

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A ÉTICA DE ALASDAIR MACINTYRE A PARTIR DA RESTAURAÇÃO DA
VIRTUDE PELA VIA COMUNITARISTA. ANÁLISE E CRÍTICA.**

DANIEL FELIPE VICTOR MARTINS

RECIFE/2009

DANIEL FELIPE VICTOR MARTINS

**A ÉTICA DE ALASDAIR MACINTYRE A PARTIR DA RESTAURAÇÃO DA
VIRTUDE PELA VIA COMUNITARISTA. ANÁLISE E CRÍTICA.**

Dissertação de Mestrado apresentada
como exigência parcial à obtenção do
grau de Mestre em Filosofia, pela
Universidade Federal de Pernambuco,
sob a orientação do Professor Doutor
Inácio Reinaldo Strieder.

RECIFE/2009

Martins, Daniel Felipe Victor

A ética de Alasdair Macintyre a partir da restauração da virtude pela via comunitarista. Análise e crítica / Daniel Felipe Victor Martins. - Recife: O Autor, 2009.

126 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2009.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Tradição(filosofia). 4. Narrativa. 5. Comunidade. 6. Cultura. I. Título

1
100

CDU (2. Ed.)
CDD (22. ed.)

UFPE
CFCH 2009/20

TERMO DE APROVAÇÃO

DANIEL FELIPE VICTOR MARTINS

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada com distinção**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

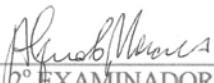
Dr. INÁCIO REINALDO STRIEDER


ORIENTADOR

Dr. MARCOS ANDRÉ DE BARROS


1º EXAMINADOR

Dr. ALFREDO DE OLIVEIRA MORAES


2º EXAMINADOR

RECIFE/2009

AGRADECIMENTOS

In memoriam da minha querida mãe de coração Maria Gabriela Ferreira de Lima (Nêga Bá) que hoje se encontra ,com todas as suas virtudes, na Comunidade Divina.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Inácio Strieder pela compreensão, disposição e incentivo em fazer-me crescer nos estudos da filosofia;

Aos meus pais Washington e Yara, minha irmã Dani, e minha noiva Renata Cordeiro; pelo amor, valores assentados e incentivo sempre presente;

Aos professores do mestrado em filosofia pelo muito que aprendi com todos nas diversas aulas;

Aos coordenadores Prof. Dr. Vincenzo di Matteo e Prof. Dr. Alfredo Moraes, pelo suporte como eficientes gestores do programa de mestrado;

À Congregação M.M Concepcionistas e ao Institut de Montserrat, ambos em Barcelona, que guiaram os meus primeiros estudos aristotélicos e tomistas;

Aos Professores Dr. Sj. Francisco Caetano, André Felipe Fell e Bruno Silvestre pelos debates e contribuições acadêmicas;

Aos funcionários do mestrado em filosofia por todo zelo dado ao nosso intento;

Aos colegas de mestrado, pelo companheirismo e cumplicidade;

A Deus: Virtude Maior.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I - A EDUCAÇÃO MORAL POR <u>PRINCÍPIO</u>	16
1.1 O conceito de tradição.....	16
1.2 O referencial macintyreano da cidade tomista.....	28
1.3 A autoridade do mestre.....	33
II – A NARRATIVA POR <u>BASE</u>	50
2.1 As práticas e os bens internos.....	50
2.2 A identidade do ‘eu’.....	57
III – A COMUNIDADE POR <u>FIM</u>	67
3.1 A crítica ao dever-ser da modernidade.....	67
3.2 Confrontação com a comunidade liberal.....	80
3.3 A crítica sob um prisma kantiano.....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS.....	118

RESUMO

A pesquisa busca promover uma análise e uma crítica da ética de Alasdair MacIntyre pautadas na sua aplicabilidade no mundo contemporâneo. Partimos da interpretação da tradição como o *princípio* da educação moral, da narrativa como *meio* dessa construção, e da comunidade levada como *fim*. No nosso enfoque estas representam o tripé de sustentação da sociedade para uma ação restauradora da virtude. A reflexão se desenvolve em três partes, a saber: a primeira analisa os elementos constitutivos de educação moral baseados no progresso dos acordos fundamentais entre homens e grupos; na segunda, mostramos como a categoria da narrativa se coloca como eixo de equilíbrio entre a ação, a identidade e os bens internos comunitários; e, finalmente, na terceira, fazemos o diagnóstico de reabilitação social e moral defendido por MacIntyre a partir da tradição aristotélico-tomista, confrontando-a, por sua vez, com a concepção da sociedade liberal e do dever-ser da modernidade, fechando, finalmente, com a articulação de uma crítica à sua proposta, principalmente sob um prisma kantiano. Mesmo que a proposta de MacIntyre não esgote por completo a crise ética da sociedade de nosso tempo, ela é um eficiente instrumento de compreensão para um novo olhar do historicismo como ocupante de um lugar privilegiado na perspectiva do progresso do homem vindouro.

Palavras chave: Ética – Tradição – Narrativa – Comunitarismo – Cultura Brasileira

ABSTRACT

The aim of this research is to demonstrate an analysis and a criticism of the Alasdair MacIntyre's ethics, which are based on its applicability in the present world. Firstly, the issue considered was the interpretation of the tradition as the principle of the moral education, of the narrative as a mean of this construct, and of the community considered as the purpose. In our emphasis, those ones, represent the mainstay (triad) of the sustenance of the society for an action to restore the virtue. The reflexion is developed in the three parts: the first one analyzes the elements, which constitute the moral education based on the progress of the essential agreement between men and groups, secondly it was shown that the categorie of the narrative happens to as the balance among the action, the identity, and the comunitary internal properties. Finally, it was done a diagnosis of the moral and social rehabilitation defended by MacIntyre, beginning from the Aristotelic-Thomist tradition, confronting with the conception of the liberal society and the duty of the modernity, concluding with the articulation of a criticism to his proposition, mainly under a Kant's prism. Even the MacIntyre's proposition is not enough to the ethical crisis of the society in our time, it is an efficient instrument to comprehend a new look of the historicism as participant of a privileged place in the perspective of the progress of the next man generation.

Keywords: Ethics – Tradition – Narrative – Communitarianism – Brazilian Culture

A árvore da serra

*- As árvores, meu filho, não têm alma!
E esta árvore me serve de empecilho...
É preciso cortá-la, pois, meu filho,
Para que eu tenha uma velhice calma!*

*Meu pai, por que sua ira não se acalma?!
Não vê que em tudo existe o mesmo brilho?!
Deus pôs almas nos cedros... no junquilho...
Esta árvore, meu pai, possui minha'alma!...*

*- Disse - e ajoelhou-se, numa rogativa:
“Não mate a árvore, pai, para que eu viva!”
E quando a árvore, olhando a pátria serra,*

*Caiu aos golpes do machado bronco,
O moço triste se abraçou com o tronco
E nunca mais se levantou da terra!*

*Augusto dos Anjos
(1884-1913)*

INTRODUÇÃO

No ambiente acadêmico da filosofia, principalmente, não é tão comum na pesquisa *stricto sensu* – sobretudo com relação a dissertações de mestrado e teses de doutorado – a investigação sobre pensadores “recentes”, dando-se certa preferência ao estudo de filósofos antigos, medievais e modernos. Aqui no Brasil, isso pode ser decorrente talvez da jovialidade das nossas universidades, cuja mais antiga sequer completou ainda os seus 80 anos de existência. O clássico faz significar, à primeira vista, solidez, erudição e rigor. É possível que metodologicamente possa ficar mais fácil escrevermos sobre um pensador “antigo” do que sobre um contemporâneo, certamente pelo lastro de obras e de críticos que esses tão recentes ainda não possuem com tanta substancialidade em se comparando aos filósofos do passado e modernos, quando seus respectivos sistemas ou propostas já adquiriram certa “quilometragem” de reflexões e indagações, portando de um imenso conteúdo bibliográfico entre fontes primárias e secundárias nos diferentes idiomas.

No nosso caso, damos nessa pesquisa certo salto epistemológico ao analisar um pensador ainda em vida, porém com a característica *sui generis* de seu sistema se prender a uma natureza historicista, haja vista que ele se pauta em um pensador da história da filosofia Antiga (Aristóteles) e outro da Medieval (Tomás de Aquino). Escrever, portanto, sobre Alasdair MacIntyre é pensar principalmente a tradição, sem, contudo, descartar de serem debatidos os problemas contemporâneos e emergentes que permeiam o debate da filosofia hoje, sobretudo no âmbito da filosofia prática, notadamente no campo da ética e da política, projetados nos diversos desafios que requer a sociedade hodierna.

Em sua obra *Depois da Virtude*, MacIntyre, como pioneiro do movimento comunitarista, que surge como uma reação à tradição tanto da filosofia anglo-saxônica bem como da norte-americana, realiza uma profunda análise sobre o porquê do fracasso moral da modernidade, denunciando a *abstração* de uma proposta moral na sociedade jurídica do dever-ser, preocupada exclusivamente em *fundamentar* teorias do que em *narrar* histórias.

O fato do livro desse pensador – nascido em 1929 na Escócia – tratar em certa medida sobre o tema, insistindo na emergência de se criar formas de comunidades locais inspiradas no aristotelismo, contribuiu para que sua obra se convertesse em um grande *best seller* na década dos 80, movendo as editoras a publicá-lo, em curto espaço de tempo e em diversos idiomas, transformando *After Virtue* em um ponto de referência imprescindível no debate acadêmico da filosofia e áreas afins, entre elas as ciências sociais aplicadas de onde somos provenientes. Sobre esta última, MacIntyre cede em sua obra o capítulo oitavo como específico para a análise do “caráter das generalizações nas ciências sociais e sua carência de poder de previsão”, principalmente no tocante à competência administrativa.

O pensamento de MacIntyre denuncia o pós-moderno que ele considera produto do emotivismo decorrente dos preceitos ilustrados – e crê que a falta de consenso racional sobre o “bem” e a “boa vida” contribui mais ainda para a ampliação da irracionalidade individual do homem contemporâneo e sua perda de responsabilidade, privando os indivíduos de um olhar ao outro.

Assim, realizar um estudo e uma crítica da filosofia de MacIntyre significa utilizar uns conceitos e uma relação estabelecida entre eles que giram em torno de uma tese nuclear: o atual desencantamento cultural e de valores causado pela modernidade e em especial pela Ilustração. A princípio, isso nos insinua certa dicotomia filosófica, ou seja, uma nova genealogia de valores (Nietzsche) ou uma recuperação do projeto cultural tradicional (Aristóteles). Tendo presente esta problemática e a defesa de MacIntyre da segunda destas opções, qualquer reflexão sobre a sua filosofia – defensora e crítica que é objeto de nossa dissertação – pode dividir seus conteúdos em duas questões centrais: ***Qual a melhor tradição?***, e ***como saber qual a melhor tradição?***. Localizamos a primeira, pela via prática a partir da escolha; e a segunda, de ordem gnosiológica, pelo critério de saber escolher. É por essa estratégia que procuramos trabalhar a nossa pesquisa. Como diz MacIntyre:

Mas qual devemos escolher? E como devemos escolher? Mais um mérito de Nietzsche é o fato de ter acrescentado à crítica das moralidades do Iluminismo uma idéia de seu fracasso de lidar de forma adequada com a questão, bem como respondê-la: que tipo de pessoa devo tomar-me? Essa é, de certa forma, uma pergunta inevitável, pois cada vida humana dá resposta a ela na prática.¹

¹ *Depois da Virtude*. p.205. Ao falar sobre o emotivismo decorrente da Ilustração, MacIntyre logo no capítulo 2, avisa que pela via da teoria filosófica do emotivismo vai também desenvolver a sua argumentação crítica. “Para ele o emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e,

Assim, como já insinua o título dessa dissertação, a base de nossa análise girará principalmente em torno da obra de MacIntyre *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*. Porém, tanto nesse livro como nas demais obras de MacIntyre, utilizamos na maioria das vezes a tradução portuguesa, porém em algumas passagens nos valem também das versões originais tendo em vista certas discrepâncias na compreensão de certos termos que nos obrigam a atuar em favor do rigor científico para que o raciocínio macintyreano não sofra certos perigos das más interpretações. Em função disso, preferimos não abreviar os títulos das obras para que elas possam ser denotadas mais facilmente quando no momento de suas utilizações.

Inicialmente, numa primeira etapa, apresentaremos a proposta comunitarista de MacIntyre, destacando quais são os conceitos fundamentais contidos nela para responder a segunda pergunta: seu historicismo e as noções de tradição e de linguagem vinculados à possibilidade de progresso que comporta. Numa segunda etapa, apresentaremos o que nos parece insuficientemente argumentado por MacIntyre no que se refere aos pontos relacionados com a primeira pergunta. Entretanto, não podemos evitar outra questão antes de entrar no capítulo três. O motivo desta necessidade consiste na interdependência entre as respostas a cada uma destas perguntas: não se pode saber que tradição é a melhor se também não se investiga com o método correto. Tampouco se pode saber qual é o método mais eficiente se não penetrarmos nas raízes da melhor das tradições.

Embora a filosofia moral de MacIntyre não aborde de maneira específica o âmbito da educação moral, cabe fazer uma leitura de sua obra a partir desta perspectiva e procurar desenhar, ao longo do texto, uma reflexão coerente ao assunto. Nesse caso, a nossa reflexão se desenvolve em duas direções:

Na primeira, abordaremos os elementos específicos que configuram e justificam a proposta moral macintyreana, em cima do que alega a crise atual de valores, conjecturando uma saída para a crise como uma *proposta de educação moral*, que se apresenta como alternativa ao suposto fracasso ético da modernidade. A seguir,

mais especificamente, todos os juízos morais não passam de **expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo**. Os juízos particulares podem, naturalmente, reunir elementos morais e factuais. ‘Provocar incêndios é errado porque destrói bens, une o juízo factual de que o incêndio criminoso destrói bens com o juízo moral de que o incêndio é errado. (...). O emotivismo é uma teoria que pretende explicar todos os juízos de valor, sejam quais forem.(...) Mas será isso verdade? (...) ‘isto é bom’ significa mais ou menos o mesmo que ‘aprovo isto; aprovo também’”. Cf. p. 30-31. Grifo nosso.

refletiremos sobre quais são alguns dos problemas específicos por onde se localiza a proposta de MacIntyre se a confrontamos com o enfoque moral ilustrado no que se refere à maneira com que a modernidade tem colocado os objetivos que devem realizar-se no âmbito da educação moral. Qual é o motivo deste enfoque e como se entrelaça com as duas primeiras partes? Procuraremos manter a metodologia filosófica de MacIntyre que será apresentada na primeira e segunda etapas, ou seja, a historicista, e consideraremos a resposta que oferece à pergunta sobre que tradição é melhor, e o diálogo com as tradições alternativas. Também, analisamos detalhadamente as ocasiões mais significativas em que Alasdair MacIntyre estabeleceu um diálogo com Kant, mostrando de que forma ele concede importância ao pensamento kantiano, e como introduz novas correntes definidoras do projeto tradicionalista.

A fim de tornarmos nosso trabalho também voltado a certas questões emergentes – pois, particularmente achamos que em um trabalho acadêmico sempre cabe um olhar para o espaço onde nos situamos ou do que está “entre nós” – nos valem, no decorrer de toda a análise, e na medida do possível, de algumas reflexões pontuais a respeito da viabilidade de uma interpretação macintyreana no contingente da sociedade brasileira. Isso se deu inicialmente pelo espírito filosófico da curiosidade e da indagação ao percebermos que, há pouco mais de dez anos, os contingentes populacionais que eram chamados de “favelas” repentinamente receberam a denominação de “comunidades”, a partir dos preceitos de sociedade inclusiva bem latente nesse início de milênio.

Assim, concluiremos nosso trabalho insinuando a aplicabilidade de sua proposta em função da necessidade que MacIntyre defendia em criar novas formas de comunidade como únicas alternativas frente ao individualismo, sem também renunciar ao que pensamos como terem sido as saídas conquistadas da Ilustração. Principalmente porque numa época de capitalismo avançado torna-se cada vez mais claro que a liberdade individual não sobreviva sem a intervenção do Estado, e que o poder das organizações corporativas, sem freio algum, seja uma ameaça para a liberdade ainda maior que a do poder político.

Enfim, em um sentido geral a contribuição inovadora que damos nessa dissertação à interpretação da proposta de MacIntyre, é pensá-lo sob o ponto de vista da sociedade contemporânea, sugerindo um novo estilo de leitura através da trilogia “princípio, meio e fim” como se denota na temática dos capítulos organizados de acordo com etapas e direções já explicadas anteriormente.

Em resumo, a nossa intenção será também de contribuir para uma mensagem ética para o nosso tempo, mostrando que o individualismo é negativo quando somente vê direitos individuais, e não vê, ao contrário, os deveres e obrigações que devem garantir esses direitos. Ou quando entende que esses deveres e obrigações devam ser concentrados com critérios utilitaristas. É o critério empírico do bem-estar ou utilidade social – dizem – o que tem de determinar quais são as obrigações que devem limitar as liberdades individuais. Acreditamos que MacIntyre vê com clareza a contradição em que se baseia tal postura, o que lhe faz se mostrar pessimista diante da possibilidade atual da virtude. Pois, na sua tese, o individualismo liberal não pode sustentar valores comuns, haja vista que pensa MacIntyre que os direitos humanos e o critério de utilidade, princípios próprios do “individualismo burocrático”, são incompatíveis entre si. Assim não há nem pode haver utilidade comum, porque os desejos e preferências das pessoas são diferentes e não há modo de agregá-los em um fim útil para todos.

O momento atual, portanto, justifica o quanto é relevante estudar a proposta alternativa de MacIntyre sobre a necessidade de buscarmos um modelo ético baseado na recuperação das *virtudes* como instrumentos apropriados de formação moral. E, no nosso caso, como pesquisamos e lecionamos sobre as instituições contemporâneas no nível das organizações do terceiro setor, principalmente quanto às saídas éticas pela via da *comunidade* – um dos debates centrais da filosofia nas últimas décadas – entendemos que dissertar sobre MacIntyre foi uma rica oportunidade para aprofundar nossos estudos e, evidentemente, contribuir academicamente como professor universitário com uma reflexão sobre um tema a partir de um autor bastante atual.

Longe de renunciar a individualidade, que seria um sintoma de imaturidade, o que se impõe é aprender a fazer compatível o respeito pelo indivíduo com as exigências da política e da convivência. Cremos que de tal imperativo deriva a atenção atual para a ética no mundo da vida: ética aplicada, à política, à medicina, à comunicação, à administração, à engenharia, à ecologia e a tantas outras coisas, todas elas consequência da necessidade de nos organizarmos melhor pela busca de consensos de um bem comum.

I - A EDUCAÇÃO MORAL POR PRINCÍPIO

1.1 O conceito de tradição

“Costume de casa vai à praça.”

Provérbio popular

Ao fazer sua proposta comunitarista, MacIntyre retoma as afirmações aristotélicas de que o homem é um *animal social por natureza*, e de que o bem especificamente humano somente é possível *dentro* e *através* da comunidade: *dentro* porque somente no seio comunitário é que podemos receber a educação que nos permite o desenvolvimento da racionalidade, e, concretamente, da racionalidade prática; e *através* porque o bem individual não é desvinculado do bem da comunidade, tornando artificiais, na visão de MacIntyre, as disfunções atuais de “vida pública” e “vida privada”. Nessa perspectiva os traços que definem um grupo humano como comunidade seriam: a *participação em termos de atividade cooperativa* – cujos participantes se beneficiam dos bens internos gerados por aquelas atividades – a *consciência de grupo* que possuem seus integrantes, o qual supõe um acordo fundamental sobre o que é o bem, e a existência das condições de possibilidade desse acordo – o que MacIntyre denomina “tradição” (*tradition*). O homem convive com o outro nas atividades sociais historicamente estabelecidas, e que em primeiro momento se formaram pela sociabilidade natural e pela própria necessidade. Como diz MacIntyre:

(...) as tradições decaem, desintegram-se e desaparecem. O que é que mantém e fortalece as tradições? O que é que as debilita e destrói? A resposta num sentido chave é: o exercício ou a falta de exercício das virtudes relevantes (*the exercise or the lack of exercise of the relevant virtues*) (...) elas sustentam aquelas tradições que oferecem tanto às práticas quanto às vidas individuais o seu necessário contexto histórico².

Considera MacIntyre que certa classe de história narrativa é o gênero básico e essencial para caracterizar as *ações humanas*, de maneira que o ato somente se faz inteligível ao encontrar seu lugar em narrações como a da vida individual e a da vida da

² MacIntyre, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade*, p.122.

comunidade na qual ela se desenvolve³. Desse modo, MacIntyre coloca certo *historicismo* à teleologia aristotélica, porque pensa que o sentido de uma atividade, somente pode ser concebido por um progresso *teleológico*, de forma que todas as atividades sejam entendidas a partir do processo histórico que as leva a seu fim. Para MacIntyre:

Uma tradição é uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída.⁴

Ou seja, poder falar de ‘tradição’ é necessário, a princípio, que existam alguns acordos fundamentais defendidos pelos membros de uma comunidade, acordos que, necessariamente, através do *tempo*, serão *definidos e redefinidos* em função dos *conflitos* que vão surgindo, conflitos causados pelas *discrepâncias internas* – que dão lugar a *debates* de *interpretação* interna ou de grupos externos que, ao ignorar toda a tradição ou alguma de suas partes chaves, obrigam a tradição a se defender pela via de oferecer uma resposta aos problemas colocados pelas tradições rivais.

Toda tradição aparece conformada por um conjunto de pessoas unidas entre si pela carência e defesa da verdade do que MacIntyre chama de *fundamental agreements* sobre o que constitui o bem da vida humana. Deste modo, a comunidade que MacIntyre apresenta unida por uma mesma tradição comparte alguns acordos fundamentais, que não excluem uma necessária diversidade de critérios sobre questões que não são consideradas fundamentais para a comunidade. Os acordos gerais são princípios de apelação e de referência coletiva porque são as linhas de definição que se fazem pela consolidação dos acordos fundamentais que as definem e sem os quais não poderia se falar da unidade que identifica toda tradição. Ou seja:

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.⁵

³ *Depois da Virtude*, p. 295. Sobre a narrativa discutiremos no capítulo 2.

⁴ *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p. 23.

⁵ *Depois da Virtude*, p. 373.

A consciência de pertencer a uma tradição se dá quando se assumem estes pontos de identificação comum. Os acordos fundamentais são as identidades da comunidade e do indivíduo, é sua essência, sem que esta unidade exclua diferenças, de maneira que não podem ser mais do que de caráter accidental. Se estas diferenças comprometem os acordos fundamentais levam à separação da comunidade e à exclusão do indivíduo, o que é inevitável e necessária si se quer defender a unidade da comunidade.

Os dois elementos que caracterizam a operacionalidade de uma tradição são as investigações – elemento teórico – mediante as quais se tenta superar os conflitos internos e dar resposta aos novos problemas que vão surgindo, e a incorporação à conduta dos acordos fundamentais facilitada pelo referencial que a tradição proporciona e que constitui o elemento prático.

Nessa tradição, e como condição da homogeneidade doutrinal que ela acredita, tem que existir um conjunto de “acordos fundamentais” (*fundamental agreements*), uma determinada concepção de racionalidade e critérios de juízo, uma autoridade mais ou menos institucionalizada exercida em nome da comunidade, uns livros canônicos e uma hermenêutica específica. Analisemos os primeiros destes elementos integrantes da tradição, reservando para mais tarde o referente à hermenêutica e os livros canônicos⁶.

A respeito dos acordos fundamentais, o principal deles gira em torno ao que os membros da comunidade entendem sobre bem comum e os meios a ele conduzidos. MacIntyre define o bem de um modo altamente “formal”, afirmando que “a vida boa para o homem é a vida dedicada a buscar a vida boa para o homem. Estes acordos fundamentais, cuja permanência é critério de ortodoxia da tradição, e nunca podem ser colocados em dúvida sem comprometer a vida da comunidade, também englobam crenças compartilhadas. Na obra os acordos fundamentais não são bastante destacados como estamos destacando, talvez porque não se pretende nesta obra mais que destacar a necessidade de estabelecer comunidades à maneira aristotélica como única saída ao caos

⁶ Desse modo, a tradição aristotélica emergiu da vida reflexiva e retórica da polis e do ensinamento dialético da Academia e do Liceu; assim, também, a tradição agostiniana floresceu nas casas de ordens religiosas e nas comunidades seculares que oferecem um ambiente favorável a essas ordens na sua versão inicial, e, na sua versão tomista, nas universidades; também a mistura escocesa de agostinismo calvinista e aristotelismo renascentista informou a vida das congregações e sessões das *kirks*, dos tribunais de direito e das universidades; o liberalismo, inicialmente repudiando a *tradição* em nome dos princípios universais e abstratos da razão, tornou-se um poder politicamente incorporado, cuja inabilidade em concluir seus debates sobre a natureza e o contexto desses princípios universais teve o efeito não intencional de transformar o liberalismo em tradição.

emotivista atual. No entanto, nas obras posteriores, MacIntyre deixa claro que esses primeiros acordos têm muito a ver com os preceitos da lei natural.

Considera o pensador escocês que pertence à idiossincrasia de uma comunidade o possuir uma determinada concepção de racionalidade, que é incomensurável com qualquer outra: a maneira de selecionar os dados, de catalogá-los e ajuizá-los ordenando-os como meios e fins, assim como a compreensão do que seja a justiça, recordemos o título da sua obra *Whose Justice? Which Rationality?* São traços específicos de uma comunidade e só dela.

Se formar em uma tradição é se formar em uma espécie de investigação racional que dota o indivíduo de um acervo intelectual que lhe permite perguntar a si próprio pela melhor das tradições. Isso nos leva a entender que a pessoa situada fora de qualquer tradição carece dos recursos próprios da investigação moral, da capacidade de avaliação racional, pois, estes são os elementos configuradores do indivíduo, que somente lhes podem ser oferecidos por uma tradição. Assim, viver implica se formar em uma tradição que provê a toda pessoa de esquemas conceituais, de pontos de referência necessários para a orientação pessoal. Situar-se fora de qualquer tradição suporia abandonar todo esquema conceitual, todo ponto de referência, abandono que sumiria a pessoa em uma incapacidade total por falta de base na hora de enfrentar qualquer tradição rival, não sendo possível se não há um termo de comparação – a tradição que compreende, valoriza ou critica – com a que se mede o segundo termo, a tradição rival⁷.

Mesmo que em *Depois da Virtude* MacIntyre se interesse mais pelo elemento prático que constitui a tradição, que pelo elemento teórico, em *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, centrando-se neste segundo, insiste que as tradições analisadas vão transcendendo o elemento teórico com sua encarnação política e social. Referindo-se às quatro tradições de que se ocupa nesta obra, diz o autor:

Todas essas quatro tradições são e foram, necessariamente, mais do que tradições de pesquisa intelectual. Em cada uma delas, a pesquisa intelectual foi, ou é, parte da elaboração de um modo de vida social e ético (*mode of social and moral life*) do qual a própria pesquisa intelectual foi parte integrante, e em cada uma delas as formas dessa vida (*forms of that life*) estavam incorporadas, em maior ou menor grau de imperfeição, às

⁷ MacIntyre diz com muita ênfase em *Depois da Virtude*, p. 376: “O desafio relativista está baseado em negar que o debate racional e a eleição racional entre tradições rivais sejam possíveis; o desafio perspectivista questiona a possibilidade de estabelecer pretensões de verdade dentro de uma tradição”. Sobre as tradições rivais falaremos em item mais adiante.”

instituições sociais e políticas, que também extraem suas vidas de outras fontes.⁸

Das tradições se derivam instituições e práticas, que são as encarnações contemporâneas da tradição. Indivíduos e práticas se ajustam na tradição. A investigação dos bens internos às práticas e à investigação do bem individual no marco da tradição, de acordo com as virtudes adequadas, reforça a tradição, do mesmo modo que a falta de virtudes que provoca sua destruição⁹. O trabalho do indivíduo se dá em um contexto que é o da prática que, ao mesmo tempo, toma seu sentido de um eixo referencial que é da tradição.

O elemento teórico da tradição se materializa através da vivência pessoal e social dos acordos fundamentais. A práxis se aproxima mais ou menos perfeitamente da teoria. Pessoas e instituições dão vida ao elemento teórico da tradição em tanto que seus atos respondem à crença nos acordos fundamentais.

Toda tradição é um dos seus elementos constitutivos, pela temporalidade, ancoradas como está a tradição em um presente que olha de um lado e de outro: para o passado porque é onde a tradição extrai seus postulados originários; para o futuro porque as questões que se levantam no presente não podem ser resolvidas mais que no futuro. Mesmo que o presente se conecte com o passado e o futuro, o certo é que a aceitação da tradição passa a ver o passado de certa forma peculiar mediante a qual se demonstra um reconhecimento de continuidade, reconhecimento que permite aprender do passado. Diferentemente do que se mantém nos levantamentos enciclopedistas ou genealógicos, pela idéia de que o passado é um prólogo do presente racional ou um inimigo a se combater, a tradição tomista¹⁰ – expoente da definição de ‘tradição’ utilizada por MacIntyre – se esforça por se apropriar do passado para dirigir o presente para um futuro particular, retoma do passado que supõe um esforço para ver que pode servir e não para guiar o futuro.

O passado não é apenas, pelo fato de ser passado, nem simplesmente ignorável nem aceitável tal como é. O presente pode corrigi-lo e transcendê-lo assim como esse presente discute e responde, da mesma forma que o futuro fará o mesmo com o presente. O exemplo mais patente desta concepção do passado, a partir e em direção ao

⁸ Ibid. p. 374.

⁹ Idem.

¹⁰ Cf. *Verdade e Conhecimento*, p. 147.

futuro, é o Antigo Testamento no sentido e para efeito do Novo Testamento. O futuro passou a ser o horizonte da história do Ocidente, sempre fundado na fé judaico-cristã da salvação.

Para MacIntyre, a noção de ‘tradição’ incorpora certa teoria do conhecimento que reúne estes três elementos temporais.

(...) cada teoria particular ou conjunto de crenças morais ou científicas só é inteligível e justificável – contanto que seja justificável – membro de uma série histórica¹¹.

À medida que o presente transcende o passado ou que o futuro supere o presente, vale dizer que isso não depende da ‘ordem temporal’, a partir do momento em que uma tradição pode progredir ou degenerar, e, ainda que progrida, será necessariamente cumulativa¹². Falar de ‘tradição’ é referir-se a uma ordem temporal à qual a época está vinculada¹³.

O que permite, entretanto, falar de ‘tradição’ é a própria evolução dos acordos fundamentais, tal como se encontram submetidos à sua definição e redefinição por parte dos que, desde o seio da tradição, ignoram parte ou a totalidade desses acordos. A tradição, na definição de MacIntyre, se forma através de uma luta constante por encarar e superar tanto as críticas alheias como as que a mesma tradição admite¹⁴. O conceito de ‘tradição’ assim expressado é dinâmico. Uma tradição não pode definir-se com independência de tudo o que foi se constituindo. Por isso, uma das coordenadas que

¹¹ *Depois da Virtude*, p. 250.

¹² É aquilo que o filósofo pragmático John Dewey chama de experiência, a partir do Princípio da continuidade/interação. Cf. *Experiência e Educação*, capítulo 3.

¹³ Põe-se talvez aqui a questão central do conflito ideológico ocidental: o sagrado ou o profano? A fé ou a razão? Homero ou a Bíblia? Sócrates ou Cristo? Vejamos alguns traços dessas duas vertentes: os gregos admiravam a beleza e a espontaneidade do mundo, a lei natural do nascimento e morte. A idéia de ciclos que determinavam a vida numa circularidade semelhante ao caminho dos astros que no seu conceito descreviam órbitas circulares também, sendo esta forma considerada perfeita. A fé judaico cristã foi obra de profetas. Os gregos rememoravam o passado, enquanto judeus e cristãos visualizavam um futuro. O historiador antigo perguntava de que modo aconteceu algo enquanto a nova postura interrogava para onde vamos.

¹⁴ A título de reflexão, é possível que Marx e Engels ao introduzirem a estratégia de uma certa revolução permanente do proletariado, estivessem pensando nesse tipo de tradição, porém, claro, jamais imaginando que suas propostas pudessem drasticamente desembocar em interpretações e práxis totalitaristas. A nossa observação se dá em razão de como é impressionante em várias partes do livro *Depois da Virtude* nas que MacIntyre destaca positivamente Marx, entre elas quando diz, por exemplo, que “Marx estava fundamentalmente certo ao ver o conflito, e não o consenso, no âmago da estrutura social moderna”(p.423). Cf. na mesma obra as páginas 190, 416 e 438.

servem ao autor escocês para definir o que é uma tradição é a do tempo. Os bens, internos e externos, obrigam a buscar respostas que vão configurar a tradição, que a empurram para adiante, dando lugar a seu progresso. Precisamente esta, sua capacidade de incorporar continuidades de conflito, é uma das características que definem a vitalidade de uma tradição¹⁵. O passado, os desafios do futuro, os conflitos internos e externos do presente dão forma à tradição. ‘Fazer-se’ da tradição não exclui, entretanto, que se possam distinguir etapas no seu desenvolvimento. MacIntyre aponta três partes: uma primeira em que as crenças mais relevantes, os textos, e as autoridades não foram questionados; uma segunda, em que se identificaram diversas classes de insuficiências, mas não foram todavia mediadas; e uma terceira, em que as respostas àquelas insuficiências deram lugar a uma série de reformulações, novas formulações e avaliações, destinadas a colocar remédio nas insuficiências a superar limitações.

Os acordos fundamentais a que MacIntyre se referia na primeira definição de ‘tradição’, ficam expressados através de crenças relevantes, de textos de interpretação e da autoridade. Só a habilidade detecta as insuficiências do ponto de partida e a capacidade de dar-lhes resposta, decidindo o progresso da tradição¹⁶. A maturidade de uma tradição de investigação racional se mede por sua capacidade de dar respostas racionais a situações que chegariam a ser incoerentes sem as respostas adequadas.

Por outra parte, o estancamento do progresso na tradição aparece quando os métodos de investigação são estéreis, quando não se podem manter racionalmente as respostas dadas a perguntas chaves que rivalizam com outras respostas, quando os métodos de investigação desenvolvidos, que teriam que fazer progredir a tradição, causam novas insuficiências e dão lugar a contradições internas. Só na medida em que uma tradição seja capaz de incorporar outras tradições e explicá-las como elementos da própria história prevalece sobre as tradições rivais. Este é o mérito que MacIntyre reconhece a Santo Tomás de Aquino, sua capacidade para integrar duas tradições bastante diferentes, não só distintas, mas profundamente conflituosas em suas primeiras confrontações. A teologia de Santo Tomás de Aquino procurava provar a existência de Deus mediante um primeiro motor imóvel: todo movimento supõe um motor, e por isto é preciso um centro de energia, um primeiro motor, sem o qual o primeiro motor é

¹⁵ *Depois da Virtude*. p. 320.

