

O QUE ALASDAIR MACINTYRE TEM A NOS ENSINAR ACERCA DA CRISE MORAL E POLÍTICA DA MODERNIDADE?

What Does Alasdair MacIntyre Have to teach us concerning to the modernity's moral and political crisis?

Jardel de Carvalho Costa¹

Resumo: Frente aos problemas morais e políticos que as sociedades complexas têm enfrentado, o presente trabalho tem como objetivo caracterizar o diagnóstico da modernidade desenvolvido por Alasdair MacIntyre. Partindo de um referencial aristotélico-tomista, MacIntyre proporcionou um forte impacto ao fazer uma radiografia da crise de valores moderna, sob um viés diferente de muitos intelectuais atuais. Para MacIntyre, só poderemos compreender os problemas morais e políticos contemporâneos, se primeiramente entendermos historicamente que transformações ocorreram na moralidade e de que modo tais eventos afetam até os dias atuais nossa compreensão do mundo moral e político. Portanto, a hipótese deste trabalho é de que MacIntyre oferece uma interpretação que vai de fato, até a raiz de nossos problemas morais e políticos.

Palavras-chave: Moralidade; Política; Fragmentação.

Abstract: Against the moral and political troubles raised on our complex societies, we intend to characterize the Alasdair MacIntyre's diagnostic of the Modernity. From a aristotelian-thomistic framework, MacIntyre has impacted by draw a picture of the crisis of the values of the modernity in a different point of view of the most current scholars. For MacIntyre, in order to comprehend the contemporary moral and political problems, we have to understand historically what transformations occurred in the morality and how such transformations affect our comprehension of moral and political world, in nowadays. Therefore, the hypothesis of this work is the MacIntyre point of view provides an interpretation that consider deeply our moral and political problems.

Keywords: Morality; Policy; Fragmentation.

É comum os cidadãos ouvirem nos telejornais e revistas especializadas tanto políticos como administradores públicos afirmarem que os problemas ligados à corrupção, violência, entre outros, estão ligados a vários fatores como a falta de investimento do Estado em segurança pública, em órgãos fiscalizadores na educação, e que é preciso urgente criação de mais e mais leis que inibam e punam atos ilícitos. Também é comum ouvir alguns cientistas políticos afirmarem que a crise moral e política é proveniente de uma eterna luta de classes entre oprimidos e opressores e que para sanar tais problemas, só há duas saídas: primeiro, os oprimidos se organizam e lutam arduamente pela emancipação, destronando a burguesia

¹ Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: jardelrpc@superig.com.br; Telefone: (086) 9976-8467 (TIM) (086) 9415 – 2571 (CLARO). Professor Assistente – 1, dedicação exclusiva da Universidade Estadual do Piauí. Doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

fazendo a revolução; ou segundo: os Estados passam a investir maciçamente em programas sociais de distribuição de renda, levando à um Estado de bem-estar social.

Diante desse contexto de vários diagnósticos, torna-se relevante analisar o que tem a dizer Alasdair MacIntyre, filósofo escocês, radicado nos Estados Unidos, que tem em seu itinerário intelectual um passado marxista, mas que agora se intitula um aristotélico-tomista fazendo uma forte defesa da ética das virtudes. Caracterizado por muitos intelectuais como um conservador², MacIntyre tem polemizado bastante tanto por sua retomada de Tomás de Aquino, mas principalmente por seu diagnóstico “negativo” no sentido de que os tempos modernos são resultado não de um progresso, mas de uma decadência moral.

Como um filósofo atualizado com as questões morais, sociais e políticas do mundo contemporâneo, MacIntyre não nega que muitos problemas são resultado da inoperância do Estado e seus gestores³, com baixos investimentos em educação, saúde, segurança, etc. Também não nega que existam elites que controlam desde partidos políticos até grandes redes de rádio, internet e televisão. Contudo, o diagnóstico de MacIntyre é mais profundo, pois as raízes dos problemas modernos encontram-se no modelo de “self” contemporâneo, ou melhor, a identidade moderna encontra-se doente, viciada, o que torna nossas relações morais, sociais e políticas bastante complicadas.

1 – A Gênese do “Self” moderno: A origem dos males morais e políticos contemporâneos

De acordo com MacIntyre, a origem dos males modernos teve início com a perda de uma identidade social ordenada a um determinado fim, ou melhor, com a perda de uma concepção teleológica de vida. Segundo tal perspectiva, o homem possuía uma identidade como autodescoberta, de modo que é a alteridade que legitima e sustenta a identidade dos sujeitos, pois o conhecimento de si passa necessariamente pelo reconhecimento dos outros na medida em que o “self” nunca se encontra anterior à sociedade. Descubro que sou ao reconhecer que sou filho, primo, membro desta ou daquela família, membro de uma tribo, cidade, nação, etc.

² Entre tais críticos pode-se citar Stephen Holmes, que chega a argumentar que as “tendenciosas invocações da natureza social do homem que recorrem MacIntyre e Unger, contam com o antecedente quase literal de, entre outros, o panfletista profascista Charles Maurras” Cfr. HOLMES, *Anatomia del Antiliberalismo*, p.15.

³ De acordo com o filósofo escocês, a grande “maioria dos indivíduos compartilha, em diferentes graus, bens públicos como a garantia de uma mínima ordem, mas a distribuição dos bens por parte do governo não reflete de nenhuma maneira uma opinião geral alcançada por meio da deliberação em comum regida pelas normas da indagação racional” Cfr. MACINTYRE, *Animales Racionales y Dependientes*, p.155.

Dessa forma, descobrir o verdadeiro “eu” significa estar interligado num conjunto de relações sociais às quais me encontro “posicionado em determinado ponto numa jornada com objetivos definidos; caminhar pela vida é progredir – ou fracassar em progredir rumo a determinado fim⁴”. Assim, tenho para com os outros a quem compartilho a vida social, deveres e obrigações legítimas que não servem apenas para mim de forma singular, mas que contribuem e contribuirão para o bem comum de todos da comunidade.

Em outras palavras, MacIntyre está retomando a teleologia aristotélica em que “há uma diferença fundamental entre ‘o homem como ele é’ e o homem como poderia ser se realizasse sua natureza essencial⁵”, ou melhor, ao descobrir o que sou, descubro que tenho um télos, algo a realizar, um projeto de vida a trilhar e nesse trajeto

os preceitos que impõem as diversas virtudes e proíbem os vícios que são suas contrapartidas nos ensinam como passar da potência ao ato, como descobrir nossa verdadeira natureza e alcançar nosso verdadeiro fim. Desobedecê-los será tornar-se frustrado e incompleto, deixar de alcançar o bem da felicidade racional que é a peculiaridade que a nossa espécie procurar atingir⁶.

