dos argumentos rivais* é aquilo que separa os indivíduos na busca de seus ideais de vida boa, mas na esfera pública o reconhecimento de bens políticos une os indivíduos em torno da defesa dos princípios de justiça. Por isso uma análise tributária, como a exposta pelo exemplo de MacIntyre, encontraria respostas, no seio da proposta rawlsiana, se levarmos em conta a necessidade de garantir a todos o acesso a bens primários. Sendo assim, uma tributação justa é aquela que redistribui bens em virtude da dignidade humana em possuir a posse de um mínimo vital e suficiente para a persecução do seu próprio plano de vida. Isso não nos leva a qualquer argumentação emotivista, fruto de meras preferências pessoais; pelo contrário, pois adotar posição inversa exigiria o abandono da teoria do autor e a reformulação dos princípios fundados na "posição original".

Em sociedades plurais o exercício das virtudes políticas garante o êxito na busca pelos bens políticos. Nela a tolerância desempenha precípuo papel. Quando reconhecemos que a sociedade é formada por pessoas livres e iguais, somos forçados a tolerar certos tipos de comportamento que, apesar de não serem endossados por nós, não violam o "justo". Aprender isso é o passo necessário para o convívio pacífico entre sujeitos que discordam quanto às concepções de "bem". As sociedades democráticas contemporâneas, caracterizadas pela diversidade cultural, nos propõe novos desafios. Não há que se recuperar o vetusto acordo sobre o "bem", qualquer tentativa neste sentido tenderia ao totalitarismo; no entanto, é preciso estabelecer novas formas de coexistência entre indivíduos e comunidades que já não mais concordam sobre a vida que vale a pena ser vivida, possuindo valores e costumes privados inconciliáveis entre si. A tolerância é a melhor forma de estabelecer esta coexistência. Certamente, comparada à amizade sugerida por Aristóteles, a tolerância é uma virtude insípida; ela não exige vínculos afetivos ou qualquer disposição afável entre os indivíduos e as comunidades, porém ela comporta uma ideia fundamental para a coexistência pacífica

dessa multiplicidade de visões sobre o mundo, um princípio basilar à coexistência dos homens, aquilo que Yves Charles Zarka chama de reciprocidade⁹⁵. Por isso, as doutrinas religiosas, morais e filosóficas abrangentes só podem ser permissíveis dentro de sociedades democráticas caso elas não afrontem a ideia do "justo". Tal peculiaridade impõe a estas doutrinas o reconhecimento - que não é uma aceitação, muito menos uma adaptação - dos outros planos de vida, dos outros costumes e das outras concepções do "bem".

⁹⁵ ZARKA, Yves Charles. **A Dificil Tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Unisinos. 2012, p. 41

V – CONCLUSÃO

O estudo de *Depois da Virtude* nos apresenta contrapontos interessantes para refletirmos em que aspectos a divergência e o conflito obstam o desenvolvimento de instituições justas. A falta de unidade em torno das concepções de “bem” talvez intensifiquem os desacordos morais comuns quando deliberamos questões difíceis, tais como o aborto, a eutanásia, o papel do Estado na educação, a tributação justa, as interferências militares entre outras. No entanto, a tentativa de unificar a sociedade por qualquer doutrina moral, filosófica ou religiosa abrangente esfacelaria o modelo democrático constitucional. Nele a ideia da pluralidade assume recrudescente envergadura. Somos sujeitos livres e autônomos e podemos buscar nossa própria finalidade, nosso próprio ideal de vida boa, nossa própria vida *eudaimonica*; também podemos ao longo da vida vislumbrar outras finalidades, outros ideais, objetivos; ou até mesmo não buscar objetivo algum, não se apegando a qualquer concepção de “bem”, o que, em todo caso, também seria uma maneira de se viver. Esta liberdade, a princípio absoluta, encontra seus limites, pois caso contrário os indivíduos, diferentes em todos os aspectos e não responsáveis pela arbitrariedade da loteria natural, dificilmente seriam tratados e vistos como livres e iguais. São os princípios da justiça e a ideia do “justo” que obstam a existência de um cardápio infinito de escolhas. Somos livres para advogar apenas doutrinas filosóficas, morais ou religiosas abrangentes permissíveis, pois as doutrinas, os modos de vida, os costumes não podem ultrapassar os limites do “justo”.

A perspectiva macintyreana não congrega e nem suporta a pluralidade. Não à toa, ao longo de sua vasta exposição sobre as virtudes, sequer sugeriu a tolerância. Não fez isso, porque em sociedades fundadas em torno da ideia de amizade no sentido aristotélico, cujo “bem” é compartilhado por todos, tolerar não seria uma palavra inteligível. Só toleramos, ou precisamos tolerar o diferente; aquele indivíduo ou grupo de indivíduos que comungam concepções de vida completamente díspares das nossas. Exercer a virtude política da tolerância é crível apenas em sociedades plurais.

