

# COMUNIDADE MORAL E POLÍTICA NA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ALASDAIR MacINTYRE<sup>1</sup>

HELDER BUENOS AIRES DE CARVALHO<sup>2</sup>

*UFPI (Brasil)*

## Abstract

This paper concerns the concepts of moral and political community from the point of view of Alasdair MacIntyre's virtue ethics by evaluating its philosophical validity as a viable alternative to the moral challenges of our age. It is a preliminary attempt to evaluate how his proposal of an ethics which is strongly embodied in a particular moral community – and also its consequent politics of virtues – can deal with the problems brought by cultural diversity and also by the claims of minorities which has emerged in our time.

**Keywords:** MacIntyre, Virtues, community, morality, politics.

## Resumo

O texto tematiza a comunidade moral e política a partir do horizonte teórico da ética das virtudes de Alasdair MacIntyre, buscando refletir sobre sua viabilidade filosófica como alternativa para os males de nossa época, ou seja, avaliar preliminarmente em que medida sua proposta de uma ética fortemente vinculada a uma comunidade moral particular – e sua política das virtudes correspondente – consegue enfrentar os problemas oriundos dessa multiplicidade cultural e, por conseguinte, das minorias, que se apresentam em nosso tempo.

**Palavras-chave:** MacIntyre, virtude, comunidade, moral, política.

## Introdução

Ética, desde seus primórdios gregos,<sup>3</sup> pressupõe uma esfera comunitária, pública, ainda que algumas filosofias liberais, com ênfase excessiva numa perspectiva atomista, tenham tentado reduzi-la à esfera do privado e do indivíduo – e, por conseguinte, não raro, retirando-lhe o conteúdo cognitivo, reduzindo-a a um substrato emotivo. E uma questão fundamental que emerge no interior de qualquer filosofia que quer pensar a ética sem descartar essa sua necessária vinculação com uma comunidade, portanto, sem se desvencilhar de sua expressão política, é justamente a configuração dessa comunidade moral, a explicitação desses outros concretos a que a ética constitutivamente nos remete, bem como do tipo de espaço sócio-político que lhe é apropriado.<sup>4</sup>

Este é um problema agudo especialmente se levarmos em conta que, apesar do atual processo de globalização econômica e cultural no mundo, com sua inerente tendência a forjar a monopolização ou a predominância de algumas formas e valores culturais homogeneizados, a temática dos interesses das minorias étnicas e culturais, da resistência política e cultural dos

elementos locais diante desse processo, bem como as difíceis questões políticas enfrentadas pelos estados multiculturais (Canadá, Bélgica, Iraque, etc), emergem cada vez com mais força e trazem desafios para a reflexão filosófica – e, obviamente, temperam fortemente o debate em torno do problema da comunidade moral e política.<sup>5</sup>

Nossa discussão tematizará a comunidade moral e política a partir do horizonte teórico da ética das virtudes de Alasdair MacIntyre, buscando refletir sobre sua viabilidade filosófica como alternativa para os males de nossa época, ou seja, avaliar preliminarmente em que medida sua proposta de uma ética fortemente vinculada a uma comunidade moral particular – e sua política das virtudes correspondente – consegue enfrentar os problemas oriundos dessa multiplicidade cultural e, por conseguinte, das minorias, que se apresentam em nosso tempo. Para isso, nosso primeiro passo será mostrar como MacIntyre constrói sua teoria ética situando o conceito de virtude no interior das tradições morais de pesquisa racional vinculadas a comunidades históricas particulares.

## 1. Práticas, virtudes e tradições morais

Após diagnosticar um profundo estado de desacordo moral endêmico nas sociedades contemporâneas ocidentais, MacIntyre realizou uma recuperação histórica das raízes e problemas filosóficos que geraram essa crise moral, buscando estabelecer, a partir de sua defesa da recuperação da ética aristotélica das virtudes, as bases apropriadas desta última como solução filosófica para nossas dificuldades morais.<sup>6</sup> Ao propor a recuperação da tradição das virtudes, que fora destituída de seu valor cognitivo pelo Iluminismo e seus herdeiros filosóficos, MacIntyre empreende uma viagem histórica de busca das suas origens na Grécia homérica, passando pela literatura de Sófocles e sua Atenas, pela filosofia aristotélica e chegando ao mundo medieval. Seu propósito é oferecer elementos teóricos que permitam sistematizar um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis, de tal modo que seja uma conceituação da virtude que respeite a historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária.