Nesse sentido, uma comunidade próspera é aquela em que seus membros têm em sua educação moral uma constante disciplina das paixões por meio da prática das virtudes, o que leva os cidadãos a prosperarem, à medida que os vícios passam a ser paulatinamente eliminados da prática social e política. Portanto, realizar a excelência e ser eudaimón é tarefa de todos da comunidade, o que por sua vez evita excessos na vida política, familiar, nas relações de mercado, dentre outras. Nesse modelo social e político, a identidade encontra-se entrelaçada por fortes laços de confiança, integridade, dentre outras virtudes.

MacIntyre lamenta justamente o fato de o homem moderno ter perdido tal modelo de sociabilidade e identidade como ele próprio afirma: “o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de télos sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito⁷”. Assim, um novo tipo de identidade e sociabilidade passou a vigorar na modernidade, ou melhor, com o advento da ciência e do iluminismo, o modelo teleológico clássico em que o homem é visto como possuidor de uma essência a qual tem de realizar por meio das virtudes passa a perder sentido.

⁴ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.68-69.

⁵ MACINTYRE, op. cit, p.99.

⁶ MACINTYRE, op. cit, p.99-100.

⁷ MACINTYRE, op. cit., p.68.

Em termos morais, agora (na modernidade) o homem age por meio de máximas puramente racionais, ou melhor, a preocupação iluminista é de justificar racionalmente a moralidade, de forma a propiciar a moralidade um status diferenciado da teologia e de outras crenças e práticas⁸. Nesse sentido,

a razão não compreende essências ou transições da potência ao ato; esses 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 matemáticas, porém nada mais. No campo da prática, portanto, só sabe falar de meios. Precisa calar-se no tocante aos fins⁹.

Portanto, com o advento da modernidade a teleologia aristotélica entra em descrédito. O problema, segundo MacIntyre, é que os filósofos das luzes não conseguiram justificar a moralidade¹⁰. Kierkegaard, Kant, Hume e Diderot nem mesmo chegaram a concordar sobre o que seria a base racional da moralidade: para alguns seriam as paixões, para outros como Kant, o caráter universal e categórico de certas normas morais. Nesse contexto, tais discordâncias no seio do projeto iluminista levam MacIntyre a concluir que,

se quem se diz capaz de formular princípios sobre os quais os agentes morais racionais devem concordar não chega a um acordo quanto à formulação desses princípios com os colegas que compartilham o mesmo método e a mesma filosofia fundamental, uma vez mais voltam a aparecer indícios claros de que seu projeto fracassou, mesmo antes de examinarmos suas respectivas discordâncias e conclusões. Cada um deles em sua crítica dá testemunho do fracasso dos construtos dos seus colegas¹¹.

Assim, o fracasso do iluminismo, na perspectiva do escocês, leva-nos a seguinte equação: primeiramente, recusa-se a concepção metafísica clássica, mais especificamente em nome de uma suposta racionalidade compartilhada de cunho universal, mas que ao final fracassa. Agora, a racionalidade encontra-se doente, pois em termos práticos nem a

⁸ De acordo com Manfredo Oliveira, “Kant vai ser o grande teórico da autonomia do homem: em clara contraposição a seus coetâneos, ele vai nos mostrar que a dignidade do homem radica em sua capacidade de autodeterminar-se a partir da liberdade”. A moralidade significa para ele precisamente a emancipação do homem para sua humanidade, pois consiste negativamente na liberação de toda heteronomia e, portanto, na autodeterminação da vontade. A vontade é a pura lei de si mesma. A humanização do homem é um processo de retorno do mundo da fenomenalidade para o mundo autodeterminado da vontade. Com ou sem consciência disso, Kant, deu um passo fundamental, já vivendo numa sociedade moderna, para o que hoje chamamos “ética pós-convencional” Cfr. MANFREDO, *Ética e Sociabilidade*, p.27.

⁹ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p. 102.

¹⁰ Torna-se relevante observar que não é alvo deste trabalho explicitar em detalhes as críticas de MacIntyre ao projeto iluminista.

¹¹ MACINTYRE, op. cit, p.47.

racionalidade dos fins ao gosto aristotélico nem a racionalidade de cunho universal ao gosto iluminista conseguem encontrar espaço no mundo social prático. Então, diante desse grande abismo, emerge o que MacIntyre chama de emotivismo.

O emotivismo é uma teoria filosófica que parte das seguintes teses:

1 – “Todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo”¹².

2 – Quando dizemos, “isto é bom significa mais ou menos o mesmo que “aprovo isto; aprove também”, tentando captar com essa equivalência tanto a função do juízo moral como expressando as atitudes do falante, quanto a função do juízo moral elaborado para influenciar o comportamento do ouvinte”¹³.

Diante disso, pode-se extrair que para o emotivismo toda e qualquer discordância moral é racionalmente interminável, pois são expressões de preferência e, portanto, relativos. Assim, não existem padrões objetivos de avaliação. Também, se as relações dialógicas cotidianas são sempre estabelecidas no sentido de influenciar o outro, então a racionalidade é sempre instrumental, ou seja, estamos sempre convertendo o próximo em uma espécie de objeto para fins puramente pessoais.

De acordo com MacIntyre, é justamente a teoria emotivista resultado do fracasso do iluminismo que está na base do modelo identitário contemporâneo, ou melhor, o relativismo e o instrumentalismo moral são o cerne do “self” moderno. Agora, depois das transformações narradas por MacIntyre tem-se um “self” com as seguintes características: não possui mais uma essência a qual tenha que realizar (logo, a noção de projeto de vida como narrativa começa a perder sentido); encontra-se livre do “peso” das tradições e, portanto, é livre para pensar por si próprio e escolher de acordo com o que sua “deliberação racional” achar mais conveniente (abre-se um forte espaço para o instrumentalismo moral); em questões morais não precisa procurar justificção racional suficiente e necessária, pois tal justificção não existe, o que existe são apenas verdades morais que cada um escolhe de acordo com a perspectiva que o sujeito acreditar. Assim,

o eu fora libertado de todas aquelas formas antiquadas de organização social que o aprisionavam simultaneamente dentro da crença numa ordem mundial teísta e

¹² MACINTYRE, op. cit, p.30.

¹³ MACINTYRE, op. cit, p.31.

teleológica e dentro daquelas estruturas hierárquicas que tentavam se legitimar como participantes de tal ordem mundial¹⁴.