¹⁶ Esta habilidade não pode ser confundida com a que Maquiavel entende por VIRTÚ, pois neste caso é de caráter individualista.

imóvel. Ele debate sobre os grandes problemas da sua época, a imortalidade da alma, a existência dos anjos, a mariologia¹⁷, a predestinação, a graça, o livre arbítrio, o sacrifício da santa missa, todos os temas que emocionaram o mundo em sua época e em seu contexto histórico medieval, analisadas com uma genialidade, que abre o período medieval para a modernidade.

Quem somos? De alguma maneira, somos a tradição na qual nos formamos: “O que somos, portanto, é em grande parte o que herdamos, um passado específico que, em alguma medida, está presente no nosso presente”¹⁸. Não seria o homem o produto do meio? Ou como profetiza a tradução da Vulgata: “Tu serás santo como o santo. E serás inocente como homem inocente” (Sl. 17, 26) “Cum sancto eris, et viro innocente eris”. Que também se aproxima da sabedoria do Livro dos Provérbios “No caminho dos honestos se evita o mal” (Pv. 16, 17) e de outros provérbios populares, como “dize-me com quem vais, dir-te-ei o que farás”, ou outros similares como “quem com coxo anda, aprende a mancar”; e mais “ Quem com morcegos anda, dorme de cabeça para baixo”, etc; conforme sugere o filósofo e teólogo Inácio Strieder. Não deixa de ser correto que a identidade de cada ‘eu’ está configurada por mais elementos, mas que todos esses elementos se desenvolveram dentro de uma tradição que é a que conforma cada ‘eu’. A vida pessoal está entrelaçada com a vida da comunidade de tal forma que ninguém pode pensar de si mesmo isoladamente, mas nos termos da comunidade a que pertence. A questão de supor que o eu pode pensar com independência de toda comunidade e de toda tradição é uma falácia, porque a idéia mesma de pensar nos termos no que se faz já situa ao eu numa determinada perspectiva, própria de uma tradição, sua tradição. A vida do indivíduo e da comunidade não são inseparáveis, porque o primeiro, o indivíduo, obtém da segunda sua identidade e, com a identidade, o sentido da sua vida. Na sociedade globalizada pela perda de referenciais locais o indivíduo ou enlouquece, ou se perverte tal como Electra na obra “As Moscas” de Sartre¹⁹.

¹⁷ Mediação de Santa Maria, mãe de Deus.

¹⁸ *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, p. 363.

¹⁹ Nesse texto escrito ao estilo de peça teatral, Sartre metaforiza a história da cidade de Argos, vitimada pelo remorso em função do assassinato do Rei Agamenon, pai de Orestes e Electra. Ao atingir a maior idade Orestes retorna à cidade para vingar a morte do pai, assassinando a sua mãe Clítemnestra e o suposto Rei Egisto. Sartre destaca Orestes como o afugentador das moscas que simbolizavam o remorso pelo crime. Electra, por sua vez, simboliza a juventude sem destino forçada a conviver com o triste episódio. Cf. Sartre, *As Moscas*, São Paulo, Difel.1979.

O *telos* individual toma forma no seio da tradição. Também ao falar do eu podemos dizer que o elemento temporal tem no seu desenvolvimento um peso específico. Concebida a totalidade da sua vida como uma unidade, o ‘eu’ se projeta para o futuro com a concepção de um ideal moral, e para o presente com o propósito de uma investigação dos bens internos às práticas que o levem a alcançar a excelência pessoal.

O referencial temporal que define o ‘eu’, determina que se enfoque o presente de tal maneira que permita alcançar um ideal de excelência que se apresenta como futuro. Para traçar este ideal foi decisiva a busca da tradição, o passado. Pensar a vida humana em termos de atos potenciais faz inevitável sua explicação em termos temporais.

A investigação individual e a tradição da comunidade se vêem intrinsecamente relacionadas. O ‘eu’ é o expoente ativo, vivo, pessoal, da herança da tradição, e assim se une ao passado. O ‘eu’ é um elo que tem sentido por si mesmo dentro da cadeia da tradição que, desde o passado que o precede, desde a investigação moral de gerações passadas, se projeta para o futuro, para a investigação moral que o seguirá. É por este caminho pelo que o ‘eu’ pode sentir-se parte de um todo que o transcende, pode ver no passado um poço de sabedoria moral do que aprender. Este laço pelo que o ‘eu’ se mostra unido ao passado e ao futuro dá sentido não somente a sua vida, mas à vida da comunidade, à tradição. Como diz MacIntyre:

O desenvolvimento de uma tradição deve ser distinguido da transformação gradual, a que todo conjunto de crenças está exposto, pelo seu caráter sistemático e deliberado. Qualquer fenômeno que possa ser considerado uma tradição de pesquisa é marcado pela teorização, desde o estágio mais inicial. E o desenvolvimento de uma tradição de pesquisa deve também ser distinguido das mudanças gerais abruptas nas suas crenças, que ocorrem quando, por exemplo, toda uma comunidade passa por um processo de conversão em massa, embora tal conversão possa ser o ponto originador (sic) de tal tradição. Os modos de continuidade de uma tradição racional diferem dos modos do primeiro, suas rupturas dos modos do segundo. Algum núcleo de crença comum, constitutivo da adesão à tradição, tem de sobreviver a cada ruptura.²⁰

A questão é, portanto, como recuperar a noção unitária do ‘eu’. Evidentemente não é desde a filosofia analítica, que acentua mais o caráter fragmentado da ação ao conceber a vida como uma seqüência formada por diferentes episódios não necessariamente relacionados entre si. Outra possibilidade ante a que se encontra MacIntyre é a forma que se coloca entre a compreensão do ‘eu’ de forma independente dos papéis que o mesmo desempenha, ou entendê-lo sob a forma de um mero somatório

²⁰ *Justiça de Quem?* p. 382.

de papéis. Nas duas concepções o ‘eu’ se mostra como algo vazio, solto e ausente de identidade social e histórica. Deste modo, a noção unitária do eu não pode partir de nenhuma destas colocações, porém é contra esse ‘eu’ abstrato, resultado da mera expressão de preferências, contra o que MacIntyre realça sua reivindicação de uma identidade, de um ‘eu’ tradicionalmente determinado socialmente.

Para o defensor de um ‘eu’ moderno MacIntyre recorre a Sartre, mesmo que não se deva considerar que essa identificação seja válida por completo, embora resulte insustentável que o conceito de história narrativa possa ser tão fundamental como o da ação. Se o ‘eu’ não pode ser identificado com nenhum viés, a vida estará composta por diferentes ações que não conduzem a nenhum lugar. O ‘eu’ moderno, sartreano, narra histórias, mas não são mais que ficções, visto que impõe uma ordem retrospectiva, uma ordem do que necessitavam as ações no momento que se realizaram.

Aprender com a tradição e com o passado, não equivale a aceitar a tradição nos mesmos termos em que foi formulada. As relações que se podem manter entre os indivíduos e a tradição podem ser diversas, vindo desde uma obediência sem problemas mediante tentativas de corrigir ou de reconduzir a tradição a uma ampla oposição.

A necessidade de responder no presente a problemas que não foram expostos no passado causa a constante revisão dos acordos fundamentais de uma tradição. Aceitar uma tradição ou mesmo obedecer não quer dizer manter uma atitude simplesmente passiva, porque este caminho só pode conduzir à dispersão da tradição. Corrigir e reconduzir a tradição significa aceitar “do” passado para continuar para o futuro.

Para MacIntyre: “Uma das virtudes da história da filosofia moral é mostrar-nos que isto é verdade e que os próprios conceitos morais têm uma história. Compreender isto é libertar-se de toda pretensão absolutista”.²¹

O projeto macintyreano deve ser lido não somente como a reivindicação do espaço que poderia ocupar, no debate filosófico hodierno, numa perspectiva filosófica no âmbito da comunidade, que fora até agora dele marginalizada; mas também como um ousado projeto que, apresentando argumentos surpreendentes defende que os problemas filosóficos e cotidianos de nosso tempo somente podem alcançar um justo diagnóstico e solução a partir do referencial teleológico da tradição. Entretanto, a crítica macintyreana do individualismo moderno desdobra-se num modo de compreender o âmbito comunitário, onde a ação e as próprias virtudes parecem ficar subordinadas a um

²¹ Cf. *História da Ética*, p. 259.

horizonte estrutural que faria com que estas apareçam, afinal, apenas como funções nesse horizonte. É verdade que o caráter dialético do pensamento macintyreano exige prudência com esse tipo de avaliações esquemáticas que poderiam conduzir a uma inconveniente polarização de conceitos. Na visão de MacIntyre, uma tradição se compõe em grande parte do debate em torno aos elementos que a constituem. O ponto crucial das colocações a respeito da tradição radica, portanto, no seu risco de tentar ignorar sua presença. Temos um passado que nos dá independência histórica e social. E não poderia haver um movimento para os bens e as verdades culturalmente constituídos sem tal particularidade para iniciar desde alguma parte, desde algum referencial que dote de identidade histórico-social ao indivíduo. Reconhecer esta premissa é colocar em destaque a conexão com o próprio passado, o qual pode renovar a confiança no presente.

Dessa forma, as virtudes encontram seu fim e propósitos não apenas em manterem as relações necessárias para que se ganhe a diversidade de bens internos em função das práticas, e não somente em sustentar a forma de vida individual onde o indivíduo possa buscar seu bem; mas em manter também aquelas tradições que proporcionem práticas comunitárias como vidas individuais a partir do seu contexto necessário. Como diz MacIntyre:

Uma tradição que alcança este ponto de desenvolvimento terá se tornado, em maior ou menor grau, uma forma de pesquisa, e deverá ter institucionalizado e regulado, pelo menos até certo ponto, seus métodos de pesquisa. Ela deverá ter reconhecido virtudes intelectuais, e terá questões não-respondidas sobre a relação entre tais virtudes e nas virtudes de caráter.²²

A ação humana no ponto de vista de MacIntyre identifica os propósitos dos agentes, ou seja, identificando em saber qual intenção são as primordiais, no sentido de saber a identidade de suas práticas e ações. Mas não é possível descrever por completo um comportamento recorrendo somente às explicitações das intenções. Tanto as ações como as intenções adquirem sentido ao remetê-las a certos contextos. Explicar uma ação quer dizer, portanto, explicar também o contexto na qual se realiza. Assim, narrar a história em que se situam as intenções do agente no seu contexto, é narrar também a história desse determinado contexto.

²² *Justiça de Quem?* p. 385.

Para MacIntyre todo ato pode ser entendido quando é encontrado um lugar em uma história que seja capaz de estabelecer as relações entre o ato, as intenções do agente e os cenários em que este atua. Portanto, o argumento narrativo de MacIntyre sobre a necessidade de contextualização das ações humanas depende, no primeiro momento da identificação das intenções do agente atuante e do seu ordenamento causal. Afirmar, como faz MacIntyre, que nossas intenções causam nossas ações, que pode ser talvez uma forma incompleta de explicar nossa vida cotidiana, na qual nem sempre somos conscientes de nossas intenções. Acharmos que nosso autor pode parecer momentâneo e insuficiente, mas, não se pode esquecer que a sua argumentação vai mais além. Veremos no capítulo II de como até agora se entendia por história narrativa a contextualização das ações que fazem a inteligibilidade, e de fato, ao fazer referência às intenções do agente, é este o responsável de contar a história do que se faz. Sem dúvida, neste ponto é onde MacIntyre precisa introduzir uma referência à identidade pessoal que complete sua análise da ação. É graças às intenções de um agente pelas quais uma sequência de ações adquire seu sentido, ao contar uma história, ao unificar as intenções na história da vida de um agente, pois este provém do contexto em que o mesmo se realiza. A contextualização histórica e social é a que reforça o argumento sobre a intencionalidade das ações.

O que aceitamos plenamente de MacIntyre é o fundo aristotélico-tomista da sua concepção de educação moral, entendida como aprendizagem de uma arte, o que leva a uma teoria das virtudes (ligadas a práticas) e a recuperação da idéia de tradição (e de comunidade).²³

Porém, MacIntyre parece esquecer que algumas das circunstâncias dramáticas que a Europa viveu após a ruptura da unidade da Igreja nos séculos XVI-XVII que obrigaram a busca de um âmbito “neutral” para construir sua convivência. Acreditamos que MacIntyre, defensor do método histórico, reconheceria a necessidade de convivência pacífica de um elemento fundamental para tratar a ética. Outra coisa significa sua defesa ao diálogo entre tradições e a constituição de foros onde tal diálogo possa se desenvolver efetivamente.

Portanto, a metodologia filosófica de MacIntyre é certamente peculiar e surpreendente se levamos em conta a sua defesa do tomismo:

²³ Sem dúvida, não podemos aceitar seu não reconhecimento do ideal ilustrado da primazia do justo sobre o bom que foi visto e que está presente na filosofia prática de Kant, como veremos no capítulo 3.

As doutrinas, as teses e os argumentos devem ser entendidos em seu contexto histórico (...) qualquer afirmação tem sentido para doutrinas cuja formulação é, em si mesma, limitada temporalmente; o mesmo conceito de atemporalidade é histórico em si mesmo (...) Assim, a racionalidade, em si mesma, seja teórica ou prática, é um conceito com uma história no fundo, e desde o momento em que existem diversas tradições de investigação com suas respectivas histórias, também há racionalidades antes que racionalidade.²⁴

Estas são as primeiras raízes do sistema de MacIntyre. Mesmo assim, não podemos duvidar de suas extraordinárias capacidades como historiador da filosofia; sua formação intelectual neste sentido se deixa notar ao longo de seus escritos bem fiel à sua proposta ética:

(...) o que consegue a filosofia tem de ser julgado nos termos do que consegue a história da filosofia. De acordo com esta concepção, a história da filosofia é a parte que domina o resto da filosofia.²⁵

1.2 O referencial macintyreano da cidade tomista

“Mas a cidade é uma forma de comunidade de iguais, com o fim de viver o melhor possível; e posto que a felicidade é o melhor e esta é uma atualização e um uso perfeito da virtude (...), é evidente que esta é a causa de que haja diferentes espécies e variedades de cidade e pluralidade de constituições.”²⁶

Aristóteles

No século XIII muitos debates teóricos começavam a ser superados e questionados. A ordem feudal era uma realidade inquestionável, e o cristianismo ia se adaptando às novas conquistas sociais. E um dos fatos mais relevantes era que os cristãos perderam uma boa parte do motor que despertava a crença de um imediato fim do mundo e do conseqüente acesso ao reino de Deus, e pouco a pouco foram dando um certo peso específico à vida terrena. O pensamento político de Tomás de Aquino parece responder a esta nova situação, o qual se manifesta com maior substancialidade que outorga à cidade dos homens. De certa forma já insinuamos que sua concepção deriva

²⁴ MacIntyre, *Justiça de Quem?*, p. 9.

²⁵ MacIntyre, *La relación de la filosofía con su pasado*; en *La Filosofía de la Historia*, ed. por R. Rorty, J. Schneewind, B. y Q. Skinner, Barcelona, Paidós, 1990. p. 67. Cf. *Depois da Virtude* p. 266.

²⁶ Aristóteles, *Política*, Livro I, 1328^a.

de seu aristotelismo, e não duvidamos que seja a base de sua teoria; em todo caso, a herança se adapta às novas necessidades das repúblicas cristãs. Por outro lado, qualquer aristotélico tem de pensar a polis como uma unidade de sentido, como fim em si mesmo; dessa forma Tomás de Aquino se engaja nessa idéia com o cristianismo, ou seja, pensa o concreto da vida política sem renunciar à subordinação da mesma a um fim transcendente e sobrenatural.

Tomás de Aquino não consegue deixar de reconhecer as questões filosóficas e políticas que se converteram em grandes referenciais do debate teológico. Assim, toma posição a respeito da questão do poder, desde a sua origem, formando o seu elemento constitutivo da comunidade. Considera que na ordem natural todas as coisas têm um princípio unificador, que integra e coordena suas partes, ou seja, a do *ser*. O poder político é o que põe a unidade e o *ser* da cidade; portanto tem uma legitimação intrínseca, por sua função; tem uma legitimação natural, a partir da crença em um novo ser. Assim ele resolve de forma discreta o problema da origem do poder. Para ele o poder, sem dúvida, vem de Deus, como criador; mas não como concessão direta a uma pessoa, seja o papa ou o rei, mas como princípio natural. O conflito se dissolve, pois Deus deixa aos homens a decisão de materializar esse princípio, de construir a cidade.

Notemos que esta concepção rompe radicalmente com a agostiniana, na qual o poder político não era natural (não existia o estado de natureza), mas imperado pelo pecado, pela queda natural; o qual convertia a ordem política em um instrumento de redenção. Para Tomás de Aquino o poder político é natural por sua origem e sua função, pois esta consiste em criar e manter a cidade, coisa naturalmente necessária ao homem pela sua incapacidade de viver e cumprir seus fins fora da comunidade. Notemos que, ao mesmo tempo, desloca o problema da origem do poder do âmbito teológico ao político. Deus não designou, nem tem por que fazê-lo, um representante de seu poder político na terra. Simplesmente pôs na ordem natural a necessidade de construir a cidade, deixando aos homens que escolham o tipo, ou seja, a forma do poder e as pessoas que o simbolizem.

O aristotelismo de Tomás de Aquino se revela com força em sua concepção de cidade, estruturada em torno da teoria dos fins. E é nisso que MacIntyre se agarra para o seu debate comunitário. Principalmente porque Aquino se preocupa pouco com os procedimentos de escolha dos governantes e muito com o uso e fins do poder. De todas as formas, tanto no *De regno* como na *Summa Theologica* distingue dois casos paradigmáticos: Um quando a comunidade está bem capacitada para escolher um

governante, e o institui de acordo com sua vontade; outro, quando a comunidade não escolhe o titular, mas o aceita por suas virtudes e qualificações. Em ambos os casos, se faz referência ao consentimento do povo. Ou seja, Tomás de Aquino respeita duas tradições que sobrevivem no universo medieval: a tradição do direito romano, que atribui ao povo o direito inalienável de escolher o poder político, e a germânica, onde a escolha do rei é coisa sagrada. Portanto, sua teoria reforça a linha contratualista que se mantém na Idade Média, segundo a qual o poder é exercido sempre em função de um contrato, explícito ou implícito, entre o povo e o monarca.

Isto é importante porque implica que o poder e a lei emergem da comunidade, e o rei fica submetido a ela. No fundo se pensava que o rei era juiz, mas não o legislador; as leis em um princípio se reduziam a usos e costumes, e quando apareceu a necessidade de deliberação e publicação das mesmas mantieram sempre o costume como o seu referencial de legitimação. Entretanto disso não se pode acreditar em uma idéia ingênua do poder feudal. O rei, tanto era *universis minus*, como *singulus maior*. Ou seja, o reconhecimento da comunidade como instância máxima não eliminava as muitas prerrogativas que o monarca acabava tendo. Tomás de Aquino, portanto, respeita essa tradição, na qual o poder vem do povo, que considera compatível com a origem divina do poder; além do mais, esta concepção se adapta melhor a sua teoria dos fins e perfeição da cidade.

É claro que, para Tomás de Aquino, o bem da cidade é um bem ético tal como para Aristóteles, tendo em vista que o bem do indivíduo e o da cidade coincidem, ou são solidários. A cidade é uma associação de homens para a vida boa e para exercitar as virtudes; assim, a vida política recupera sua dignidade. Portanto, em razão de já não ser um mero lugar de purificação dos pecados humanos, é onde se vive conforme valores éticos comuns. Entretanto, vale ressaltar que Tomás de Aquino atribui à cidade, afora esse fim temporal da vida boa, fim ético, que liga com a tradição clássica (grega, romana) e germânica, outro sobrenatural, conforme exige a doutrina cristã; é possível que para cumprir essa função a Igreja tenha que estar inserida na cidade. Mas, não é função do Estado “salvar almas”, mas manter a cidade com ordem e unidade, para ajudar a sua salvação. Embora, no formal, irá defender a superioridade da Igreja, conforme a superioridade de seus fins, abrirá a cidade cristã para uma vida consistente no mundo. E este fato, em cima de declarações formais, tem relevantes efeitos políticos.

Com relação às leis e aos governos, os elementos teóricos estoicos são contemplados pela perspectiva aristotélica, o que ajudará a pensar novamente a cidade

com um fundamento jurídico, embora Tomás de Aquino encaixe a cidade na escatologia cristã. A tradição jurídica romana coincidia com o costume germânico, a partir de eixos teóricos muito diferentes, em pôr a lei, emancipação da comunidade, acima dos governantes. No fundo, a lei era pensada como a forma da comunidade, e que dava a ela seu caráter, sua identidade, seu ser. E isso era assim no mundo feudal onde Tomás de Aquino viveu, onde a lei expressava a razão natural. Tomás de Aquino simplesmente tinha que identificar essa ordem natural com a vontade divina, com a ordem da providência.

Na passagem da concepção política do mundo clássico para o moderno, se preferiu no lugar de uma organização fechada uma organização aberta, a partir da expressão magistrada da lei, ao invés de ser pensada como razão (razão natural do *cosmos*, *logos* divino), passa a ser pensada como vontade (dos homens). Inclusive quando se interpreta a lei como vontade do Criador, era no âmbito da submissão dessa vontade à razão. A definição tomista era clara: a lei é uma ordenação da razão em função do bem comum, estabelecida e promulgada por aquele que tem à sua responsabilidade o cuidado com a comunidade. A concepção clássica da lei expressava a determinação transcendente da política e a cidade, que assim ficavam limitadas, fechadas; a lei expressava o bem, cujo conhecimento dava legitimidade à política. A concepção moderna, ao contrário, por onde MacIntyre desenvolve a sua crítica ético-política, ao por a lei como expressão da vontade do povo, joga-se a um fundamento imanente, subjetivo, à dimensão política; e, por natureza empírica da subjetividade, põe os fins como provisórios e passíveis de mudança, deixando aberto o ideal da cidade.

Tomás de Aquino distingue vários tipos de lei, mas todas as leis são expressões da razão em seus diferentes âmbitos. A lei eterna rege a comunidade mais universal, o *cosmos*, cujo senhor imediato é Deus; a lei eterna que rege desde a origem do mundo e manifesta a providência; lei de Deus que afeta a todos os seres enquanto criaturas, que fixa sua determinação ontológica, que determina seu ser; é uma lei não acessível diretamente ao homem, que expressa a vontade do criador; a ela temos acesso por duas vias, ou seja, pela revelação e pela ordem das coisas naturais. A *lei natural* é a aplicação da lei eterna no homem, ou a participação deste nela. A lei natural, acessível ao conhecimento humano, define o bem e o mal, prescreve o bem e condena o mal, exigindo do homem cuidar da sua vida e da dos outros, e nessa linha impulsiona a construir a cidade, a instaurar o poder político e as leis positivas que favorecem o acesso ao bem e à defesa dos outros. Trata-se, não obstante, de preceitos gerais, comuns aos

homens de épocas, raças e costumes diferentes; a lei natural está gravada no coração dos homens, que a podem escutar no silêncio das paixões.

Assim, os homens têm de cumprir os preceitos da lei natural em situações reais e, em particular, em condições políticas particulares. Por isso, e para cumprir a lei natural, se tem de elaborar as *leis humanas*, que devem ser coerentes com aquelas, dirigidas aos fins que prescrevem, embora se diferenciem em cada lugar, em cada república. Por outro lado, e tendo em vista que a sua função é de adequar a lei natural às circunstâncias diversas e mutáveis, as leis humanas ou políticas serão sempre provisórias, sempre passíveis de adequações, embora Tomás aconselhe mínimas mudanças possíveis, pois quanto mais freqüentes sejam essas mudanças mais será perdida a credibilidade, e por tanto as suas eficácias.

Tomás de Aquino coloca ainda um outro tipo de leis, as leis divinas positivas, fixadas nas Escrituras como lei revelada. Como a natural, deriva da lei eterna; e como ela serve para por esta ao alcance dos homens. A entende como dom divino, diante da inevitável segurança de acesso pela ordem natural; portanto, deve ser referencial e guia na interpretação da lei natural e, por conseguinte, das leis positivas.

Considerando o caráter relativo das leis positivas compreendemos a indiferença teórica em relação às formas de governo, embora a experiência histórica ajude a estabelecer alguns critérios. Tomás de Aquino se posiciona claramente em favor do direito de resistência, tanto a partir de sua concepção contratualista de poder e tanto da sua idéia de leis positivas como adequações históricas e sociais da lei natural, uma vez que considera não existir dever de obediência a um príncipe que tenha se afastado do fim da comunidade política, o bem comum. O problema está na sua idéia de bem comum, com seus direitos e interesses legítimos, embora não seja obrigado a seguir. Às vezes é preferível obedecer às leis para evitar males piores, como escândalos e desordens como estamos acostumados a presenciar em diversos momentos da história das sociedades.

Para Tomás, dadas as fraquezas e imperfeições humanas, qualquer forma de governo pode ser aceita, menos a tirania. No fundo ele defende um governo misto. Na *Summa*²⁷ (ST) repassa as formas de governo enunciadas por Aristóteles, com escassa originalidade, e acaba se inclinando pelo regime misto, que cumpre melhor os requisitos exigidos; “que todos os cidadãos tenham certa parte de autoridade”, com o que se

²⁷ ST. II – II, q. 57, a. 1, ad. 2.

mantém melhor a paz, e “que exerça o poder em razão de sua virtude (*secundum virtutem*)”. O que importa a Tomás de Aquino é, portanto, a distribuição dos poderes e o uso dos mesmos. O melhor regime seria aquele cuja distribuição respondesse a todos com o seguinte critério: primeiramente o chefe único, eleito pela virtude reconhecida por todos; depois, sob ele, vários chefes eleitos pela virtude também. Essa perspectiva se comparada aos nossos tempos, a proposta tomasiana se cumpre em parte, porém substituindo a virtude pela *virtú* maquiavélica, quando observamos que atualmente os políticos, nas lutas pela manutenção do poder, se elegem mais pelas “habilidades” do marketing propagandístico do que pelo seu passado moral.²⁸

Tomás de Aquino, talvez também por influência aristotélica, abandona a idéia de império; a cidade terrena se concentrava para ele em monarquias, em estados nacionais, idéia que se propagava em seu tempo. É provável que outros seguirão mantendo viva a idéia do sonho de cidade universal, como Dante, em sua *De monarchia*; e é certo que outros continuarão reivindicando a cidade mística como exclusiva função espiritual do cristianismo. No entanto, Tomás de Aquino teve o mérito de pensar a cidade política cristã que serviria de referencial até os albores da modernidade. Mesmo pela pouca importância que hoje se dá aos textos tomistas, como a outros teológico-cristãos, deve-se levar em conta que Aquino defende a liberdade política e a separa das motivações mais ideológicas, buscando uma convivência harmônica entre os homens, em um propósito mais além da autoridade. Certamente essa foi uma das principais razões para MacIntyre escolhê-lo como frente de seu método historicista para a sua proposta comunitarista, pois “os historicismo é justamente a consciente formulação da idéia da filosofia como problemática historicamente comprometida”²⁹ levando em conta também que ele é um católico praticante, além de um especializado professor e pesquisador da História da Filosofia.

1.3 A autoridade do mestre

²⁸ Cf. Maquiavel, *O Príncipe/Escritos Políticos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979, Coleção os Pensadores, p. 128, 164 e 362. A virtude do príncipe estaria em manter-se na poder (habilidade), desconfiando da bondade dos homens e utilizando-se de qualquer meio (os fins justificam os meios): qual a jogada oportuna em cada situação das forças políticas (saber jogar com as paixões humanas). A sorte governaria metade dos nossos atos, mas a outra metade caberia ao nosso arbítrio e decisão. Cf. FILHO, Ives Gandra Martins. *Manual Esquemático de História da Filosofia*. São Paulo, Ltr, 3ª Edição, 2004, p. 130.

²⁹ SALDANHA, Nelson. *Historicismo e Culturalismo*. Recife, Tempo Brasileiro, 1986.

”Não choro a minha cegueira/ choro a falta do meu guia/ a minha mãe quando era viva/ eu era um cego que via”.

Cego Aderaldo³⁰

“Quando falamos de tradição, é imediatamente necessário falar também de autoridade”³¹. A introdução de qualquer tradição aparece por dois elementos indispensáveis para a completa imersão na sua compreensão: os textos e o mestre para a sua própria história, de sua história pessoal, indecifrável sem o acesso na tradição responsável, numa boa medida, da sua identidade pessoal, da sua singularidade. Nesse caso, o mais velho (no sentido de respeito às atitudes de bem de seu passado), o ético (à luz do mestre a quem o discípulo reconheça a autoridade da interpretação). O mestre se torna como tal, ao merecer a confiança outorgada pelo discípulo, o testemunho da verdade de certos assuntos. O trabalho do mestre é duplo uma vez que por um lado introduz ao discípulo na leitura de certos textos; e por outro o educa para que chegue à compreensão dos textos, tarefa que não está distante do ajudar na auto-compreensão. A necessidade continuada do mestre se justifica à medida que faz possível o progresso do intelecto.

Faz falta a confiança cega na autoridade do mestre para poder chegar a entender, depois, a necessidade dessa entrega inicial³². O reconhecimento da autoridade é, de fato, um elemento da investigação. O mestre atua como um “mediador” entre a capacidade do discípulo para aprender e o conhecimento que obterá depois de se ter introduzido na tradição. Tanto o mestre como os textos adquirem para o discípulo um novo rosto quando os contempla à luz do novo conhecimento. Não se pode aprender sendo somente um espectador. Aprendemos a ler lendo, e só quando sabemos ler estamos em condições de julgar se o método com o que nos ensinaram a ler era o mais adequado. Somente quando já sabemos ler podemos julgar se é necessário trocar algo para melhorar o

³⁰ Cego Aderaldo foi um repentista do Crato que perdeu a visão aos 18 anos de idade e, segundo ele, logo depois de ingerir um copo com água. Foi defendido por Raquel de Queiroz como o maior repentista do Brasil. Disponível nos sites: http://www.releituras.com/cegoaderaldo_cantorias.asp e <http://www.jornaldapoesia.jor.br/cego.html>.

³¹ Goethes Farbenlehre e Insel-Ausgabe, ed. Günther Ipsen, p. 553. Cf. Pieper, Josef. *Que é filosofia, que é acadêmico*. São Paulo. Editora Herder. 1968, p. 109.

³² Esta não é a relação, por exemplo, que trava Rousseau com Emílio, porque sua educação é individual. Para se aproximar a idéia de MacIntyre, coloquemos no lugar do Emílio a comunidade. Alertamos também para não confundi-la com “socialização” que é uma educação impositiva de fora para dentro. No dizer de SCHIO (2006), segundo ao pensamento de Hanna Arendt, “a socialização tende a uniformizar as pessoas, privando-as do espaço comum e público, encerrando-as em sua vida particular, em seu mundo privado. SCHIO, Sônia Maria, Hanna Arendt – *História e Liberdade*. Caxias do Sul, 2006. p. 191.

processo de aprendizagem. Mas antes de saber, se queremos aprender a ler, devemos confiar no mestre e no seu critério metodológico. Quantos profissionais existem sem instrução intelectual alguma e realizam serviços de extrema complexidade a partir de uma prática com seu mestre. Isso nos lembra Paulo Freire que, com clareza e objetividade e muita mestria, expõe seus últimos pensamentos em sua obra *Pedagogia da Autonomia*, mostrando como deve se apresentar um educador diante do educando. Para ele, “quem ensina aprende ao ensinar, e quem aprende ensina ao aprender”³³. Justifica assim que o pensamento do mestre não é superior, melhor ou mais inteligente, porque domina conhecimentos específicos que o aprendiz ainda não conhece mas é, como aprendente, participante do mesmo processo de construção de aprendizagem específica. Muito interessante quando ele diz; “é pensando criticamente a prática de hoje ou de ontem é que se pode melhorar a próxima prática”³⁴. Percebe-se certa criticidade ao tratar a relação professor aluno, pela responsabilidade do educador em permanecer em constante aprimoramento pessoal, profissional com relação à cultura que o cerca. O mesmo deixa claro que o professor deve ser humilde e respeitar as diferentes formas do indivíduo, de pensar, de valores considerados por nós estranhos e exóticos de outras culturas, pois ele indaga que ser humilde exprime a certeza de que ninguém é superior a ninguém. A falta de humildade expressa na arrogância e na falsa superioridade de uma pessoa sobre a outra. Nessa obra, expondo os saberes que considera necessários à prática de educar orienta, ao mesmo tempo que incentiva os educadores a refletirem sobre seus fazeres pedagógicos, modificando aquilo que acharem preciso, mas especialmente aperfeiçoando o trabalho, além de fazerem a cada dia a opção pelo melhor, não de forma ingênua, mas com certeza de que há tentativas, esperanças e possibilidades de mudanças para que a visão possa mudar.

Pode-se indagar se nos tempos atuais as práticas pedagógicas aplicadas são diferentes destas comentadas na obra *Pedagogia da Autonomia*, pois hoje já existem outros autores que indagam as questões iniciadas por Freire. Como é o caso de Marlene Brunel em sua obra intitulada *Jovens cada vez mais Jovens na educação de Jovens e Adultos*, a mesma retrata a nova pedagogia dentro da educação brasileira.³⁵

³³ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*, 1996, p. 160-161.

³⁴ Ibid, p. 43.

³⁵ BRUNEL, Carmem. *Jovens cada vez mais jovens na educação de jovens e adultos*. São Paulo, Mediação, 2003.

Para os comunitaristas, quanto mais o indivíduo se torna capaz de se afirmar como sujeito é que pode conhecer melhor e desempenhar sua aptidão para fazê-lo. Essa indagação é importante, pois, o que se percebe é quanto mais domina-se o texto a ser aplicado prevalece arrogância nesse repasse, o educador deve preocupar-se não só em seu domínio, mas se o educando entendeu seus ensinamentos, para que no futuro possa repassá-lo com sabedoria. Essa troca de saberes aproximada da proposta macintyreana é muito importante e fundamental na prática do ensino. Pois atualmente tem-se observado uma falta de compreensão por parte do educando em relação a esse repasse de conhecimento. Essa deficiência se dá devido à falta de interação entre professor/aluno, por esse colocar-se em patamar superior em relação ao aluno. A teoria só terá êxito para a prática desde que se preocupe em não se confundir com ela, tal como Orfeu em se elevando até a luz, tudo perde porque olhou para trás a fim de ver os seus sucessos.

Mas, para isso, para ser introduzido o discípulo precisa ter boa disposição. Ler para poder entender, entender para poder ler. Esta poderia ser uma forma de expressar o paradoxo ao que MacIntyre acredita que enfrenta o discípulo, e o que enfrenta todo aquele que quer entender uma tradição. Deste modo, a confiança na autoridade do mestre ao interpretar os textos é a condição *sine qua non* da iniciação: colocar-se com confiança nas mãos do mestre antes de poder julgar a racionalidade da sua interpretação. Como diz Tomás de Aquino: “O espírito que conhece tende às essências das coisas”.³⁶

O voto de confiança que o discípulo deve depositar na autoridade do mestre se quiser chegar a captar o sentido da tradição é paralelo ao de quem se introduz em uma prática, sabendo que não intuirá o sentido dos bens internos daquela prática. Ele se vê destinado a escolher uma prática sem chegar a captar seu melhor sentido. Por esta razão, a investigação moral é concebida por MacIntyre como uma prática, uma arte no que o aprendiz é introduzido pela mão de um mestre para poder dar resposta, teórica e prática, sobre as ações que alcançam esse bem.