Esse conceito de virtude, central para a teoria ética de MacIntyre, comporta três momentos definidores, interligados entre si, constituindo sua história: um primeiro, no qual está associado às práticas, entendidas como conjunto de atividades sistemáticas, socialmente reconhecidas, em cujo interior se desenvolvem critérios de excelência e bens internos a serem alcançados.<sup>7</sup> O papel das virtudes nesse contexto é garantir a excelência na realização dos bens internos às práticas, o *telos* último de cada uma delas, que são historicamente construídos. Sem

as virtudes, as práticas tendem a degenerar-se, corromperem-se e devotarem-se exclusivamente a bens externos, como dinheiro, poder e riqueza, submetendo-se às suas contrapartes institucionais.<sup>8</sup>

Como há uma multiplicidade de práticas, muitas vezes formuladoras de bens não necessariamente convergentes, conflituosos, é necessário, num segundo momento do conceito, que se tenha uma concepção do bem humano em sua unidade, levando em consideração sua vida como um todo, de tal forma que se possua um critério de hierarquização dos bens vinculados às práticas. Essa concepção do bem humano como tal fornece o *telos* para o agir individual e coletivo no interior das comunidades, ordenando as diferentes práticas, proporcionando o eixo para a narrativa histórica própria de cada um de nós e que dá unidade a nossas vidas. E essa perspectiva da unidade da vida humana tomada no seu todo significa estabelecer um papel para as virtudes como sendo aquelas disposições de caráter necessárias para essa busca do bem humano tornar-se realizável, no enfrentamento das dificuldades, contradições, problemas, seduções e desvios que se apresentam na vida histórica de homens e mulheres.

Entretanto, e esse é o terceiro e último passo do conceito, essa narrativa histórica proporcionada por uma concepção do bem humano como tal, que dá unidade a nossas vidas, não se faz de forma isolada, mas inserida no interior de uma tradição social e intelectual da qual fazemos parte. Nossas narrativas são entrecruzadas pelas dos outros indivíduos que fazem parte da nossa vida, bem como pelas necessidades e exigências comunitárias ou sociais. As virtudes vão ter o papel de fazer com que essa busca individual pela realização do bem último do ser humano não se corrompa, garantindo a sustentação da tradição da qual partimos, bem como fazer com que essa busca não perca sua dimensão histórica. Pois o que é esse bem último, esse *telos* que fornece o horizonte de ação das tradições morais, é o objeto central de debate interno e externo da tradição, um debate histórico constitutivo de toda tradição moral viva, no confronto com a diversidade das tradições rivais que se oferecem na sua existência histórica.

Segundo MacIntyre, só a recuperação da tradição aristotélica das virtudes, mas em bases teóricas contemporâneas, é que poderá devolver consistência à vida moral e, por conseguinte, afirmar a historicidade do agir humano sem implicar na afirmação de verdades atemporais e válidas absolutamente ou cair na seara imprevisível do relativismo. Por conseguinte, pensar a moralidade contemporânea em sua fragmentação factual exige um modelo de racionalidade prática que contemple a validade epistemológica das tradições morais, recusando o veto iluminista de seu conteúdo racional, mas sem deslizar para o relativismo histórico que abandona a pretensão de haver superioridade racional de alguma tradição particular, sem reduzi-la à mera expressão de uma comunidade particular. Esse é, então, o passo seguinte de nossa exposição: explicitar tal concepção historicizada e falibilista da racionalidade das tradições morais em MacIntyre.

## 2. A racionalidade falibilista das tradições morais de pesquisa racional

O esforço filosófico de MacIntyre é para reabilitar as tradições morais como lugar da racionalidade e não de sua negação, trazendo a historicidade para o interior da racionalidade mesma, de tal forma que elas possam ser vistas como sistemas históricos que respondem às questões do cotidiano e cuja afirmação de validade se dá no embate externo das tradições morais rivais e no evoluir interno das suas histórias.<sup>9</sup> Para MacIntyre, não podemos esquecer que filosofias morais são articulações das moralidades a partir de algum ponto de vista cultural e social particular,<sup>10</sup> ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral formam uma única e mesma história.