Nasce então, o indivíduo, um “self” autônomo, “racional”, pronto para administrar o mundo social e político por meio de suas próprias forças, por meio de sua própria capacidade deliberativa, criando instituições, mecanismos jurídicos e políticos que assegurem a todos a paz e a harmonia social. Contudo, nesse contexto a questão que MacIntyre nos convida a refletir é a seguinte: “Como é que seria, então, o mundo social se visto por olhos emotivistas? E como seria o mundo social se a verdade do emotivismo chegasse a ser um pressuposto amplamente aceito?”¹⁵ Quais as consequências morais, sociais e políticas de um mundo habitado por “selfs” emotivistas?

2.0 – O Mundo moral e social no universo do “self” emotivista.

Se a função do juízo para o emotivismo é influenciar o comportamento do ouvinte, e se este mesmo emotivismo encontra-se implícito na prática dos habitantes do mundo moderno, então significa que as relações sociais tornam-se de imediato instrumentais. Para provar tal tese, MacIntyre utiliza-se de alguns exemplos de personagens típicos do mundo ocidental moderno como é o caso típico da vida dos ricos europeus delineados por Henry James em sua obra “Retrato de uma Senhora”.

Para MacIntyre, o cenário descrito por James revela o quanto o instrumentalismo moral tornou-se uma patologia social disseminada nas mais amplas esferas sociais, ou seja, James descreve o mundo dos ricos estetas cujo modo de vida consiste em maquinar diretamente os comportamentos dos outros para que atendam seus desejos. Nesse sentido, o mundo da vida torna-se estritamente instrumental, conforme assevera MacIntyre:

A preocupação unificadora dessa tradição é a condição daqueles que não veem no mundo social nada além de um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de atitudes e preferências, e que só entendem esse mundo como uma arena para a realização da própria satisfação, que interpretam a realidade como uma série de oportunidades para seu próprio prazer e para quem o pior inimigo é o tédio¹⁶.

¹⁴ MACINTYRE, op. cit., p.113.

¹⁵ MACINTYRE, op. cit., p.53.

¹⁶ MACINTYRE, op. cit., p.54.

Assim, as modalidades de manipulação passam a assumir formas sutis¹⁷ e diversificadas que vão desde o esteta rico em que a amizade não passa de relações de troca, benefícios e vantagens até as relações familiares e amorosas, chegando inclusive às políticas administrativas das grandes corporações que tem em sua base um modelo de racionalidade burocrática que concerne em combinar meios e fins de maneira econômica e eficaz. Nessas corporações, o sujeito é visto apenas como mais uma peça dentre outras no interior de uma máquina e cuja função é gerar benefícios imediatos e de forma econômica.

É justamente no intuito de tornar as organizações privadas e públicas competitivas e lucrativas que “uma das incumbências principais dos gerentes é dirigir e redirecionar os recursos disponíveis de suas organizações, tanto humanos quanto não-humanos, de maneira mais eficiente possível para atingir esses fins”¹⁸. Contudo, a questão é que nessa corrida por recursos e lucros é imprescindível intensificar ao máximo a atividade laboral dos funcionários, de modo que aqueles que não conseguem se adequar ao funcionamento da máquina devem ser trocados imediatamente.

Para MacIntyre, tal modalidade de instrumentalismo moral tornou-se homogênea devido à emergência do emotivismo, pois as características ou “qualidades” deste “Self” para alguns, torna possível se mover nas diversas esferas sociais, compartimentalizando suas atitudes e manipulando comportamentos, o que dá ao próprio “self” emotivista moderno

um caráter paradoxal, pois cada um de nós aprende a se considerar um agente moral autônomo; mas cada um de nós também se empenha em modalidades de costumes, estéticos e burocráticos, que nos envolvem em relacionamentos manipuladores com o próximo. Procurando proteger a autonomia que aprendemos a prezar, aspiramos não ser manipulados por outrem; procurando personificar nossos próprios princípios e ponto de vista no mundo prático, não encontramos via aberta para fazê-lo, a não ser dirigindo a outrem aqueles modos bem manipuladores de relacionamento aos quais cada um de nós pretende rejeitar para si mesmo. A incoerência das nossas atitudes e da nossa experiência provém do esquema conceitual incoerente que herdamos¹⁹.

Neste contexto, o dilema do “self” moderno é de um lado querer proteger-se das modalidades manipuladoras características das relações morais na modernidade. Contudo, de outro lado, a estrutura dos complexos sistemas modernos geralmente forçam o sujeito a ter

¹⁷ Neste aspecto, Robert Wuthnow demonstrou vigorosamente em sua obra “**Acts of Compassion**” (1993), de que forma as modalidades instrumentais de manipulação emergem na esfera pública muitas vezes disfarçadas de práticas desinteressadas e boas em si mesmas.

¹⁸ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.55.

¹⁹ MACINTYRE, op. cit, p.125.

necessariamente que manipular o próximo, e para isso ocorrer de maneira eficaz, alguns vícios (por exemplo, mentir), dependendo do contexto, são louváveis por parte daqueles que integram a estrutura, organização, instituição, dentre outras. Portanto, o instrumentalismo moral característico da modernidade tem como ponto de apoio o próprio modelo de identidade emotivista, o que acarreta além do instrumentalismo moral, outros problemas políticos e sociais.

Mas, que outros problemas poderiam advir do “self” emotivista? Na perspectiva macintyreana, a negação da tradição por parte dos iluministas e seu consequente fracasso legou aos modernos mais uma equação problemática, a saber, a linguagem moral entra em desordem, ou seja, com o fracasso do iluminismo em justificar a moralidade, surgem inúmeras teorias que tentam a partir de agora sanar os problemas morais, sociais e políticos como, por exemplo: utilitarismo, liberalismo econômico, puritanismo, socialismo, anarquismo, dentre outros. Temos agora “simulacros de moralidade, e continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos – grande parte, se não totalmente – nossa compreensão tanto teórica quanto prática da moralidade”²⁰.

O discurso moral moderno encontra-se agora fragmentado, ou melhor, permeado de conceitos heterogêneos, rivais, incomensuráveis e privados dos contextos originais aos quais ocupavam um papel e função primordiais. Passamos a viver numa verdadeira “Torre de Babel” em que conceitos utilitaristas, marxistas, igualitaristas, cristãos, dentre outros, convivem no mesmo espaço e lutam pela adesão social e política dos cidadãos, o que leva MacIntyre a concluir que tal

catálogo de nomes demonstra como são amplas e heterogêneas as fontes morais das quais somos herdeiros. A retórica superficial da nossa cultura tende a falar complacentemente de pluralismo moral nesse contexto, mas a noção de pluralismo é muito imprecisa, pois pode muito bem aplicar-se tanto a um diálogo ordenado de opiniões em intercessão, como a uma mistura desarmônica de fragmentos mal-organizados²¹.