Nessa reivindicação do vínculo entre teoria e prática, interessa destacar o vínculo entre filosofia moral (*moral philosophy*) e a moralidade [ou, eticidade] (*morality*).

A arte da investigação, na prática, comporta uma série de bens internos ao seu exercício, que não são oferecidos ao discípulo mais que em um grau avançado de

³⁶ ST. I-II, q. 31, a. 5.

introdução na prática. O reconhecimento de uma autoridade docente racional, que é interna à prática da arte da investigação moral, demonstra uma vontade humilde, que guia a inteligência do discípulo. O orgulho, porém, escolhe elevar o próprio juízo sobre a autêntica autoridade.

Ainda se falando da relação mestre/educador e educação moral/educação instrutiva no Brasil, ainda há muitas crianças e adolescentes trabalhando e longe da escola, apesar da legislação (deontologia) e das lutas políticas que objetivam defendê-lhes os direitos e afastá-las do mundo do trabalho. Não podemos fechar os olhos para essa questão, entendendo que o comunitarismo poderá dar saídas a esse impasse, porque ele se afasta da burocracia e “o burocrata mais eficiente é o melhor ator”³⁷.

Segundo Rodrigues, a evasão escolar é o afastamento do aluno da escola. São várias e as mais diversas as causas da evasão ou não frequência do aluno, pois tem vários segmentos a serem analisados³⁸. Também observamos a evasão escolar, com a oportunidade de aumentar a renda familiar, nos últimos meses do ano, com alunos da zona rural, pois é quando acontecem as colheitas. Esses alunos já têm completado 75% do ano letivo e saem em busca do emprego no início das safras. Ele destaca que algumas pesquisas indicam que as famílias brasileiras costumam optar pelo trabalho das crianças, jovens e adolescentes em função da baixa renda familiar. Assim, embora seja consenso que a escola terá dificuldades para alterar sozinha essa questão, é urgente que a equipe escolar tenha clareza do papel e da responsabilidade que desempenha junto a seus alunos.

Além disso, as raras alternativas de cultura e lazer para crianças e adolescentes fora do ambiente escolar também podem contribuir para seu ingresso no mundo do trabalho. Isso porque na sociedade de massas desapareceu o laço comunitário entre o indivíduo e o seu vizinho. Cada um por si, sendo indiferente existir a praça ou o parque. Esses ambientes deram lugar ao urbano, cujo lazer comumente é direcionado para um ato de consumo. Ainda aqui, é importante olhar para além dos muros da escola. Como a escola pode, junto a outros atores locais, pensar projetos que possam contribuir nesse aspecto?

³⁷ MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*, 2001, p.187.

³⁸ RODRIGUES, José Ribamar Torres. Evasão e repetência do Ensino de Primeiro Grau. Um fenômeno conjuntural ou estrutural? In: *Revista Educação*. Ano 1, nº 3, abril/junho 1994. , p. 118.

Segundo Delors, o futuro da educação deve ser analisado, já que vivemos um momento em que a sobrevivência está calcada na educação.³⁹ O indivíduo depende da educação para ter acesso às informações, a serviços, a lugares e à apreensão de bons valores de cidadania. Logo, a educação é tratada como a porta de entrada. Em outros termos, o autor expõe que à educação cabe fornecer, de algum modo, os mapas de um mundo complexo e constantemente agitado e, ao mesmo tempo, a bússola que permita navegar através dele.

Em seu ponto de vista, e não foge muito ao que pensa MacIntyre, a educação deve se deter em torno de quatro aprendizagens fundamentais, que fornecem para cada indivíduo os elementos essenciais para efetivação do processo de conhecimento. Portanto, os pilares do conhecimento são: aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a viver juntos, aprender a ser. Estes parecem ser os estandartes da pedagogia globalizadora para o século XXI, de inclusão, evidentemente carregados e tendo como pano de fundo as idéias de Vygotsky, Wallon e Freire dentre outros.⁴⁰ Todavia, esses quatro pilares formam uma unidade, pois são dependentes entre si.

O primeiro pilar ‘aprender a conhecer’ se refere ao prazer de compreender, de conhecer e de descobrir. Nesse ponto, são usadas estratégias para estimular o indivíduo a continuar seu processo de aprendizado, indo além do atendimento oferecido pelas escolas. Além disso, criam-se formas através de leituras, cursos, especializações etc. para conscientizá-lo acerca da importância de se aperfeiçoar. Tudo isso se transforma num processo capaz, entre outros fatos, de despertar a criatividade.

O ambiente familiar pode ser o primeiro meio onde o conhecimento pode ser despertado, ainda quando se é criança, através de estímulos à leitura, entre outros hábitos que exercitam o pensamento. E quando no cotidiano familiar não se oferece as devidas condições para tal, as organizações sem fins lucrativos, aliadas ao público e ao privado corrigem tal distorção. Depois, ao ingressar na rede de ensino, a escola trabalhará concomitantemente com a família, ambas representadas respectivamente pelos pais ou responsáveis e pelos professores, serão importantes nesse processo.

³⁹ DELORS, J. *Educação: um tesouro a Descobrir*. São Paulo, Coleção Perspectivas Atuais, Editora Asa, 1999, p. 89.

⁴⁰ Cf. Relatório Unesco. *Tendências da Educação Superior para o século XXI*. Brasília, Unesco-MEC, 1998. Principalmente entre as páginas 455 a 551.

Piletti considera, assim como diversos outros autores, que as primeiras experiências educacionais da criança, geralmente são proporcionadas pela família.⁴¹ Através das influências familiares, vai-se, paulatinamente, moldando seu comportamento. Os pais o fazem, na maioria das vezes, de modo inconsciente. Mas os resultados esperados, quando se quer influenciar de modo consciente e deliberado, nem sempre acontecem. Platão⁴², diz, como intérprete de Sócrates, que o professor faz com que o educando se lembre “ganhe de si mesmo o saber”. Isto significa que não há estudo, há uma recordação”. Neste caso, o que é ensinado inconscientemente tende a permanecer por mais tempo. Nóvoa considera de fundamental importância para o desenvolvimento posterior da criança e para sua aprendizagem escolar, os sentimentos que os pais nutrem por ela durante os anos anteriores à escola.⁴³ Tais sentimentos contribuem para o desenvolvimento do conceito de si próprio (o autoconceito), em concordância à proposta de MacIntyre, o conceito do mundo e de seu lugar no mundo e como extensão de sua comunidade. Considera o autoconceito como base de toda aprendizagem, pois se a criança julga-se capaz de aprender, aprenderá muito mais do que se ela nutrir sentimento de incapacidade.

Pode-se afirmar que ‘aprender a conhecer’ deve começar pelo ‘aprender a aprender’. Pois, somente dessa maneira, se estabelece o prazer de buscar incansavelmente o conhecimento de variadas fontes. Tal prática atualmente é tida como um diferencial, já que permite ao sujeito estar preparado para enfrentar algumas situações, o que o torna bastante competitivo dentro da sociedade onde vive, mostrando a sua adaptação às novas tendências impostas pela globalização. E é na Suma Teológica que Tomás de Aquino define a admiração como “*Desiderium Sciendi*”, desejo do ativo saber.⁴⁴

Já o ‘aprender a fazer’ está associado ao ‘aprender a conhecer’ vinculado ao esforço pedagógico de minimizar a distância entre a teoria e a prática. No entanto, o primeiro tem maior referência à informação profissional, já que o indivíduo consegue colocar em prática tudo aquilo que aprendeu. Cabe ainda destacar que não pode ser

⁴¹ PILETTI, N. *Psicologia educacional*. São Paulo, Ática, 1984, p. 37.

⁴² Platão, Menon, 85; 81.

⁴³ NÓVOA, Antonio y Finger, Matthias (org). *O Método (auto) biográfico e a formação*. Lisboa, DRS, 2002, p. 23.

⁴⁴ S T, I-II, q. 32, a. 8.

reduzido a aprender uma atividade, função ou profissão. Ao contrário, todo aprendizado pode ser aperfeiçoado constantemente, ao que chamamos hoje de formação continuada. Para MacIntyre, “o que devo fazer é fornecer uma concepção da racionalidade pressuposta implícita na prática” (das tradições).⁴⁵

Outro pilar apresentado por Delors é o “aprender a viver juntos”⁴⁶. A educação neste caso pode servir de ferramenta para trabalhar num contexto repleto de divergências e contradições, para com isso efetivar a mudança neste cenário a partir do questionamento sobre temas polêmicos de ensinar a não violência, o não preconceito etc. O autor sugere a utilização de duas vias complementares: a descoberta progressiva do outro e a participação em projetos comuns, ou seja, comunitários ao longo de toda a vida a fim de que, através da educação, sejam superados conflitos latentes.

Alertemos para o que diz Quesada:

a palavra *politikós* não significa, precisamente, o que nós chamamos de político quanto o que nós chamamos de social, e não estabelece diferenciação entre ambos. A razão disso é óbvia. Nas pequenos cidades - estados gregas (...) as relações face a face (*face to face relationship*) da vida social eram específicas delas.⁴⁷

O último pilar se refere ao ‘aprender a ser’, e aí bem próximo é a educação moral macintyreana que reafirma o papel da educação em cooperar para o desenvolvimento total da pessoa. Tornado-a uma oportunidade favorável à preparação da pessoa para as diferentes circunstâncias da vida, além de contribuir para o desenvolvimento da autonomia, criticidade e personalidade. Com isso, acredita-se que, ainda que a tecnologia continue a avançar, a humanização estará em primeiro lugar.

Morin ensina que é preciso “formar cidadãos capazes de enfrentar os problemas de seu tempo”⁴⁸. Uma mudança dessa escala deve ser desenvolvida no ensino-aprendizagem, de modo a solucionar os problemas de fenômenos que ocorrem em toda a sua vida a partir do conhecimento adquirido, para que o indivíduo possa aplicá-lo em

⁴⁵ Cf. *Justiça de Quem?*...p. 380.

⁴⁶ DELORS, J. *Educação: um tesouro a Descobrir*. São Paulo, Coleção Perspectivas Atuais, Editora Asa, 1999, p. 99.

⁴⁷ QUESADA, Alfredo Garcia. *A relevância do ato na cultura: Cassirer, Scheler e MacIntyre: Análise e perspectivas*. São Paulo, USP, Tese de Doutorado, 2000, p. 181.

⁴⁸ MORIN, Edgar. *A Religação dos Saberes: o desafio do século XXI*, Rio de Janeiro, Berthand Brasil, 2000, p. 12.

toda a sua experiência. Na ótica de Paulo Freire, é preciso rever a realidade do mestre e do aprendiz, para que ambas se interpretem, pois “ensinar e aprender não podem dar-se fora da procura, da boniteza e da alegria”. Pela visão dele, o mestre deve ter o

(...) gosto da alegria sem a qual a prática educativa perde o sentido. A felicidade de aprender, a alegria de ser/troca refletem esse pensamento; existe a profunda convicção de querer “ensinar exige alegria e esperança”. E que “ensinar exige respeito à autonomia do ser do educando.”⁴⁹

A autonomia é assim, farol para a educação moral do sujeito.

Para Hall, o sujeito Iluminista, compreendido como indivíduo totalmente dotado de razão, criou uma concepção muito egoísta do sujeito diante da elevada transformação do mundo moderno e da compreensão de que a autonomia deste sujeito não é exatamente como era concebida, pois ele também é formado na relação com outros indivíduos, desenvolvendo a concepção do sujeito sociológico.⁵⁰

Esta concepção de sujeito sociológico caracteriza-se, para Hall, como uma identidade em busca de uma estabilização entre o interior e o exterior.⁵¹ No mundo das pessoas de fato estas concepções demonstram a busca por uma identidade permanente, mas atualmente elas se encontram em colapso. Desta transformação advém o conceito de sujeito pós-moderno, onde este sujeito, anticomunitário, não é caracterizado por uma identidade permanente.

A modernidade é, portanto, diferente das sociedades tradicionais que perpetuam o passado a cada geração, e caracteriza-se pela transformação existente. E é importante a construção da argumentação de Hall, pois ele articula as transformações do conceito de sujeito com as próprias mudanças do mundo moderno.⁵²

É necessário considerar ainda que a identificação de um sujeito não se dá de forma automática, dependendo, muitas vezes, da forma como o sujeito é representado. Seguindo ao comunitarismo, deve-se considerar a diversidade cultural da região e o contexto social do grupo.

⁴⁹ FREIRE, 1997, p. 160/161.

⁵⁰ HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. (Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro). 4. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p. 13.

⁵¹ .Ibid., p. 88.

⁵² Ibid., p. 7.

O fenômeno da globalização, por exemplo, interfere diretamente na conceituação de identidade cultural, e suas consequências enquanto “pluralização” de identidades, coloca-nos diante do jogo de identidades. Isso se dá porque, muitas vezes, as identidades são contraditórias ou se cruzam mutuamente, pois nenhuma identidade singular pode alinhar todas as identidades de forma única, conciliando as variadas identidades de uma pessoa. É deste aspecto que MacIntyre sai na explicação das tradições rivais, que veremos logo a seguir.

A identidade e cultura da nação moderna buscaram por um discurso universal, como cultura nacional. Conforme coloca Hall, a identidade cultural afetou diretamente a identidade nacional construída na modernidade.⁵³

Tal como Hall, MacIntyre desconstrói esta concepção narrativa de cultura nacional unificada, argumentando que a maioria das nações foram unificadas após um processo de conquista violento. Entretanto, o enfoque de Hall está em realçar as nuances desse processo, trazendo suas contradições, de uma cultura nacional com foco no passado e futuro, tentando avançar em direção à modernidade.⁵⁴

Existe um direcionamento das necessidades da escola à tarefa de transmitir valores que balizam os comportamentos de indivíduos e grupos na proporção em que possibilitam a construção de identidades no contexto da nova ordem internacional. Esta abordagem parte de um conjunto básico de valores universais considerados indispensáveis à manutenção de sociedades democráticas, como o cultivo à tolerância e o respeito a diferenças.

O progresso na compreensão dos textos vai mudando a relação entre o leitor e aquilo que falam os textos, chegando a ser introduzido na tradição, por um caminho que chega da direção do mestre à auto-educação. Diz Toynbee:

As minorias criadoras não dão mais respostas satisfatórias aos desafios. Podem ainda se transformar em minorias ditatoriais, o cesarismo de Spengler, que terá sempre a hostilidade e a falta de aceitação da maioria não-criadora, e portanto, começa na sociedade o caminho para sua

⁵³ Ibid., p. 10

⁵⁴ O legado teórico de discussão a respeito da identidade nacional pode ser comparado a partir de leituras das obras de críticos da nossa história, entre os quais destacamos, Gilberto Freyre (*Ordem e Progresso e Casa Grande e Senzala*), Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*), Darcy Ribeiro (*Teoria do Brasil*), Roberto Gomes (*A crítica da razão Tupiniquim*), Marilena Chauí (*Mito fundador e sociedade autoritária*), João Ubaldo Ribeiro (*Viva o povo brasileiro*) e Roberto da Matta (*O universo do futebol*). Obras que fazemos registrar na bibliografia e que sugerimos uma leitura mais aprofundada sobre o tema em razão dessa dissertação não estar direcionada para esse debate.

desintegração, ao perder a capacidade de auto-determinação. Quando as minorias criadoras perdem seu poder de dar réplicas novas e satisfatórias, as réplicas são anacrônicas, inúteis e apenas petrificam a sociedade.⁵⁵

O caos epistemológico de uma tradição aparece quando se desequilibram as certezas que foram historicamente fundamentadas⁵⁶. A superação do caos supõe a invenção ou o descobrimento de novos conceitos, de tal forma que dêem resposta aos problemas planejados e não resolvidos pelos antigos esquemas; que expliquem porque antes de encontrar estes novos caminhos, a tradição havia entrado em uma nova direção estéril e/ou incoerente; que expressem uma continuidade com a tradição dentro da que surge; A pós-modernidade parece sinalizar esse conflito quando rejeitamos a nossa tradição.

Superar o caos permite aos membros de uma tradição explicar sua história em termos de maior transparência, ao tempo que lhes permite enfocar a partir de outra perspectiva as demandas de uma tradição rival (já se trata de uma tradição com a que foi convivido ou de uma com a que se encontrem pela primeira vez).

A situação do caos oferece as melhores condições para entender as crenças e formas de vida de uma tradição alheia, mesmo que para que isso ocorra, seja necessário que a tradição no caos aprenda a língua da tradição alheia como uma língua nova e posterior⁵⁷. É nesse ponto que Norbert Elias concorda com MacIntyre ao defender que a

⁵⁵ TOYNBEE, Arnold. *Study of History*. 12 vols. Londres: Oxford University Press, 1934-61, p.265. Tradução própria. Marnie Hughes-Warrington destaca o seguinte: “A “minoría dominante”, sustenta Toynbee, são aqueles indivíduos que ganham poder na “era de crescimento”, em decorrência do êxito de suas respostas aos desafios. No “período de infortúnios”, eles tentam manter seu poder. Essa tentativa de domínio leva alguns indivíduos a afastar-se da sociedade e tornar-se o “proletariado interno”. Ao mesmo tempo, os grupos externos à civilização (“o proletariado externo”) começam a ameaçar a “minoría dominante”. Por fim, o “proletariado interno” retorna para persuadir a maioria sem criatividade a segui-lo ao longo de um caminho aberto por ele (ibid., vol. 5, p. 29). Na maior parte dos casos, afirma Toynbee, a religião é a contribuição que o proletariado interno traz consigo em seu retorno (ibid., vol. 9, p. 3; vol. 12, p. 609; veja também *An Historian's Approach to Religion*, 1956, Capítulo 17)”. Cf. *50 Pensadores da História*, São Paulo, Editora Cortez, p. 357-358.

⁵⁶ *Racionalidade de quem? Qual racionalidade?*, p. 390. Tema debatido por Toynbee é aquele que concerne a maneira como as civilizações entram em colapso, se destroem, se desintegram e se dissolvem. Este problema realmente ocorre na história. Evidentemente, cerca de 30 civilizações somente quatro migraram, diante de 26 que nasceram cheias de vida, e não menos de 16 destas estão mortas e enterradas, (a egípcia, a andina, a china antiga,, a suméria, a maia, a hindu, a síria, a helênica, a babilônica, a árabe, a de iucatã, a espartana e a otomana).

⁵⁷ Aristóteles foi visto pelos filósofos árabes como referencial filosófico, numa certa antecipação do que virá a acontecer mais tarde com alguns mestres do Ocidente cristão. O pensador, cuja especulação metafísica melhor contribui para a explicação racional dos princípios filosófico-religiosos, no caso, oriundos do Corão, base da teologia muçulmana. A tentativa de elucidar as noções de criação, de necessidade e de contingência das criaturas originou e orientou a construção das grandes correntes da

força de uma língua tem sua raiz no fato de representar um cânone unificado de fala que deve ser observado por todo um grupo objetivando a manutenção da ação comunitária.⁵⁸ Quando a própria tradição entra em desordem ou caos, também se gera um compromisso com a explicação do que possa ser certo e errado, como diz:

Mas adotar genuinamente o ponto de vista de uma tradição compromete alguém com sua visão do que é verdadeiro e falso e, ao se comprometer dessa forma, proíbe-se de adotar qualquer posição adversária⁵⁹.

O salto para a compreensão da tradição rival vem facilitado pelo caos do que a tradição defende com respeito ao que é verdadeiro e falso. Este caos põe o compromisso com a tradição, ao tempo que rompe a proibição de acessar as tradições rivais. Compreender as crenças da tradição rival pode conduzir à tradição no caos a reconhecer que estas crenças possam dar respostas aos problemas que a primeira tradição (a do caos) não pode responder. Pela via da compreensão das crenças da tradição rival se pode encontrar uma explicação às deficiências da própria tradição, ou seja, aprender com a tradição rival no que se crê como melhor encaminhamento da tradição e sem contudo absorvê-la por total rejeitando a força da base da tradição. Absorvê-la por total pode incorrer no risco da perda da sua própria tradição em decorrência do vício da imitação pela simples cópia de um modelo enfraquecendo assim a identidade. A consequência desta situação não é outra que a do reconhecimento da superioridade da tradição alheia que proporcionou a explicação do próprio caos epistemológico.

Não é certo que toda tradição, mesmo que possua uma justificativa racional de suas crenças e princípios não possa vencer ou ser vencida pela tradição rival. Esta capacidade de vencer ou de ser vencida se coloca a prova na amplitude que cada tradição tem para dar resposta ao seu caos epistemológico.

Quem pode avaliar o desafio entre duas tradições rivais? Para MacIntyre, a possível resposta é dupla. De um lado, o que participa em uma das duas tradições rivais. De outro, o que está fora de qualquer tradição. No primeiro caso, quer dizer que segue os modelos de investigações e justificação e os utiliza nos seus pensamentos. Esta pessoa dificilmente poderá justificar sua tradição se esta não entra no caos.

filosofia árabe. Por causa da influência que exerceram no pensamento cristão, os nomes mais conhecidos são os de Avicena e o de Averróis, mas podemos citar também Al-farabi e Avempace.

⁵⁸ Elias, Norbert. *Teoria Simbólica*. Oeiras. Celta. 1994. p. 22.

⁵⁹ Ibid. p. 394.

Dessa forma, alguém na situação não possuiria recursos racionais suficientes, como também políticos e econômicos para examinar qual das tradições é racionalmente preferível, porque alguém que estivesse fora de qualquer tradição estaria em um estado de vazio moral e intelectual.

Mesmo que cada tradição tenha seus próprios modelos de raciocínio, não pode oferecer uma razão ou apelar a um conjunto de crenças fundamentadas sem haver assumido o ponto de vista de uma tradição. Sem esta prévia aceitação, não pode oferecer nenhum argumento para considerar as discussões de uma tradição mais avançada que as outras.

No posfácio de *Depois da Virtude*, MacIntyre responde a uma questão de R. Wachbroit⁶⁰, ao se referir ao enfrentamento em alguma situação histórica duas tradições rivais e incompatíveis de tal forma que aceitar as pretensões de uma tradição se entra em contradição com o aceitar das outras, ou melhor, por um lado teria que apelar a um conjunto de princípios racionais fundamentais e independentes de ambas tradições, ou por outro se teria que concluir que não existe uma possível solução racional do conflito⁶¹.

Aceitar a primeira opção supõe admitir a existência de um conjunto fundamentado de razões independentes de qualquer tradição. Aceitar a segunda implica admitir que não haja mais racionalidade que a interna de cada tradição, que não existem razões para se aderir a uma tradição mais que outra. MacIntyre ignora a primeira opção. Se duas tradições são rivais, se ambos reconhecem mutuamente como tais, é que comungam necessariamente alguns traços comuns. Isto é o que permite que, mesmo que não seja em todas as situações, mas em algumas, os seguidores de cada tradição entendam e valorem usando seus próprios modelos a tipificação que os rivais fazem de suas próprias posições, assim como lhes permite também descobrir os pontos fracos de suas colocações.

Embora a filosofia moral de MacIntyre, como já dissemos, não aborde de maneira específica o âmbito da educação moral, cabe fazer uma leitura da sua obra desde esta perspectiva e determinar uma proposta coerente a respeito. Esta reflexão se desenvolve em duas etapas. Na primeira se referem os elementos específicos que configuram e justificam a proposta moral de MacIntyre, interpretando-a como uma

⁶⁰ Cf. *Depois da Virtude*, p. 443.

⁶¹ Cf. *Ibid.* pp. 443-444.

proposta de educação moral que se apresenta como alternativa ao pretendido fracasso ético da modernidade. Na segunda etapa vale ser refletido sobre quais são alguns dos problemas específicos com os quais se encontra a proposta comunitarista de MacIntyre se a confrontamos com o enfoque moral ilustrado no que se refere ao modo com que a modernidade colocou os objetivos que se devem promover no âmbito da educação moral⁶².

Como já dito, se na sua obra *Depois da Virtude*, MacIntyre realiza uma profunda análise sobre o fracasso moral da modernidade, é porque ele denuncia o caráter abstrato de uma proposta moral preocupada exclusivamente em fundamentar *teorias* do que narrar histórias. Não surpreende, então, interpretar o fracasso moral da modernidade como um fracasso em proporcionar modelos de educação moral. Assim, se justifica o sentido da sua alternativa em torno da necessidade de voltar a um modelo ético baseado na recuperação das virtudes como instrumentos apropriados de formação moral.

No capítulo 8 de *Depois da Virtude*, principalmente no último parágrafo, MacIntyre insinua o sentido alternativo da sua filosofia moral frente à modernidade, destacando São Bento. Lembra o caráter cívico-moral que as comunidades monásticas estendidas por toda Europa conseguiram salvar, nos tempos de barbárie. Formas locais de comunidade nas que a civilidade, a vida moral e a vida intelectual formavam uma unidade. Este exemplo histórico marca duas características fundamentais que, a nosso ver, determinam o sentido da proposta comunitarista de MacIntyre. Em primeiro lugar, o papel fundamental da *comunidade*: ela é a que possibilita a vida moral ao entendê-la como um todo orgânico, ao relacioná-la com a dimensão da civilidade e da vida intelectual. Ao recordarmos que o original latino *civitas* traduz o termo grego *polis*, podemos concluir que a comunidade se vê articulada em torno de uma práxis moral e política e de uma teoria que as fundamenta. Esta harmônica unidade social é representada não pelo indivíduo autônomo, mas pela comunidade⁶³.

⁶² Os seguintes trabalhos dão conta do sentido e da convivência da comparação entre MacIntyre e a perspectiva ilustrada, centrada particularmente na obra de J. Habermas: KELLY, M. MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics e K. BAYNES, Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretative Social Science. Ambos trabalhos em *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. Por KELLY, M., Cambridge-London, The MIT Press, 1990, pp.70-93 e 122-145 respectivamente; BAYNES, K., The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics em *Universalism vs. Communitarianism*; ed. Por RASMUSSEN, D., Cambridge-London, The MIT Press, 1990, pp. 61-81; DOODY, J.A., MacIntyre and Habermas on Practical Reason, *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 2 (1991), p. 143-158.

⁶³ A referência à comunidade como fator de determinação moral por cima das necessidades e interesses subjetivos constitui o centro do debate que entre *comunitaristas* e *liberalistas* se desenvolve no âmbito da

E MacIntyre faz compreender que toda perspicácia filosófica de Aristóteles inspiradora de “meio” pensamento europeu e “parte” importante do árabe, é uma constante tentativa de restabelecer na mentalidade livre do grego, incurável criador de mitos, o equilíbrio perdido desde o momento em que a explosão migratória fez do Mediterrâneo um mar aberto a todas as aventuras do comércio e do espírito. Em segundo lugar, MacIntyre reconhece que sua concepção da comunidade não pode se tematizar dentro das chaves filosóficas da modernidade, apresentando necessariamente outra tradição de pensamento. MacIntyre entenderá que esta tradição é a aristotélica, pois ela é a que se manteve viva em suas diferentes versões. A tradição moral das virtudes, e “a perda da virtude”⁶⁴ são precisamente o que conduziu à incapacidade moral da modernidade, produtora do utilitarismo, do capitalismo megalomaniaco e de produção de modelos com a intenção de serem obedecidos custe o que custasse por outras sociedades, sob o estigma de dono da verdade. Que a megalomania é – não só etimologicamente – um conceito helênico, confirmam a retirada de adoções do oráculo *Délfico* e o constante recurso dos poetas trágicos a *Nêmesis* compensadora, disposta sempre a fundir as asas de todos os *Ícaros* que quiseram voar muito alto.

Assim, Aristóteles, como um Hipócrates do espírito⁶⁵, assume a tarefa nada brilhante, dolorosamente “cirúrgica” quase sempre, de, por um lado, colocar freio aos excessos idealistas de quem (como os platônicos) acreditava poder instaurar um regime filosófico, que estivesse adequado vitaliciamente ao Bem e à Verdade nas suas supremas magistraturas de todas as cidades gregas, de Atenas à Siracusa, passando por

filosofia moral contemporânea. MacIntyre sustentou em várias ocasiões que ele não se considera um comunitarista, ou ao menos, que sua defesa da comunidade como espaço de educação moral tem um sentido mais restrito e menos político que o que se dá entre os comunitaristas.

⁶⁴ A partir desta, ele dá o sentido do título “After Virtue”.

⁶⁵ Para os estudos da Bioética, por exemplo, que apenas estudamos em um módulo do mestrado, pretendemos, logo após a conclusão do mesmo, realizar uma investigação sobre as conexões reais, e não só as analogias, entre o *Corpus Aristotelicum* e o *Corpus Hippocraticum*. Lembremos que Aristóteles, filho de um médico (Nicômaco, a serviço de Amintas II, rei de Macedônia e avô de Alexandre), é antes de tudo um “médico” do pensamento. Em qualquer um dos casos, a terapêutica aristotélica (tipicamente hipocrática) é a mesma: primeiro, exame minucioso do *histórico* do espírito-paciente (história das opiniões dos filósofos anteriores sobre o tema); segundo, a *observação* direta dos sintomas (análise dos termos nos quais o problema se formula e se confronta com a realidade a que se refere); terceiro, prescrição do regime a seguir para a *recuperação* do equilíbrio perdido (reformulação dos termos do problema de maneira que correspondam adequadamente à realidade observada, eliminando as fórmulas errôneas por falta ou por excesso, isto é, menos do que há ou mais). Finalmente: Aristóteles, como Hipócrates, propõe como virtude o estado saudável do espírito, a *mesótes*, o termo mediano, o equilíbrio.

Esparta.. Toda preocupação de Aristóteles no campo educacional é a formação do bom cidadão, porque ele tem em vista, em seu estado, o melhor governo

O desenvolvimento da teoria da virtude, tal como foi amplamente interpretada por MacIntyre, representará o traço característico em torno do qual podemos configurar sua proposta de educação moral⁶⁶.

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre tenta justificar, por meio de duas teses na sua argumentação, a necessidade de voltar a recuperar a tradição moral aristotélica. A primeira tese sustenta que a linguagem e a prática moral contemporâneas só podem ser entendidas como uma série de fragmentos sobreviventes de um passado mais antigo e os problemas insolúveis que ele criou aos teóricos morais contemporâneos continuaram sendo não resolvidos até que isto se entenda da melhor maneira possível. A segunda tese sustenta que era precisamente a tradição aristotélica a que se referia àquele contexto originário próprio da linguagem e da prática moral. Apenas a tradição moral aristotélica representa uma alternativa fundamentada ao fracasso moral da modernidade, na medida em que nos permite definir o ponto nevrálgico necessário onde as questões morais, que se colocam na mesma filosofia moral moderna, que ficam relacionadas com aquelas estruturas profundas em torno às quais se tece a vida coletiva, dando em última instância sentido.

É por isso que MacIntyre aponta a educação moral, para certo teleocentrismo, ao colocar, no centro da proposta comunitarista da tradição aristotélica, uma teoria das virtudes *teleologicamente orientadas*. O *telos* do homem como espécie determina que qualidades humanas sejam as excelências (virtudes). No entanto, devemos compreender de maneira correta a relação entre *telos* e *virtudes*; estas constituem os meios que possibilitam a realização do fim, se fazendo como relação interna e não externa. O que significa este tipo de relação? Que a mesma realização das virtudes implica o fim. Este não pode se caracterizar adequadamente com independência da caracterização dos meios. Não há ‘bem’ sem vivência das virtudes.

Para desenvolver convenientemente o sentido desta relação teleológica, observamos que nosso autor elabora uma complexa e original trama em três fases, que constitui o fundo da sua teoria da virtude. Em primeiro lugar, MacIntyre se refere às

⁶⁶ MacIntyre entende fundamentalmente por “tradição aristotélica” a que se desenvolve desde Sócrates até Tomás de Aquino, configurada em torno às contribuições de Aristóteles a respeito de seus antecessores, assim como enriquecida por seus predecessores. Este desenvolvimento está concebido de maneira dinâmica como um *aprimoramento* da tradição. Em coerência com este pressuposto metodológico, MacIntyre entende que uma tradição continua aberta a possíveis progressos futuros.

práticas como atividades compartilhadas que pressupõem o exercício das virtudes; em segundo lugar, se refere a uma concepção unitária da vida, suscetível de ser narrada; e em terceiro lugar, a necessidade de descrever uma determinada tradição moral se alguém pretende conhecer no que consiste o bem da sua vida. Cada fase implica a anterior, mas não vice-versa, e se modifica e reinterpreta a luz da posterior⁶⁷. Vamos desenvolver no capítulo seguinte com certa pormenorização como as virtudes se relacionam com estes três elementos propostos por MacIntyre, já que tal análise coloca em evidência uma rica estratégia de educação moral que se baseia em uma determinada concepção de aprendizagem e autoridade.

⁶⁷ *Depois da Virtude*, p. 330-333.

II - A NARRATIVA POR BASE

2.1 As práticas e os bens internos

“No princípio era o verbo”.

João 1, 1

Para MacIntyre, a comunidade segundo Aristóteles se constitui inicialmente por amizade, e se consolida no exercício de atividades cooperativas que buscam, a princípio, o bem da comunidade, o fim comum, que não é mais do que a realização do bem especificamente humano. A este tipo de atividades baseadas em normas (*norm-informed*), cujos participantes estão unidos pela lealdade comum aos bens internos da respectiva atividade e a busca da excelência na conquista desses bens, nosso autor denomina de “práticas” (*practices*), e as define da seguinte maneira:

O significado que darei à “prática” será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos; a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos⁶⁸.

Portanto, é no contexto da comunidade e através de práticas onde o indivíduo aprende a direcionar corretamente os fins e a reconhecer os erros de organização. O conceito de prática⁶⁹ favorece a distinção entre os bens internos, inerentes a ela, e os bens externos: os primeiros somente podem ser atingidos *dentro* e *através* da participação de atividades cooperativas, e somente podem ser considerados como bens através dos então participantes que os obtêm; os bens externos são aqueles bens que podem ser obtidos por vias alternativas à prática, não sendo necessária uma direta participação. Os bens internos são bens comunitários, de todos os participantes; os segundos são bens contingentes e individuais, são tipos de práticas de xadrez – os jogos cooperativos em geral –, a vida familiar, as ciências, as artes etc.

⁶⁸ *Depois da Virtude*, p. 316.

⁶⁹ Aristóteles tem como princípio de valor (axiológico) de sua ética, a virtude do ato, esta por sua vez, está ligada à prática, ou seja, seu aprendizado é uma questão de hábito, isto fica bem explícito em sua *Ética a Nicômaco*.

Vejamos, por exemplo, o caso das escolas de samba brasileiras. Elas surgiram da cultura particular para a universal. Elas não vieram de fora das comunidades para lá se assentarem. O ambiente corriqueiro do morro consolidou a formação de seu ninho, envolvendo bens internos e bens externos, seja conhecimento, arte, etc, numa verdadeira prática de cooperação que consolida a identidade de dada comunidade. “Batuque é um privilégio/ninguém aprende samba no colégio”, parafraseando o compositor popular Noel Rosa. A *Bildung*, o construto cultural da sociedade se dá para MacIntyre pela narrativa e a prática. Bens internos significarão então para ele tudo aquilo de virtude e valor moral, como legado da comunidade.