E sempre que moralidades rivais levantam pretensões incompatíveis e competem por nossa adesão, surge o problema relativo à capacidade de ambas satisfazerem a pretensão de superioridade racional de uma sobre a outra. A resposta de MacIntyre é tentar mostrar que a mudança conceitual, a escolha entre teorias morais incomensuráveis pode ser ainda racional, mesmo sem a pretensão de estar lançando mão de uma perspectiva que supostamente tenha maior grau de validade absoluta ou de critérios neutros e externos a ambas. Podemos usar uma noção “internalista” de racionalidade, onde é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque esta possua a “verdade” ou uma “validade absoluta”, mas sim porque é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações da teoria e esquema morais anteriores, dessa forma constituindo um avanço sobre eles em termos relativos e não-absolutos.<sup>11</sup> Sua narrativa se mostra como sendo mais poderosa na resolução dos pontos cruciais em jogo no debate, mesmo a partir dos próprios critérios da teoria e esquema anteriores.

Isto quer dizer que a racionalidade e a natureza progressiva da filosofia moral não residem no seu movimento gradual na direção de objetivos de validade atemporal, mas no fato de que cada sistema ou tradição moral pode ser visto como transcendendo as limitações de seus predecessores, avançando soluções em relação àquele conjunto de dificuldades que os sistemas morais anteriores não conseguiram dar conta. A racionalidade de uma mudança na teoria moral só pode ser avaliada internamente, isto é, como uma resposta à problemática de suas predecessoras, sem fazer apelo a algum conjunto de normas de raciocínio moral válidas atemporalmente, externo às tradições mesmas.<sup>12</sup> O que MacIntyre está defendendo com isso é a necessidade e relevância da pesquisa histórica para se poder sustentar se um ponto de vista particular, no seu encontro histórico com outros dados pontos de vista rivais, estabelece ou não sua superioridade racional em relação a seus rivais particulares em alguns contextos específicos.<sup>13</sup>

Esse recurso a uma racionalidade “internalista”, baseada na abordagem histórica das diferentes teorias rivais, resulta da impossibilidade de obtermos um critério ou padrão de argumentação neutro, por não podermos apelar a dados independentes e neutros em relação às

teorias em disputa, como também porque quais dados nós vamos considerar relevantes dependerá de qual dos pontos de vista teóricos rivais adotarmos primeiro.<sup>14</sup> Isto quer dizer que cada corpo de teoria moral chega a nós carregando sua própria conceptualização do que seja a realidade humana da qual ela dá uma interpretação, uma ontologia do ser humano, não havendo apelo fora do corpo teórico a dados independentes e neutros.

MacIntyre propõe, assim, que concebamos o pensamento racional como articulado necessariamente a tradições históricas de práticas sociais, isto é, que pensemos a pesquisa racional na forma de uma *pesquisa racional constituída pela tradição e dela constitutiva*, noutros termos, uma racionalidade que se encontra incorporada numa tradição social de práticas, como constitutiva dela, mas ao mesmo tempo constituída em resposta às perguntas e necessidades teóricas dessa mesma tradição, formuladas e articuladas numa narrativa histórica.<sup>15</sup>

Entretanto, ao situar a moralidade no interior de tradições comunitárias, portadoras de um bem comum que funciona como seu *telos* último, como MacIntyre enfrenta o fenômeno histórico e político das minorias (étnicas, sexuais, raciais, culturais) presentes nas comunidades contemporâneas – muito especialmente se pensarmos naquelas comunidades multiculturais, isto é, em que há concepções rivais do bem comum compartilhando o mesmo espaço da comunidade? O espaço político requerido por tal comunidade moral, calcado numa concepção singular de bem comum, seria um espaço interativo que propiciaria, ao final, apenas um processo de homogeneização moral, de dissolução das diferenças, por conseguinte, de repressão dessas minorias, resultando numa negação de práticas democráticas e, por conseguinte, de respeito multicultural? Vejamos, então, sua concepção da política das virtudes para encontrarmos os elementos necessários para responder a essas indagações.