Tais transformações trouxeram sérios problemas, a saber: a fragmentação. Agora, com um esquema conceitual moral radicalmente fragmentado, a esfera pública passa a ser uma arena de eternos conflitos entre concepções de justiça cristãs, liberais, socialistas, utilitaristas, dentre outras, o que acaba levando a um relativismo desenfreado, ou então a argumentos retóricos destituídos de racionalidade, utilizados por pessoas, partidos ou grupos políticos

²⁰ MACINTYRE, op. cit, p.15.

²¹ MACINTYRE, op. cit, p.28.

“capazes de exercer um tipo de poder que favorece seus próprios interesses e privilégios, interesses e privilégios de uma classe que se arroga o uso efetivo da argumentação para seus próprios propósitos”²².

Nesse contexto, torna-se comum perceber tais cenários de diversas maneiras: é frequente assistirmos ao relativismo exacerbado de alunos no primeiro ciclo universitário, principalmente nas disciplinas de introdução à Filosofia, Sociologia, Antropologia, etc. Quando não assistimos ao relativismo, observamos os fortes conflitos nas arenas das Supremas Cortes Judiciais em que magistrados, advogados e promotores, partindo de premissas rivais, incomensuráveis e de origens históricas diferentes, não conseguem se entender acerca de temas polêmicos e controversos como aborto, eutanásia, suicídio, etc. O mesmo pode ser dito quanto à política, na medida em que a fragmentação impede os grupos e associações, sejam de estudantes, proletários ou camponeses, de se unirem em prol de uma perspectiva política unificada e coerente, conforme assevera John Thompson:

As divisões ramificam-se pelas linhas do sexo, da raça, das qualificações profissionais e assim por diante, formando barreiras que bloqueiam o desenvolvimento de movimentos que possam ameaçar o *status quo*. A reprodução da ordem social talvez dependa menos de um consenso a respeito dos valores ou normas dominantes do que de uma *falta de consenso*, justamente no ponto em que as atitudes de oposição poderiam traduzir-se na ação política²³.

O que o argumento de Thompson torna claro é que a fragmentação moderna, conforme tem denunciado MacIntyre, acaba impedindo movimentos políticos e sociais organizados em prol de uma causa comum²⁴. Pode-se usar como exemplo característico de tal problema as próprias discussões acerca das “minorias sexuais”, um tema muito afeito às organizações e partidos de “esquerda” que muitas vezes não conseguem chegar a um consenso sobre que políticas públicas deveriam ser implementadas em setores específicos. Assim, diante de um contexto fragmentário e quase sem possibilidade de consenso,

²² MACINTYRE, op. cit, p.15-16.

²³ THOMPSON APUD APPIAH, *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*, p.249-250.

²⁴ De acordo com o filósofo Kwane A. Appiah, “John Tompson afirmou recentemente, numa vigorosa crítica, mas apreciativa a Pierre Bordieu, isto é, que talvez seja um erro considerarmos a reprodução social – os processos pelos quais as sociedades se mantêm ao longo do tempo – pressupõe ‘algum tipo de consenso a respeito de valores ou normas dominantes’. Ao contrário, a estabilidade da sociedade industrializada de hoje talvez exija uma vasta *fragmentação* da ordem social e uma proliferação de divisões entre seus membros. Pois é precisamente essa fragmentação que impede que as atitudes oposicionistas gerem ‘uma alternativa coerente, capaz de fornecer uma base para a ação política’”. Cfr. APPIAH, *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*, p.249.

Nossa capacidade de usar a linguagem moral, de nos deixar conduzir pelos raciocínios morais, de definir nossas interações com o próximo em termos morais é tão fundamental ao modo como vemos a nós mesmos, que até imaginar a possibilidade de nossa incapacidade radical nesses aspectos é pedir uma mudança, na nossa visão do que somos e fazemos, que seria difícil de realizar²⁵.

Portanto, a denúncia de MacIntyre é que a fragmentação do “self” moderno acarretou e acarreta inúmeros problemas sociais e políticos. Os sujeitos modernos geralmente não conseguem se unir a partir de expectativas compartilhadas e consensualmente justificadas pela racionalidade, na medida em que o que se tem são “racionalidades”: argumentos utilitaristas, anarquistas, cristãos, liberal-universalista, liberal-relativista, marx-leninistas, marx-trotskistas, etc²⁶. Contudo, os problemas da desordem linguística contemporânea não se resumem a isso. Para MacIntyre, muitos ativistas, radicais políticos, estudantes e até mesmo intelectuais não conseguem observar que muitos dos conceitos que eles próprios operam e defendem possuem origens históricas diferentes e que foram criados para responder questões de um contexto social específico²⁷.

Ainda nessa perspectiva, falta para a grande parte dos cidadãos modernos e inclusive a uma parcela da “intelligentsia” acadêmica contemporânea uma consciência histórica de que os próprios conceitos possuem uma história que “a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história”²⁸. A ausência de tal consciência em relação aos conceitos tem ampliado mais ainda a desordem linguística, pois muitos falam e argumentam com conceitos que já perderam seus contextos de justificação e não conseguem ver que estão sendo traídos pela própria linguagem que utilizam. Tal é o caso das posturas do radicalismo moderno que podem ser desde militantes e intelectuais de esquerda habituados ao conceito de “revolução” até membros de algumas religiões e seitas contemporâneas, entre outros. Em alguns casos, o problema de tais posturas, segundo MacIntyre é que

O radical moderno confia tanto na expressão moral de suas posturas e, em consequência, nos usos positivos da retórica da moralidade, quanto qualquer conservador. Seja o que for que denuncie em nossa cultura, ele tem certeza de que

²⁵ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.15-16.

²⁶ De acordo com MacIntyre, “quando o eu caracteristicamente moderno foi inventado, sua invenção não exigiu somente uma estrutura social praticamente nova, mas uma estrutura social definida por uma diversidade de crenças e conceitos nem sempre coerentes” Cfr. MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p. 114.

²⁷ Nesse aspecto, corroborando com MacIntyre, o historiador alemão Reinhart Koselleck afirma que é “igualmente relevante, tanto do ponto de vista da história dos conceitos quanto da história social, saber de quando os conceitos passam a poder ser empregados de forma tão rigorosa como indicadores de transformações políticas e sociais de profundidade histórica Cfr. KOSELLECK, *Futuro Passado*, p.101.