Mas a prática supõe uma *história da prática* a partir da qual se estabelecem os critérios de progresso em seu exercício – a história da prática não é desvinculável da história da comunidade que aquela ajuda a soerguer – e uma *autoridade* que ensina, incita e regula o referido progresso.

A vida é ação e não produção, escreve Aristóteles em sua *Política* (1254 a). A práxis também é, segundo Hanna Arendt, um elemento essencial, junto com o pensar da “condição humana” que dá nome a sua obra.⁷⁰ E, para MacIntyre, o que faz certa comunidade abandonar um primeiro estágio, no qual as crenças, asserções, textos e pessoas considerados *autoritativos* são aceitos sem questionamento, ou pelo menos sem um questionamento sistemático, pode ser um ou mais dentre vários tipos de acontecimentos de certas condições.⁷¹

MacIntyre alerta que não se trata simplesmente de possuir uma destreza a qual se poderia interpretar de uma única forma instrumental, mas de participar em uma atividade que exige, de fato, o domínio de uma destreza, mas de uma maneira compartilhada e não individualista, ou seja, participar em uma prática obriga ao indivíduo a ditar a relação com os demais participantes. Por exemplo, não é a mesma coisa saber dominar a bola e jogar bem o futebol: o segundo exige do futebolista que renuncie a possíveis exibições da sua arte com a bola, em função de propiciar uma boa situação de jogo que favoreça o triunfo do time. Nesse ângulo acrescenta significativamente MacIntyre:

⁷⁰ Hannah Arendt foi também uma estudiosa da tradição ocidental a partir da reflexão do fenômeno do totalitarismo debatendo, não tão próximo a MacIntyre, a ruptura entre o passado e o futuro. A ação para Arendt pertence à vida ativa, assim como o labor e o trabalho. E a história fica como resultado das ações humanas, sobretudo na vida política. Cf. SCHIO, S. *Op cit* p. 19.

⁷¹ Cf. *Justiça de Quem?* p. 381.

Nos mundos antigos e medieval, geralmente se acredita que a criação e o sustento de comunidades humanas – lares, cidades, nações – é uma prática no sentido em que a define.⁷²

Vamos aprofundar agora, de forma mais detalhada como MacIntyre entende as práticas, e que *atividades compartilhadas* se necessitam para a sustentação de algum tipo de forma comunitária de associação. Trata-se, como se denota no ideal da *polis* aristotélica, do ponto de referência para a formação e o exercício das virtudes. Um referencial, por outro lado, impossível no individualismo moderno, pois o que MacIntyre critica de fato é o individualismo, tanto na sua versão liberal como na nietzschiana. A recuperação da tradição aristotélica não pretende outra coisa que salvar ao homem moderno do isolamento.

Acreditamos que, desde esta ótica, se pode dar conta em alguns limites da interpretação mais usual do aristotelismo: aquela que o contrapõe, como um empirismo mais ou menos equilibrado, ao idealismo de Platão.

A verdade dessa interpretação reside no que Platão propõe ao homem amante do saber (*philosophós*) uma tarefa teórico-prática baseada em conceitos autônomos em função da realidade. A falsidade consiste no que Aristóteles também faz. E não poderia ser de outra maneira: um conceito que em si mesmo não seja autônomo em função da realidade não é um absoluto conceito.

Platão estabelece uma articulação entre as idéias (a dialética) que lhe permite falar de participação de conceitos. Mas a relação entre os conceitos platônicos é sempre homogêneo, organizados em uma simples escala crescente ou decrescente de compreensão. Os conceitos platônicos são todos meros predicados.

Aristóteles, ao contrário, extrai seus conceitos, não da simples análise dos predicados que sobre um objeto determinado se enunciam, mas do mesmo ato de predicação. E assim brotam as séries de categorias (ou predicações), predicáveis e causas, que não são mais do que o resultado da análise sobre as questões mais frequentemente problematizadas pelos gregos da época (determinação dos valores ético-políticos, natureza das mudanças, natureza do próprio saber: no sentido que para os gregos, natureza não é um conceito estático, senão dinâmico, o que corresponde à etimologia de *physis*, substantivo ativo derivado de *phyo*, nascer). Nessa análise, Aristóteles não só leva em conta o que a lingüística moderna chamaria de “articulação

⁷² *Depois da Virtude*. p. 316.

paradigmática”, mas também a “articulação sintagmática”, ou seja, a conexão existente entre os distintos termos que constituem um enunciado, assim como sua consistência relativa (seus diferentes tipos de significação). Mas, para MacIntyre, “a ciência aristotélica, tanto na formulação de Aristóteles, como na de Santo Tomás, tinha sido, portanto uma mistura inseparável de demonstração e dialética”.⁷³

MacIntyre concebe ao sujeito moral, ou seja, ao sujeito moralmente educado, como aquela pessoa que entrou em “relações constitutivas de comunidades”. Estas comunidades constroem sua identidade e dão sentido à sua vida desde a compreensão comum de certos bens, para o desenvolvimento dos quais estabelece uma série de atividades compartilhadas ou práticas que implicam o domínio de algumas destrezas que unicamente podem ser alcançadas por meio de um determinado tipo de aprendizagem. Unicamente aquele que participa nesse tipo de atividade, *partindo inicialmente de uma atitude obediente de aprendiz*, pode finalmente alcançar esses bens que acabam constituindo seu bem. Assim, a comunidade constitui o espaço educativo, como explicamos no capítulo 1, onde se aprende a crescer moralmente. Precisamente é esta estrutura comunitária que falta na modernidade. No liberalismo.

A partir da estrutura de uma comunhão de vida, onde os indivíduos aprendem a se comportar moralmente e assim alcançam seu bem, uma proposta moral que queira responder aos caminhos planejados na atualidade deve advogar pela construção e promoção de formas locais de comunidade dotadas de alguma atividade compartilhada, apresentando como espaços de educação as virtudes. Exemplos destas práticas cooperativas poderiam ser as atividades dos membros de uma tripulação de mergulho ecológico; de moradores que compartilham a construção de suas casas em regime de mutirão; de membros de uma família que se esforçam por se ajudarem mutuamente a se desenvolverem. De alguns pais que hoje, em alguns locais, ajudam na conservação da escola independentemente de políticas de governo, os partícipes de hortas comunitárias, de entidades que preservam uma praça etc.

O conceito de “prática” só é inteligível no seio de uma comunidade. No entanto, seus bens, os internos, só podem ser obtidos subordinando-nos como participantes à nossa relação com os demais praticantes. A pessoa do cotidiano aspira na direção de seu bem em companhia de outros homens, sendo passível de violar as regras que regulam a relação com outros, e que se comporta privado da cooperação daqueles no

⁷³Vid. *Justiça de Quem?* p. 243.

alcance do seu bem, sobre o qual e precisamente de tais pessoas podemos aprender para alcançar a compreensão de nós mesmos e dos demais. Como diz Tomás de Aquino:

O mérito supõe necessariamente a luta e a dificuldade, conforme a Escritura: *Não é coroado senão depois que combateu conforme a lei. E o Filósofo diz: a virtude implica o bem difícil.* Ora, na vida presente maior é a luta e a dificuldade. Logo, também maior é a eficácia para merecer. O Mestre das Sentenças diz: *o homem então não mereceria, resistindo à tentação; agora porém merece quem a ela resiste.* Logo, mais eficazes são as nossas obras para merecer, do que no estado primitivo.⁷⁴

Nestas formas comunitárias de relação, o que aglutina seus membros não é a mera perseguição de um bem individual. Este seria o esquema básico de uma forma *liberal* de associação de indivíduos, cujo caso meu “bem” se interpreta como meu “interesse particular”. As regras que regem sua interação coletiva tentam preservar unicamente a igualdade de condições e possibilidades na hora de ganhar certo interesse. Na estrutura moderna se dá antinomia entre vida pública e privada. Como lucidamente expõe MacIntyre, no esquema aristotélico se trata de “um ‘nós’ comprometido” diante ao “eu que pede direitos” próprio da lógica liberal.

Para MacIntyre, na modernidade as práticas estão carregadas de teorias e, por sua vez, as teorias estão cheias de práticas⁷⁵. Consideramos isso, também, um corolário da relevância que MacIntyre dá à tradição enquanto marco indispensável para a compreensão de todo dinamismo cognitivo. A crítica levantada contra esta perspectiva é no sentido de que sua caracterização e compreensão das teorias seria meramente histórica, mas não filosófica.

Como diz MacIntyre:

Os próprios modelos (de práticas) não são imunes à crítica, mas, não obstante podemos iniciarmos em uma prática sem aceitar a autoridade dos melhores modelos realizados até o momento (...) No domínio da prática, a autoridade tanto dos bens como dos modelos opera de tal modo que impede qualquer análise subjetiva e emotivista.⁷⁶

Para caracterizar em profundidade a idéia de “bem inerente a uma prática”, MacIntyre faz, como já de certa forma antecipamos, uma distinção precisa: a que se dá

⁷⁴ S T, q. XCV a. 4 – 2.

⁷⁵ Cf. QUESADA, Alfredo. *A Relevância ...*, p.211.

⁷⁶ *Depois da Virtude*, p. 190.

entre bens externos e internos a uma prática. Os primeiros se definiriam como aquele tipo de bens que tem uma vinculação contingente a respeito da prática. Os bens internos, pelo contrário, estão em uma relação *necessária* com a prática, de tal maneira que não podem ser reconhecidos como tal, mas que participam nessa prática. No caso de um agente se limitar a realizar uma prática em função da ação dos bens externos, sem compreender verdadeiramente o sentido da dita prática. Por outro lado, só quem participa na prática pode chegar a uma valorização adequada do sentido dela: “Os que necessitam da experiência pertinente não podem julgar esses bens internos”.⁷⁷ Quando alguém ou um grupo de agentes participa em uma prática; só em função dos bens externos possíveis, entramos em um processo de degradação ou corrupção do sentido próprio dessa prática. Neste contexto, as virtudes estão em relação intrínseca com os bens internos, pois, sem virtudes, os bens internos de uma prática não podem ser reconhecidos nem ser alcançados, fazendo até o exercício das virtudes poder nos impedir no desenvolvimento de bens externos. Isso nos lembra a boa política dos orçamentos participativos implantados em diversas gestões de prefeituras brasileiras. A intenção é brilhante porque se acoplou à implantação de liderança comunitária como mediadora dos entendimentos da população de uma comunidade. No entanto, muitos dos líderes comunitários tornaram-se “submissos” a partidos políticos, persuadindo a comunidade para um dever-ser do político, que, por sua vez, é externo àquela comunidade, ou seja, não faz parte do ethos, prevalecendo interesses individuais em um exercício de uma moral da obrigação. Em suma, praticar as virtudes não pode responder a um interesse instrumentalista, pois é que nelas mesmas se encontra sua possível satisfação.

Os bens inerentes a uma prática vão acompanhados de modelos de excelência (virtudes) dessa prática, assim como das regras que a regem. Esse emaranhado de normas, virtudes e bens compartilhados, forma, como já dito na página 49, um todo orgânico que não pode desassociar-se no âmbito da moralidade. Precisamente tal separação é o que levou a modernidade ao querer se limitar a fundamentar uma ética exclusivamente de normas seguindo a Kant, passando por Rawls e Kelsen⁷⁸. Com isso

⁷⁷ *Depois da Virtude*, p. 318.

⁷⁸ Kelsen em sua obra *Teoria Pura do Direito* (p. 211-224) diferencia constituição da norma fundamental. A norma fundamental é a priori e é fundamentada no corpo da constituição. A regra é anterior à norma. Há pessoas antes de Kelsen e contemporâneos com idéias semelhantes, como Karl Popper que discute a lógica das ciências sociais. Kelsen e Popper defendem o mesmo interesse no Círculo de Viena.

se fragmenta o sentido da totalidade, e, o seguimento de normas perde seu contexto próprio. Portanto, sua eficácia moral. Inclusive, o caráter das normas muda se estas se dão por separadas ou bem intrinsecamente relacionadas com bens e virtudes, como é o caso do aglomerado de leis que comporta o nosso Código Civil Brasileiro. Tem valor, porém não tem eficácia, pois, nem sempre, ninguém faz aquilo que não quer. O primeiro passo, portanto, na hora de começar um processo de educação moral não está em apelar ao fundamento do dever no que se baseia o seguimento de normas, mas na dupla pergunta em volta de *qual é o meu bem?* e *como posso alcançá-lo?* Só após a resposta a estas duas questões que afetam a bens e virtudes respectivamente entenderemos o sentido das normas que se propõem como instrumentos de educação moral, e teremos a suficiente motivação racional para segui-las. Mas se destruirmos as formas de comunidade nas que se encarnam nesse todo articulado de bens, virtudes e normas e a substituímos pela ordem social do individualismo moderno, acabaremos perdendo os resíduos das crenças compartilhadas que possibilitam tais comunidades, já tão latentes entre nós, como acusa a corrosão da família nuclear que testemunhamos tão presentemente hoje com excessos de divórcios, violência contra a mulher, filhos que até matam seus pais, ou filhos que são vítimas de todo tipo de violência.. Aqui vale destacar a reflexão de Bourdieu sobre a idéia de realidade, partindo da premissa de o real é relacional a partir do tripé teórico da distinção entre posições sociais, “habitus” e ações práticas. Segundo o sociólogo Bourdieu, o hábito vincula as práticas e os bens. O “habitus” é o princípio gerador unificante que traduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco.⁷⁹

Caso também possamos colocar pela ordem do pluralismo de formas de vida com seus bens respectivos de livre escolha, mantendo, não obstante, a referência a normas e preceitos, não poderemos evitar que tais normas, por mais que nos esforcemos em apelar a uma moralidade reduzida ao cumprimento de normas por um “dever incondicional”, acabem aparecendo como arbitrárias e posteriormente desapareçam. Anuladas as normas, só nos resta atuar em um amoralismo retoricamente encoberto, ou melhor, naqueles heróicos convites à vontade de poder do super-homem nietzscheano.

Finalizando o tratamento do que MacIntyre entende por “prática”, pode-se aventurar em uma primeira definição de virtude, embora parcial e provisória:

⁷⁹ Cf. BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus. 1996. pp. 18,22.

A virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens.⁸⁰

Para completar convenientemente esta definição, MacIntyre destaca a necessidade de integrar o conceito de “prática” em um contexto mais amplo, por meio do referencial na “ordem narrativa de uma vida humana única” e à “tradição moral”. No capítulo seguinte nos referiremos a ela.

2.2 A identidade do ‘eu’

“Dize-me com quem andas que eu te direi quem és”

Provérbio popular

A narrativa é o relato de um acontecimento, entendendo-se como tal uma sucessão de fatos interligados por um nexos lógico, e nos quais tem participação o homem – ou ente personificado. Dão-lhe fisionomia inconfundível os elementos que se escondem por trás das interrogações de quem – a personagem ou personagens; do que – o enredo, ou seja, o acontecimento em si; de como – o modo como se tecem os fatos; de onde – o lugar ou lugares da ocorrência; de quando – o momento ou momentos em que se passam os fatos; do por que – a causa do acontecimento.

Pela “ordem narrativa de uma vida humana única” MacIntyre entende uma vida dotada de *telos* próprio, que permite que seus elementos constitutivos não fiquem dispersos senão integrados em uma ordem analisadora do sentido. MacIntyre recupera deste modo a tradição clássica e medieval de contar histórias como instrumento de educação nas virtudes. Uma “ordem narrativa”⁸¹ confere *unidade* a uma vida concreta e esta unidade tem uma relação com o bem próprio da minha vida. Perguntar o que é bom

⁸⁰ *Depois da Virtude* p. 321.

⁸¹ Contar algo implica a apresentação conjugada de todos, ou pelo menos, de alguns dos elementos acima citados. De alguns, desde que não falem os dois primeiros: Quem? E o quê?, sem os quais não há narração. Quanto aos atores do processo catalogam-se assim, não só as pessoas que desempenham papel no desenrolar dos fatos, mas também, em alguns casos, quaisquer seres, viventes ou não (animais, plantas, objetos e até mesmo forças naturais (fogo, mar) e fatores do ambiente (uma casa em ruínas, uma favela) etc. Quanto à sua importância na trama das ações, enumeram-se as seguintes categorias envolvendo o protagonista que é a figura central – o herói ou a heroína, o antagonista que é aquele ou aquilo que contrapõe, em primeiro plano, com o protagonista, contrapondo-se de qualquer forma, aos desígnios deste.

para mim? É perguntar como poderia eu viver melhor essa unidade e levá-la a sua plenitude. Assim: a resposta a esta pergunta unicamente é possível após um processo de busca que inclui, segundo o sentido medieval que propõe MacIntyre, dois traços chaves. Primeiro, sem um conceito parcialmente definido de *telos* final, pelo menos, não pode existir princípio algum para uma busca. Esse conceito constituirá o ‘bom’ para minha vida. Mas como definir este bem? O que está claro então é que a referência às práticas com seus bens internos resulta no âmbito da modernidade insuficientemente. Necessitamos, em primeiro lugar, de um conceito de bem superior, que possa ordenar hierarquicamente o resto dos demais bens, e desde o qual também as virtudes cobrem seu pleno sentido; em segundo lugar, este bem integrador não é algo que já está adequadamente caracterizado, como os mineiros buscam ouro ou os geólogos petróleo. Voltemos novamente ao bem que buscamos para perguntar-nos. Porque parece que é distinto em cada atividade e em cada arte; de fato, é um na medicina, outro na estratégia, e assim nas demais. Mas, o que é o bem de cada uma? Não é aquilo em vista do qual se fazem as demais coisas? Na medicina é a cura; os esforços, a vitória; na arquitetura, o projeto construído; em outros casos outras coisas, e em toda ação e decisão é o fim, pois todos fazem as demais coisas em vista dele. De maneira que se há algum fim de todos os atos, este será o bem realizável. Nossa razão, depois de muitos rodeios, volta ao mesmo ponto; mas tentemos clarear isto um pouco mais. Visto que parece que os fins são vários e alguns destes escolhemos por outros, como em geral os instrumentos, é muito evidente que nem todos são perfeitos, mas o melhor parece ser algo perfeito de sorte que em si só há um bem perfeito, este será o que buscamos, e se há vários, é o mais perfeito deles. Se inclui deste modo a idéia de certo desenvolvimento na investigação do bem. Assim, a análise esboçada até agora permite uma ampliação da definição de virtude:

A virtude no indivíduo não é nada mais nada menos que permitir que o bem público seja modelo de comportamento individual. As virtudes são as disposições que sustentam essa obediência predominante.⁸²

É evidente que MacIntyre não pode se contentar com esta definição do bem de uma vida, e forçando-o a dar agora um conteúdo. Tal conteúdo não pode vir mais que da referência a uma *tradição moral*. Assim a inicial constatação da necessidade de pertencer a uma comunidade como condição de possibilidade para a vida moral acaba se

⁸²Depois da Virtude. 396.

ampliando para a necessidade de uma determinada tradição de pensamento que veicule a reflexão e a prática moral. Certificar esta referência implicaria cair em uma colocação tipicamente moderna pelo seu formalismo; este unicamente pode se evitar defendendo precisamente as propostas éticas materiais que se sustentam em uma determinada tradição moral. O autêntico campo do debate moral, segundo MacIntyre, virá adiante delimitado pelo enfrentamento de diversas tradições morais que competem entre si⁸³.

No nosso entender, nas obras posteriores a *Depois da Virtude* MacIntyre se esforça em fundamentar duas coisas: primeiro, a necessidade de uma determinada tradição de investigação e prática moral para a correta caracterização da ética, combatendo desse modo o pressuposto ilustrado da necessidade de combater toda tradição moral particular para determinar o ponto de vista da moralidade; e segundo, a possibilidade de diferenciar entre validade das diversas tradições morais (e o liberalismo se concebe como uma tradição a mais) que competem entre si, determinando os critérios epistemológicos para tal valoração. Nesse caso, já é conhecido seu viés para o *tomismo* como melhor versão do desenvolvimento da tradição aristotélica, e como a tradição melhor dotada para competir com as demais tradições.

A necessidade de uma tradição moral para a busca de nosso bem resulta da incapacidade, em tanto que indivíduos isolados, de levar adiante a busca pertinente do bem de uma vida humana. Mas nosso pertencer a uma determinada tradição não vem definida unicamente por compartilhar uma forma particular de investigação intelectual. Como diz Barthes:

O modo de um texto descritivo é, portanto, o de apresentar atributos. Um atributo pode ser um tamanho, um jeito, um comportamento, uma cor, uma fisionomia, um gesto (...) pelos atributos, somos capazes de desenhar pessoas e lugares; somos capazes de fazer uma imagem.⁸⁴

Ressaltamos a necessidade da virtude também para a permanência da tradição. O exercício das virtudes pertinentes ou a sua ausência determina o êxito de uma tradição. Deste modo, conseguimos ampliar ainda mais a anterior definição das virtudes:

A virtude, pois, encontra finalidade e sentido fora de si mesma; viver bem é viver a vida divina, viver bem não é servir aos objetivos privados, mas à ordem cósmica. Contudo, em cada caso, fazer o certo é agir sem visar

⁸³ Pois ele dedicou suas obras *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* a abordar os pressupostos metodológicos do confronto entre tradições; se abandonam assim alguns dos temas que se tratavam em *Depois da Virtude*.

⁸⁴ BARTHES, Roland. Simulacros do Real. In *Mitologias*. São Paulo, Cultrix, 1988, p.114

qualquer objetivo posterior, é simplesmente fazer o que é certo por si mesmo. A pluralidade das virtudes e seu ordenamento teleológico na boa vida – como Platão e Aristóteles, e, além deles, Sófocles e Homero as entendiam – desaparece; toma seu lugar um monismo simples da virtude. Não é de surpreender que os estóicos e os discípulos tardios de Aristóteles nunca tenham conseguido viver em paz argumentativa uns com os outros.⁸⁵

A importância que a instância narrativa tem no argumento de MacIntyre passa por estabelecer um limite ao número e ao tipo de histórias que se conta sobre um indivíduo e sobre suas ações. Este limite é o que estabelece a tradição como referência dos sentidos, das narrativas que levam o entendimento do seio comunitário. A tradição é o lugar moral que permite aplicar a noção de inteligibilidade das histórias dos sujeitos que dão base às tradições virtuosas.

O narrador que para MacIntyre embasa a figura do mestre que expõe os acontecimentos, podendo ser o próprio autor ou uma pessoa estranha à história – em narrativa na terceira pessoa – envolvendo personagens secundárias de influência menor, indireta e não decisiva. Nesse conflito de forças quase sempre os acontecimentos são provocados por um conflito, ou iminência de um conflito, em que se entrecrocaram indivíduos entre si, ou indivíduos x sociedade, um indivíduo e potências naturais contra ele desencadeadas e forças psicológicas contrárias, atuando em um mesmo indivíduo, etc.

Umberto Eco faz a seguinte reflexão acerca do ato de narrar:

Entendo que para contar é necessário primeiramente construir um mundo, ao mais mobiliado possível, até os últimos pormenores. Constrói-se um rio, duas margens, e na margem esquerda coloca-se um pescador; e se esse pescador possui um temperamento agressivo e uma folha penal pouco limpa, pronto: pode-se começar a escrever, traduzindo em palavras o que não pode deixar de acontecer.⁸⁶

MacIntyre leva com mais realismo do que Eco o entendimento da narrativa. Pois, relacionando a narrativa aos traços gerais da proposta comunitarista, MacIntyre em *Depois da Virtude* conclui seu argumento, afirmando que o núcleo comum da noção de virtude dota a tradição moral de unidade conceitual, de forma que tomar certa postura sobre as virtudes é tomar uma posição do estilo narrativo, que enquadra a vida humana; mesmo que uma das etapas do dito argumento passe por uma análise de que

⁸⁵ *Depois da Virtude*. p.286.

⁸⁶ ECO, Umberto, in Campdelli, Samira Yousseff et all. *Produção de textos e usos de linguagem*. São Paulo: Saraiva, 1997, p. 118.

são práticas, e a relação que estas mantêm com o desenvolvimento das virtudes. MacIntyre acredita que o comportamento e a ação humana devem ser entendidos de um modo narrativo, e somente contando uma história se podem colocar em relação as intenções de um agente prévio, a ação e o contexto no que este tem espaço. A narrativa apresenta assim discursos diretos, discursos indiretos e discursos indiretos livres. No discurso direto, o narrador reproduz textualmente as palavras, isto é, a fala das personagens ou interlocutores. No discurso direto, o narrador “emerge” do quadro da história, visualizando e representando o que aconteceu no passado, como se o tivesse diante de si. O discurso direto permite melhor caracterização das personagens e reproduz de maneira mais viva os matizes da linguagem afetiva, as expressões de gírias, etc.

No discurso indireto, o narrador incorpora na sua linguagem a fala dos personagens, transmitindo-nos apenas a essência do pensamento atribuído a eles. No discurso indireto livre, apresenta características híbridas. A fala de determinada personagem ou fragmentos dela inserem-se discretamente no discurso indireto, através do qual o autor relata os fatos.

No discurso indireto puro, o processo sintático é o da dependência por conectivo integrante e no discurso direto destaca-se a utilização dos verbos “dicendi”.

Resulta óbvio que há mais de uma história que nos permita levar a um efeito tal identificação das intenções e as circunstâncias, mas só haverá uma que seja a adequada e que permita explicar corretamente o comportamento. É nesse ponto que se entra no jogo da inteligibilidade da ação humana, pois só por meio de uma história se pode desencadear as distintas sucessões que de outro modo, permanecem isolados sem se arrojar sobre o presente. Dessa forma MacIntyre entende a inteligibilidade como uma propriedade de ações nas suas relações com as conseqüências nas que se tem lugar, ou seja, um elemento temporal. Como diz Walter Benjamin: “o narrador toma o que narra da experiência; a sua própria ou a transmitida, E a torna, por sua vez, em esperança daqueles que escutam sua história”⁸⁷.

A identidade do ‘eu’ não se encontra submetida a trocas temporais, não existe o ‘eu’ que faz um período, nem o ‘eu’ de agora, o sujeito, cuja história não é só inteligível, mas que mostra também como é compatível sua ação com os que os outros sabem dele, é sempre um único ‘eu’. Cada história particular deve ser coerente com

⁸⁷ BENJAMIN, Walter. *El Narrador. Para una critica de la violencia y otros ensaios*. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus, 1991, p. 115.

outras que provêm da vida moral do ‘eu’. O argumento de MacIntyre continua após a abordagem da pergunta – em que consiste a unidade de uma vida individual? Pergunta que só pode ser respondida dizendo que é a unidade de narração conduzida por uma única via.

Unidade de uma vida leva a entender e afirmar que o bom para um indivíduo é aquilo que permite viver melhor essa unidade, e levá-la a sua completa realização.

Notamos que MacIntyre foge do risco da ficção ao estabelecer uma continuidade entre a narração e a vida: nossas vidas estão dotadas de uma ordem narrativa. Para ele a narração já não é apenas a explicação necessária que leva da inteligibilidade a um determinado comportamento, mas a narração é uma característica própria dos seres humanos e da realidade em que se estabelecem. Diz ele:

Porque vivemos narrativamente nossas vidas e porque entendemos nossas vidas em termos narrativos, a forma narrativa é a apropriada para entender as ações dos demais. As histórias se vivem (*are lived*) antes de representá-las em palavras, salvo em caso das ficções.⁸⁸

Os valores, segundo o pensador, estão reunidos na práxis humana por meio da “ação”, e é questionar o que é o bem para o homem e encontrar o que tem em comum, visto que todos se encontram inseridos nos contextos particulares condicionados historicamente. Vale destacar que certamente a narração se dirige a um fim, mas não a qualquer fim, mas o da resolução e realização da própria narração. Toda narração humana deve incluir algum propósito que, constantemente, nos coloca a nos dirigirmos a ele. MacIntyre afirma que se necessita alguma concepção da boa vida para o homem, de tal modo que a narração se encontre dotada de sentido moral. Sua resposta sobre o que se entende por “boa vida” para o homem é, aparentemente, tautológica, já que afirma que a boa vida varia se a concebemos em um espaço e tempo determinado. O agente, para MacIntyre, sempre pertence a uma ou várias comunidades, é filho ou irmão de alguém, cidadão de algum país, membro de alguma tradição religiosa, política ou intelectual. Todos esses elementos se opõem ao pensamento do individualismo liberal, que afirma que todos nós somos livres para escolher sobre o que nos sentimos responsáveis, ou que revela a maximização das liberdades individuais do indivíduo. Mas, apesar deste contraste com o liberalismo, que discutiremos melhor no capítulo 3, não se pode entender a posição de MacIntyre como necessariamente determinista e

⁸⁸ *Depois da Virtude*, p. 212 ,(grifo nosso).

conservadora. Seu argumento não se funda em aceitar as limitações de uma tradição tal e como a encontramos.

Assim, como a participação em umas práticas em uma comunidade constituía um fator decisivo de educação moral, ou seja, da aquisição das virtudes, vejamos agora como iniciar uma determinada tradição de investigação intelectual que constitui um fator decisivo de educação moral, pelo que se refere tanto ao aprendizado, do qual provém nosso bem, como a aquisição de determinadas virtudes, que se requer como disposições adequadas para desenvolver uma atividade intelectual. Ambos estes objetivos morais estão indissociavelmente unidos.

MacIntyre vai identificar em três versões rivais da ética a estratégia pedagógica que permite o conhecimento do que é o bem através da aprendizagem de uma arte, habilidade ou técnica. MacIntyre traduz deste modo os correspondentes termos gregos “*têchne*” e latino “*ars*”. Trata-se, sem dúvida, da mesma noção de “prática”, mas aplicada agora na atividade intelectual, igualmente ordenada teleologicamente para a aquisição de um bem. E do mesmo modo que a formação moral exige uma ação não individualista, assim mesmo a investigação intelectual não é um assunto “autônomo”, mas que implica uma conveniente iniciação em uma tradição de investigação. Consiste, como já vimos, em uma atividade compartilhada que desde um princípio aprendemos obedientemente, como aprende um aprendiz. Portanto, para descobrir qual é o nosso bem, devemos ser adequadamente iniciados na sua aprendizagem intelectual.

Assim, a aprendizagem é, ao nosso tempo, prático e teórico; em uma linguagem aristotélica: requer igualmente virtudes intelectuais e morais (virtudes de caráter). Estamos, uma vez mais, no lado oposto do que se pressupõe na modernidade como investigação racional e moral autônoma. A neutralidade valorativa da ciência e o universalismo formal da ética são incompatíveis com o modelo teleológico aristotélico, que parte de uma vivência já dada em uma comunidade, tanto do que são os fins intelectuais que orientam uma *correta* investigação, como dos fins práticos que determinam os bens do fazer certo.

O núcleo central deste modelo de aprendizagem constitui a idéia de “compreensão do bem”, que se entende como algo apreciável de conseguir. Para que haja um bom êxito final, a compreensão original do bem, ainda que perfeita, deve-se aceitar plenamente. Se questionado de maneira absoluta, o tipo de arte que se deve aprender perde, portanto, seu sentido. Também não pode, na origem de uma investigação moral, se situar previamente em uma posição descomprometida, e escolher

os fins que, compreendidos como bens, deseja que orientem sua atividade intelectual e sua práxis moral. Foi proveniente dos marginalizados que, ao dominarem o uso da tinta em “spray”, substituíram a cultura nociva da pichação, sobretudo sob os bens públicos, onde deterioravam com muito mais frequência que hoje, os monumentos históricos e as escolas, transformando algo visto como malévolo na arte da grafiteagem, criando por sua vez um novo tipo de profissão: os grafiteiros. Quem pichava tornou-se mestre, ensinando uma arte às novas gerações. Precisamente para poder realizar tal escolha de maneira correta deveria já estar formado; portanto, se alguém quer aprender, deve confiar em seus mestres, quando sustentam que os bens oferecidos são bens autênticos, e que conhecem o caminho para chegar até eles. Agora podemos compreender melhor a invocação a São Bento nos capítulos 14 e 18 de *Depois da Virtude*, se existem duas virtudes essenciais que recorrem à totalidade da Regra bendita, estas são a obediência e a humildade⁸⁹. Certamente que não são virtudes aristotélicas, mas podemos reconhecê-las como implícitas no processo de aprendizagem até aqui descrito.

Mas, que tipo de investigação sobre as coisas é este que se centra na análise dos termos e enunciados que a essas coisas se referem? Simplesmente: a única investigação possível para uma ciência, que precisa do recurso da experimentação, da modificação artificial da experiência para descobrir aspectos não observáveis do mesmo. A experiência natural, cotidiana, é a única acessível a Aristóteles, é como já dissemos no capítulo 1, o “aprender a fazer” na visão pedagógica de Jacques Delors. Essa experiência se acha, a grandes traços, codificada na linguagem natural, cotidiana, de que os homens se servem para compartilhar e se comunicar. Ainda sim, essa experiência não se constitui como tal, mas através da linguagem que a fixa, classifica e inter-relaciona: as coisas são aquilo que se fala.

Esse é o maior grau de empirismo possível numa época carente de meios que permitiram levar a observação mais além da linguagem. Por isso, MacIntyre observa que Aristóteles é mais empírico que Demócrito, cuja teoria dos átomos, hoje confirmada como válida nas suas intuições fundamentais, ia mais além do então observado e enunciado.

Empirismo, por outro lado, nada tem em comum, com os dos clássicos da Idade Moderna: Locke ou Hume, por exemplo. Aristóteles afirma a “anterioridade” formal (não cronológica) das idéias em função das coisas: a coisa não se constitui como tal para

⁸⁹ O capítulo 8 de *Depois da Virtude*, MacIntyre dedica a São Bento, autor das Regras Beneditinas.

o homem se a idéia geral correspondente não se fixar no intelecto. Mas, a idéia é só idéia das coisas correspondentes, não de si mesma, como insinua Platão.

Talvez o que mais contribuiu para acabar com a visão superficial de um Aristóteles empirista no sentido moderno foi, como viu Hegel⁹⁰, a estrutura arbitrária das suas obras conservadoras, na qual os temas aparecem quase sempre tratados sem uma ordem coerente e lógica. Isso produz a aparência de um método empírico no estudo das coisas.

Entre esta visão e a oposta, subscrita por Hamelin⁹¹ e pela maioria dos escolásticos, que vêem na obra de Aristóteles um sistema coerente e acabado, a verdade está, acreditamos, em entender os textos de Aristóteles como uma espécie de enciclopédia, que envolve todos os campos do saber cultivados na sua época (exceto matemática), utilizando para tudo um similar método epistemológico, mas sim integrá-los em um sistema unitário. Por fim, como a Hélade: um conglomerado de polis organizadas autonomamente com leis parecidas, com língua e religião comuns, mas não integradas na unidade política superior.