Concepções rivais do bem comum: a política das virtudes como prática democrática radical

Segundo MacIntyre, o bem comum de uma comunidade não é aquele resultante da simples soma dos bens buscados pelos membros individuais de alguma atividade associativa – como, por ex., um clube de investimentos – dado que, nesse caso, a associação seria simplesmente um instrumento para o atendimento aos interesses individuais. Ele refere-se a tipos de associação em que seus bens não são alcançados apenas por meio da atividade cooperativa e da compreensão compartilhada do valor deles, mas bens que são “numa parte fundamental constituídos pela atividade cooperativa e pela compreensão do seu significado, bens tais como a excelência na atividade cooperativa alcançada por uma tripulação de pescadores ou por um quarteto de cordas” [PPCG, 240], isto é, os bens internos às práticas, que representam a excelência nos tipos relevantes de atividades nelas desenvolvidas. Bens que não se reduzem à mera expressão do privado como tal e representam o compartilhamento público reconhecido nas práticas.

Uma característica que MacIntyre aponta em tais formas de práticas é que dois tipos

de questões sempre se levantam para os indivíduos que nelas se educam: 1) “Qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais estou engajado têm em minha vida?”; 2) “Os bens de nossas atividades produtivas no trabalho, os bens da vida familiar contínua, os bens da atividade musical ou atlética ou científica, que lugar deve cada um deles ter em minha vida, se minha vida como um todo deva ser excelente?”. Essas questões, segundo MacIntyre, não podem ser respondidas individualmente, sem levar em conta os outros indivíduos com os quais nos relacionamos no interior dessas práticas, daí porque se recolocar as questões de uma nova forma: “[...] qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais nós estamos engajados devem ter em nossa vida comum? Qual é o melhor modo de vida para nossa comunidade?” [Idem, 240]. Devemos lembrar aqui que práticas são atividades socialmente desenvolvidas, não meras ações individuais ou somatório simples de interesses privados agregados.

A resposta a tais questões só pode ser dada por meio de uma concepção do bem comum que seja:

o bem comum de um tipo de comunidade na qual cada conquista, pelo indivíduo, do seu próprio bem é inseparável tanto da conquista dos bens compartilhados das práticas, como da contribuição ao bem comum da comunidade como um todo. De acordo com essa concepção do bem comum, a identificação do meu bem, de como é melhor para eu dirigir minha vida, é inseparável da identificação do bem comum da comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir sua vida [Ibidem, 241].

Esse tipo de comunidade é essencialmente uma comunidade política, um tipo de prática que ordena os outros tipos de práticas existentes, permitindo que os indivíduos possam direcionar-se para o que é melhor para eles e para a comunidade. Uma concepção de comunidade essencialmente ética, em que a tarefa do ser humano moral, isto é, a tarefa de ser virtuoso, é uma tarefa eminentemente política. Como ressalta Perine (2006), seguindo o rastro da reflexão macintyreana:

Com efeito, se se entende a virtude como ‘uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a fazer-nos capazes de realizar aqueles bens internos às práticas e cuja carência nos impede efetivamente de realizar qualquer um desses bens’<sup>16</sup>, então fica claro que a vida moral com seu ideal de virtude só pode ser concebida e realizada na comunidade humana entendida como comunidade ética [Perine, 2006, 49-50].<sup>17</sup>

Mas, segundo MacIntyre, esse tipo de comunidade política, uma *pólis*, deve ser

diferenciada tanto da democracia liberal como da sociedade baseada numa tradição cultural compartilhada (*Volk*). Embora numa *pólis* haja um compartilhamento de modos de deliberação, formal e informal, bem como uma compreensão comum de práticas e instituições, herdadas de alguma tradição cultural particular, os seus membros podem sempre ser capazes de pôr em questão, por meio da deliberação comunal, o que até agora fora mantido pelo costume e pela tradição como sendo o seu bem e o bem da comunidade. Sua estrutura não é estática, a-histórica, impávida às mudanças, pois carrega o suporte intersubjetivo da deliberação comum, pública e racional, pelos seus membros.