²⁸ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.20.

ainda possui os recursos morais necessários para denunciá-lo. Todo o resto pode estar, aos olhos dele, em desalinho; mas a linguagem de moralidade está em ordem, exatamente como ela é. Não está ao alcance dele a idéia de que possa estar sendo traído pela própria linguagem que emprega²⁹.

Portanto, em meio a esse cenário, os conflitos só tendem a se expandirem, desembocando muitas das vezes ou em posturas fundamentalistas ou relativistas. Assim, algumas questões podem ser levantadas: Que papel poderia desempenhar a Filosofia e as demais ciências no sentido de reduzir tal fragmentação e contribuir então, para a resolução dos conflitos? Que papel poderia desempenhar a academia contemporânea?

De acordo com MacIntyre, os problemas advindos da fragmentação moderna já chegaram nas bases da Filosofia e da academia contemporânea. No caso da Filosofia acadêmica contemporânea esta “consegue, em geral, oferecer meios para uma definição mais exata e melhor informada da discordância do que para um progresso na direção de sua resolução”³⁰. As amplas e incomensuráveis posições no interior da Filosofia contemporânea parecem representar mais um teatro de “surdos e mudos”, cada qual com sua perspectiva particular, com poucas possibilidades de se chegar a conclusões substanciais. Nesse sentido, tais incomensurabilidades são em grande parte para MacIntyre apenas reflexo da própria sociedade liberal moderna em que os cidadãos não conseguem se entender quanto às questões fundamentais da vida. Logo, não é gratuito os exemplos que MacIntyre utiliza no começo do segundo capítulo de “*After Virtue*” em que demonstra o quão é difícil para os modernos conseguirem se entender acerca de problemas como “a guerra justa”, “o aborto”, “educação pública e privada”, entre outros. Parece que não só os cidadãos estão em apuros, mas a Filosofia acadêmica também³¹.

²⁹ MACINTYRE, op. cit, p.19.

³⁰ MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p.13.

³¹ Nesse ponto, MacIntyre assume tanto sua influência da filosofia analítica como também seu afastamento: “Durante os primeiros vinte anos da minha carreira filosófica, do início dos anos 50 até minha vinda para os Estados Unidos, a maioria das minhas reflexões era formulada no estilo da filosofia analítica. A força e a fraqueza do ponto de vista analítico derivam da sua exclusiva focalização num tratamento rigoroso do detalhe lógico, do qual derivam uma abordagem da filosofia muito gradual, de problema isolável a problema isolável. Os seus gêneros literários são o artigo na revista especializada e a breve monografia sobre um tema específico (...). O que a filosofia analítica ganha em clareza e rigor, ela perde ao fornecer respostas substanciais às grandes questões filosóficas. É bem verdade que ela nos ensina a articular possibilidades conceituais. Mas enquanto consegue identificar, para cada uma das alternativas que restam, quais passagens devem ser seguidas em termos de pressupostos e consequências, não é capaz de produzir por si mesma nenhuma razão para afirmar uma coisa em vez de outra. Quando os filósofos analíticos chegam a conclusões substanciais, essas conclusões apenas em parte derivam da filosofia analítica. Existe sempre qualquer outra estratégia no fundo, às vezes oculta, às vezes explícita. Na filosofia moral é muitas vezes uma estratégia política de tipo liberal” Cfr. MACINTYRE, *Filosofia Americana - Conversações*, p.198.

No tocante à academia moderna e principalmente em algumas áreas das ciências humanas como Sociologia, Antropologia, Ciências Políticas, História, dentre outras, o problema parece ser o mesmo que na Filosofia, a saber: a fragmentação. Não é raro encontrar cientistas políticos, sociólogos e economistas que fazem uma verdadeira cisão entre, por exemplo, liberalismo político e liberalismo econômico como se moralidade, política e economia pudessem ser analisadas em separado. Também não é incomum, encontrar historiadores que tendem a separar História das ideias, de História social, ou então, História das mentalidades, de História econômica. Nesse sentido, fragmentar o real se tornou tão “normal” que adentrou inclusive a própria estrutura curricular da academia contemporânea, conforme atesta MacIntyre:

É porque os hábitos mentais engendrados por nosso currículo acadêmico moderno isolam a História das transformações políticas e sociais (estudadas por determinado conjunto de disciplinas nos departamentos de história por um grupo de acadêmicos) da História da filosofia (estudada por outro conjunto, bem diferente, de disciplina nos departamentos de Filosofia por outro conjunto de acadêmicos) que se outorga às idéias uma vida falsamente independente, por um lado, e a ação política e social é apresentada como estranhamente despercebida da outra. Esse dualismo acadêmico é, em si, a expressão de uma idéia comum em quase todo mundo moderno³².

Ainda nesse sentido, tal dualismo acadêmico é apenas reflexo da fragmentação que tomou conta da modernidade. Fragmentação esta que ganha reforço não só nas universidades por meio de teoria e prática como também na educação de base desde familiar até a escola primária e secundária, pois conforme afirma MacIntyre “ser educado na cultura de uma ordem social liberal significa, portanto, tornar-se o tipo de pessoa para quem parece normal buscar vários bens cada um adequado a sua própria esfera, sem um bem supremo que confira unidade geral à vida”³³. Aqui, o que fica mascarado (nesse modelo liberal de educação) é que perseguir vários bens heterogêneos e incompatíveis só leva o “self” a mais conflitos e mais fragmentação.

E o problema é que o próprio modelo educacional liberal funciona como um reforço para que o “self” possa compartimentalizar suas atitudes no mundo social de forma a se sentir à vontade numa troca incessante de máscaras. Contudo, um dos problemas desse modelo identitário liberal é que o “self” de um lado encontra-se em “pedaços”, ou melhor, assume uma forma líquida adequando-se às esferas que adentra sem uma unidade. E nesse sentido,

³² MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.114.

³³ MACINTYRE, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p. 362.

não é raro encontrarmos sujeitos com sérios conflitos interiores entre bens em grande parte antagônicos como, por exemplo, justiça e poder, família e dinheiro, dentre outros. Por outro lado, tais conflitos tornam-se ainda mais intensos na medida em que na esfera pública “cada indivíduo deve apresentar-se como uma vontade singular, bem ordenada”³⁴.