A tendência de Aristóteles para o sistema é patente em todos os seus textos pragmáticos: suas freqüentes alusões a uma divisão dos saberes em teóricos, práticos e poéticos - subdivididos primeiro em física, matemática e teologia - assim se prova. Mas, não há o que acreditar que o fracasso em chegar a fechar o sistema científico se deva apenas a uma causa accidental: é também uma impossibilidade intrínseca da própria epistemologia aristotélica que, partindo de cada ciência, versa sobre um gênero de coisas determinadas, constatando que não existe um gênero supremo como gênero de todos os gêneros. De fato, esse papel só poderia corresponder ao conceito mais generalizado, que é o conceito de ser. Mas o ser não pode ser gênero de nada, pois, todo gênero se divide em espécies diferenciadas, diferenças que não estão incluídas no

⁹⁰ HEGEL, *Lecciones de História de la Filosofía*, I, 1, cap 3, 162. Diz Hegel (...) Por doquier tiene que habérselas esencialmente con el concepto determinado, comprenden la esencia de las distintas facetas singulares del espíritu y de la naturaleza de una manera simple, esto es, en forma de concepto; de ahí la riqueza y exhaustividad de facetas, lo que muestra que este método tiene ante sí la visión total y no deja de lado nada, por muy trivial que parezca. Todas las facetas del saber han tenido cabida en su espíritu, todos les han interesado y todos las ha tratado profundamente.

⁹¹ HAMELIN colocou bem o problema da individualidade suscitado pelo aristotelismo. Cf. BRUM, J. *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires, Eudeba 1979, 5ª ed, p. 19, 32-34.

conceito do gênero e que, no caso de hipóteses diferentes do gênero ser, não seriam, e não se diferenciariam. Não, há, portanto, ciência suprema como ciência das ciências⁹².

O realismo ético-político é o que mais claro define o intelecto de Aristóteles, que acaba convertendo a *phrónesis* platônica, em virtude suprema do sábio que o capacita para o conhecimento do bem em si; em virtude não dianoética, mas puramente ética, adequada para o discernimento do oportuno em cada circunstância: a sabedoria se converte em prudência. O bem universal existe como algo unívoco: o bem, como o ser, é um termo com diversas acepções diferentes e irreduzíveis entre si, como os diversos interesses dos diversos homens.

Com o exposto até agora, acreditamos haver dado uma descrição pormenorizada de todos os componentes que figuram na proposta ética de MacIntyre, fazendo insistir nos fatores susceptíveis de serem interpretados como instrumentos de educação moral. Chegamos, sem dúvida, ao momento decisivo de valorizar criticamente as contribuições de MacIntyre, para o qual as confrontaremos com os objetivos que a modernidade propôs alcançar após um processo de educação moral.

⁹² Este é o ponto crucial na nossa caracterização da filosofia de Aristóteles de Estagira como terapêutica do espírito ao estilo hipocrático: o filósofo, movido pelo apetite de saber, deve, sem cair na vontade gnosiológica do cético, abster-se dos excessos de generalização que conduz à hipertrofia teórica tão nefasta como seu oposto para a continuação do vigor científico.

III - A COMUNIDADE POR FIM

3.1 A crítica ao dever-ser da modernidade

“O fim do homem é a perfeita semelhança com Deus.”⁹³

Iniciamos os pontos propriamente críticos com uma idéia que pede uma atenção especial. Trata-se da visão filosófico-antropológica desde a qual MacIntyre se opõe à Modernidade. Esta visão, geralmente implícita nos seus escritos, se explicita ocasionalmente. Os comunitaristas têm como epicentro da ética o local, os individualistas o universal.

No comunitarismo de MacIntyre, em outras palavras, um mundo plural como o nosso, que já não comunga com uma concepção unitária de natureza humana, não tem fundamento possível para uma ética universal. Somente reconstruindo “comunidades” capazes de se estruturarem em torno de valores comuns será possível reconstruir também a ética, mas não uma ética com pretensão de universalidade, mas relativa aos fins e objetivos de cada comunidade concreta.

O crescente aumento da criminalidade decorrente da crise dos Estados; o declínio da credibilidade pública em função dos altos índices de escândalos financeiros na coisa pública; a corrosão da autoridade dos mais velhos; a nova formatação da relação familiar, distribuídas no contemporâneo pela família externa, não nuclear e heterogênea; o desemprego e a falta de oportunidade para jovens em razão da rotatividade dos empregos, esfacelando os laços de fidelidade entre os vizinhos, muitas vezes pela incapacidade dialógica que impera na sociedade tecnológica; são, vis-à-vis grandes razões para o clamor de MacIntyre por uma nova retomada e ressignificação das reflexões éticas no mundo contemporâneo.

Não está claro, nem em MacIntyre nem em nenhum dos comunitaristas, em que tipo de comunidades estão pensando quando as defendem a qualquer custo. Não é difícil, nem parece absurdo, a extrapolação da sua tese nas idéias nacionalistas que, tal e como hoje se oferecem, parece querer ser uma recuperação da sonhada *Gemeinschaft* em oposição à fria e dura *Gesellschaft*. Os comunitaristas, por outro lado, são, cada um a sua maneira, aristotélicos e hegelianos, e quase nada kantianos. Fogem do formalismo das normas e imperativos abstratos, e pretendem voltar ao particular e ao real.

⁹³ Santo Tomás de Aquino, *Quaest. Disp.* De potentia Dei 5,10 ad 5.

Desde o ponto de vista da educação moral, a figura que representa melhor os ideais morais que a modernidade defendeu, foi sem dúvida Kant. Kant que filosofou no século XVIII embora seu nome, na segunda metade daquele século pouco teria ecoado na Europa, possivelmente pelo efeito das idéias de Rousseau e seus livros que encobriria quase toda intelectualidade da época. Kant escreveu no Século XVIII, mas com efeitos maiores no século XX, quando se instaura uma sociedade definitivamente jurídica. Seu programa ilustrado constitui o ponto de referência obrigatório para toda estratégia educativa que se professe moderna. Convém, portanto, fazer uma breve reflexão sobre a determinação e o sentido destes ideais na filosofia prática de Kant.

A meta final de um processo de educação moral deve estar de acordo com a doutrina kantiana, que consiste na consecução da autonomia para a consciência moral do sujeito, aquela consciência que se autodetermina livremente a si mesma segundo a lei moral universal conforme a razão. Esta determinação representa a autonomia própria da dignidade e liberdade de nossa condição de seres racionais. É, portanto, este modelo de autonomia moral que orienta idealmente o sentido dos processos educativos no âmbito ético da modernidade.

Sem dúvida, existe, a nosso ver, outro sentido de autonomia, que define talvez melhor ainda o ideal da Ilustração: trata-se da autonomia como emancipação. Kant coloca-se como defensor da mesma. Trata-se do mesmo ideal de autodeterminação, mas entendido agora como reconhecimento da “maior idade” do sujeito, da maturidade de quem sabe e se rege por si mesmo.

Ambos estes sentidos de autonomia se implicam mutuamente no pensamento de Kant e no de seus herdeiros, mas frequentemente esta implicação não foi sempre corretamente advertida no pensamento ilustrado.. Tal possibilidade, sem dúvida, seria radicalmente ignorada por Kant, para quem o exercício da emancipação não consiste em outra coisa a não ser na autodeterminação da vontade conforme a lei moral universal.

Definidos deste modo os objetivos ilustrados, no que diz respeito à educação moral, coincidimos com MacIntyre na sua crítica à eficácia real deste modelo ético como fator de educação moral. A modernidade, ao excluir da reflexão toda consideração sobre as éticas materiais, perde aquele contexto que é necessário para dotar de sentido o ideal ilustrado da autodeterminação moral. No nosso ver, unicamente desde a recuperação de propostas éticas materiais de “boa vida” (estruturadas como um todo em torno de bens, virtudes e normas) pode suprir-se de uma falta de contexto. Resulta fundamentalmente para ele a idéia de “hierarquia de bens” a partir da qual dá sentido

tanto às virtudes como às normas: as primeiras, como modelos de excelência para a aquisição dos bens, e as segundas, como proibição moral daquelas condutas que fazem inalcançáveis os bens ou que confundem bens inferiores com outros superiores. A função pedagógica de um código moral leva, então, em possibilitar a formação da vontade e o exercício responsável da liberdade. Assim, a ética da modernidade se apresenta exclusivamente como uma ética de normas, ou seja, como uma ética do dever e não como uma proposta de *eudaimonia*, na nossa visão, ausente precisamente de elementos positivos tais como bens e virtudes⁹⁴. Não é estranho que a liberação da exigência do dever, no contrário do propósito da modernidade, acabe finalmente sendo concebido como um exercício de emancipação. O resultado é a confusão da autodeterminação moral com a satisfação dos próprios desejos e sentimentos, não orientados para bens nem educados por meio de virtudes. Tal é o sentimento do emotivismo que acaba conduzindo as colocações éticas e modernas, segundo o esquema interpretativo de MacIntyre.

Não obstante, o ponto de vista ilustrado escondeu debaixo do tapete o problema do conflito entre diversas concepções da boa vida como um fato histórico dado ao qual a ética deve responder. Desde esta perspectiva, a tradição aristotélica deveria incluir na sua proposta moral o tratamento deste problema, pois não pode negar que tanto para a ética aristotélica como para a tomista, existiam concepções da vida boa. A modernidade supôs uma atitude metodológica de distanciamento a respeito destas evidências, para o bem a se apropriar de forma autônoma, ou as ignorar livremente. Esse é o sentido do procedimento ético como emancipação no exercício da autodeterminação moral.

A proposta de MacIntyre tenta enfrentar este problema mediante o recurso à necessidade da tradição moral, de onde surgem suas colocações metodológicas sobre a necessidade de uma confrontação racional (dialógica) entre tradições rivais. Não se

⁹⁴ No início do século XX, Max Weber já caracterizava o advento da modernidade como um processo crescente de “racionalização intelectualista”, intimamente ligado ao progresso científico, que eleva ao “desencantamento do mundo”. Vejamos o que Habermas nos diz, comentando Weber: “Max Weber caracterizou a modernidade cultural, mostrando que a razão substancial expressa em imagens de mundo religiosas e metafísicas se divide em três momentos, os quais apenas formalmente (mediante a forma de fundamentação argumentativa) ainda podem ser mantidos juntos. Uma vez que as imagens de mundo se desagregam e os problemas legados se cindem entre os pontos de vista específicos da verdade, da justiça normativa, da autenticidade ou do belo, podendo ser tratados, respectivamente como questão de conhecimento, como questão de justiça e como questão de gosto, ocorre nos tempos modernos uma diferenciação de esferas de valor: ciência, moral e a arte. HABERMAS, J.: “Modernidade – um projeto inacabado”. In: Arantes, O. & Arantes, P.: Um ponto cego no projeto moderno de Jurgen Habermas. SP. Brasiliense. 1992, p. 109/110.

pode negar que MacIntyre reconhece um problema ético, que é especificamente moderno, como o da prioridade normativa do justo sobre o bom.

O passo pela livre autodeterminação do sujeito parece uma aquisição irrenunciável da modernidade, mas esta aquisição não faz mais que apontar com toda crueza o problema do exercício de um processo de aprendizagem moral. Desde a perspectiva da tradição que defende, MacIntyre se referiu ao dito processo problemático com o nome de aporia de Menon. A nosso entender, a dita aporia define bem esta confrontação entre MacIntyre e a ética ilustrada, no que radica o problema crucial da definição de um modelo conveniente de educação moral.

Na antiguidade clássica a pátria era maior que a estirpe consangüínea (*génos* ou *gens*) e que um dos seus ramos, a família, era unida pela propriedade e o labor diário sob um mesmo teto (*oikos* ou *domus*). Também *éthnos* era compreendido pelos gregos como “povo natal”. Embora o etnográfico seja, para alguns, quase o nativo ou racial, para outros se refere à identidade e o caráter singular. É nesse último sentido que MacIntyre espelha a sua opção pela comunidade. Assim ele vai discordar de Habermas, que advoga uma “identidade pós-nacional”, de onde a herança e as pretensões particularistas se relativizam a partir de uma perspectiva da modernidade republicana que, para ele, transcende toda diferença. MacIntyre, ante o individualismo da sociedade contemporânea, de um pairar na sociedade certo “salve-se quem puder!” à expressão existencialista de Sartre, vê na tese de Habermas uma profunda utopia. Daí nos valem da concepção de Strieder quanto à possibilidade da ética:

A ética só se afirma quando os homens começam a compartilhar a sua vida, se tornam “cúmplices”. Por isto, quando começamos a refletir sobre a ética, é fundamental perguntar primeiramente pelas nossas ideologias e pelo que pensamos dos outros homens. Qual é a nossa antropologia? Para nós, todos os homens são iguais e dignos de respeito? Quais os direitos e deveres do homem em relação aos seus semelhantes?⁹⁵

Para MacIntyre, a cultura da Ilustração trata de implicar esse cosmopolitismo de origem filosófica no direito e na política, tal como defendeu Kant, que o desenvolvimento das faculdades naturais da espécie humana exige a busca de uma política “perfeita”, ou seja, de um estado cosmopolita universal.

MacIntyre sustenta que a investigação moral, tal como é entendida segundo a tradição que vai desde Sócrates a Tomás de Aquino, aspira poder colocar corretamente a

⁹⁵ STRIEDER, Inácio. Ética na vida e no trabalho. In *Perspectiva Filosófica*, EDUFEPE, 2000, P. 170.

pergunta sobre o bem, tanto do ser humano no geral como do particular. MacIntyre volta na consideração das virtudes tanto intelectuais como morais, de não poder desenvolver, convenientemente, uma aquisição prévia das virtudes fundamentais que encarnam o bem que se procura definir. Observamos deste modo certo paradoxo ao entender a investigação moral como um tipo de arte.

O modelo de aprendizagem, que propõe MacIntyre, parte da tradição como horizonte de significação e da comunidade como sujeito que a veicula. A tradição deve se conceber como um todo orgânico no qual se exige sentido de todos seus elementos. Não existe instância extrínseca à tradição; a mesma racionalidade, sustenta MacIntyre, que constitui um momento intrínseco da mesma. Embora este todo orgânico esteja dotado de dinamismo próprio e, portanto, de evolução, não existindo a possibilidade de um posicionamento valorativo global do mesmo que seja de alguma instância externa à tradição.

Da tradição aristotélica-tomista e da oposição à tradição ilustrada, a aporia do Menon pode ser interpretada como a restrição frontal ao *sapere aude* de Kant no que consiste a autonomia como emancipação, entendida como virtualidade crítica da consciência moral. O certo é que pode e deve ser aceito que, no contexto da tradição que MacIntyre reivindica, cabe a idéia de uma consciência moral autônoma. Esta deve ser entendida como uma consciência direcionada e formada, como resultado ao que se chega depois de um determinado processo educativo que exige, para exercer corretamente, o reconhecimento prévio por parte do educando de sua autonomia, ou seja, da sua falta de capacidade para se auto-determinar de forma conveniente. Não se trata, portanto, como no ideal ilustrado, da reivindicação de um direito, entendido como ponto de partida para a configuração da identidade do sujeito moral, senão como o ponto de chegada de um determinado processo, que não pressupõe tal direito; é questão, portanto, de obediência mais que de emancipação: não se trata tanto da autonomia da própria razão quanto do reconhecimento da autoridade do saber da tradição, que nos indica o caminho a ser seguido.

Recordemos que todo processo de educação moral se baseia em uma determinada concepção de aprendizagem e de autoridade. A aporia do Menon clareou o modelo de aprendizagem como “iniciação no domínio de uma arte”, e como “capacidade de atualizar certas potencialidades”, mediante uma aceitação da autoridade interna à prática da arte mesmo da investigação moral. O modelo ilustrado, ao contrário, postula uma aprendizagem entendida como “desenvolvimento da autonomia do sujeito” em virtude

da “capacidade de rupturas pós-convencionais” a partir da autoridade do exercício da própria razão, isto é, da própria competência argumentativa. A primeira concepção pressupõe o horizonte final da tradição como condição de possibilidade e de validade; a segunda, o horizonte de uma racionalidade “excentricamente” estabelecida (por tanto, compreendendo a racionalidade como dotada de um núcleo de universalidade em virtude do caráter intersubjetivo das suas pretensões inevitáveis de validade) que se expressa, por um lado, mediante a consciência subjetiva e, por outro, através da comunidade da argumentação.

O discurso ilustrado sustenta, de acordo com esta concisa interpretação, que o ponto de vista moral pós-convencional fica caracterizado fundamentalmente pela possibilidade de modificar um código moral quando se dão razões para ele. Trata-se, portanto, de uma leve modificação do imperativo categórico kantiano, por meio do qual as máximas materiais adquirem validade moral em virtude da sua universalização que é igual ao seu caráter pós-convencional⁹⁶. Com esta visão, se deduz uma diferenciação extrínseca entre éticas materiais e princípio formal de universalização que garante a validade intersubjetiva de uma norma moral, que deve afetar a todos. Este núcleo pós-convencional ético, capaz de fundamentar “a visão da moral” ao que unicamente se chegaria transcendendo o “*moral starting point*”⁹⁷, é o que deve potenciar um processo de educação moral em opinião das éticas pós-kantianas. Mas este núcleo não aspira (liberdade negativa) com sentido restritivo sobre os necessários e imprescindíveis processos de educação moral, efetuados desde as diversas tradições. Seria errôneo pensar que pudesse ser dada uma educação moral descontextualizada.

A nosso ver, MacIntyre aceita implicitamente esta diferenciação “pós-convencional” e a explicita como diferenciação intrínseca entre “tradições” (componente material) e “diálogo entre tradições” (componente metodológico- formal). Apesar da defesa de um modelo interno de racionalidade ligada à tradição, MacIntyre não pode evitar um ponto de vista “excêntrico” à tradição, ao reconhecer a necessidade de um modelo atemporal (e portanto universal) da verdade e de natureza intersubjetiva, particularizado em um determinado modelo de atividade acadêmica, onde se leva a

⁹⁶ Voltando ao sentido de “autonomia” kantiana, na possibilidade da virtualidade para a crítica de todo seu sistema moral estabelecido convencionalmente se manifesta na autonomia como emancipação, e o exercício da crítica com base em princípios éticos universais (pós-convencionais), a autonomia como autodeterminação moral.

⁹⁷ Cf. KELLY, M., *MacIntyre, Habermas, and philosophical Ethics*, p. 70-71.

efeito o debate entre tradições rivais. A diferença fundamental entre os dois modelos reais no que, para o ilustrado, o ponto formal da determinação da sua validade racional já não implica um conteúdo ético daquelas normas de interação, que fazem possível um diálogo em igualdade de condições de reciprocidade, simetria e respeito mútuo, suscetível de fundamentar uma ética mínima de alcance universal; para MacIntyre, ao contrário, se trata unicamente de “uma afirmação modesta, mesmo que metafísica” como necessidade de “pressupor certo compromisso lógico, ontológico e valorativo” sem o qual é impossível todo diálogo verdadeiro. Este pressuposto mínimo comum sustenta MacIntyre é que é insuficiente para qualquer tentativa de fundamentação ética, unicamente possível desde o seio de uma tradição.

O fato é que, MacIntyre concebe a racionalidade, ao contrário dos iluministas, como tendo seu *locus* de realização dentro das tradições de pesquisa moral. Essas tradições não são apenas um mero espaço de paradigmas teóricos e de investigação racional, mas também paradigmas práticos, onde teoria e prática, como já dito anteriormente, estão visceralmente articuladas.

Com esta crítica a toda tentativa de universalismo ético pós-convencional, MacIntyre não está sugerindo um ponto de vista cético ou relativista como Rorty, mas uma postura dialética certamente atrevida: a defesa universalista da verdade desde uma tradição particular. Partindo de um planejamento ontológico, fundamentado na identificação metafísica do *ens* ou *bonum*, ao qual corresponde uma ordem de verdade, MacIntyre, até aqui fiel ao mais puro tomismo, introduz um critério hermenêutico novo ao sustentar que a esta verdade não se chega mediante um determinado tipo de racionalidade universalista, mas através de um diálogo entre tradições. O saber prático procede necessariamente “por composição” quanto às condições do objeto, o ato humano. Isto é, como explica Santo Tomás: “uma coisa só é considerada como objeto da ação (ou fabricação, no caso das artes), quando nela se considera tudo que é requerido simultaneamente para sua existência”.⁹⁸ Mas na nossa situação de fato há dados que escapam à razão natural.

É possível, através desta confrontação entre tradições, determinar a superioridade racional de uma tradição sobre outra por meio, uma vez mais, de um critério interno de racionalidade.

⁹⁸ ST . I.q.1,a.7;II-II,q.45,a.2: “*Tunc consideratur res ut operabilis quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul*” Tradução própria.

Na medida em que se pode aprender a linguagem de outra tradição sem ter que abandonar a própria, como quem aprende uma segunda língua, se evita a incomensurabilidade absoluta das diversas tradições. Podemos nos familiarizar com os padrões de racionalidade alheios, o que em rigor só é possível se tivermos os nossos próprios, mais que um padrão fictício de racionalidade universal, para, desde então, compreender os erros da tradição alheia melhor que seus próprios membros e, ao mesmo tempo, assumir, em nossa tradição, aqueles elementos teóricos da outra tradição, que podem ajudar a solucionar problemas que nossa tradição tem apresentado⁹⁹. Deste modo se possibilita uma instância crítica desde as tradições, tanto no que se refere ao diálogo externo entre tradições como ao diálogo interno de uma tradição. Isso, mesmo que difícil, resulta mais verossímil que a pretensão de poder adquirir esse ponto de vista pós-convencional, totalmente universalista, acima de qualquer tradição convencional, a partir do qual indivíduos, ou grupos completamente diversos, podem chegar a um acordo sobre algo que afeta a todos. Visto que toda tradição tem seus próprios padrões de racionalidade, o “universalismo” da verdade unicamente deve ser entendido como o pressuposto da confrontação entre tradições.

Sem sombra de dúvidas, a crítica macintyreana ao formalismo abstrato de um padrão de racionalidade universal é oportuna. Com ele unicamente queremos sinalizar que a estrutura da nossa condição de seres lingüísticos, com competência comunicativa, nos obriga a nos mover, com nossas propostas argumentativas, em um horizonte irremediável de pretensões de validade universais, que transcendem os limites das tradições. Melhor dizendo, a restrição interna que exerce a autoridade da tradição fica transcendida virtualmente mediante nossa capacidade argumentativa, considerando que, a nossa razão, tem implicações ético-normativas. Para Rorty¹⁰⁰ “nós devemos partir do lugar em que nós estamos. Não se supera um dilema moral identificando-nos com a humanidade como tal, mas com nossa comunidade real”. Deste modo a confluência entre pragmatismo e hermenêutica que Rorty propicia se reencontra, em sua própria

⁹⁹ MacIntyre dedicou a esclarecer esta colocação metodológica nos últimos capítulos de *Whose Justice?, Which Rationality?*. Isso também pode ser pensado sobre o ponto de vista das civilizações antigas, quando ao dominarem outras absorviam o que havia de melhor na vencida. Os gregos assimilaram os egípcios, os romanos, etc.

¹⁰⁰ RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 215-216. Tradução própria. Neste caso, o relativismo rortiano está quase que completamente integrado ao comunitarismo de MacIntyre. Por isso, não foi à toa que no prefácio de *Depois da Virtude* o autor agradece oficialmente as contribuições de Rorty.

tradição de pertinência, com o precedente rortyano, onde fica clara a relação ontológica, de formação entre a conversação, a inteligibilidade de narrativa e a identidade moral. Mas a identidade moral não é mais que a forma do ethos ou caráter, base do que a identidade pessoal possui de relativamente permanente e, portanto, susceptível de valorações morais entrecruzadas cuja acumulação sucessiva constitui uma busca moral.

MacIntyre nos apresenta, através das suas obras, uma determinada teoria sobre problemas filosóficos relacionados com o âmbito do saber, da verdade, da racionalidade e da compreensão, problemas abordados pela filosofia hermenêutica. MacIntyre coloca o conceito de “tradição” no centro da sua reflexão, elaborando uma teoria da interpretação a partir do seio das tradições, mas que ele trata agora desde uma perspectiva metodológica, que se inspira claramente nas colocações mais recentes da filosofia da ciência. Deste modo, utiliza alguns elementos do *falibilismo* popperiano e da teoria sobre os *paradigmas científicos* de Thomas Kuhn (no sentido dos “jogos lingüísticos” de Wittgenstein)¹⁰¹. Do segundo adquire o sentido hermenêutico da incomensurabilidade dos paradigmas para aplicá-lo posteriormente ao seu conceito de tradição: uma tradição funciona de fato como um paradigma científico. Mas MacIntyre sustenta, mesmo assim, a possibilidade da tradição das tradições, isto é, a vigência de algum modelo metodológico que permita fundamentar a maior ou menor racionalidade de uma tradição a partir da sua constatação com outras tradições.

De acordo com este modelo, se poderia esperar de MacIntyre uma apresentação da tradição que definisse mais abertamente a autocrítica e as suas possibilidades de aprendizagem de outras tradições. Somente tradições totalmente reflexivas (ou seja, pouco dogmáticas) podem determinar condições possíveis para seu desenvolvimento perfeccionista. Mesmo que MacIntyre reconheça metodologicamente a possibilidade do progresso de uma tradição, graças a sua capacidade para solucionar seus próprios problemas, às vezes, em virtude dos registros de tradições rivais, sua exposição da tradição tomista parece se limitar a relatar a fortaleza que esta possui em desamararr os erros de suas tradições rivais, mas não nos diz absolutamente nada do que poderiam ser os problemas que o tomismo tem hoje em dia colocado nas tradições morais existentes. Não é fácil complementar as colocações de Popper como de Kuhn; melhor se inverte o sentido do princípio de falseamento popperiano: da virtualidade da crítica universal se

¹⁰¹ Como disse Wittgenstein, as certezas mais básicas são crenças infundadas, já que a cadeia das razões são limitadas. Cf. *Investigações Filosóficas* (1ª parte), § 5. Referente às regras.

passa ao reconhecimento de um núcleo incomensurável (dogmático), imunizado ante a crítica.

Coincidimos na sua crítica a redução da moralidade na defesa da neutralidade: o diálogo não deve elucidar a confrontação, mas realizar, pela sinceridade e reconhecimento das mútuas diferenças, e isso implica respeito e tolerância como valores compartilhados pelas mais antagônicas das tradições, que se esforçam em dialogar sem renunciar a suas pretensões de superioridade racional e de verdade. Mas então é precisamente o diálogo o valor fundamental. Ou seja, devemos admitir, desde um ponto de vista moral, não só a possibilidade, mas o dever de alcançar um consenso sobre aqueles valores mínimos que são patrimônios de legitimidade para confrontar nossas diferenças. O fim de um diálogo entre tradições rivais consiste em permitir o encontro e a fecundação mútua a partir da capacidade de autocrítica e de aprendizagem. Assim, portanto, a prática do diálogo, neste sentido, pressupõe a aprendizagem da virtude da justiça com aquele respeito às normas éticas de alcance intersubjetivo e supra tradicional, que regem a interação da legítima confrontação entre tradições. Nesse caso, o que MacIntyre faz é centrar a ação dialógica habermasiana no historicismo e tradição. De acordo com isso, a pretensão de verdade de uma tradição não pode se “impor”, e sim “propor” um caminho de sentido. E esta exigência normativa alcança tanto *ad extra* como *ad intra*, ou seja, tanto aos membros de outras tradições como aos membros da mesma tradição. Os pressupostos ideais de um conceito universalista de verdade vão mais além do aspecto estrito lógico normativo, e contêm um núcleo ético normativo irrenunciável, que pode ser definido em termos de uma virtude de “justiça mínima” cujos traços seriam: a auto-renúncia a interesses e convicções que, na virtude da sua limitação, escurecem o caminho para a verdade; o reconhecimento do direito à defesa de qualquer ponto de vista; o compromisso na busca cooperativa da verdade; e uma atitude de esperança no consenso definitivo, que é crítica e garantia dos consensos fáticos. A defesa deste ponto de vista epistemológico não nega todo o valor da tradição; ao contrário, o caráter ao mesmo tempo imanente e transcendente do primeiro não faz mais que reclamar a necessidade do segundo. Portanto, se trata, em todo caso, de um conceito ampliado de tradição.

Habermas introduziu a idéia de um modo reflexivo de tradição que liga com força a renovação das tradições diante da disponibilidade da crítica e a capacidade de

inovação dos indivíduos¹⁰². Acreditamos que MacIntyre não poderia concordar com esta afirmação do filósofo alemão. Tal modo reflexivo de tradição implica uma concepção que constitui precisamente a garantia moral mais apropriada para abordar nossa situação de pluralismo social¹⁰³. É a partir deste modelo aberto de tradição reflexiva que pode ser desenhado um modelo respeitoso de educação moral em um duplo sentido: com a riqueza da própria tradição e com o reconhecimento alheio. Tal modelo de educação moral transcende os limites individuais, gerando todo um processo de aprendizagem coletivo que não pode ser compreendido adequadamente se não é visto sob os traços do universalismo moral.

Habermas, como também Apel, cultivam a ética a partir de “retornos”, somente que filosófico-transcendentais e científico-sociais, e os comunitaristas – e nesse caso mais do que MacIntyre vemos em Rorty – vão construindo as suas não somente em relação cada vez mais estreita com a literatura, mas em termos (vocabulários, temáticos, etc.) de narrativa restrita.¹⁰⁴

Frederic Jameson¹⁰⁵ considera os anos 60 como o início da pós-modernidade, entendida por ele como lógica do capitalismo tardio. Mas apenas a partir da década de 70 o debate em torno do tema torna-se mais inflamado. As raízes da discussão encontram-se na crise cultural que se faz sentir, principalmente, a partir do pós-guerra. O desencanto que se instala na cultura é acompanhado da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno, tais como “Verdade”, “Razão”, “Legitimidade”, “Universalidade”, “Sujeito”, “Progresso”, etc. O efeito da desilusão dos sonhos alimentados na modernidade se faz presente nas três esferas axiológicas por ela mesma

¹⁰² Cf. David Harvey considera que, embora o termo “moderno” tenha uma história bem mais antiga, o que Habermas chama de projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universal e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”. A idéia era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. Cf. HARVEY, op. cit. 1992. p. 23.

¹⁰³ No nosso entender, o problema do pluralismo constitui o núcleo do debate entre substancialismo e procedimento ético.

¹⁰⁴ Cf. B. Herrnstein Smith, In *Contingencies of Value. Alternative Perspective of Critical Theory*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1988, p. 76 onde a propósito da valoração crítica dos sonetos de Shakespeare se exploram diversas axiologias de Hume a Rorty, passando por Kant e MacIntyre.

¹⁰⁵ Cf. Frederic Jameson, *Teoria de la Postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 26.

diferenciadas: a estética, a ética e a ciência. Como disse Bauman: “Sem os punhos de ferro da modernidade a pós-modernidade precisa de nervos de aço”.¹⁰⁶

Em 1979, Jean-François Lyotard publica a obra *O pós-moderno*¹⁰⁷, na qual apresenta o problema da legitimação do conhecimento na cultura contemporânea. Para Lyotard, o pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta era (pós-industrial), se caracteriza exatamente pela falta de credo diante do metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes. As culturas e as sub-culturas que surgem no contexto social da opinião pública dá um adjetivo irônico ao estilo rortyano ao chamá-las de “grandes” narrativas, porém no sentido lato faz a mesma crítica que MacIntyre à pós-modernidade. Por outro lado, Rouanet destaca que Habermas prefere compreender a modernidade como um “projeto inacabado”, sugerindo que deveríamos aprender com os erros que acompanham o projeto¹⁰⁸. O impressionante e confuso de toda essa argumentação sobre pós-modernidade, que comprova o seu legado de irracionalidade que a modernidade (racional) abriu ou cedeu espaço para assentá-la, haja visto que “cada teórico” a rotulou por uma via de entendimento distinta! Ou seja: Lyotard e David Harvey debatem como *condição pós-moderna*; Helmut Thielén por um *além da modernidade*; Jameson por uma *modernidade tardia*; Boa Ventura Santos como *indolência da razão*; Antony Giddens pela *via consequencialista*; Gianni Vattimo como *fim da modernidade*. Ou seja, no que se configura como irracional não pode haver *identidade* como Stuart Hall a define¹⁰⁹. E o que seria a Pós-modernidade para MacIntyre? Ao nosso entender, um estado quase de falência múltipla dos órgãos da modernidade. Que apenas com uma terapia intensiva sob o auxílio dos aparelhos tradição, narrativa e das práticas de bens, será possível deixar de chegar ao estado de morte encefálica com a restauração da saúde, que é a virtude. Entre nós brasileiros, será que há sentido se falar de pós-modernidade na perspectiva de estabilidade social quando estamos cada vez mais mergulhados em um redemoinho de violência social? Evasão

¹⁰⁶ BAUMAN, Z. *Postmodern ethics*, Brackwell, Oxford, p. 115. Tradução Própria.

¹⁰⁷ Cf. Introdução, vii. Op. cit.

¹⁰⁸ Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p. 185, 216, 343.

¹⁰⁹ Cf. ROUANET, Sérgio P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Sobre tudo as páginas de 238 a 276. Rouanet discute o saber da pós-modernidade cultural envolvendo quase todos esses autores.

escolar, aumento do contingente de pobres não são reflexos suficientes para demonstrarmos a perda da virtude?¹¹⁰

Em resumo, a explicação de MacIntyre, no âmbito da educação moral, consistiria na recuperação do modelo de virtude, ligado a uma prática desenvolvida no seio da comunidade. Vivemos num mundo descrente. Faltam valores que relacionem e agreguem as vontades humanas, que nos aglutinem em volta de ideais. Em muitos casos as religiões deixaram de dar sentido ou resposta às perguntas mais inalcançáveis. Acabaram-se também as ideologias políticas que alimentavam a esperança em mundos melhores. A história da humanidade, por sua vez, não oferece garantias de progresso; ao contrário, apóia a tese de que o ser humano não tem remédio, e nada é capaz de mudá-lo: nem um Deus de bondade ou justiceiro, que promete recompensar aos bons e ameaça com castigos aos perversos, nem a esperança de alcançar uma convivência mais sustentada neste mundo. A vida individual é grande para apostar em um projeto de caráter total, como uma certa revolução copernicana, revolução que almeje a transformação do mundo ou da humanidade. Assim, cada um acaba preferindo viver para si mesmo, com projetos de curto prazo e realistas, sem complicações de conseqüências incertas.

As relações comunitárias que proporcionam âmbitos como o lar, comunidades, associações de vizinhos, escolas, igrejas e hospitais são lugares da aquisição de bens e da educação nas virtudes. Uma tradição é constituída por um conjunto de práticas (*a set of practices*) e é um modo de compreender a sua importância e valor; é o meio através do qual essas práticas são configuradas e transmitidas ao longo das gerações. As tradições podem ser primariamente religiosas ou morais (por exemplo, o catolicismo ou o humanismo), econômicas (por exemplo, um labor artesanal particular ou uma profissão, sindical ou operária); estéticas (por exemplo, formas de literatura ou pintura); ou geográficas (por exemplo, cristalizando a partir da história e cultura de uma casa particular, de uma aldeia ou de uma região).

Dessa forma, o sentido da tradição dá o conteúdo a nossos processos de educação moral. Mas a realidade plural das tradições obriga a complementar sua

¹¹⁰No Brasil, segundo estudo do Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) divulgado no jornal Folha de São Paulo, edição de 2 de julho de 2006, “os benefícios pagos a idosos e deficientes e as aposentadorias e pensões vinculados ao salário-mínimo contribuíram mais que o Bolsa-Família para a redução da pobreza em 2004. Sem o conjunto desses três programas, a proporção de pobres teria alcançado 38% da população daquele ano, sete pontos percentuais acima dos 31% registrados. Cf. *Folha de São Paulo*, 2-7-2006, caderno economia, coluna Marta Salomón.

confrontação com a aceitação de um mínimo de consenso sobre os fundamentos éticos da nossa convivência social.