Ao lado dessa âncora reflexiva, racional, há em MacIntyre uma exigência radical de participação dos membros da comunidade política no processo de definição desse bem comum, no debate interno das tradições morais de pesquisa racional – elas o são assim justamente por serem lugares de debate racional, não cristalizadas em formas atemporais. Não há, assim, qualquer postura antidemocrática firmada no interior de sua postulação filosófica. Segundo ele, “uma polis é, sempre, potencial ou efetivamente, uma sociedade de pesquisa racional, de auto-escrutínio” (PPCG, 241), diferentemente dos vínculos do *Volk*, que é pré-racional e não racional. Esse auto-escrutínio coletivo é o critério diferenciador da tradição de pesquisa racional e que a torna um espaço radicalmente democrático.

A participação efetiva dos membros de uma comunidade política virtuosa no debate racional é, desse modo, um constitutivo radical da própria *pólis* como modelo de comunidade moral e política. E isso é essencial para que haja uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, proporcionando uma solidez na justificação moral e política. Comunidades políticas que operam com uma concepção minimalista e individualista do bem comum, transformando a comunidade num meio para os fins dos indivíduos, ameaçam a existência de sua autoridade moral e política; elas não sobreviverão se pelo menos uma parte dos seus membros não estiver disposta a pagar um custo mais alto pela comunidade, isto é, morrer por conta da segurança política e da ordem social: soldados, policiais, bombeiros. Segundo MacIntyre, sem essa conexão entre o bem comum e o interesse individual, expressa no cultivo das virtudes, tais comunidades não florescem minimamente, transformam a instituições em meras companhias telefônicas, descartáveis à menor insatisfação de seus serviços.<sup>18</sup>

Aquelas comunidades que estabelecem essa conexão baseada numa argumentação racional, em que seus membros se apóiam entre si, num processo de tomada de decisão política coletiva, de tal maneira que suas práticas e instituições exibam tal conexão entre os bens individuais e o bem comum, são aquelas que podem prover uma justificação moral e política adequada para a adesão de seus membros. Essa conexão é, acentua MacIntyre, constituída pela atividade peculiar da razão prática:

Racionalidade prática é uma propriedade de indivíduos-em-suas-relações-sociais e não de indivíduos-como-tais. [...] Nosso bem comum primário e compartilhado é encontrado nessa atividade de aprendizagem comunal, através da qual juntos nos tornamos capazes de ordenar bens, tanto em nossas vidas como na sociedade política [Ibidem, 242-3].

É uma atividade de deliberação prática coletiva diante das questões e problemas que emergem numa busca séria de correção das respostas dadas anteriormente no interior da comunidade. Nesse sentido, a verdadeira política, a política do bem comum ou, se quisermos, a política das virtudes, segundo MacIntyre, é aquela em que tal atividade de deliberação reflexiva é constitutiva e na qual participantes racionais estão comprometidos integralmente com ela, implicando também, ao mesmo tempo, uma transformação significativa dessa atividade prática.

Na verdade, a política será essa atividade prática que aporta a melhor oportunidade para o exercício de nossos poderes racionais, uma oportunidade provida somente por sociedades políticas para as quais na tomada de decisão uma deliberação racional extensamente compartilhada é central, sociedades que estendem a racionalidade prática da fazenda e do barco de pesca, da casa e do local de trabalho do artesão, para suas assembléias políticas [PPCG, 243].

Essa conexão entre ética e política postulada na política das virtudes em MacIntyre visa superar o caráter privado da moral, contido tipicamente na cultura liberal moderna<sup>19</sup> e sua defesa de um certo pluralismo moral e cultural, incluindo aí o tratamento às minorias, que, na verdade, desemboca numa fuga do debate conseqüente das diferenças e conflitos envolvidos.

## **Conclusão**

O que, então, esse conjunto de explorações no trabalho de MacIntyre permite nos dizer, ainda que de modo inicial, sobre o problema das minorias e do multiculturalismo? A primeira coisa que parece claro é que a posição de MacIntyre indica a defesa radical de uma comunidade moral e política marcada pela participação política direta e não por processos autoritários, totalitários ou mesmo excludentes. A exigência de deliberação pública, coletiva, com a participação de todos, presente na política do bem comum implica um aprofundamento da participação política que os Estados modernos parecem ser incapazes de oferecer, marcados pela segmentação das esferas sociais.<sup>20</sup> Como lembra Murphy (2004), MacIntyre sempre foi um



crítico social das ordens capitalistas e de suas mazelas, mas também um crítico impiedoso de formas políticas autoritárias e totalitárias, pela fragilidade moral e pela negação da racionalidade prática nelas contidas, tal como concretizadas, por exemplo, no estalinismo.