Se as virtudes são necessárias para alcançarmos nosso fim, se elas são os meios que quando exercitados nos aproximam do nosso ideal de vida boa, me parece que o catálogo de virtudes varia conforme a concepção do “bem”. Se acredito que o esforço, o trabalho e a dedicação irá satisfazer meu plano de vida, a virtude do labor certamente integraria meu catálogo; todavia, se prezo pelo lazer, pela criação artística

descompromissada o ócio, ou melhor, a virtude do ócio criativo atenderia melhor meus ideais. Reparem que ambas as hipóteses de realização pessoal não violam o “justo”; são modos de vida permissíveis dentro de sociedades democráticas constitucionais. Porém, chegaríamos à conclusão inversa, caso meu plano de vida envolvesse o extermínio de certo pensamento religioso, ou comportamento sexual.

Em sociedades plurais não somos obrigados a concordar quanto ao “bem”, podemos, inclusive, não endossar certos comportamentos que julgamos indevido. No entanto, a coexistência pacífica entre grupos que divergem quanto ao modo de viver a vida só é alcançada quando a virtude da tolerância encontra terreno fértil para ser exercitada. Ela, ao contrário de outras virtudes, vide o próprio labor ou o ócio criativo, nos ajuda na conquista de bens políticos; bens que em sociedades democráticas constitucionais são endossados por todos. São eles que permitem uma unidade social em torno da ideia do “justo”.

Por todo o exposto, fica clara a ininteligibilidade narrativa - para usar uma expressão do filósofo escocês - do modelo social sugerido por MacIntyre. Não que devemos negar nossa cultura, tradições, e criar algo novo a partir de um individualismo “não situado”. O patrimônio, os costumes e as práticas que herdamos não só fazem parte de nossa constituição individual, como também integram aquilo que nos permite a transcendência. A experiência humana é múltipla, rica, bela; por isso, talvez, em termos estéticos não há que se falar em limitações. Na vida social de experiências intersubjetivas nossa liberdade e autonomia também são fundamentais, mas, porque todos nós possuímos igual valor ético, esta liberdade não é absoluta.

É na procura da emancipação individual que atingiremos modelos de justiça mais compatíveis com o pluralismo das sociedades democráticas constitucionais. Propor, como tenta MacIntyre, a retomada do modelo teleológico aristotélico através do acordo sobre o “bem” é um retrocesso, e não pode servir de parâmetro para obstar nossas garantias e liberdades individuais.

VI – REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Martin Claret. Edição Digital

BERLIN, Isaiah. **Two Concepts of Liberty**. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press. 1969. Disponível em: https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsofliberty.pdf Acesso em: 12 jul. 2016

CARDOSO, Flora Rocha. **O Problema do Relativismo na Teoria Ética de Alasdair MacIntyre**. Revista Kinesis – UNESP, vol. III, n° 05, julho-2011, p. 92-111. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/FloraRochaCardoso.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2016

CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. **Ética**. Edições Loyola. 3° Ed. 2010

FORTS, Rainer. **Contextos da Justiça: Filosofia Política para Além de liberalismo e comunitarismo**. Boitempo, 2010

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política**. Martins Fontes, 2008

KANDARÉ, Ismail. **Abril Despedaçado**. Companhia das Letras. Edição Digital

MACINTYRE, Alasdair. **A Short History of Ethics**. Touchstone. 1966

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral**. Editora da Universidade do Sagrado Coração. 2° Ed. 2001

MARCONDES, Danilo. **Textos Básicos de Ética: De Platão a Foucault**. Zahar. 2007

NINO, Carlos Santiago. Liberalismo "versus" comunitarismo. **Revista del centro de estudios constitucionales**. Disponível em: <http://www.stafforini.com/nino/Nino%20-%20Liberalismo%20versus%20comunitarismo.pdf> Acesso em: 12 jul. 2016

OLIVEIRA, Isabel Ribeiro de. **Notas sobre dois livros de MacIntyre**. Revista Lua Nova n° 64 – 2005, p. 117-128. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n64/a08n64.pdf> Acesso em: 20 jun. 2016

RAWLS, John. **Liberalismo político**: Martins Fontes, 2000

RAWLS, John. **Justiça como Equidade: Uma Reformulação**. Martins Fontes, 2003

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3 ed. Martins Fontes, 2008

ZARCA, Yves Charles. **A Difícil Tolerância: a coexistência de culturas em regimes democráticos**. Unisinos. 2012