Dito de outra forma educa-se moralmente o “self” para que possa buscar bens antagônicos. Tais buscas geram mais e mais conflitos internos a esse “self”. E nesse afã, acirrando mais ainda o problema, exige-se desse “self” que se apresente no mundo social como uma unidade, ou melhor, “exige que a ruptura e o conflito interiores sejam dissimulados e reprimidos”³⁵, fazendo emergir o que MacIntyre chama de uma unidade de apresentação falsa. É justamente partindo dessa constatação que o filósofo escocês chama atenção que nas ordens sociais liberais, “de maneira nada surpreendente, tem havido uma preocupação com a terapêutica, com os meios de se curar o eu dividido”³⁶. E é nesse contexto de um “self” dividido entre bens antagônicos e em uma constante busca de autodefinição que ganha espaço o consumismo e o narcisismo, conforme assevera Bauman:

Necessidades individuais de autonomia pessoal, autodefinição, vida autêntica ou perfeição pessoal são todas traduzidas em necessidade de possuir e consumir bens oferecidos pelo mercado. Essa tradução, contudo, diz respeito à aparência de valor de uso desses bens, e não ao valor de uso ele mesmo; como tal, é intrinsecamente inadequada e contraproducente, levando ao alívio momentâneo de desejos e à frustração duradoura de necessidades (...) A lacuna entre as necessidades humanas e os desejos individuais é produzida pela dominação do mercado; ela é, ao mesmo tempo, uma condição de sua reprodução. O mercado se alimenta da infelicidade que ele gera: os medos, ansiedades e os sofrimentos da inadequação pessoal que induz liberam o comportamento consumidor indispensável à sua dominação³⁷.

Um “self” frágil e líquido parece ser um elemento crucial para a manutenção da indústria cultural. Tal “self” conforme a “radiografia” de MacIntyre, encontra-se liberto de qualquer estrutura teísta ou teleológica, não possui mais uma identidade social necessária, e portanto, pode participar da intensa metamorfose que a indústria cultural proporciona na medida em que é livre de qualquer “peso” da tradição ou hierarquia comunitária que possa limitá-lo, pois sua identidade agora é autoreferente³⁸.

³⁴ MACINTYRE, op. cit, p.372.

³⁵ MACINTYRE, op. cit, p.372.

³⁶ MACINTYRE, op. cit, p.373.

³⁷ BAUMAN, *Legisladores e Intérpretes*, p.256-257.

³⁸ Sobre a noção de auto-referencialidade moderna, é relevante a leitura do texto do Prof.Dr. Cesar A. Ramos intitulado “*A idéia de Liberdade na Filosofia Política de Hegel*”, em que ele resume a concepção moderna de liberdade da seguinte forma: “Do ponto de vista da filosofia, a auto-referencialidade orientou o pensamento

Com uma identidade autoreferente, o “self” é agora anterior aos seus papéis e pode engajar-se ou desvencilhar-se deles sem nenhum problema. Como se encontra livre e não pode estar “amarrado” a nada que possa refreá-lo, a tradição resulta então num obstáculo, e logo, o passado pode e deve ser descartado assim também como o futuro, pois este também significa prender-se a um projeto teleológico. Resta então a esse “self”, viver o “carpe diem”, ou melhor, aproveitar o momento, viver o agora³⁹. Contudo, esquecer ou deixar de lado o passado carrega uma séria consequência política, a saber: se não tenho um passado, se não tenho ligação para com aqueles que me antecederam, logo, não posso reconhecer laços socioculturais e principalmente as dívidas e dependências que são em grande parte a base de minha existência. Nesse sentido, a consciência histórica torna-se míope e que traduzida para o plano da política leva necessariamente a argumentos e políticas públicas de cunho eminentemente individualistas, conforme assevera MacIntyre:

Do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser. Sempre posso, se quiser, questionar o que se acredita serem as características sociais contingentes da minha existência. Posso ser filho biológico do meu pai; mas não posso me responsabilizar pelo que ele fez, a não ser que decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Posso ser cidadão legal de determinado país; mas não posso me responsabilizar pelo que meu país faz ou fez, a não ser que eu decida implícita ou explicitamente assumir tal responsabilidade. Esse individualismo é expresso pelos autores americanos modernos que recusam qualquer responsabilidade pelas consequências da escravidão sobre os americanos negros, dizendo: “Nunca tive escravos”. É, mais sutilmente, o ponto de vista daqueles outros americanos modernos que aceitam uma responsabilidade bem-calculada por tais consequências, calculadas precisamente pelos benefícios que eles mesmos, como indivíduos, receberam indiretamente da escravidão. Em ambos os casos, “ser americano” não é, em si, considerado ser parte da identidade moral do indivíduo. E, naturalmente, para os americanos modernos não há nada de estranho nesta postura: o inglês que diz “nunca fiz mal nenhum à Irlanda; porque lembrar essa velha história

moderno já a partir de Descartes e se constituiu numa espécie de padrão de pensamento presente na filosofia, de modo especial na ética e na política. O modelo determinante da modernidade organizou-se em torno de uma estrutura epistemológica que assimila a realidade, produz conhecimento e normas a partir da referência ao sujeito; isto é, a partir de uma instância autônoma reflexiva (razão) e legislante (vontade) auto-referente que se traduz no esforço teórico de buscar nela própria o fundamento e os critérios para o seu julgamento [...] A auto-referencialidade encontra na subjetividade – enquanto esfera reflexiva presente na teoria de um sujeito cognoscente (razão) que se *autofundamenta*; na teoria da construção da realidade objetiva como *autoprodução* da atividade de um sujeito; na teoria do agir humano (ético) que se *autodetermina* segundo princípios que podem ser formalmente universalizados; enfim, na teoria de uma associação de indivíduo livres segundo o critério da autonomia, - o elemento auto-referencial” Cfr. RAMOS, *As Aventuras do Pensamento*, p.14.

³⁹ Corroborando com a crítica de MacIntyre, o filósofo francês Lipovetsky, argumenta que o narcisismo contemporâneo legou aos modernos a concepção de só resta “viver o presente, nada mais do que o presente, não mais em função do passado e do futuro: é esta “perda do sentido da continuidade histórica”, esta erosão do sentimento de pertencer a uma “sucessão de gerações enraizadas no passado e se prolongando para o futuro” que, segundo C. Lasch, caracteriza e engendra a sociedade narcisista. Hoje em dia vivemos para nós mesmos, sem nos preocuparmos com as nossas tradições e com a nossa posteridade: o sentido histórico foi abandonado, da mesma maneira que os valores e as instituições sociais Cfr. LIPOVETSKY, *A Era do Vazio*, p.33.

como se *eu* tivesse alguma coisa a ver com isso?” ou o jovem alemão que acha que ter nascido depois de 1945 significa que o que os nazistas fizeram com os judeus não tem importância moral para o seu relacionamento com seus contemporâneos judeus, todos exibem a mesma postura, segundo a qual o eu é destacável de seus papéis e *status* sociais e históricos⁴⁰.