Sua defesa radical da participação política direta e irrestrita, não excludente, na forma de comunidades morais e políticas nas quais os cidadãos estão dispostos ao debate racional em torno de uma concepção do bem comum, não projetando uma separação radical entre espaço público e privado, é uma posição que se aproxima ou mesmo radicaliza a idéia de uma democracia direta. Portanto, não parece haver sentido na acusação de que sua filosofia moral e política representaria uma perspectiva conservadora, anti-democrática, excludente de minorias, pois, ao contrário, torna viável a democracia em sua forma mais radical. E as minorias, por sua vez, têm também de se abrirem ao debate amplo e irrestrito sobre seus pressupostos, não podem se reduzir à mera afirmações particulares, querendo se manter como tais e incólumes nesse debate.

A defesa que MacIntyre faz de uma concepção de comunidade constituída por uma tradição moral de pesquisa racional não implica qualquer impedimento de que as chamadas minorias tenham sua voz no debate público em torno do bem comum constitutivo da comunidade. Sua concepção das tradições morais como um debate racional contínuo, interno e externo, sobre o bem comum que lhe é constitutivo e que lhe fornece o seu *telos*, implica o reconhecimento de que uma tradição pode falhar e, por conseguinte, vir a ser reformulada ou mesmo superada por outra tradição que lhe seja superior. O falibilismo conseqüente das tradições morais de pesquisa racional implica uma abertura para a diferença, de modo que as minorias possam interferir no debate de maneira eficaz e positiva.

A participação das minorias no debate moral e político não é uma concessão gratuita da forma de comunidade moral e política pressuposta pela sua ética das virtudes, mas um dado que é constitutivo e necessário para sua consecução bem-sucedida na reformulação dessa definição do que é o bem comum, o *telos* constitutivo da comunidade moral e política. Da mesma maneira que as minorias afirmam a necessidade de reformulação de certas concepções e valores componentes da definição de bem comum vigente, portanto, requerem o caráter falível das tradições morais, elas mesmas também têm que assumir essa condição, admitindo a possibilidade de estarem erradas enquanto formulações sistemáticas de um conceito de bem comum.

Frente à diversidade multicultural das comunidades históricas, a perspectiva de MacIntyre exige, ao contrário de certas perspectivas liberais, o reconhecimento pleno da pluralidade de suas concepções de bem comum, mas sem jogá-las para debaixo do tapete, isto é, lançando-as para o campo do privado, do irracional, retirando-se, assim, das conseqüências oriundas do enfrentamento dessas diferenças. A tarefa da justificação moral e política nas comunidades históricas, requerida pela filosofia moral de MacIntyre, é, dessa forma, uma tarefa que precisa ser enfrentada sem mascaramento num mundo historicizado e multicultural, estabelecendo-se

de forma mais trabalhosa e menos tranqüila que a posse de eventuais verdades a-históricas e atemporais propiciaria.

MacIntyre, propõe, ao fim, que minorias tenham acesso ao debate amplo com todas as suas conseqüências práticas – políticas e teóricas –, e não serem afirmadas porque simplesmente são assim ou querem ser assim, numa uma espécie de paródia grosseira do refrão da música tema do personagem Gabriela, da novela da Rede Globo, baseada em livro de Jorge Amado. Uma minoria cultural não pode ter seus valores respeitados apenas pelo simples fato de ser parte de uma cultura particular. É preciso que ela se coloque no debate como parte uma tradição moral de pesquisa racional e, por conseguinte, sujeita às mudanças, à reformulação, falível como qualquer empreendimento histórico do homem.

Se não for assim, não poderíamos nunca fazer a crítica, exercitar a argumentação racional, pôr em questão a validade das pretensões de uma minoria; da mesma maneira nenhuma minoria poderia fazer a crítica radical de uma maioria cultural dominante, pois tudo estaria no mesmo patamar de validade. A afirmação do pluralismo e do respeito multicultural não pode se transformar numa simples afirmação do relativismo ético, onde tudo tem o mesmo valor, não havendo possibilidade de critérios de superioridade ou inferioridade racionalmente reconhecidos. Um pluralismo conseqüente e um respeito multicultural são, na verdade, expressões da consciência histórica e falibilista das tradições morais de pesquisa racional.