A idéia macintyreana de cultura como tradição e desta como um conjunto de práticas, deve ser contemplada através de uma reflexão desse conjunto em sua unidade de compreensões teóricas.

Tal ponto de vista universalista foi tematizado como um princípio ético, a nosso entender, pelo ideal ilustrado. E uma educação moral concebida em um contexto pluralista como o nosso, deve incluir na aprendizagem das virtudes e como uma virtude primordial, a prática da justiça (no sentido pós-convencional) no seio da comunidade democrática, não só como uma saudável iniciação no conflito, mas, fundamentalmente, como disposição a aprender uns com os outros.

3.2 Confrontação com a comunidade liberal

“Na polis grega, o indivíduo se sentia, sobretudo, cidadão, seu fim era o fim da cidade, sua felicidade era a felicidade coletiva, isto é a justiça.”

MacIntyre¹¹¹

As principais objeções que MacIntyre faz à Ilustração são as faltas de auto-reconhecimento sobre como uma tradição tem a pretensão de universalidade nos seus pressupostos, pretensão errada que, ao parecer de MacIntyre, como já vimos, toda racionalidade é produto da história da comunidade a que dá lugar e a que tem vida. É por isso que a pretensão da autonomia, da universalidade, da moralidade e da racionalidade, no geral, é produto de uma abstração filosófica que foi derivada na falta de comunidades, dando lugar ao individualismo atual. Por culpa da ilustração e da modernidade, apareceu uma categoria do ‘eu’ como aquele indivíduo que, sem os outros, pode pensar por si só fora da comunidade. No Iluminismo o ‘eu’ é extremamente individualizado, possessivo (Macpherson), e, segundo MacIntyre, não existem indivíduos dotados de pré-racionalidades e que decidem se constituir na comunidade por um determinado contrato social. Para nosso autor, o indivíduo sempre está imerso em uma comunidade, e a concepção da moralidade e da racionalidade, no

¹¹¹ MacIntyre apud Victoria Camps in *Paradojas del individualismo*. Barcelona: Ariel, 1999, p. 115.

geral, dependem da comunidade na qual foi educado. O indivíduo se identifica e se constitui nos seus papéis sociais e, através deles, para os quais foi educado, se ligando à comunidade, e só assim se caracteriza nos bens especificamente humanos: os indivíduos enfrentam o mundo como membros de uma família, de uma cidade e de uma nação e não “há o ‘eu’ fora de tudo isso”. O eu deve encontrar sua identidade moral por meio de comunidades, porque a história de nossas vidas está entrelaçada nas comunidades das quais deriva nossa identidade.

MacIntyre conduz a idéia de que em uma sociedade na qual não exista um conceito do bem da comunidade, definido como bem para o homem, tampouco pode existir algum conceito substancial que contribua para alcançar determinado bem. Para ele, isso é o que faz o liberalismo ao considerar o indivíduo separado de todo papel social, entendendo-o como autônomo e isolado, inventando o individualismo¹¹². Perante a um “nós comprometido”, próprio de um esquema aristotélico, aparecem no esquema liberal um indivíduo, repetimos, que reclama todos os direitos. Os ilustrados dignificam a inevitabilidade do desacordo por meio do título de “pluralismo”, mas, na realidade, o eu democratizado que não tem conteúdo social, nem identidade social necessária, pode ser qualquer coisa, assumir qualquer papel ou tomar qualquer ponto de vista, porque em si e por si mesmo não é nada, como diz MacIntyre na explicação de seu questionamento à sociedade deontológica.

Uma parte fundamental da ética macintyreana é portanto afirmar que o discurso e os métodos da moral moderna só podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo, e os problemas insolúveis que geraram para os teóricos modernos da moral permanecerão insolúveis até que isso seja bem compreendido. Se o caráter deontológico dos juízos morais é o fantasma das concepções da lei divina, que é completamente estranha à metafísica da modernidade, e, se o caráter teleológico é, de maneira semelhante, o fantasma das concepções da natureza e da atividade humanas, que também estão deslocadas no mundo moderno, devemos esperar que os problemas do entendimento e da atribuição de um status inteligível aos juízos morais continuem a surgir e a se demonstrar hostis a soluções filosóficas.

Neste ponto de vista MacIntyre considera que é um problema-chave na filosofia moral moderna a reconciliação entre os níveis impessoais das normas morais e os

¹¹² *Depois da Virtude*, p. 192.

interesses do ‘eu’. O problema, portanto, para tal filosofia é unir certas concepções do ‘eu’ e seus interesses com certa concepção de normas morais e sua obrigatoriedade. Como disse Martin Luther King:

A injustiça em qualquer parte é uma ameaça para a justiça em todas as partes. Estamos presos em uma rede de mutualidade, afunilados a um mesmo destino...Tudo aquilo que afeta diretamente a uma pessoa, nos afeta indiretamente a todos.¹¹³

Para MacIntyre, dentro de comunidades hierarquicamente ordenadas as normas morais se apreendem como leis constitutivas da comunidade, e nesse tipo de comunidades o ‘eu’ tem o tipo de consideração para com os outros que manda a lei natural.

De acordo com MacIntyre, a Ilustração e o liberalismo de forma geral, foram incapazes de proporcionar pautas morais suficientemente fundamentadas. Quando se necessita de um acordo prático em volta do conceito de justiça, acordo que pertence aos denominados “acordos fundamentais”, é possível fundar uma comunidade política que aspire a ser mais que um mero conglomerado de indivíduos egoístas. Os ilustrados, ao pensarem que é possível um acordo racional sobre a moralidade, válido para qualquer pessoa racional, provocam de fato o desacordo sobre os padrões da moralidade, o qual não fica somente no âmbito dos filósofos, mas que se estende para as atuações morais do cotidiano, em que reina uma grave discrepância e confusão com relação às pautas morais.

De certa forma, a filosofia política liberal dos séculos XVII e XVIII não pressupõe um ser humano naturalmente generoso e solidário. Tampouco contribui a formá-lo. Não necessita para seus fins, que vão à direção oposta: a de colocar limites ao poder abusivo e arbitrário do estado. Os indivíduos que suportam a opressão estatal não são súditos quanto sujeitos de direitos que, como contrapartida a sua submissão, merecem ser defendidos e protegidos. Porém, o burguês aparece interessado apenas por sua autoconservação e seu bem-estar material, consciente de seus direitos e sem laços especiais que o unam à sociedade ou à vida pública. O burguês é o corolário do

¹¹³ Cf.,GURTOV.Mel. p.58,op.cit. Sejam mais direcionados no nosso cotidiano, por exemplo: os desentendimentos que surgem nas moradias condominiais. A aliança não é comunitária, mas universal, deontológica pela via arquitetônica e econômica, principalmente: liberal no acordo pelo sentido do dinheiro. Um compromisso contratual sem compartilhamento pois, do contrário, não haveria inadimplência, destruição do patrimônio comum, conflitos tais como os de cessão de vagas na garagem.

individualismo possessivo e egoísta, suposto e descrito por Hobbes¹¹⁴: um indivíduo, que “naturalmente” necessita de sociabilidade e que não adquire mais a necessária sociabilidade para manter e preservar a sua própria pessoa e suas propriedades.

Para o individualismo liberal, a comunidade é apenas o terreno onde cada indivíduo persegue a boa vida que escolheu por si mesmo, e as instituições políticas só existem para prover a ordem que torne possível essa atividade autônoma, mas permanecendo neutrais entre as concepções rivais do bem viver, sem inculcar nenhuma perspectiva moral, não permitem, na realidade, o alcance do bem nem do indivíduo nem da comunidade.

Desde o ponto de vista colocado por MacIntyre, os pressupostos ilustrados que aspiram a criar comunidades cosmopolitas nas quais reine a paz perpétua, comunidades fundadas no respeito, na dignidade e na autonomia, fracassam porque não há acordos fundamentais que possam originar a comunidade em que pode prosperar o alcance do bem do indivíduo e de todos os seus membros. Nos encontramos, em nossos dias, com a ausência das macro-comunidades que permitam o ganho do bem a ninguém, pois nenhuma pessoa aprendeu as verdades da ética em “conferências”, mas participando, desde a infância, de práticas e de uma forma de vida em comum nas comunidades que cultivaram determinados hábitos.

O burguês consagra-se com o *homo economicus*, criado pelo mercado e alimentado pela publicidade consumista, convertendo em mercadoria tudo o que toca porque não tem outros parâmetros para valorizar a realidade que os aprendidos no mercado. A característica do *homo economicus* é a sua falta de sociabilidade, sua inibição perante a injustiça.

Diante do universalismo abstrato liberal, que pretende criar uma comunidade cosmopolita, foi que, portanto, propôs MacIntyre uma ética historicista na qual as verdades dependam do contexto em que se geram e em que tem vigor. MacIntyre é categórico ao dizer que, não há argumentos válidos para a mesma pessoa, afirmando, também, que quando os identificam com muita facilidade eles vem de causas

¹¹⁴ Cf. MACPHERSON, C.B., *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964. p. 111.

particulares e parciais de alguém carregado com as de algum princípio universal ao modo kantiano¹¹⁵.

Se, para o liberalismo, a justiça consiste em manter uma neutralidade absoluta a respeito da correção das desigualdades, o socialismo sustenta vagamente essa neutralidade. Frente ao estado mínimo, mero defensor do indivíduo e das suas liberdades, próprio do liberalismo, o estado socialista quer ser um estado de serviços, protetor dos menos favorecidos, mesmo que as medidas que ele comporta signifiquem certa redução das liberdades, caso se possa chamar “moral pública” a tudo aquilo que tem a ver com a justiça. Caso a concepção da justiça seja distinta, modificará os conteúdos da moral pública.

Para evitar o relativismo que possa derivar da negação da universalidade e da defesa da irredutibilidade e incomensurabilidade das linguagens morais que faltam às diferentes macro-comunidades, propõe MacIntyre a possibilidade da superioridade racional de uma comunidade quando assim se demonstre nos debates, e enfrentando novos problemas, e dando respostas coerentes às comunidades de diferentes tradições, nos seus mesmos termos e metodologias, a contradição na que incorrem aos seus diferentes modos de respostas:

Sempre deve ficar aberta a possibilidade de que, em qualquer campo concreto, seja das ciências naturais, da moral e da filosofia moral, ou de teorias, apareça um rival estabelecido e deslocado. Portanto, (...) é um historicismo que exclui qualquer pretensão de conhecimento absoluto¹¹⁶.

Esse historicismo contextualizado superior ao relativismo e universalismo é o único capaz de proporcionar pautas morais mediante a educação através das práticas na comunidade, devolvendo aos indivíduos sua responsabilidade e o verdadeiro protagonismo de suas vidas, ao possibilitar-lhes a consecução do bem particular e

¹¹⁵ Isso nos lembra parte de um memorável discurso do ex-líder sindicalista polonês Lech Walesa, Líder do Partido Solidariedade, fundado por trabalhadores das minas de carvão da Polônia: “Nego-me a expressar com palavras (dos políticos), com suas etiquetas e slogans, esquerda e direita, socialismo e comunismo, capitalismo e luxemburguismo. Expresso-me com minhas próprias palavras: bom, ruim, melhor e pior: se serve ao povo, é bom. Se não serve ao povo, é ruim. Tempos depois chegaria à presidência da República polonesa.. Cf. GURTOV, Mel. *Política Humanista global*. Barcelona. Pomares-Corredor, 1990.p.58. Tradução própria. É muito possível também estabelecer uma comparação, ao menos provisória, da semelhante evolução entre as décadas dos 70/80, do Solidariedade e do surgimento do Partido dos Trabalhadores do Brasil, neste caso, tendo como pano de fundo os metalúrgicos e, como líder, o atual presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva.

¹¹⁶ *Depois da Virtude*, p. 270.

comum. Um dos problemas mais sérios da vida moderna procede do esforço do indivíduo por preservar sua independência e a individualidade diante da sua existência frente ao poder soberano da sociedade, contra a força da sua herança histórica, a cultura externa e as tecnicidades da vida. O mercado, criado para oferecer uma ampla margem de possibilidades ao indivíduo, se converte em um freio, um limite, uma coerção, enquanto se faz como uma instituição separada das complexidades da individualidade. No lugar de estimular a atividade construtiva e criativa do indivíduo, o relega a um papel passivo, que é a negação dos valores da cultura moderna.

Assim sendo, o que MacIntyre propõe é a construção de formas locais de comunidade à maneira aristotélica, cujo seio possa sustentar a civilidade, a vida moral e a vida intelectual. E acredita MacIntyre que de fato a tradição das virtudes aristotélicas pode sobreviver, dando esperança aos nossos dias.

Compreendemos que, para MacIntyre, dificilmente se encontrará outro pensador que haja merecido mais comentários sistemáticos, globais ou monográficos, que Aristóteles. Desde a antiguidade começou-se a se acumular (comentários), nos quais se combinava a *paráfrasis* com a *exégisis*, a interpretação; e toda a escolástica medieval e moderna pode se considerar, de certo modo, um grande corpus neoaristotélico. Como diz Hegel:

Não buscamos em Aristóteles um sistema de filosofia. Mas Aristóteles se estende por todo o âmbito das representações humanas e, as submete ao seu próprio pensamento: tão compreensiva é a sua filosofia. Em todos os aspectos particulares do todo tampouco procede Aristóteles por deduções ou inferências, mas que parece tomar um ponto de partida empírico; razão sobre experiências. Seu método é o da razão corrente; com esta peculiaridade: que junto a esse procedimento segue sendo especulativo até a medula.¹¹⁷

No princípio, sabemos que a democracia é apenas um procedimento, sendo mais respeitosa com os indivíduos e tendo maior probabilidade de produzir decisões justas. Mas sabemos também que as consultas e deliberações democráticas não se dão apenas em um espaço parecido ao que Habermas chama “comunidade ideal de diálogo”, mas

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones de la Filosofía*, I 1, cap. 3, tradução própria. “No hemos de buscar en Aristóteles un sistema de filosofía. Pero Aristóteles se extiende por todo el ámbito de las representaciones humanas, y las somete a su propio pensamiento tan comprensiva es su filosofía. En los aspectos particulares del todo tampoco procede Aristóteles por deducciones o inferencias, sino que parece tomar un punto de partida empírico; razona e habla sobre experiencias. Su método es con frecuencia el del razonamiento corriente; con esta peculiaridad: que junto a ese procedimiento sigue siendo especulativo hasta la medula.

em umas comunidades reais onde o diálogo não existe ou é um diálogo de surdos, ou um diálogo onde sempre falam os mesmos. Um diálogo, de seres humanos, com suas paixões, parcialidades e interesses, de seres cuja “racionalidade” fica oculta por uma “razão”, que apenas vislumbra seus fins particulares ou corporativos, e se empenha em não ver os fins públicos. Se o critério das majorias é tirânico é porque é dominador e se escuta somente a si mesmo. Mesmo que haja democracia, a definição do justo – ou do que se pretende passar por justo – é patrimônio dos que têm poder para se tornarem os ordenadores, e seguem deixando de lado os esquecidos.

Se reconhecemos a imperfeição desse sistema que pretende ser dialógico, e lhe falta muito para ser, é porque acreditamos que a boa democracia responde precisamente ao esforço por sanar o diálogo e fazê-lo mais simétrico. Mas ainda quando avançamos nesse sentido, algo pode falhar. O procedimento democrático consiste no que Rawls chama de “justiça procedimental imperfeita”¹¹⁸. É um procedimento que tenta ser justo, mas que, por si só, não assegura a justiça dos seus resultados. O próprio Rawls distingue a “justiça procedimental pura” da “justiça procedimental imperfeita”. A primeira apenas é possível na “posição originária”, onde os indivíduos se encontram cobertos pelo véu da ignorância, que garante sua imparcialidade.¹¹⁹ Desde tal situação – hipotética e fictícia – se pode chegar a um acordo justo sobre os princípios fundamentais da justiça.

Rawls, contrariamente a MacIntyre, vai projetar a justiça não como virtude, porém como um princípio que funda uma sociedade bem ordenada. Mas ele nem explica com exatidão o que é a posição original, tampouco o que significa “bem ordenada”. Se ele reage ao historicismo de MacIntyre por achar exageradamente metafísico, partimos na defesa de MacIntyre porque Rawls não coloca os pés no chão ao não definir com clareza o procedimento.¹²⁰ Até porque a própria idéia de equidade, que sustenta a sua posição de justiça, está ligada a um tipo de contrato “situacionista”, presumidamente em “pessoas razoáveis” que, para ele, são racionais, livres e iguais. Ao nosso entender,

¹¹⁸ Cf. RAWLS, Jonh. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 1997, p. 115.

¹¹⁹ Cf. OLIVEIRA, Neiva A. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000. p. 122.

¹²⁰ Diz Rawls: “o sentido mais específico que Aristóteles atribui à justiça, e do que derivou as formulações mais conhecidos da justiça, é o de evitar a pleonexia, isto é, evitar que se tire alguma vantagem em benefício próprio tomando o que pertence a outrem, sua propriedade, sua recompensa, seu cargo, e coisas semelhantes, ou recusando a alguém o que lhe é devido, o cumprimento de uma promessa, o pagamento de uma dívida, a desconsideração do respeito devido, e assim por diante. (Rawls, Jonh. *Teoria da Justiça*, 1997, p. 11-12.)

Rawls faz aquilo que Wittgenstein chama em seu *Tractatus Logicus Philosophicus* os ditos “jogos de linguagem”. Rawls joga a persuasão da linguagem dentro de uma hipotética sociedade que já se acostumou com o desigual. A sua tentativa é de justificar a desigualdade pelas diferenças¹²¹. Nesse caso, MacIntyre ao propor o retorno de comunidades está sendo extremamente realista, buscando uma saída de reviravolta como quase uma ruptura com a ordem universalista da modernidade. Ao passo que Rawls faz o jogo da sociedade jurídica neoliberal. Ele é contra, portanto, a uma versão teleológica particular de justiça. MacIntyre (2001, p.416) é taxativo quando relaciona as concepções de igualdade de Rawls e de Nozick:

Rawls torna fundamental o que é, com efeito, um princípio da igualdade com relação às necessidades. Sua concepção do setor mais pobre da comunidade é uma concepção daqueles cujas necessidades são mais graves com relação à renda, riqueza e outros bens. Nozick torna fundamental o que é um princípio da igualdade com direito de posse. Para Rawls (...) faz-se justiça numa questão de modelos presentes de distribuição para os quais o passado é irrelevante. Para Nozick, só é relevante a prova do que se adquiriu legalmente no passado; os modelos presentes de distribuição em si devem ser irrelevantes para a justiça (embora talvez não para a bondade ou a generosidade).¹²²

A democracia é frágil. A fragilidade da democracia é, de fato, o reflexo de nossos conflitos interiores e privados. MacIntyre, como o pioneiro do movimento comunitarista, insiste em afirmar a inconsistência de uma universalidade ética de natureza humana nesse mundo de diversidades. Porque só “comunidades” são dotadas de valores comuns e aí será possível reconstruir também a ética, mas não uma ética *relativa* aos fins e objetivos dela.

Walzer¹²³, que põe como centro de sua indagação filosófico-política os problemas da justiça nas esferas institucionais, parece sustentar um paradoxo: o sentimento patriótico só é bom se é bom. Não é bom como base para assegurar o trabalho de quem pertence a uma mesma pátria, nem para preservar a cultura dessa pátria. Por outro lado, tampouco a própria cultura de um território, nem a política para manter agregados aos seus membros, vale por si mesma: o único que vale – se é que vale – é a coesão comunitária desde que nela seja possível compartilhar um sentido e

¹²¹ Cf. *Teoria da Justiça*. Cap. 2, p. 5.

¹²² Cf. *Depois da Virtude* cap. 16, p. 416. Sobre o assunto sugerimos também a leitura de *Rousseau e Rawls: Contrato em duas vias*, de Neiva Afonso Oliveira, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2000, p. 151.

¹²³ Cf. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983, p. 37-38.

uns deveres estritamente morais. A teoria de Walzer, como a de qualquer comunitarista, choca com a de Rawls¹²⁴, que não opina o mesmo. Rawls, de fato, não acredita que o laço comunitário seja condição *sine qua non* dos sentimentos comunitários. Ao contrário, segundo Rawls, uma sociedade bem organizada, uma sociedade que se guia pelos princípios da justiça, promoverá de seus valores não individualistas seu sentido da justiça nos indivíduos e, por tanto, fins mais comuns¹²⁵. Opinião que é recolhida, no geral, pelo comunitarismo de Sandel¹²⁶, para aludir que uma justiça como a de Rawls, a “justiça como equidade”, não leva a sério a “comunidade”, do aspecto do bem de cada qual, que é o único fundamento – melhor, o único motivo – do dever de justiça. Charles Taylor¹²⁷ a partir da posição da eticidade de Hegel, por sua vez, economiza tais princípios ao insistir na necessidade que têm os cidadãos de uma sociedade democrática de reconhecer como partícipes de um mesmo grupo. Ele concentra a concepção de virtude na visão de MacIntyre como “valores” e a “autenticidade” da própria identidade. As unidades nacionais proporcionam o solo adequado, na opinião de Taylor, para o que Hegel chama da “luta pelo reconhecimento”¹²⁸. As etnias minoritárias não se sentem reconhecidas pelas majoritárias, como os grupos excluídos não são reconhecidos pelos incluídos e dominantes. A falta de reconhecimento impõe ao indivíduo ou ao grupo projetos que não entende. Uma identidade étnica ou qualquer outra supera a identidade metafísica, porque é mais significativa para quem está nela.¹²⁹

Um dos problemas mais sérios da vida moderna procede do esforço do indivíduo por preservar sua independência e a individualidade da sua existência, frente ao poder soberano da sociedade, contra a força da sua herança histórica, a cultura externa e as tecnicidades da vida. O mercado, criado para oferecer uma ampla margem de

¹²⁴ Cf. *Teoria da Justiça*, p. 301.

¹²⁵ Cf. Oliveira, Neiva. P. 149-150.

¹²⁶ Cf. Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982, cap. 4, p. 136.

¹²⁷ Cf. Taylor, Charles. “*Quel principe d’identité collective?*” in Jacques Lenoble e Nicole Dewandre, *L’Europe au soir du Siecle*, Édition Esprit, Paris, 1992.

¹²⁸ Cf. Kymilca, Will F. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Clarenton Press, 1989, p. 208. Também é interessante o artigo de Andrew Sharp, “Liberty, Community, and Justice”, in *Political Theory*, 17/2, 1989 p. 333-348.

¹²⁹ Sobre esse debate sugerimos a leitura das páginas 115-133 da obra de Enrique Dussel, *Ética da Libertação*, Rio de Janeiro, Vozes, 1998.

possibilidades ao indivíduo, se converte em um freio, um limite, uma coerção, em quanto se faz como uma instituição separada das complexidades da individualidade. No lugar de estimular a atividade construtiva e criativa do indivíduo, o relega a um papel passivo que é a negação dos valores da cultura moderna. É, pois, no contexto da comunidade e, através da prática, onde o indivíduo aprende a atingir corretamente os fins e a reconhecer os erros adquiridos dessa busca. O conceito de prática conduz à distinção entre os bens internos, inerentes a ela, e os bens externos: os primeiros só se podem conseguir graças à participação em tais atividades cooperativas, e só podem ser considerados como bens pelos participantes, que os obtêm, os bens externos são aqueles bens que podem ser obtidos por vias alternativas à prática, não sendo necessária a participação nela. Relembrando, os bens internos são bens comunitários, de todos os participantes; os segundos são bens contingentes e individuais¹³⁰.

Foi por esse motivo também que MacIntyre acrescentou certo historicismo na teleologia aristotélica, porque pensa que o sentido de uma atividade, a mesma atividade de viver, só pode ser concebida em um progresso teleológico, de forma que todas as atividades sejam entendidas a partir do processo histórico que leva ao seu fim; MacIntyre afirma explicitamente que o homem comum é afilosófico, e que a unidade da vida humana é a unidade de um relato de busca inseparável do fundo das práticas e é a tradição que define uma comunidade. Mas será a tradição que define a cidadania?

O conceito de “prática” só é inteligível no seio de uma comunidade, no entanto seus bens, os internos, só podem ser obtidos subordinando-nos como participantes à relação com os demais praticantes. A pessoa do cotidiano aspira na direção para seu bem em companhia de outros homens, de modo a violar as regras que regulam a relação com outros, e que se comporta privada da cooperação daqueles no alcance do seu bem, sobre o qual e, precisamente, de tais pessoas se pode aprender, para alcançar a compreensão de nós mesmos e dos demais.

A cidadania é um título jurídico e um vínculo político somente acessível, inicialmente, a quem reúne determinados requisitos, que são: a cidadania por nascimento que é a dominante até hoje; os laços consangüíneos; e, finalmente, um reconhecimento político pautado em um legado de contribuição, dada pelo indivíduo em

¹³⁰ *Depois da Virtude*, pp. 316-318.

determinada sociedade.¹³¹ O status do cidadão não somente expressa uma relação jurídica, a de ser titular de direitos e deveres de participação pública, mas paralelamente um vínculo político. A “cidadania” foi uma palavra usada pelos gregos, e voltou a ser usada com a Ilustração, para significar a liberação de um “visto”. Porém, ainda existem muitos abismos nessa interpretação, visto que o conceito de cidadania continua sendo um dos mais indefinidos e até ambíguos da política. Entretanto, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão amplia esta confusão, ao não delimitar o que cabe a um e o que cabe ao outro. Se Rousseau¹³², por exemplo, advoga, após distinguir entre “ser” ou “não ser” cidadão, por uma coincidência entre o homem “da” cidade e o homem “para” a cidade (o cidadão autor da lei), a Declaração de 1789 une e separa a seu bel prazer os títulos de homem e cidadão ao longo dos dezessete artigos de que consta o texto. Observamos as palavras de Herbert de Souza:

A idéia de cidadania generalizou-se. Está na boca de todo o mundo, dá títulos a movimentos e organizações, fundamenta valores e conceitos e reflete uma profunda mudança democrática na sociedade brasileira. Deixamos de ser empregadores e empregados, militantes e dirigentes, eleitores e eleitos. Estamos sendo, cada vez mais, uma sociedade de cidadãos e cidadãs. Cidadania é o valor básico de uma sociedade democrática, constituída por todos e para todos e fundada em cinco princípios universais: igualdade, liberdade, solidariedade, participação e diversidade. Estes princípios são suficientes para orientar solução de todos os graves problemas sociais e políticos que nos acompanham desde os tempos coloniais. Eles não têm, no entanto, uma ordem obrigatória: primeiro a liberdade, depois a igualdade, ou a diversidade. A riqueza da democracia reside exatamente em postular a simultaneidade destes princípios no tempo e no espaço. Um é sempre incompleto sem os quatro outros. E à falta de um compromete a realização de todos. é um tremendo desafio pensar e agir com estes cinco princípios simultaneamente. Mas é exatamente isso que torna a democracia o mais fascinante desafio da história da humanidade.¹³³

Herbert de Souza acertou quando fala que a democracia é um “desafio”. Entendemos no sentido de ser uma aventura por dar resultados ou não, visto que não se concebe por completo o terreno onde se pisa e para onde se vai. O foco do comunitarismo é a verdadeira democracia, porque se enxerga o terreno onde se pisa e, pela tradição, sabe-se o que se quer.

¹³¹ Para uma leitura mais aprofundada sobre o assunto, sugerimos a leitura de Swindler, J.K. MacIntyre's Republic. *The Tomist*, 1990.

¹³² *Contrato Social*, VI, p. 82.

¹³³ SOUZA, Herbert de, *Revista Sras. e Srs.*, ano 1, jul.1997,p.41.

Porém deve servir de alerta nesse debate de compreensão entre cidadania e democracia, em um olhar brasileiro, as palavras de Strieder quando diz:

A política brasileira, sob a alegação de que na democracia todos os cidadãos são iguais perante a lei, sempre se omitiu em executar projetos orientados para a inclusão das populações provindas da escravidão, e dos grupos indígenas marginalizados pelo processo colonizador. Por isto, hoje, no Brasil, nos encontramos diante duma situação social tragicamente escandalosa. Os miseráveis das favelas, os sem-teto e os sem-terra, os prisioneiros, os analfabetos e os alienados de todas as formas são, em sua maioria, descendentes dos escravos e dos indígenas. Os rostos destas pessoas ainda não refletem nada desta meta-raça morena brasileira.¹³⁴

A grande filosofia alemã também se serve inclusive da ambigüidade do termo *Bürger* para fazer que o *Staatbürger*, o cidadão, não se desligue de sua natureza originária como burguês. A cidadania postulada por Rousseau, a que nos referimos páginas atrás, pertence a um Platonismo reformulado sobre sua recordação pessoal de jovem da cidade de Genebra. Os conselhos do filósofo sobre como governar a Polônia ou a Córsega expressam melhor esse anacronismo da cidadania da sua época. E Montesquieu¹³⁵, com todo o seu maior realismo, nos diz apenas que o cidadão é aquele que tem o direito de votar em segredo e o dever de contribuir com o trabalho do bem-estar geral.

É, no bom sentido liberal, a “privacidade” que tem até hoje um conceito com o qual todos parecem concordar, paradoxalmente, que se trata da melhor expressão da vida pública. Não é esta a maior ambigüidade da cidadania em nosso tempo em épocas de escuta telefônica, de câmeras vigiando-nos indistintamente, de trânsito sem origem e procedência, de imagens na Internet? É, neste caso, que, mais uma vez, tal como MacIntyre, destacamos Aristóteles em sua *Política* (1275 a) quando diz que “não estão todos de acordo em chamar de cidadão à mesma pessoa”. Até mesmo os nossos políticos, no marketing de campanha, basicamente só fazem alusão à cidadania quando querem o eleitor votando.

A autoridade é a vanguarda da ortodoxia que conduz o acordo fundamental, quando não é uma autoridade despótica. Deduzimos das obras de MacIntyre que a referida autoridade é o mestre que ensina a se relacionar com esses acordos

¹³⁴ STRIEDER, Inácio. “Democracia Racial a partir de Gilberto Freyre”. In *Perspectiva Filosófica*, Recife, vol. VII, nº 15, ed. UFPE, 2001, P. 27.

¹³⁵ MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo, Abril Cultural, 1985, *Os Pensadores*.

fundamentais de um modo reflexivo, mais “autônomo”. Na figura do mestre radica a peça chave da educação e da hermenêutica, e com ela a continuação da comunidade através da criação da consciência de grupo. De certo MacIntyre, quando assim pensou, lembrou-se do papel estratégico indireto de Santo Ambrósio na conversão de Santo Agostinho do maniqueísmo para o cristianismo porque viu nessa ação uma atitude do tipo pedagógico. Do mesmo modo pensou no papel dialógico de Santa Mônica para converter o seu filho Agostinho. De fato, o mestre seria também o mediador mais além do que se dá na ação comunicativa habermasiana, num primeiro momento, quando os participantes nas práticas se vêm direcionados a entrar nelas, e a aceitar as regras, meramente por viverem nessa comunidade. Nesse primeiro momento se aceitam as regras, os modelos de excelência, a autoridade, o processo educativo quando, mais adiante do doutrinamento, se incentiva a cada membro da comunidade a se converter em um membro ativo, isto é, a participar com um consentimento explícito que, indo mais adiante dos fatos, se esforça por estreitar os laços comunitários. Assim, temos a importância do processo de aprendizagem, da humildade e do respeito à autoridade. Humildade e respeito que experimentam uma troca quando se é membro ativo. Do mesmo modo, como diz Habermas¹³⁶, que uma norma ética é válida, justificada, quando puder se aceitar consensualmente, sem coação, todas as consequências que advirão para os interesses concretos dos indivíduos que pautarem o seu comportamento por ela.

Por certo é primordial na comunidade este processo de aprendizagem, pelo qual se passa a ser um membro mais ou menos circunstancial, uma vez que se encontra um de fato “vivendo ali”, a ser um membro ativo, convencido da importância da comunidade, sendo o único meio no que se pode prosperar a vida boa individual e a de todos os membros, e da necessidade de defender de possíveis agressões. A comunidade é o contexto eficaz para fazer inteligível a mesma moralidade, pois está constituído pelo projeto compartilhado de alcançar um bem comum, e só na comunidade o indivíduo aprende as virtudes e as regras que conseguem os bens que dotam a sua vida *de sentido*.

No capítulo XIV do livro *Cidade de Deus*, falando sobre as paixões da alma, como sentido de vida, diz Agostinho: “Estas são más, se o amor é mau; boas, se bom é o amor”¹³⁷. De dois modos podem considerar-se as paixões da alma: Primeiro, em si

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, p. 116.

¹³⁷ Santo Agostinho, *La Ciudad de Dios*, p. 74.

mesmas; segundo, se estão sujeitas ao domínio da razão e da vontade. Enquanto consideradas em si mesmas, ou seja, enquanto movimentos do apetite irracional. Então não há nelas nem bem, nem mal moral, porquanto essa caracterização (de bondade ou de maldade) depende da razão, como foi dito acima. Consideradas, pois, as paixões enquanto dependem do imperialismo da razão e da vontade, então nelas poderá haver bem ou mal; na verdade, o apetite sensitivo está mais próximo da própria razão e da vontade do que os membros exteriores, cujos movimentos e atos poderão ser moralmente bons ou maus, na medida da voluntariedade que os condicionar. Com muito maior razão, também das próprias paixões, se dirá que, na medida da voluntariedade que as condicionar, serão moralmente boas ou más. E dir-se-ão voluntárias, ou porque são imperadas pela vontade ou porque não são proibidas pela vontade¹³⁸. Nesse caso as leis construídas pela comunidade têm uma vontade geral (Rousseau) e, por sua vez, uma maior probabilidade de possuir eficácia. Não se trata simplesmente de manter a proposta de Rousseau: que o indivíduo se converta em cidadão, mas que o indivíduo, sem deixar de sê-lo, seja também cidadão. Ou seja, o sujeito individual deve lutar a todo custo pela sua autonomia porque, do contrário, perde a sua responsabilidade moral.

Na sociedade jurídica, do imperativo e da obediência, a lei pode existir, ser imposta a outra coisa e ser cumprida, assim, não deixa de se tornar uma sociedade da aparência e do fazer de contas. O erro ocidental é que continuamos com a convicção equivocada de que o mundo civilizado é o nosso, e que os outros são pseudo-civilizados que têm muito que aprender de nossos direitos e obrigações. É essa nossa imponente condição utilitarista que faz existir, na sociedade neoliberal, o direito de sermos submissos a certa ordem econômica, que nos viciou a um comportamento do ‘parecer-ser’, da máscara social da aparência que, em nosso caso brasileiro, ao invés de ser utilizada apenas nos três dias do carnaval, nos acostumamos a utilizá-la o ano inteiro, e retirá-la apenas naqueles dias de Momo, quando a maioria se sente mais à vontade, longe de qualquer padrão ou estilo!