De acordo com o filósofo escocês, o individualismo inerente ao modelo identitário moderno tem limitado a visão política dos cidadãos. Limitação que vai desde os problemas (acima citados) descritos por MacIntyre até as discussões acerca de cotas para negros em Universidades Públicas (debate até certo ponto recente no Brasil), ações afirmativas para com os indígenas, entre outros problemas. O fato é que em tais dilemas é possível escutar de políticos, professores universitários e alunos argumentos do tipo: “Eu não tenho nada com isso. Porque terei que pagar por algo que não fiz ou que não contribuí? Não tenho porque assumir responsabilidades que não são minhas”.

Portanto, diante desse quadro podem-se esperar sérios problemas no tocante às políticas públicas provenientes de um “self” carente de consciência histórica e com perspectivas teleológicas reduzidas quando não eliminadas de seu horizonte. Adentrando mais a fundo na questão, pode-se perguntar: Que perspectivas políticas podem advir de um “self” que perdeu uma concepção teleológica de vida em que as virtudes o capacitariam a alcançar a vida boa? Que práticas políticas podem derivar de um “self” que se encontra anterior a seus papéis e, portanto, anterior a sociedade? MacIntyre responde:

Se converteria seguramente em uma alma hobbesiana, ao concluir tanto que não há tal *Finnis ultimus* (propósito supremo) nem *Summum Bonum* (Bem Supremo), como se diz nos livros dos antigos filósofos morais, sendo que esse desejo só poderia ter como resultado a sucessiva perseguição de objetos que nunca satisfazem, e o perpétuo e inquieto desejo de poder, trás poder que só cessa com a morte⁴¹.

Na concepção de MacIntyre, a recusa de uma concepção teleológica de vida e consequentemente de uma ética das virtudes mais propriamente aristotélico-tomista legou ao “self” moderno uma constante busca de poder e pelos finitos (*status*, bens materiais, beleza corporal, etc.), bens estes que não os satisfazem, logo, “sua sorte seria a insatisfação permanente”⁴². Com a perda de uma concepção teleológica tem-se como uma das consequências um novo conceito de virtude, ou melhor, que agora as “virtudes” andam lado a

⁴⁰ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.370-371.

⁴¹ MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p.138.

⁴² MACINTYRE, *op. cit.*, p.138.

lado com os vícios, pois foram transformadas em instrumentos na busca dos finitos. Sem uma concepção teleológica, o conceito de virtude como “qualidade” humana adquirida que capacita o homem a disciplinar as paixões e deliberar sobre o que é o bem humano como tal, perde o sentido. Agora, ao serem deturpadas, ganham um novo sentido e direcionamento, conforme explicita MacIntyre:

O que chamam de virtudes com relação a um bom membro de comissão, um bom administrador, um apostador ou um jogador de sinuca são capacidades profissionais empregadas de maneira profissional nas situações em que podem ser eficazes, não são virtudes⁴³.

De agora em diante, as virtudes são transformadas em instrumentos e utilizadas nos mais diversos setores da vida moderna desde políticos que têm uma enorme “lealdade” em não denunciar a corrupção de seus colegas até administradores públicos que possuem a “coragem” para desviar recursos dos cofres públicos, ou seja, a racionalidade (agora instrumental) encontra-se a serviço das paixões no intuito de adquirir bens finitos como poder, honra, fama, etc. Diante desse quadro, surge uma questão: Que resultado teríamos se entregássemos a tarefa de administrar a distribuição dos bens da sociedade a homens que encontram-se presos às paixões? O que esperar da política de homens cujo objetivo primordial da vida é perseguir os bens finitos?

Para MacIntyre, um “self” com tais características correria um sério risco em meio às práticas políticas, a saber: render-se às realidades das benéncias que o poder e o mercado podem oferecer. E isso inclui tanto as perspectivas políticas da “esquerda” quanto da “direita”, na medida em que são compostas pelo mesmo “self” que MacIntyre denuncia como doente. Para o filósofo escocês, “todo poder tende a cooptar”⁴⁴, e no contexto do “self” contemporâneo destituído de uma ética das virtudes, fica mais difícil resistir às realidades do dinheiro, mercado, poder, etc. É justamente nesse contexto, que MacIntyre tende a frisar que tal “self” atuando em sindicatos, movimentos de trabalhadores e partidos políticos, tenham quase sempre o seguinte resultado: “A liderança é assimilada pela estrutura parlamentar e administrativa do Estado burguês. A associação de massas torna-se setorializada, adquire as aspirações da sociedade burguesa, desintegra-se o movimento”⁴⁵.

⁴³ MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.345.

⁴⁴ MACINTYRE, op. cit, p.190.

⁴⁵ MACINTYRE, *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism*, p.191.

Assim, não só políticos, administradores públicos e empresários convertem a vida à perseguição de bens finitos, mas também a própria classe trabalhadora;⁴⁶ isso porque as modalidades instrumentais emotivistas são constitutivas do próprio “self” moderno, seja ele um político, um pai de família, um homem de negócio, ou líder sindical. O “self” moderno ao recusar uma concepção teleológica de vida reduziu em grande parte a plenitude da vida humana a mercado, dinheiro e poder. Portanto, é de se esperar quase sempre nos noticiários, revistas e telejornais, acontecimentos muitas vezes trágicos ligados aos vícios que acompanham aqueles obcecados por bens finitos como os descritos acima.

Conclusão

De acordo com o que foi esboçado, torna-se claro que para MacIntyre só poderemos compreender adequadamente os problemas políticos contemporâneos, se primeiro compreendermos os problemas morais. Contudo, para compreender os problemas morais, é necessário entendermos como se deu a constituição da identidade moderna, ou melhor, como ocorreu o nascimento do “self” emotivista contemporâneo e quais são as suas características.

Para MacIntyre, é necessário compreendermos que o preço pago pela recusa de ética das virtudes de estilo aristotélico-tomista e sua concepção teleológica de vida foi o surgimento de um “self” auto-referente, fragmentado, sem identificação com alguma tradição e sobretudo, preso aos desejos e paixões. O nascimento do “self” moderno representa para o filósofo escocês, a substituição da racionalidade dos fins pela racionalidade dos meios, o que só pode ser traduzido em termos morais e políticos como uma decadência.