## Notes

<sup>1</sup> Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto de pesquisa “Alasdair MacIntyre e o Tomismo”, financiado pelo CNPq.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia (UFMG), Professor Adjunto do Departamento de Filosofia/UFPI.

<sup>3</sup> Sobre a fenomenologia do termo *ethos*, ver VAZ, 1988.

<sup>4</sup> Não é à toa que a comunidade se tornou um núcleo central do debate político contemporâneo, com a emergência da crítica comunitarista ao liberalismo. Sobre isso ver Kymlicka, 2003; Mulhall & Swift, 1992; Guttman, 1985; De Lara, 2003.

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Kymlicka, 1991, 1995, 2001. Sobre a importância do conceito de comunidade ética, especialmente no âmbito das relações entre ética e política, ver Vaz (1991).

<sup>6</sup> Esse trabalho sistemático de MacIntyre encontra-se nas obras que, como ele mesmo reconheceu, constituem o “projeto After Virtue”: *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) e, mais proximamente, *Dependent Rational Animals* (1999).

<sup>7</sup> Prática é definida como “qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados.” (AV, 184).

<sup>8</sup> As práticas, segundo MacIntyre, estão sempre associadas a instituições, que são responsáveis pela sua sustentação material. Por exemplo, jogo de futebol está associado a clubes, a atividade política aos partidos, o ensino às escolas, a pesquisa agropecuária à EMBRAPA, etc.

<sup>9</sup> Ver MacIntyre, 1993.

<sup>10</sup> “Aristóteles é o porta-voz para uma classe de atenienses do século 4, Kant [...] fornece a voz racional para as forças sociais emergentes do individualismo liberal. [...] As filosofias morais são, antes delas serem qualquer outra coisa mais, as articulações explícitas das pretensões das moralidades particulares a um suporte racional”. (MacIntyre, 1981, 268).

<sup>11</sup> “É na capacidade de uma filosofia-moral-particular-articulando-as-pretensões-de-uma-moralidade-particular identificar e transcender as limitações de sua rival ou rivais, limitações que podem ser — embora elas não possam de fato ter sido — identificadas pelos padrões racionais ao qual os protagonistas da moralidade rival estão comprometidos por sua fidelidade a ele, que a superioridade racional daquela filosofia moral particular e daquela moralidade particular emerge.” (MacIntyre, 1981, 269).

<sup>12</sup> “A história da moralidade-e-da-filosofia-moral é a história de sucessivos desafios a alguma ordem moral pré-existente, uma história na qual a questão de qual partido derrotou o outro em argumentos racionais é para ser sempre diferenciada da questão de qual partido reteve ou ganhou hegemonia social e política. E é somente por referência a esta história que questões de superioridade racional podem ser estabelecidas. A história de moralidade-e-da-filosofia-moral escrita deste ponto de vista é tão integrada ao empreendimento da filosofia moral contemporânea, quanto a história da ciência é para o empreendimento da filosofia da ciência contemporânea.” (Idem, 269).

<sup>13</sup> Para MacIntyre, essa perspectiva vale tanto para as ciências como para a filosofia moral: “O que tornou a física newtoniana racionalmente superior às suas predecessoras Galileana e Aristotélica e à sua rival Cartesiana foi que era capaz de transcender suas limitações resolvendo problemas em áreas nas quais aquelas predecessoras e rivais não puderam, segundo seus próprios padrões de progresso científico, fazer progresso. Assim, não podemos dizer em que consistiu a superioridade racional da física newtoniana a não ser historicamente, nos termos de sua relação com aquelas predecessoras e rivais que desafiou e sobrepujou. [...] A filosofia da ciência física é dependente da história da ciência física. E o caso não é diferente com a moralidade” (Ibidem, 268).

<sup>14</sup> Como observa Thomas Khun, ao tratar do problema da neutralidade da teoria científica: “Quando Aristóteles e Galileu olharam para as pedras oscilando, o primeiro viu uma queda forçada e o segundo um pêndulo” [ou seja,] “os dados não são inequivocamente estáveis. [...] Conseqüentemente, os dados que os cientistas coletam são [...] diferentes em si mesmos. [...] Em vez de ser um intérprete, o cientista [no caso exemplificado, Galileu] que abraça um novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras. Defrontado com a mesma constelação de objetos que antes e tendo consciência disso, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos de seus detalhes” (Kuhn, 1992, 156-7). Fizemos uma pequena correção na tradução brasileira para efeito de maior precisão.