E para evitar situações como estas, MacIntyre insiste que, entre as práticas, tradição e comunidade há uma espécie de interação: em um primeiro momento as pessoas, na sua sociabilidade natural, que se unem por laços mais ou menos afetivos, mas logo são as práticas que contextualizam a tradição, ideologia e atitudes, as que

¹³⁸ ST, I-II, q. 24, a..1.

asseguram a continuação da comunidade. Deste modo, a comunidade se forma pelas práticas e filiações na mesma tradição que une pequenas comunidades entre si em uma estrutura hierárquica, dentro de uma comunidade maior, que já foi dita, com um termo não macinteryano, “macro comunidade” (rua, bairro, cidade, estado, etc). No sentido do direito a ser de alguma parte: uma tribo (*phylé*), um povoamento (*éthnos*), uma cidade(*polis*). O bairro seria uma subdivisão da tribo (*demos*) e daí vem a expressão *demokratía* como a democracia numa perspectiva comunitarista.

Dentro da comunidade de pequenas comunidades locais, hierarquicamente organizadas, dado que pertencem à mesma tradição, destaca o pensador escocês a importante tarefa, que preza pela manutenção de toda essa estrutura, de uma dessas sub-comunidades: a comunidade ilustrada (*educated public*).

A comunidade constitui, portanto, o verdadeiro espaço educativo onde se aprende a trabalhar moralmente e onde se pode trabalhar e viver dignamente como homem; a primeira questão, a aprendizagem para trabalhar moralmente, depende da educação, a qual está em clara dependência da existência de uma comunidade ilustrada¹³⁹. Como defendia o sociólogo Ferdinand Tönnies “a comunidade é a via comum e durável; a sociedade é somente passageira e aparente”. A comunidade seria real, viva, concreta e orgânica, enquanto a sociedade é de estrutura mecanicista e artificial e universalista. Portanto, a preferência de Tönnies pelo termo ‘comunidade’ e não de ‘sociedade’ é quase uma aproximação de seu pensamento com o de MacIntyre.¹⁴⁰

A comunidade ilustrada, ou público ilustrado, é uma parte essencial dessa macro-comunidade que engloba no seu seio, como pertencentes à mesma tradição, em comunidades menores definidas desde as práticas. É uma comunidade porque a investigação, as ciências e as artes são, por sua vez, práticas; mas é um tipo de comunidade essencial pela ação educativa, que preza a manutenção da consciência do grupo.

Os elementos que caracterizam uma comunidade ilustrada são: um grupo medianamente numeroso de indivíduos educados no hábito e a oportunidade do debate ativo racional no seio de uma comunidade mais ampla, a cujo veredicto apela ao resto dos participantes daquela macro-comunidade, pois é a autoridade intelectual. Esse grupo de indivíduos tem consciência comunitária na sua comunicação mútua, comunicação

¹³⁹ Não se deve confundir o adjetivo “ilustrado” (*educated*) com que nos referimos à comunidade “intelectual”, com o adjetivo que deriva de Ilustração (*Aufklärung*), para MacIntyre sinônimo de liberal.

¹⁴⁰ Cf. Tönnies, F. *Comunnanté et Societé: Categories fondamentales de la Sociologie Pure*, p. 4-5.

que é possível porque dividem uns acordos fundamentais, crenças e atitudes, uma determinada concepção de racionalidade, ou seja, um consentimento a respeito de normas para julgar o êxito ou fracasso de uma argumentação, e uma forma de justificativa para julgar sobre aquele êxito ou fracasso. Deste modo, o debate de uma comunidade ilustrada não é um debate sem fim, mas um debate que tem por meta o acordo.

A respeito da autoridade desta comunidade ilustrada, e ao resto de comunidades dentro da macrocomunidade, vale salientar que, inserida nesta, se refere à última instância de apelação que é a Universidade. MacIntyre insiste no que se fundamenta no unânime reconhecimento daqueles acordos compartilhados, e que sempre se exerce em nome da própria comunidade, para sua salvação e desenvolvimento. É o mestre o encarregado de transmitir a tradição, criando os laços comunitários pertinentes mais além da associação utilitarista. Sem dúvida, o destaque que MacIntyre dá à instituição universitária, está diretamente ligado ao surgimento dos mosteiros que eram antes de tudo um lugar de refúgio, mais em função das invasões bárbaras. Nos mosteiros habitavam os monges (*monachói* que significa ‘homens sozinhos’) e foi a partir desse lugar que São Bento de Núrsia (480-547) – a quem MacIntyre tem como paradigma de mestre - redigiu as Regras com o objetivo de governar a vida dos monges. Porém um governo de natureza igualitarista. Como vemos, é esta comunidade principalmente intelectual, mas respaldada por um aparelho institucional no que destaca a instituição universitária. É necessário sublinhar que os participantes da comunidade ilustrada são mais que suficientes que um grupo de especialistas e eruditos, porque está à frente de uma significação prática para aspectos importantes da existência social. Trata-se, portanto, de um amplo setor da sociedade que institucionaliza seus debates sobre o melhor modo de vida, de maneira que o diálogo seja um intercâmbio entre Universidade e sociedade em geral, para que a verdade que aquela se possa descobrir seja sem a intervenção de qualquer ordem ideológica. Deve haver nesta comunidade ilustrada uma simbiose de responsabilidade fundamental envolta no bem geral, e a responsabilidade de participar ativamente nos debates, e de colocar em prática o resolvido entre eles. Como diz:

O monasticismo ocidental que permitiu que o fim da civilização clássica não significasse a perda da cultura clássica mas a sua transformação. Foi a fusão de Jerusalém, Atenas e Roma que permitiu uma nova realização civilizacional a que hoje chamamos Ocidente. De fato, quando olhamos

para as civilizações perdidas do passado, podemos estar gratos: a cultura clássica podia ter tido o destino dos maias.¹⁴¹

Já dissemos anteriormente que a comunidade ilustrada engloba no seu seio práticas de aprendizagem, investigação e prática de toda forma, já que a mesma investigação é uma prática, uma atividade cooperativa, cujo principal fim seria a busca da verdade. Uma das investigações fundamentais na comunidade ilustrada é a que leva à frente uma filosofia moral, já que dela depende que toda a engrenagem de práticas das diferentes investigações e mecanismos, que se dirija ao último ponto do bem geral da comunidade e da macro comunidade. Sem a filosofia moral a sociedade jurídica não teria a função de proporcionar acordos sobre o bem comum, a partir da definição de assuntos controvertidos no seio dos debates de uma comunidade ilustrada, e tal comunidade ficaria privada de uma das condições necessárias para seu florescimento; e quando a filosofia moral perde sua função de articulação de proposições de debate e desafio na Universidade, e no geral no âmbito cultural, a macro-comunidade perde sua identidade e começa a história do seu declive e extinção¹⁴². MacIntyre considera que alguns motivos fundamentais do caos moral se devem à falta de acordos sobre o mínimo indispensável, que seja o bem comum e qual é a racionalidade a que ele nos conduz.

O bem comum, se entendido no sentido adequado, deve ser preferido ao bem próprio; por isso é que cada coisa, movida como por um instinto natural, está ordenada para o bem do todo. Prova disto é o fato de que qualquer um estende a mão a fim de apagar o golpe dirigido contra o coração ou a cabeça, e, desse modo, defender a própria vida. Na comunidade na qual convergem todos os homens visando a felicidade, a pessoa é considerada como parte, sendo Deus o bem comum, no qual se encontra a felicidade de todos. Assim, portanto, entendendo-se adequadamente e considerando o instinto natural, cada pessoa está ordenada para Deus, tal como a parte está ordenada para o bem do todo, bem que se alcança pela caridade, pois o homem, enquanto ama a Deus, está amando a si mesmo e aproximando-se da virtude¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. Galleppo, M.C. A Constituição pode fundar uma República? In *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, nº10, jul/dez 2007, p. 39-49.

¹⁴² De certa forma MacIntyre lembra a derrocada de Alexandria que já fora o berço do conhecimento.

¹⁴³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* Comentário à Ética de Aristóteles, q.1, q.2, q.30. Sobre a Perfeição da Vida Espiritual; q.13.

A virtude pertence à essência do amor que deve existir entre os homens, que o homem preserve o benefício de uma única pessoa. Entretanto, muito mais salutar e divino será, se o bem for feito em favor de toda a nação e das cidades nela inseridas. Mesmo se uma ou outra vez seja louvável que o bem seja prestado a uma única cidade, todavia muito mais divino será, se for prestado a toda nação, na qual estão muitas cidades. Diz-se que isso é muito mais divino, porque tem muito de semelhança com Deus, que é a causa derradeira de todos os bens.

A comunidade é algo de universal; ora, em todo universo, encontra-se uma espécie de ordem, da qual resulta que seja principal aquele todo que em si envolve um outro todo. Ora, por que então é nas leis dos homens que a universalidade deve ir à comunidade?

A existência de multidões de pessoas que necessitam de comunidade política, os *parias* (*Heimatlosen*), constitui, no dizer de Hanna Arendt¹⁴⁴, o mais novo fenômeno de massas na história contemporânea. Os tratados de Paz de 1919 e 1920 consagraram a antipatia das nações vitoriosas pelas comunidades de países perdedores instaladas em um território. Repressão, fome e falta de oportunidades é o que mais foi testemunhado no Século XX. E novos *parias* surgem em pleno Século XXI por falsas comunidades a partir de grupos de narcotraficantes, (no nosso Brasil o Comando Vermelho, por exemplo); torcidas organizadas de equipes de futebol que se transformam em verdadeiras gangues de extermínio; grupos neonazistas com certas atrocidades que relembram o triste holocausto, etc.

Porém, vivenciando essas mazelas da sociedade individualista na qual vivemos, onde o direito se sobrepõe à filosofia a partir, como já dito, de um dever-ser acima do ser, é, por isso, de suma importância em uma comunidade ilustrada o *curriculum* de estudos nas escolas e universidades dirigidos a formar os futuros membros da macro-comunidade, o qual significa capacitá-los a pensar por si mesmos e a desenvolver um *rol* social naquela macro-comunidade. O Movimento dos Sem Terra é um exemplo adequado pela construção de escolas cujo currículo integra o debate da libertação. No entanto, pensar por si mesmo não é possível se não se pensa junto com os demais, e muitas vezes contra os demais. Portanto, na confrontação de pensamentos podemos apreciar a superioridade racional de um deles; mas para essa confrontação se requer, ao menos, a possibilidade de entendimento mútuo nas diferentes argumentações

¹⁴⁴ Hannah Arendt, *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 21. Veja-se também da mesma autora *The Human Condition*, Chicago University Press, 1998, p. 78-79.

que se encontram, o qual supõe compartilhar os mesmos modelos de objetividade racional e o acordo sobre as matérias que devem ser aplicadas, e como devem ser aplicadas. Daí vemos com satisfação a retomada do retorno da filosofia e da sociologia como elencos no conteúdo curricular do ensino médio brasileiro, com o fim de levar aos nossos jovens uma consciência cidadã, com criticidade comunitária, para alcançar uma responsabilidade social para o homem e seu meio ambiente. Somente é necessário se saber qual o tipo de mestre e textos que estará por detrás dessas instruções. Resta saber “a serviço do quê? e de quem?” para que o pressuposto remédio não seja de fabricação de quem mesmo criou o mal. Todos esses acordos, ao parecer de MacIntyre, não são meramente intelectuais, senão morais e inclusive teológicos.¹⁴⁵

MacIntyre dedica muitas páginas de suas obras deixando claro dois pontos-chaves para a compreensão das suas colocações. O primeiro é que a existência de acordos não supõe a inexistência de desacordos, mas precisamente ambos, acordos e desacordos, são necessários para a vigência e vitalidade de uma tradição e, no último termo, da continuidade de toda comunidade; uma tradição requer continuamente a se submeter a certas provas das que têm que sair, o que só conseguirá com a contínua revisão, como aceitação de novas teses, e com a negação de outras anteriormente mantidas. Essa contínua revisão supõe um diálogo com diferentes macro-comunidades com as que confrontamos nossos pontos de vista, pois podemos aprender quais são nossos fins e propósitos, através do conflito e, algumas vezes, só através do conflito. No

¹⁴⁵ O aparato televisivo da comunicação brasileira, no mesmo tempo que denuncia em seus programas policiais e noticiários - hoje líderes de audiência pelo labor do terror apresentado como orbis da violência em cima do poder inibidor do narcotráfico, a título de IBOPE - com sofisticado sarcasmo o descrédito do imperativo das leis constitucionais, por exemplo, das populações das 560 favelas existentes na cidade do Rio de Janeiro. Em paralelo, uma das mais penetrantes emissoras de televisão, nos lares dos brasileiros, põe a pública uma encenação de uma pseudo harmonia entre a periferia e o urbano, ao exibir em 2008, a novela “Duas Caras” elaborando um enredo com uma tipologia de discurso aproximado ao que o neopositivista John Rawls, de uma “sociedade decente”.. Assim o faz numa espécie de narrativa anti-macinteryana, que camufla na figura do mocinho “Juvenal Antena” a versão pós-moderna de “mestre”, forjando também um produto artificial consumista, induzindo o telespectador a imaginar, por senso comum, como não mais houvesse qualquer maniqueísmo do tipo burguesia/proletariado, aristocracia / suburbano, onde ricos e pobres, excluídos e incluídos se toleram vivendo “felizes para sempre”, num verdadeiro retorno ao conto de fadas. Não é a primeira vez que em uma dissertação acadêmica se denuncia os jogos e “aprontamentos” da mídia. Há uma interessante tese de doutorado de autoria do brasileiro Juremir Machado da Silva defendida em 17 de março de 1995, na Universidade René Descartes, Paris V, Sorbonne, aprovada com “très honorable par unanimité et avec les felicitations du júri” composto por Jean Duvignaud (presidente), Michel Maffesoli (orientador) e Edgar Morin. Essa tese que analisa, entre outras questões, os paradoxos culturais da sociedade brasileira e apresenta as nuances da subcultura posmoderna das novelas, foi adaptada em livro pelo autor Juremir a partir do título *Os Anjos da Perdição*, em 1998. Recomendamos a leitura do referido livro já citado em nota de rodapé do item 3.1.

entanto, os acordos fundamentais são inalteráveis, pois são considerados o ponto mínimo de união da macro-comunidade.

O segundo elemento se desprende do anterior e se refere ao diálogo entre comunidades de diferentes tradições. Lembramos que o que distingue uma macro-comunidade de outra é o conjunto de práticas e a tradição na qual se englobam, o que implica uma concepção de moralidade e uma história e projeto de futuro comum. Precisamente por isso, o pertencer a uma comunidade supõe uma racionalidade e uma linguagem intraduzível e incomensurável com o de outras comunidades de diferentes tradições. Deste modo, a comunidade intercomunitária só é possível entre aqueles indivíduos que habitaram mais de uma macro-comunidade e aprenderam outro idioma¹⁴⁶. O entendimento de outra comunidade não é uma tradução ao próprio idioma, mas a aprendizagem de uma nova língua como se fosse a materna; um exemplo claro de “bilingüismo” e de capacidade de superar duas tradições antagônicas é o que encontra MacIntyre na figura de Santo Tomás de Aquino. É a prova de *gubernatio* do mundo, que assim Santo Tomás de Aquino resume:

Algumas coisas que não têm poder de conhecimento, tais como os corpos naturais, trabalham por finalidade, como revelam as suas constantes, ou pelo menos freqüentes atividades para a concepção do caminho para o que é melhor... Agora como tais coisas não têm poder de conhecimento, elas não tenderiam para um fim se não fossem dirigidas por um ser dotado de conhecimento e inteligência¹⁴⁷.

No fundo nesse argumento há o elemento: da observação de uma atividade finalista e da inferência de uma inteligência governativa. Citemos Tomás mais uma vez:

Há um fim do universo que é um bem nele mesmo existente e esse fim é a ordem do dito universo. Porém tal bem não é o último fim, mas se ordena ao bem extrínseco como ao fim último, assim como também a ordem de um exército se ordena ao chefe, como diz Aristóteles.¹⁴⁸

Graças a essa confrontação, a tradição que caracteriza uma comunidade pode ser enriquecida ou pode enriquecer a de outra comunidade, demonstrando a superioridade racional ao se submeter ao revisionismo, quando entendemos suas concepções que

¹⁴⁶ Talvez isso seja a compreensão de MacIntyre de cosmopolitismo bem sucedido.

¹⁴⁷ S T. I, q. I c. a. 3.

¹⁴⁸ S T. Q. CIII, q. III, a.2. A versão que utilizamos aqui da *Summa* corresponde à de 1948, São Paulo. Ind. Gráfica Siqueira, trad. Alexandre Correia, vol. IX, , p. 261.

põem em destaque as contradições nas quais cai inevitavelmente e muitas vezes sem se dar conta¹⁴⁹. A coerência com os próprios pressupostos é um critério para demonstrar a superioridade racional da tradição de uma comunidade frente à outra. Neste diálogo intercomunitário também é possível que constatemos a negligência de nossa própria tradição. Assim, se o fazemos conhecer à nossa comunidade, e demonstrando aos seus membros as próprias incoerências, passamos a formar parte de uma nova comunidade.

Retornamos ainda ao que dissemos anteriormente quando MacIntyre sustenta que a comunidade ilustrada deve ser o lugar de encontro para o debate racional intercomunitário, e a universidade seria essa macro-comunidade para a ação da narrativa. Insistimos como aluno e professor que é dentro da universidade o lugar onde se pode elaborar concepções e critérios de justificação racional, o que se concretiza nas práticas de investigação. E vamos mais além do que já dissemos: a universidade deve ser o lugar onde os pareceres rivais sobre a justificação racional tenham a oportunidade não só de desenvolver suas próprias investigações, na prática e na teoria, mas também de integrar todas às culturas comunitárias. Lembremos de Alexandria, que foi por muito tempo o maior centro cosmopolita de conhecimento, deixando apenas de sê-lo pela cobiça do Império Romano que, por sua vez, nunca esqueçamos, foi a mãe da sociedade jurídica. E na sociedade jurídica como a nossa, insistimos em questionar do que vale uma universidade, que se encontra distante do que é fora de seus muros? Por que não encarar diretamente, como ação prática os problemas cotidianos como os da violência, do narcotráfico, da saúde, da crise do trabalho, como já destacamos, existentes nas periféricas comunidades que a cercam?

Pode parecer ousado o pensamento de MacIntyre como referencial de uma reflexão filosófica sobre uma saída ética para a sociedade atual. Entretanto, o destaque que MacIntyre outorga à ética num horizonte radicalmente histórico, examinando diversas aporias cotidianas de nosso modo de vida hodierno, assim como sua conceituação da ética na linha do *ethos*, isto é, da *morada* especificamente humana (Heidegger) – a partir da perspectiva filosófica de Aristóteles e da noção hegeliana de eticidade (*Sittlichkeit*) – sugere que seja assumido como um pensador particularmente relevante em relação à temática comunitarista. O homem, por possuir uma consciência moral e um senso ético, deve fundamentar suas ações em um conjunto de valores que indiquem expectativas, aspirações que caracterizem em seu esforço de transcender-se a

¹⁴⁹ Digamos por exemplo o acordo recém feito entre os países de língua portuguesa, que verificaram certas ortografias e acentuações.

si próprio e à sua situação de contraposição (relação entre o “ser” e o “dever-ser”) que não justifiquem o seu juízo de valor. Como diz Saviane “Valor é a relação de não-indiferença entre o homem e os elementos com que se defronta”¹⁵⁰.

Dessa maneira a consciência moral, ética e de valor do ser humano consiste na condição espontânea e imediata de como ele reage ante os fatos e sua própria conduta, ao reconhecer o valor moral e ético dos diversos modos de encarar os aspectos das suas ações.

Nesse contexto dos valores morais e éticos do ser humano, é possível avaliar como se comportam esses pontos-chave em uma estrutura de uma organização social, onde se ordenam um conjunto de partes encadeadas que forma um todo, portanto uma estrutura que desempenha papéis e um conjunto de ações que são realizadas por um ou mais indivíduos que compõem determinada organização.

Nesse caso, é com o objetivo de identificar e avaliar o comportamento do ser humano, desde sua posição inicial como ser social, em função dos padrões individuais morais e éticos até sua posição final como ser social, em função dos padrões coletivos morais e éticos dentro de uma estrutura organizacional. Assim, a idéia da aplicação da ética nos padrões comunitários, flui de forma positiva no sentido de se obter a tentativa de distinguir, consertar e adequar a questão do comportamento individual dentro do comportamento coletivo no âmbito do certo e do errado.

É importante frisar que o termo “ético” é sumamente utilizado nos tempos de globalização, e ele aparece relacionado tanto à vida privada como à social, vinculado a aspectos globais de ordem política, econômica e organizacional ligado ao social.. Para tanto, por ser vinculada a tantos aspectos, a filosofia procurou adequar o estudo da ética e da moral, por meio de diferentes caminhos de relacionamento. Esse ponto que a filosofia coloca é o caminho que possibilita à filosofia relacionar os fundamentos morais aos fenômenos humanos, possibilitando uma compreensão social dos cidadãos e das organizações.

MacIntyre em seu artigo “Persona Corriente y Filosofia Moral” nos diz:

Uma pessoa comum, ao conceber a vida como um progresso desigual, ou às vezes como um retrocesso, no âmbito da conquista de seu bem, se transforma de modo significativo em um filósofo moral que pergunta e responde aos mesmos tipos de questionamentos postos por Aristóteles na

¹⁵⁰ SAVIANE, Demerval. A supervisão educacional em perspectiva histórica: da função do professor pela mediação da idéia. In: *Supervisão Educacional para uma escola de qualidade: da formação à ação*. São Paulo, 4ª ed. Cortez Editora, 2003, p.40

Ética a Nicômaco e por Santo Tomás tanto no comunitário à Ética como em outros textos, claro que com frequência essa pessoa comum não reconhece até que ponto tem sido transformada, nem tampouco se reconhece como filósofo moral. Nesse momento, a pessoa comum provavelmente é menos competente como filósofo moral do que é preciso e capaz de ser. Assim, o objetivo desta conferência é facilitar as pessoas correntes, que reconheçam até que ponto já têm sido filósofos morais e convidá-las a progredir. Portanto, a questão-chave é: quando o filósofo moral precisa alegar ser a pessoa comum?¹⁵¹

A partir dessa interpretação sobre o termo “ético”, é possível afirmar que a relação moral dos indivíduos pode ser considerada as duas faces, ou as “duas caras” do homem. Pois o que se refere a uma face são as expectativas positivas, legitimidade e compromisso, de acordo com o qual se comporta na ação verdadeira, a outra face parte do nível do objetivo não digno e injusto de uma ação de reconhecimento.

Portanto, a ética é um tipo prático de conhecimento, que busca orientar a ação em seu pensar, e a moral como modo de viver, se refere à conduta humana diante do indivíduo e do outro. É a ciência do que o homem *deve-ser* em relação àquilo que ele *é*, estando, a ética, como destaca Gilles Deleuze, “à altura do que nos acontece”.¹⁵²

No contexto dos termos da “ética” e “moral”, podemos fazer uma análise sobre a relação da ética na visão aristotélica (visão antiga) em função da visão kantiana sobre a mesma (visão moderna). A primeira visão atende aos escritos de Aristóteles em que situou a ética, a sua “ciência das virtudes”, entre a Física e a Política. A sua reflexão se caracteriza por estudar o agir a partir de uma concepção do homem como sendo: um animal político, que tem linguagem e, muitas das vezes, age logicamente, e precisa desenvolver-se dentro de uma sociedade real, num período de tempo, dentro de formas reais de uma cidade, se quiser ser feliz. A visão kantiana, considerada como moderna, é voltada basicamente para a noção de dever. Essa concepção se faz porque é a partir das idéias da vontade e do dever, que a característica humana não pode ser definida cientificamente, tendo que ser refletida sempre, sob pena de o homem se rebaixar a um simples ser da natureza. Ou seja, Kant parte da reflexão de que o homem é um ser racional que não é simplesmente racional. Portanto um ser livre, mas ao mesmo tempo atrapalhado por inclinações sensíveis que ocasionam que o agir “bom” se apresente a

¹⁵¹ O texto foi publicado originalmente em espanhol por ocasião de uma conferência em fevereiro de 1995. A tradução é nossa. Cf. MacIntyre, A. *Hombre corriente y filosofía moral*. Regras, virtudes e bens. *Convivium*, 5 (1993), p. 65. Maury, Margarita et all. *Crise de Valores*, Barcelona, EditEuro, 1997. p. 144-145.

¹⁵² Cf. Acássio Diniz, “Ética e Deontologia dos Formadores.” Lisboa, FIACID, 1998. Trecho de abertura.

ele como uma obrigação, com certa coação, que a sua parte racional terá de exercer sobre sua parte sensível.

Devemos ter sempre em mente que, para MacIntyre, uma comunidade é um grupo humano composto por indivíduos que trabalham em conjunto em uma tarefa comum. Ao contrário da sociedade, a pequena comunidade não é concebida e não é apenas baseada na natureza psicológica dos seres humanos, nem em seus condicionamentos biológicos. Contudo, embora seja uma criação humana, ela é feita para durar talvez para sempre.

Qualquer comunidade é sempre possuidora de valores próprios. Ela é definida por sua tarefa. Uma comunidade é eficaz somente se se concentra em uma tarefa. Uma comunidade tem o seu próprio “Beethoven” e a sua cultura específica. Dessa maneira uma e qualquer instituição se caracteriza por cumprir suas devidas tarefas e determinações para com o todo, contribuindo com suas técnicas especializadas em função do seu valor, da sua moral e ética.

Dentro de uma comunidade social vivem diversas categorias de trabalhadores. Cada um desses indivíduos ocupa uma posição estratégica em função da coletividade. Dito de outro modo, é a estrutura social junto ao indivíduo que determinará a posição ética do ser humano dentro de uma comunidade.

Tanto a estrutura social da organização quanto a organização ética do indivíduo não permanecem iguais. Portanto, essa relação moral, com o âmbito organizacional, passa constantemente por um processo de mudança, seja social, de posição moral e de processos organizacionais, que definirá sua participação na organização.

Ação comunitária seria então produto do esforço cooperativo de uma comunidade, que reconhece os seus próprios problemas e se organiza para resolvê-los por si mesma, desenvolvendo suas potencialidades, com a colaboração ou não das entidades existentes.

Como podemos observar, o tema do ‘comunitarismo’ tem grande importância no estudo do comportamento moral e ético do ser humano, pois o sentido “*lato*” dessa palavra verifica a necessidade de entender os mecanismos de posição e atuação do indivíduo para estruturar seu comportamento frente às variáveis sociais.

A função das comunidades é tornar, portanto, produtivos os conhecimentos que se tornam fundamentais para a sociedade em todos os países desenvolvidos e em desenvolvimento, devido à preservação de seu ethos. Quanto mais bem narrados forem os conhecimentos, mais eficazes serão. Porém, o que se verifica a partir desse

pressuposto é uma falta de controle pelo resultado dessa grande especialização por parte das organizações existentes no mundo. Eis então onde a questão moral e ética começa a existir. Portanto, será que a existência humana é permeada de questionamentos éticos, que requerem respostas urgentes pelo uso do grande conhecimento humano? Sim, pois o homem é um ser que possui consciência moral, mas que é afetada pela relação com o outro. Isso quer dizer que, constantemente, ele avalia suas ações para saber se são boas ou más. Porém o ser humano sofre da necessidade do uso da ciência para fins de ordem positiva, que, frente a uma visão ética da vida e sociedade, muitas vezes, não são vistas beneficentemente pelos grupos. E isso abre uma janela, sem desconstruir a proposta de MacIntyre, permitindo-nos realizar, como última etapa da nossa dissertação, uma abordagem kantiana a este respeito.

3.3 A crítica sob um prisma kantiano

“É pelo fato de compreender o universal que a alma espiritual tem a capacidade do infinito”.¹⁵³

Adotando-se o mesmo método que MacIntyre utilizou na sua argumentação, aceitando seus pressupostos e metodologias, podemos, mas longe de assumirmos o posto de um advogado do diabo, destacar possíveis incongruências que se desprendem de suas colocações e que, ao que parece, se passaram inadvertidas ao próprio MacIntyre, fazendo cair a ele próprio naquelas mesmas pretensões substantivas dogmáticas e empreendedoras como as que fazia em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* à Ilustração¹⁵⁴.

Uma das objeções mais relevantes que podemos fazer é a de considerar que, apesar de sua crítica à universalidade ilustrada, pretendendo-se a defesa de um historicismo não relativista, não pode evitar em manter certa racionalidade “supra tradicional” objetiva ou universal. Se não há nenhum conhecimento absoluto, tampouco são absolutas certas afirmações que MacIntyre mantém inquestionáveis, como mesmo o historicismo, a teleologia e a teologia que o tomismo defende; mas, se existe esse

¹⁵³ ST, I, q.76, a. 4 ad 5.

¹⁵⁴ Portanto, é necessário revisar a proposta de MacIntyre, sua viabilidade e acerto, a partir dos diferentes críticos e debates que se gera no seio de novas tradições. Como escreve MacIntyre: “Contribuir a escrever a história destes debates inacabáveis também é, e de forma inevitável, participar deles”. Cf. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 215.

conhecimento absoluto do historicismo, a teleologia e a teologia serão precisamente na razão de sua universalidade. Na verdade, MacIntyre se defende da acusação de relativista porque sua comunidade apela para uma tradição que é capaz de demonstrar a superioridade racional frente aos adversários de outras comunidades, mas a demonstração da superioridade racional do tomismo requer a apelação a um historicismo e uma concepção teleológica e teológica que de modo algum pretendem ser relativos, e sim bens universais.¹⁵⁵

O auge da teologia que ocorreu no medievo, com a patrística e a escolástica, cujos supremos representantes são Santo Agostinho e Tomás de Aquino, fez surgir as Sumas Teológicas, como uma espécie resumo lógico e metafísico das teologias dominantes.

Lembramos que a palavra “Summa” foi utilizada no século XII para designar uma coleção de sentenças. O exemplo claro é a obra de Hugo de San Victor (1096-1141), a quem se atribui a *Summa Sententiarum*, simples justaposição de sentenças. Ela já existia anteriormente às *Summas*, com nomes de *Sententiae* e de *Florilegia*, mas bem longe de formar um conjunto como as *Summas*.¹⁵⁶ A expressão “Sentença” adquiriu entre nós algo como decisão (*Krinós*). Para o bem ou para o mal. Portanto, é um conceito jurídico e deontológico.

Diz MacIntyre que a “sentença é”:

(...) o tipo de conhecimento que proporciona a fé, o tipo de expectativa que proporciona a esperança, e a capacidade de amizade com outros seres humanos e com Deus (...)¹⁵⁷

Neste trecho vemos umas palavras do pensador escocês muito eloqüentes pelo que se refere ao espírito com que trava o seu diálogo com Aristóteles e Santo Tomás,

¹⁵⁵ Cf. Bradley, MC. A note on Mr. MacIntyre. *Determinism*, London, 1959, p. 117.

¹⁵⁶ Os autores das *Summas* de sentenças foram inúmeros e receberam o nome de sentenciários, destacando-se então Honório de Autun, Anselmo de Laon, Alexandre de Hales, Riberto de Melun, Roberto Pullus e Pedro Cantor. O mais ilustre foi Pedro Lombardo, chamado o *magister sentenciarum*. Pedro Lombardo (c. 1100-1160), bispo de Paris, foi autor da aludida *Summa Sententiarum*, nome abreviado de seus *Libri quattuor sententiarum*, que foram editados frequentemente (Veneza, 1477, 1488; Nuremberg, 1481, 1484; Basileia, 1486, 1487, 1488, 1489, 1492, 1498, 1502, 1507, 1516; Paris, 1510, 1518, 1557, 1574, 1892; Lyon, 1540, 1553, 1570; Colônia, 1566.) Pela tradição, Santo Tomás escreveu a *Summa contra Gentiles* e a sua obra mais importante é a *Summa theologiae*, sendo enorme e variada a sua produção intelectual. A *summa theologiae* é uma exposição da teologia, sobretudo destinado a estudantes, diferente da matéria destinada aos mestres e tratadas nas questões disputadas. Santo Tomás de Aquino começou a escrever a sua *Summa theologiae* em 1265, nela trabalhando inúmeros anos, vide a respeito uma edição de Roma, 1570-1571, 3 vols.

¹⁵⁷ *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 140 (181-182).

afirmando algumas vezes que este é mais aristotélico que Aristóteles; mas não devemos deixar passar despercebido que MacIntyre se declara tomista, aceitando o desafio filosófico desta opção com suas conseqüências mais radicais, como notamos na citação supra. Porém, se procuramos interpretar o mestre grego com estas intenções, as virtudes morais, tal e como se descreve na *Ética a Nicômaco*, deveremos transformar isto na interpretação de um conhecimento de Deus na visão tomista, adquirindo, a partir do princípio de nova investigação moral, julgando como tendo um papel crucial no progresso de nossa investigação.

Pensamos que, quando MacIntyre fala do conflito que deve existir entre as diversas tradições como necessário para o desenvolvimento da tradição, ele está falando da necessidade de evitá-lo, ou seja, sair do conflito, da crise (*Krisis*) a partir de uma sentença. No entanto, ele pretende se esquivar da acusação de um pretenso relativismo, para o qual, apesar da incomensurabilidade, apela a um sistema de demonstração de superioridade racional, mas então admite, ao menos, a categoria universal de pessoa e o respeito que se deve ter para com o estrangeiro. A pessoa que, como Santo Tomás, pode aprender duas tradições, pertencia a duas macrocomunidades, o que supõe a possibilidade de fazê-lo e ter uma atitude reflexiva a respeito de ambas as tradições, o que está mais além da relação absolutamente imediata, que com a tradição mantém o habitante de uma só comunidade. Diante deste caso, MacIntyre deveria tirar a seguinte conclusão: ou a noção interna de tradição opera em comunidades homogêneas e estáticas, e não é essa a noção de tradição que age nas suas colocações, ou, ao agir em contextos heterogêneos intercomunitários, quando os sujeitos adquirem um distanciamento crítico com respeito a toda comunidade, uma atitude reflexiva própria de um sujeito “multi-tradicional” que pode habitar várias comunidades; o que nos faz compreender que este sujeito tem todo o aspecto de um sujeito moderno e pós-tradicional.

Olhar o passado com os olhos de futuro, como faz MacIntyre, é se prender ao passado dos vencedores, com aquele pretérito que melhor se tenha vivido. Neste sentido, pode se afirmar que MacIntyre fala de uma tradição “superior”, de uma tradição que tem sobrevivido superando os conflitos, mas é uma tradição que também tem esquecido a experiência dos vencidos, experiências que merecem ser levadas em conta e valoradas a partir de um presente, que tome em consideração sua ligação com o passado. Mas devemos levar em conta que “os físicos podem nos dizer muito sobre o

futuro da natureza em áreas como a termodinâmica; mas não podem nos dizer nada acerca do futuro da Física, se esse futuro envolver inovações conceituais radicais”¹⁵⁸.

Por outro lado, a tradição de que nos fala MacIntyre em *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, exemplificada na tradição tomista, definidora tanto da moral, apropriada para um indivíduo como para uma comunidade, é uma tradição que, em palavras de Carlos Thiebaut, é “do melhor número das possíveis narrativas do bem que devem se dar em nossa sociedade uma vez que fracassadas, por inércia ou inoperância, as tentativas de formular grandes relatos neutrais, como os da Ilustração”¹⁵⁹. O problema é o de se saber se podemos estabelecer uma tradição como esta. Do mesmo modo torna-se conflitivo assinalar como essa possível tradição pode preservar a coerência e a objetividade do debate moral. Não se trata de recuperar uma tradição morta, mas continuar a discussão inerente a uma tradição viva, uma tradição que apresenta algo que se tem que “aprender” se queremos recuperar o “telos” seja de maneira teórica como prática¹⁶⁰.