Tal decadência pode ser vista, segundo MacIntyre, nas relações morais modernas que se transformaram quase que exclusivamente em instrumentais. O mesmo pode ser observado na política em que poder e dinheiro tornaram-se a principal moeda de troca. Quanto aos cidadãos, de tão fragmentados que estão, muitas vezes não conseguem nem mesmo compreender o que se passa a sua volta, tornando-se apenas consumidores passivos. Nesse sentido, um “self” sem uma ética das virtudes tende quase sempre a tornar-se instrumento e a instrumentalizar os outros.

⁴⁶ Neste contexto é relevante observar que Paulo Freire foi um dos intelectuais que observou bem os problemas inerentes à identidade dos próprios oprimidos. Em sua obra “Pedagogia do Oprimido” buscou caracterizar que uma das chaves da emancipação está nos próprios oprimidos reconhecerem até que ponto o opressor reside nele. Portanto, um problema que envolve antes de tudo a relação entre identidade e integridade.

O que MacIntyre está chamando atenção é que sem virtudes e uma concepção teleológica de vida, o mundo da moralidade e principalmente da política tenderá a dissolver-se quase sempre para o que a realidade do poder e do dinheiro suscitam. Em outras palavras, se não ocorrer urgentemente uma reeducação moral do “self”, ou melhor, um retorno à ética das virtudes, sempre terá em nossos jornais e revistas, casos e mais casos de desmandos, corrupção, violência, etc.

É como se MacIntyre estivesse dizendo o seguinte aos modernos: Sei que é importante uma reforma e o aparelhamento estatal no que concerne a segurança, saúde, educação, dentre outros serviços. Para isso, fazem-se anualmente concursos públicos, cursos de capacitação, projetos de políticas públicas, etc. Isto é importante⁴⁷. Mas, se não corrigirmos o “self”, se não disciplinarmos suas paixões via virtudes, se não ajustarmos o “eu” interior, estaremos sempre “enxugando gelo”, pois sempre haverá aqueles que tentarão de todas as formas possíveis, burlar, atralhar, corromper o bem público em prol de seus próprios desejos e paixões não educados.

Ainda nesse contexto, tal “self” não educado pelas virtudes gera consequências ainda mais desastrosas, pois amplia gastos públicos com policiamento, que por sua vez amplia os gastos com o judiciário, que aumenta os gastos do governo, que impõe mais impostos para a população, resultando em um preço alto a ser pago pela falta de uma educação das virtudes. Portanto, na visão de MacIntyre, se há uma saída, ela encontra-se ancorada na retomada da educação moral das virtudes tal como esboçada por Aristóteles e Tomás de Aquino.

Contudo, tal retomada não pode ser implementada de forma satisfatória no interior das práticas das sociedades avançadas modernas, pois como o próprio MacIntyre afirma, a estrutura de tais sociedades e sua fragmentação característica geralmente só conseguem produzir relações instrumentais. Justamente por isso, o filósofo escocês tem procurado, principalmente em sua obra *“Dependent Rational Animals”* (1999), esboçar um “modelo” de comunidade aristotélico-tomista em que as virtudes possam operar de forma salutar, fugindo assim dos problemas sociais, morais e políticos que assolaram as perspectivas socialistas e ainda hoje assolam as sociedades liberais ocidentais.

⁴⁷ MacIntyre reconhece que existem muitas tarefas “a serem realizadas somente pelo governo e por intermédio dele: o governo da lei, até o ponto em que for possível no Estado moderno, precisa ser justificado, é preciso lidar com a injustiça e o sofrimento injustificado, é preciso exercer a generosidade e é preciso defender a liberdade de maneiras que, às vezes, só são possíveis por intermédio de instituições governamentais. Porém, é preciso avaliar os méritos próprios de cada uma dessas tarefas, de cada uma dessas responsabilidades” Cfr. MACINTYRE, *Depois da Virtude*, p.427.

Nesse sentido, a proposta de MacIntyre pode ser lida como altamente revolucionária, pois como afirma Carvalho (2006):

aqui, a revolução deixa de ser messianicamente feita por partidos e classes sociais como eixos macro-políticos, e se torna uma tarefa mais próxima do cidadão, uma tarefa efetivamente cotidiana realizada no interior das práticas de uma comunidade histórica, uma micro-política das virtudes nas comunidades locais. Se pudermos fazer uma metáfora culinária, MacIntyre quer que comamos o angu quente do capitalismo pelas beiradas e não mergulhando direto no centro de sua fervura⁴⁸.

Partindo dessa perspectiva, uma comunidade virtuosa seria antes de tudo, anticapitalista em si mesma, na medida em que suas práticas estariam amplamente em contraposição ao instrumentalismo moral, consumismo, fragmentação e despolitização moderna. Um cidadão virtuoso, temperante, prudente, honesto, justo, por exemplo, não renderia lucros a certas empresas, assim como não aceitaria certas propostas políticas absurdas e abomináveis. Resta saber então, se tais comunidades são possíveis e se de fato conseguiriam fugir da força destruidora dos laços morais que o mercado, dinheiro e poder impõem na modernidade capitalista avançada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIAH, Kwame A. *Na casa de meu pai: A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAUMAN, Zigmunt. *Legisladores e Intérpretes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- CARVALHO, Helder B. A. Comunitarismo, política das virtudes, democracia radical e revolução em Alasdair MacIntyre: notas de um estudo exploratório. IN: Daniel Tourinho Peres. (Org.) *Justiça, Virtude e Democracia*. Salvador, BA: Quarteto Editora, 2006, p.125 – 150.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. São Paulo: Manole, 2005.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. São Paulo: Edusc, 2001a.
- _____. *After Virtue – A Study in moral theory*. 2ª Edição, Editora University Notre Dame Press, 1984.
- _____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 2001b.
- _____. *Three Rival Version of Moral Enquiry*. Indiana: University Notre Dame Press, 1990.
- _____. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. New York: Open Court Publishing Company, 1999.
- _____. *Animales Racionales y Dependientes*. Barcelona: Paidós, 2001c.

⁴⁸ CARVALHO, *Justiça, Virtude e Democracia*, p.125-150.

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

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

RAMOS, Cesar A. A idéia de liberdade na filosofia política de Hegel. In: Francisco Moraes Paz. (Org.). *AS AVENTURAS DO PENSAMENTO*. CURITIBA: UFPR, 1993, p. 13-37.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 2003.

WUTHNOW, Robert. *Acts of Compassion*. Princeton: Princeton University Press, 1993.