<sup>15</sup> Ver Carvalho (1999) para uma análise mais ampla desse modelo de racionalidade das tradições em MacIntyre.

<sup>16</sup> MacIntyre, 1981, p. 191.

<sup>17</sup> Perine segue aqui a definição de Olivetti (1982), segundo a qual comunidade ética pode ser compreendida como “um modo de vida em sociedade no qual as relações intersubjetivas são regradas por leis concebidas como leis públicas”, ou seja, não corte radical entre ética e política.

<sup>18</sup> A violência generalizada no tecido da comunidade e a corrupção instalada no interior das instituições jurídicas e políticas expressam essa situação de falência da legitimidade moral da ordem social instalada.

<sup>19</sup> Esse caráter privado da moral, segundo Perine (2006), se manifesta na cultura moderna indistintamente em suas vertentes empirista e racionalista-crítica: “Na perspectiva empirista, dado que o moral sense não pode ser mediatizado, isto é, não pode ser formulado como lei, ele está condenado ao confinamento no sujeito que o experimenta privadamente. Na perspectiva racionalista-crítica, que visa ao dever moral como formulável numa lei universal, a moral também é privatizada, pois essa lei não é uma lei pública, mas permanece inscrita no interior do sujeito humano. É certo que essa lei manda que se considere a humanidade como um fim, mas ela permanece uma lei privada, a ser reiterada pelo sujeito racional, em particular”. (p. 48).

<sup>20</sup> Essa incapacidade dos Estados modernos em oferecer uma justificação política para adesão de seus membros reside no fato de que “são expressão de sociedades de racionalidade prática deformada e fragmentada, na qual a política, longe de ser uma área de atividade na e através da qual outras atividades são racionalmente ordenadas, é ela própria mais uma esfera compartimentalizada da qual foi excluída a possibilidade de perguntar aquelas questões que mais precisam ser perguntadas” (PPCG, 243).

<sup>21</sup> “Eu nasci assim, eu cresci assim, vou ser sempre assim, é assim que eu sou Gabriela!”.

## Bibliografia

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

GUTTMAN, Amy. Communitarian critics of liberalism. In: *PHILOSOPHY AND PUBLIC AFFAIRS*. v. 14, n. 3, 1985, p. 308-322.

KUHN, Thomas C. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Politics in the vernacular: Nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Communautarisme. In: CANTO-SPERBER, Monique (ed.). *DICTIONNAIRE D'ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE*. 4. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 330-338.

De LARA, Philippe. *Communauté et communautarisme*. In: RAYNAUD, P. & RIALS, S. (dir.). *DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE POLITIQUE*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. p. 112-116.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue. Essay in moral theory*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981. (AV)

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

\_\_\_\_\_. *Three rival versions of moral enquiry*. Encyclopaedia, genealogy, and tradition being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

\_\_\_\_\_. Are Philosophical Problems Insoluble? The Relevance of System and History. In: COOK, Patricia (Ed). *Philosophical Imagination and Cultural Memory: Appropriating Historical Traditions*. Durham: Duke University Press, 1993. p.65-82.

\_\_\_\_\_. Politics, Philosophy and the Common Good. In: KNIGHT, K. (Ed.) *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998. (PPCG).

\_\_\_\_\_. *Dependent rational animals*. Why human beings need virtues. La Salle: Open Court Publishing, 1999.

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam. (Eds). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

MURPHY, Mark C. (Ed.). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

OLIVETTI, Marco. Le problème de la communauté éthique. In: \_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse de Waelhens*. Bruxelles: Fac. Univ. Saint-Louis, 1982. p. 324-343.

PERINE, Marcelo. Das virtudes individuais à comunidade ética. In: AGUIAR, Odílio A.; PINHEIRO, Celso M.; FRANKLIN, Karen. (Orgs.). *Filosofia e direitos humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia I: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

\_\_\_\_\_. Ética e comunidade. In: *SÍNTESE – NOVA FASE*. v.52, n.18, 1991, p. 5-11.