Não entraremos aqui em tais debates “externos” contra o argumento narrativo de MacIntyre, mas queremos mostrar alguns dos conflitos “internos” que aparecem na proposta macintyreana. Chauí¹⁶¹ dá a entender que as comunidades entram em crise quando surge um novo personagem na história que é o burguês, que, por sua vez, impõe a sua vontade. E se o compromisso de servir ao outro desaparece, a idéia de comunidade também.

Se MacIntyre aspira em determinar com sua argumentação o discurso moral, como pode fundamentá-lo em algo tão indeterminado como a narração? Para que as

¹⁵⁸ Depois da Virtude, 2001, p.165.

¹⁵⁹ THIEBAUT, C. *Los limites de la comunidad*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 109. Tradução própria.

¹⁶⁰ Por isso, é possível dialogarmos com a proposta comunitarista de MacIntyre numa perspectiva cultural brasileira. Lembremos que MacIntyre é católico e pensa o comunitarismo sob a base da filosofia de Santo Tomás de Aquino. Lembremos ainda que o Brasil é uma das maiores regiões de adeptos da Religião Católica. Segundo os dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em 1872, 99,7% da população brasileira professavam o catolicismo; 98,9%, em 1890; 95%, em 1940; 93,5%, em 1950; 93,1%, em 1960; 91,8%, em 1970; 88,9%, em 1980; 76,2%, em 1990. Cf. DA SILVA, Juremir Machado, *Anjos da Perdição*, EDUFERS, 1995, P. 155. Cf. Fiéis Caseiros. *Isto é/Senhor*. São Paulo, 23 de outubro de 1991. p. 28. Cf. Fé em Desencanto. *Veja*. São Paulo, 25 de Dezembro de 1991, p. 32-38. no mundo e, mesmo que a ética de MacIntyre não se limite a essa religião, ele restaura para os tempos hodiernos o pensamento de Santo Tomás de Aquino.

¹⁶¹ Cf. Galleppo 2001, p. 45. Disponível em site <http://www.osb.org.br/Regra.html>(acesso em 24/10/07)

histórias se tornem compreensivas, necessitam tanto a configuração do narrador como a do ouvinte, de tal modo que ficam excluídos da história “fatos irrelevantes”, ou seja, a história tem como requisito essa coerência desenhada pelo narrador e pelo ouvinte, que pode levar a um conflito de veracidade histórica.

Pode algum discurso moral tratar algum fato como “irrelevante”? O conflito entre a narração e a verdade histórica se amplia quando a história que se tem de contar é a da própria vida. A história de nossa vida está repleta de sucessos entre os que se incluem ficções, sonhos e ideais, podendo ainda conter ações panegíricas. Surge então uma questão “inquietante”, uma relação com a narração da própria vida. É possível identificar sempre as intenções e o contexto em que se realizam as ações? É evidente que a vida de cada passado não está nunca enclausurada visto que se pode revisita-la a partir de novas experiências.

Também no argumento narrativo de MacIntyre não se percebe com clareza como se relacionam “as diferenças” com a identidade como “unidade de uma vida”. A pergunta que temos de fazer a MacIntyre é se essa concepção de identidade comunitária, que ele defende, pode se realizar no âmbito da universalidade como da particularidade, ou se em sua concepção da tradição de diferenças estas não ficam excluídas desde o princípio.

MacIntyre admite a seguinte alternativa: um homem que habitou duas macro-comunidades, e foi capaz de aprender o idioma moral de ambas, perdeu a imediação do lar que tinha quando só conhecia uma macro-comunidade, se converteu em um habitante distinto do que era antes de passar pelo processo de educação em outra macro-comunidade, então ou se volta crítico, ilustrado no sentido moderno da palavra, ou nostálgico daquela sensação de segurança que então possuía, gira para um fundamentalismo tradicionalista, e, voltando-se para a sua defesa, acaba matando a comunidade. Como não acreditamos que as colocações de MacIntyre decaiam sobre esta segunda opção, a da fundamentação tradicionalista, não podemos deixar de chamá-la de incoerente desde o momento em que consideramos que é mais liberal e ilustrado do que pretende, e, se esse é o caso, não temos nenhum inconveniente em subscrever esse aristotelismo, se chegamos realmente a uma macro-comunidade moderna e liberal, que só pretende defender, através do conflito construtivo intercomunitário, a possibilidade de uma macro-comunidade cosmopolita e plural.

A metodologia filosófica de MacIntyre é certamente peculiar e surpreendente se levamos em conta como defende o tomismo:

Doutrinas, teses e argumentos, todos devem ser compreendidos em termos de contexto histórico (...) Isto quer dizer que reivindicações são feitas em nome de doutrinas cuja formulação é determinada temporalmente e que o conceito de atemporalidade é um conceito com uma história (...) Portanto, a própria racionalidade, teórica ou prática, é um conceito com uma história (...)¹⁶²

Estas são as raízes do sistema de MacIntyre. Dessa forma, não se pode duvidar das suas extraordinárias capacidades como historiador da filosofia; sua formação intelectual, neste sentido se deixa notar ao longo dos seus escritos a fidelidade em afirmar que a história da filosofia é a parte que domina o resto da filosofia.

Os gregos acreditavam na virtude porque a consideravam não apenas boa, mas também bela, pois o ser humano total era o que realizava o ideal do *kaloskagathós*, o belo e o bom. Como já dito, a vida política, comunitária, tinha como fim a felicidade de todos e cada um dos cidadãos, e essa vida, virtuosa e boa, produzia admiração e respeito. Pelo menos, isso dizia a teoria. A modernidade, ao contrário, como um bem absoluto, não pode entender que a virtude, que significa sempre sacrifício e autodomínio, fosse, ao mesmo tempo, bela. Em todo o caso, podia ser útil, proveitosa para o bem de todos. Para uma síntese de interesse particular e interesse geral nenhum filósofo moderno teve sucesso em explicá-la. Como é possível, perguntava Kant, que a lei moral me obrigue? Por que devo me interessar pelo que de fato não me interessa? Mandeville¹⁶³ optou por uma saída mais atrevida: “Os vícios privados produzem virtudes públicas”, com o qual nem sequer fazia falta lutar contra o egoísmo. Mas essa máxima nem sempre se confirmava. Os vícios privados e a satisfação sistemática do interesse privado, produzem, em todo o caso, o equilíbrio dos que pertencem ao sistema e estão integrados nele; deixa de fora todo o resto, os menores de rua, os desempregados, os sem-teto porque suas existências comprometem aos poderosos e satisfeitos. Assim, a democracia vale, na realidade, para os que podem gozar nela. Suas

¹⁶² *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988, p. 226. Tradução própria.

¹⁶³ Cf. Camps, Victoria. *Paradojas del Individualismo*. Barcelona, Crítica, 1999. p. 69, 82, 189-190. No mercado, a princípio, tudo está permitido. As regras do jogo podem ser “sujas”, e são na medida em que funcione essa máxima de Bernard Mandeville. O engano e a fraude no mercado se pagam não porque sejam imorais. O mercado é uma competição livre onde ganha o mais astuto e não o melhor, o mais inteligente ou mais sábio. A competição supõe uma dureza que tem muito pouco a ver com as virtudes que cercam entre si as pessoas. O perigo de que essa relação se conserta em um modelo de relação inter-humana é não somente a deterioração das relações interpessoais, mas o de outros modos de relação como a política ou a vida profissional.

virtudes e sua beleza se mantêm enquanto os favorecidos se olham só a si mesmos e a seus ideais, sem somar nada ao exterior.

Isto parece sugerir que MacIntyre pensa que a idéia de tradição, estruturada e explicável a partir do esquema teleológico, não seria uma idéia apenas aplicável aos momentos históricos em que prevaleceu tal esquema, mas também aplicável à perspectiva como a ética iluminista ou a genealogia de Nietzsche, claramente contrárias ao horizonte apontado pela teleologia. Nesse sentido, seguindo o critério da unidade entre teoria e prática, MacIntyre pareceria estar extraíndo de uma prática histórica determinada – aquela própria do marco aristotélico-tomista – um conceito teórico – o de tradição – que se pretende que seja aplicável a todas as práticas posteriores para a adequada compreensão das mesmas.

Não podemos concluir esta crítica sem defender um pouco a Ilustração das acusações extremamente generalizadoras que MacIntyre faz àquele movimento. Assim, por exemplo, vemos que ele concede uma importância à comunidade ética kantiana quando na terceira formulação do Imperativo Categórico o pensador de Königsberg fala do *Reino dos fins*¹⁶⁴. Embora haja uma grande diferença entre a comunidade ética que se fundamenta nesta formulação e a que fundamenta o pensador escocês, ambos pensadores estão de acordo, apesar de que MacIntyre chame Kant de individualista, na necessidade da comunidade se direcionar para o desenvolvimento da moralidade. Para Kant, a lei moral é prévia à formulação da comunidade, mas é nesta que se desenvolve e se põe em prática; entretanto, os fins que são deveres – a conquista da felicidade alheia e o progresso da auto-perfeição moral –, são anteriores ao ato comunitário à medida que deriva da lei moral. Segundo Kant, e supondo a universalidade do racional, a comunidade ética é uma comunidade cosmopolita que vai mais além dos fins empíricos concretos e relativos que seus membros buscam.¹⁶⁵ Para MacIntyre, são estes fins empíricos que formam a comunidade e a mantêm unida: tudo que suponha desvincular o indivíduo de seus espaços sociais concretos são abstrações filosóficas; mas tudo o que daí possa surgir é relativo a essa comunidade, com o qual a proposta mais legítima para

¹⁶⁴ Cf. Morente, M. Garcia, *La Filosofía de Kant*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 136.

¹⁶⁵ Diz Kant: “El acto mismo para el cual el pueblo se constituye en estado, que hablando con rigor no es sino la idea que permite pensar su conformidad al derecho es el contrato original por el cual todos y cada uno abandona su libertad exterior para recuperarla inmediatamente como miembro de una república, es decir, de un pueblo considerado como universal. In *Doctrina del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, p. 47. Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Desafios Éticos da Globalização*. São Paulo, Paulinas. p. 182.

o nosso tempo seja a expressão aristotélica “termo médio” que permite satisfazer entre particularismo e Ilustração – Universalismo – uma universalidade contextualizada, mas não à maneira de MacIntyre.

A conclusão deste capítulo, relativo às críticas à proposta macintyreana, pode ser condensada do seguinte modo: o equilíbrio que MacIntyre tenta manter entre defesa de uma tradição de esquemas críticos (no tomismo não é possível submeter as próprias teses a um interrogante metódico), e a atitude filosófica de intercâmbio e discussão de idéias com outras concepções de racionalidade e da moral, choca com grandes obstáculos, que geram a suspeita de sua inviabilidade. Um dos pensadores que ratificam esse questionamento é Enrique Dussel¹⁶⁶, ao afirmar que “a reconstrução de MacIntyre pode ser útil para a tradição anglo-saxã” menos para a América Latina, por exemplo.

Também, no tocante à tradição, Annas, alega que MacIntyre nunca disse claramente o que a tradição realmente é, pois sempre utiliza dos artifícios de exemplo. Segundo a autora de *Philosophy and Public Affairs*¹⁶⁷, desta falta de clareza resulta um conceito de tradição pouco unitário. Ernst Tugendhat critica a ética macintyreana ao defender que a identificação entre “bem” e “função” é um erro que não se pode pretender apoiar nem na ética aristotélica nem na ética homérica¹⁶⁸. Nessa ótica, Tugendhat introduz a reflexão sobre a fórmula kantiana de humanidade, que diz que o homem deve agir de um modo que se relacione com a humanidade, tanto em sua pessoa como na de qualquer outra, sempre como um fim, e nunca apenas como um meio.¹⁶⁹ É possível que, para Kant, a própria pessoa e as demais tenham um valor intrínseco, seja um fim em si mesmo, como algo que só se explica a partir de um conceito forte.. Mas isso não impede que a mesma fórmula possa ser interpretada por Tugendhat bem melhor em um sentido antropológico ou empírico sobre a própria existência.

Um outro problema surge em relação ao esforço que MacIntyre faz para responder à questão sobre as razões da escolha do modo Aristotélico-tomista, como o mais geral, a compreender o ser humano. Vemos que os que induzem a MacIntyre a tomar esta decisão podem ser pela exclusão de outras possíveis concepções

¹⁶⁶ Cf. Dussel, Enrique. *Ética da Libertação*, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002, p. 117, 119.

¹⁶⁷ Annas, J. MacIntyre on Traditions; *Philosophy and Public Affairs*, 18(1989), pp. 388-404.

¹⁶⁸ Cf. Ernst Tugendhat, *Lições de Ética*., p. 260.

¹⁶⁹ Cf. Kant, E. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 104.

antropológicas denunciando suas incoerências e conseqüências nefastas; e por outro, quando ele expõe no capítulo XIV da versão original de *Depois da Virtude* o aristotelismo-tomista em uma interpretação da vida humana como usualmente presa ao desenvolvimento de práticas ou formas de atividade.

Em primeiro lugar se defende que, excluindo este modelo, a vida humana seria sumamente conflitiva e arbitrária e, portanto, trágica (MacIntyre trás à tona as atitudes de Gauguin, que abandonou sua família para poder trabalhar na Polinésia, e de Lênin, que se negou a escutar música de Bethoven). Sem dúvida, a modernidade tem descoberto o desgarramento social e íntimo do indivíduo, sendo constante na maioria dos autores. Não obstante, optar pelo descuido desta natureza trágica implicaria deslocar a maldade a que estamos inexoravelmente condenados: a liberdade e a responsabilidade. Estes valores figuram, pois, em outro lado da moeda dos modernos, e podem ser criticados, mas nunca esquecidos depois de que a Ilustração fizera deles seu estandarte.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Sugerimos a leitura de Drotz, Antoni Bielsa. “Crítica a MacIntyre”. In *Crisis de valores: Modernidade e Tradición*. Barcelona, Edieuro, 1997, especialmente as páginas .91-93.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“VIDEO MELIOR PROBOQUE, DETERIORA SEQUOR”¹⁷¹

Ao longo de todo esse estudo pudemos observar que o centro nevrálgico do sistema de MacIntyre é que a investigação histórica é a ferramenta adequada para identificar a tradição que oferece melhor garantia de compreensão racional e realização da vida prática. Assim, ele escolhe a tradição aristotélico-tomista dentre outras tradições históricas, justificando a sua superioridade.

Vimos que na sua principal obra *Depois da Virtude*, MacIntyre parte de um desencantamento a respeito da sociedade contemporânea e à filosofia moral. A argumentação se enraíza na hipótese, certamente inquietante: na atualidade vivemos com uma moral sem princípios. Nossos conceitos morais foram perdidos pouco a pouco e não existem mais referências para se refletir sobre o contexto moral, ou estabelecer uma discussão sobre suas ações. Em não havendo na sociedade liberal moderna um fundamento moral consistente, os conflitos da moralidade do presente se tornam sem solução em termos racionais, de tal forma que apenas cabe a tentativa de uma confrontação de preferências: a adesão emotiva, carente de racionalidade, a um código de ética estabelecido.

A principal tentativa ao longo do problema descrito na dissertação, foi mostrar como a categoria de narração, resulta em colocações da moral baseados no pensamento de Alasdair MacIntyre, colocações que a narração remete a outras instâncias que articulam ao mesmo tempo em que recebem sentido, ou seja, a ação e a identidade. Assim, é preciso o argumento narrativo, do relato, para que haja o entendimento da ação da vida humana dissolvida na falta de consciência moral.

A modernidade sempre esteve marcada por uma matriz cultural que limitava a reflexão e fundamentação do agir moral a uma escolha entre as perspectivas kantiana, utilitarista e consequencialista. Alasdair MacIntyre faz uma verdadeira ruptura radical nesse cenário, ao recuperar como um pólo seminal para o debate moral: a perspectiva da ética aristotélica das virtudes na forma de uma tradição moral de pesquisa racional. Astuciosamente, ele retoma os dois conceitos que foram justamente recusados ou

¹⁷¹ OVIDIO. *Metamorfosis*. Livro III, Linhas 20-21. “Vejo que é o melhor caminho e minha consciência me diz que é o melhor, enquanto é o pior caminho que sigo”. Tradução própria.

fundamentalmente esvaziados pelo Iluminismo, desde os primórdios da modernidade: tradição e virtude, ambos situados em contextos comunitários.

Em um contato direto com o historicismo observado, se introduzem uns elementos que derivam da própria metodologia de historiador da filosofia, o centro de gravidade de todos eles é a tradição. Sobre esta noção diremos que MacIntyre a concebe como um marco social-institucional-ideológico historicamente contingente, ou seja, que evolui com o tempo, no pensar e no fazer, nas suas materializações culturais participam de uma objetividade dada e concreta sem a qual não poderiam existir.

O critério de narração, segundo o pensamento de MacIntyre remete, portanto, à ação frente a um contexto de suma importância: a tradição. O que procuramos foi, analisar de fato os detalhes fundamentais para as instâncias das colocações de MacIntyre, no sentido de que se colocam os limites e os problemas inerentes à sua proposta, sem que esta deixe de resultar em percepções abstratas, de modo que, ao colocar em relação a identidade moral, pois MacIntyre abre novas vias para considerar o entendimento sobre o “eu moral”. Dessa forma, a crítica macintyreana é pertinente e adequada em função do aumento crescente do individualismo contemporâneo, tornando-se oportuno refletir a análise da ação efetuada por sua filosofia moral.

Concluimos também que, o principal objetivo do pensamento macintyreano desenvolvido é a análise de qual é o modo mais prático para descrever a vida e as ações humanas voltadas a construir seqüências narradas, ao mesmo tempo que estas são, sem dúvida, a melhor maneira de compreender a vida no seu conjunto e a condição viabilizadora de uma autêntica vida que siga os fundamentos morais.

MacIntyre, portanto, centra sua proposta moral em um retorno a uma concepção unitária da vida humana caracterizada pela busca de um *telos*, em que a virtude ocupa um lugar central, onde propõe a volta à comunidade, a um tipo de racionalidade prática e anterior à modernidade, visto que foi esta última a que exaltou a autonomia do sujeito frente a outras instâncias morais. A modernidade, ao tomar como ponto de partida a liberdade do sujeito, põe, segundo MacIntyre, toda sua ênfase na autonomia e na individualidade, os quais conduzem à criação de sujeitos abstratos, sujeitos separados da comunidade, indivíduos que são sujeitos de direitos e deveres, mas que ignoram o que é a vida das virtudes no seio comunitário. Somente que o sujeito desaparece e o indivíduo torna-se descartável.

Também, vale recordar que a proposta comunitarista de MacIntyre parte da necessidade de encontrar um modo que permita estabelecer prioridades entre diferentes

bens com os quais é possível reconstruir a noção de unidade de uma vida, retomando uma idéia de identidade. Se não é levado isso em conta, não é possível encontrar um critério de decisão racional que entrelace aos diferentes fragmentos, que constituem uma vida ou a boa vida. Desde um ‘eu’ dividido, fragmentado, como é o caso do ‘eu’ emotivista, não pode se encontrar tal critério, já que, em haver um, flutuaria entre o ‘eu’ atual, o passado e o futuro.

Para o comunitarismo ético, ao contrário do liberalismo, a comunidade é em si mesma constitutiva dos seus interesses. O liberalismo sustenta uma compreensão individualista e instrumental do papel da cidadania em geral: o cidadão se limita a manter desde fora uma relação de contrato com a sua comunidade. Levemos em conta que a violência causada pelo narcotráfico, hoje reinante nas comunidades periféricas brasileiras e de outros países, sobretudo, latino-americanas, não surgiu a partir de lá mas sim de fora, exterior a ela, onde os chamados chefões da máfia, favorecendo-se do “horror econômico”¹⁷² do capitalismo selvagem. Estes observaram que estrategicamente tais comunidades ofereciam, pela fragilidade social, um ambiente geográfico propício de se transformarem em umas “docas” como no tempo de Al Capone na década dos 30 do século XX nos Estados Unidos. Porém essas míseras comunidades, quando submissas a “leis Universais” da pseudo-segurança pública, deixaram-se confiar em uma sociedade de bem estar que jamais existiu nesses lugares. Daí que a narrativa, à expressão de MacIntyre, cedeu lugar pela omissão de uma sociedade jurídica dando lugar à autoridade do mais forte, dos chefões do narcotráfico e de seus agentes pela mira do AR-15; senhores quase feudais e da morte violenta, parafraseando a expressão de Tomás Hobbes. Grupos depois da virtude, que tornam submissa qualquer família de boa índole que vive nessas comunidades. Tudo ali se torna indefinido, e a ética desaparece, e não é mais possível qualquer interferência ou julgamento por parte dos mais velhos, do mestre, referencial da família nuclear. A moral então é julgada deontologicamente, pelas leis universais, por atos de políticos e de magistrados que pouco ou jamais estiveram naqueles lugares e que, portanto, interpretam intuitivamente os valores de João, José ou Maria, às suas maneiras, dentro de seus luxuosos gabinetes, com uma assinatura impositiva, na sua maioria, sem qualquer experiência concreta do cotidiano, numa verdadeira administração de uma “violência da calma”, parafraseando mais uma vez a Forrester. Os princípios que prevalecem no comunitarismo, que são as

¹⁷² Expressão de capa do livro de Viviane Forrester, *O Horror Econômico*. São Paulo, UNESP, 1997.

“razões” da comunidade, então desabam, contribuindo hoje, cada vez mais, com a perda do sujeito pela falta de princípios, narrativa e de bens internos. O que poderia chegar a ser racional torna-se o avesso de tudo que a tradição possa restabelecer como sentimento de admiração pelo passado.

Há uma notável sentença de Santo Tomás de Aquino, no *Comentário da Metafísica de Aristóteles* (1,3), quando nos diz que “o filósofo se parece com o poeta porque ambos se ocupam com o *mirandum*”, ou seja, do que é admirável. Pois é através das palavras de Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos - nascido na comunidade humilde do Engenho Pau d’Arco da Paraíba com radicação no Recife –, na poesia que abriu a nossa dissertação, que poderemos consubstanciar para o fechamento dessa conclusão, uma metáfora figurada onde poder-se-ia compreender com clareza os elementos constitutivos da proposta ética macinteryana, ou seja: a “pátria serra” seria a *comunidade*; a personagem do “pai” representaria a *modernidade*; a “árvore” a *tradição*; o “machado bronco”, o imperativo de uma *ética universal*; a “alma” seria a *narrativa*; e, por fim, o “moço triste”, a *virtude* perdida.

Apesar de qualquer controvérsia intelectual que possa existir, a proposta comunitarista de Alasdair MacIntyre é uma excelente contribuição para as sociedades e as suas instituições e organizações no debate contemporâneo da responsabilidade social. Visto que procura nada mais do que uma unificação quase que concreta, para os dias de hoje, entre a ética e a política. Lembremos ainda da existência em nosso país de algumas tribos do Amazonas ainda mais distantes do capitalismo onde suas crianças não chegaram a sofrer dos dissabores da Internet, do mal, porque felizmente as narrativas dos pajés ainda não foram descartadas pela força da malévola narrativa do Orkut; também alguns povoados de pescadores em praias ainda paradisíacas; certos vilarejos; alguns distritos; e as sofridas favelas urbanas que pela arte do improviso se defendem de todas as maneiras da opressão de uma sociedade de massas, seguindo ao malogrado legado histórico das comunidades de Zumbi dos Palmares e de Canudos. Tudo isso nos insinua – *para não dizer que não falamos de flores* - a pensar a ética de MacIntyre como uma condizente pauta de busca de caminhos reais para uma verdadeira re-significação da sociedade tão opulenta como a nossa, porque nesses lugares simples, onde aparentemente não se vê nada, é onde podemos voltar a enxergar a mais clara das luzes. De dentro para fora e nunca, porém, de fora para dentro; tal como estamos acostumados a seguir, desconsiderando que “*do pó nós viemos e ao pó retornaremos*,

porque onde o deserto é mesmo fértil, há sempre esperança, como sempre insistiu em dizer Dom Helder Camara.

REFERÊNCIAS

a) OBRAS DE ALASDAIR MACINTYRE

Depois da Virtude: Um estudo da teoria moral; Bauru: Edusc, 2001.

Hegel, a Collection of Critical Essays; Garden City, New York, Anchor Books, 1972.

Historia de la ética; Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, Paidós, 1991.

Marxism: An Interpretation; London, SCM Press, 1953.

Marxism and Christianity; New York, Schoken Books, 1968

Justiça de quem? Qual racionalidade, (trad. De Marcelo Pimenta Marques), Loyola, São Paulo 1991.

Three Rival Versions of Moral Enquiry; London, Duckworth, 1990.

b) ARTIGOS DE MACINTYRE

After Virtue and Marxism: A Response to Wartofsky; Inquiry, 27 (1984)2-3, July.

Alasdair MacIntyre on the Claims of Philosophy; London Review of Books, (1980) 5-18th June.

Epistemology Crisis, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science; The Monist, 60 (1977)

Hombre Corriente e Filosofia Moral: Reglas, Virtudes y Bienes, In Modernidad y Tradición, Barcelona, EditEuro, p. 143-164.

Ideology, Social Science and Revolution; Comparative Politics, 5 (1973),3.

La idea de una ciencia social; en La filosofía de la explicación social, ed. by A. Ryan, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p 27-53.

La relación de la filosofía com su pasado; en La Filosofia de la Historia, ed. por R. Rorty, J. Schneewind, B. y Q. Skinner, Barcelona, Paidós, 1990.

Praxis and Action; Review of Metaphysics, 25, (1972) June.

Public Virtues; London Review of Books, (1982) 18th February-3rd March.

c) OBRAS E ARTIGOS SOBRE MACINTYRE

Annas, J. MacIntyre on Traditions; *Philosophy and Public Affairs*, 18(1989), pp. 388-404.

B. Herrnstein Smith, In *Contingencies of Value. Alternative Perspective of Critical Theory*, Cambridge, Mass, Haverd University Press, 1988.

BRADLEY, M.C., A Note on Mr. MacIntyre's – *Determinism* – ; *Mind*, 68(1959), 521-526.

ELVIRA, Joan Carles. *Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado*. In *Tradição e Liberdade*, Barcelona: Edit Euro, 1997.

FRANKENA, W.K., MacIntyre on Defining Morality; *Philosophy*, 33 (1958), 158-161.

MAS, S., El tema de la virtud: A. MacIntyre lector de Aristóteles; *Revista de Filosofia*, 8 (1996) 15, pp.159-182.

KELLY, M. MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics; *Lyceum*, 4 (1992) 1, p. 104-119.

MAURI, M. et all, *Crisis de Valores: Modernidad e Tradición*. Barcelona: Edit Euro, 1997.

MAURI, Margarita, *Tradición y Autoridad*. In *Tradição e Liberdade*, Barcelona: Edit Euro, 1997.

McMILOR, P., Alasdair MacIntyre. *Critic of Modernity*; London, Routledge, 1994.

MEEKS, W., *Los orígenes de la moralidad cristiana*; Barcelona, Ariel, 1994.

PLATTS, M., Tiene algún porvenir la filosofía moral, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14(1988), 27-34.

ROMÁN, Begoña. *La propuesta comunitarista de A. MacIntyre*. In *Tradição e Liberdade*, Barcelona: Edit Euro, 1997.

SWINDLER, J.K., MacIntyre's Republic; *The Thomist*, 54 (1990) 343-354.

d) OUTRAS FONTES

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*.

ABRANCHES, Sérgio Henrique. *Os despossuídos: crescimento e pobreza no país do milagre*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1991.

ALBORNOZ, Suzana. *O que é trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ANJOS, Augusto dos. *Eu e outras Poesias*. São Paulo. Martin Claret. 2005.

AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*, Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Universidade de Caxias do Sul e Livraria Sulina Editora, 1980, 14 vol.

AQUINO, Santo Tomás. *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____, *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994

_____, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1998

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES, *A Política*, Trad. Brasileira, 5ª ed. São Paulo, Atena Editora, 1957.

BACCEGA, Maria (Org.). *Trabalho e consumo*. São Paulo: Ícone, 2000.

BARTHES, Roland. Simulacros do Real. In *Mitologias*. São Paulo, Cultrix, 1988.

BAUMAN, Zygmunt. *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1994.

BENJAMIN, Walter. *El Narrador. Para una crítica de la violencia y otros ensaios*. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus, 1991.

BERMUDO, J.M. *Filosofia Política*..Barcelona. Ediciones Del Serbal., 2001.

BÍBLIA SAGRADA, Velho e Novo Testamento. Rio de Janeiro. Imprensa Bíblica Brasileira. 1980.

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus. 1996.

BRESSAN, Suimar. (org.) *Introdução ao estudo da sociedade*. Ijuí-RS: UNIJUÍ, (Cadernos Básico, I), 1986.

BRIDGES, William. *Um mundo sem empregos: os desafios da sociedade pós-industrial*. (Tradução: José Carlos Barbosa dos Santos). São Paulo: Makron Books, 1995.

BRUM, J. *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires, Eudeba, 5ª ed, 1979.

BRUNEL, Carmem. *Jovens cada vez mais jovens na educação de jovens e adultos*. São Paulo, Mediação, 2003.

CALLINICOS, Alex. *Introdução ao capital de Karl Marx*. Revista Espaço Acadêmico, nº 38 – julho de 2004.

CAMPS, V., *História de la Ética*: Barcelona, Editorial Crítica, 1989.

_____, *Paradojas del Individualismo*: Barcelona, Editorial Crítica, 1999.

CANDEL, Miguel. *Aristóteles*. Textos de Filosofia. UAB, 1983.

CASTRO, Lucia (Org). *Infância e adolescência na cultura do consumo*. Rio de Janeiro: NAU, 1998.

CHAUÍ, *Mito Fundador e Sociedade Autoritária*. São Paulo. Editora Perseu Abramo. 2000.

COSTA, Elcias Ferreira. *Tomás de Aquino: um presente à inteligência*. Recife: Printer, 2006.

CUNHA, Euclides. *Os sertões – campanha de canudos*. Rio de Janeiro. Editora Francisco Alves, 1977.

DA MATTA, Roberto. *O universo do Futebol*, São Paulo, Perspectiva, 1985.

DARCY, Ribeiro. *Teoria do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

DA SILVA, Juremir Machado, *Anjos da Perdição*, Porto Alegre, EDUFRS, 1995.

DELEUZE, Gilles; *Conversaciones con los Radicales*, Barcelona, Ed. Paidós, 1975.

DELORS, J. *Educação: um tesouro a Descobrir*. São Paulo, Coleção Perspectivas Atuais, Editora Asa, 1999.

DEWEY, J. *Experiência e Educação*. São Paulo. Nacional. 1979.

DUARTE, José Cabral D. *A natureza da inteligência no tomismo e na filosofia de Hume*.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2002.

ELIAS, Norbert. *Teoria Simbólica*. Oeiras. Celta. 1994.

FERRARO, Alceu R. *Alfabetização e escolarização de crianças e adolescentes no Brasil: Um diagnóstico. Relatório de Pesquisa para o CNPq*. Porto Alegre, abril, 1999.

FILHO, Ives Gandra Martins. *Manual Esquemático de História da Filosofia*. Ltr, 3ª Edição, São Paulo, 2004.

FRANCO JR. Hilário. *O feudalismo*. São Paulo: Brasiliense (col. Tudo é História). 1989.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia – Saberes necessários à prática educativa*, São Paulo, Editora Paz e Terra, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*, Lisboa, Edição LBL, 1957, 2 v.

_____, *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro, José Olimpio, 1961.

FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo, UNESP, 1996.

GODOY, Arilda Schmidt. *Pesquisa Qualitativa: tipos fundamentais*. Revista de Administração de Empresas. São Paulo, v. 35, n, 3, maio e junho de 1995.

GOETHES Farbenlerhe, Insel-Ausgabe, ed. Günther Ipsen, Berlim.

GOMES, Roberto. *Crítica da Razão Tupiniquim*, Curitiba, Edições Criar, 2001.

GOULART, Íris Barbosa (Org.). *Psicologia organizacional e do trabalho: teoria, pesquisa e temas correlatos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

GUARESCHI, Pedrinho A. et al. Os aprendizes da sobrevivência: um estudo sobre o trabalho e a criança: contradições e perspectiva. Universidade Federal de Pernambuco, Mestrado em Serviço Social. Recife: O Mestrado, 1992.

GURTOV, Mel. *Política humanística global*. Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, 1990.

HABERMAS, J.: “Modernidade – um projeto inacabado”. In: Arantes, O. & Arantes, P.: Um ponto cego no projeto moderno de Jurgen Habermas. SP. Brasiliense. 1992.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. (Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guaracira Lopes Louro). 4. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. SP. Edições Loyola. 1992.

HEGEL, *Lecciones de História de la Filosofia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1968.

HUGHES-WARRINGTON, Marnie. *50 Pensadores da História*, São Paulo, Editora Cortez.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olimpio, 1979.

KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____, *Doctrina del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

KYMILCA, Will F. *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Clarenton Press, 1989

LYOTARD, Jean-François: *O pós-moderno*. RJ. Olympio Editora. 1986.

MACPHERSON, C.B., *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

MAQUIAVEL, *O Príncipe/Escritos Políticos*. São Paulo, Abril Cultural, 1979, Coleção os Pensadores.

MONTESQUIEU, *Charles Lovis de Secondat*. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São PaULO, Abril Cultural, 1985 Os Pensadores.

MORENTE, M. Garcia, *La Filosofia de Kant*, Madrid, Espasa Calpe, 1975.

MORIN, Edgar. *A Religação dos Saberes: o desafio do século XXI*, Rio de Janeiro, Berthand Brasil, 2000.

NÓVOA, Antonio y Finger, Matthias (org). *O Método (auto) biográfico e a formação*. Lisboa, DRS.. 1987.

OLIVEIRA, João Batista Araújo e. *A pedagogia do sucesso. Uma estratégia política para corrigir o fluxo escolar e vencer a cultura da repetência*. 7ª ed. São Paulo: Saraiva. Instituto Ayrton Senna, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Desafios Éticos da Globalização*. São Paulo, Paulinas, 2002.

OLIVEIRA, Neiva A. *Rousseau e Rawls: contrato em duas vias*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

PIEPER, Josef. *Que é filosofar, que é acadêmico*. São Paulo, Editora Herder, 1968.

PILETTI, N. *Psicologia educacional*. São Paulo, Ática, 1984.

PIZZI, Jovino. *Ética Aplicada*, Porto Alegre. UFRS 1998.

PLATÃO; *A República*, Tr. Eduardo Menezes, São Paulo, Editora Hemus. 1979.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. *A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia*. São Paulo: Rêspel, 2003.

RAGO. L. M.; MOREIRA, E.F.P. *O que é taylorismo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RAWLS, Jonh. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Barcelona, Paidós, 1991, p.215-216.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Razões do Iluminismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Do Contrato Social*. São Paulo, Abril Cultural, 1983, Os Pensadores.

SALDANHA, Nelson. *Historicismo e Culturalismo*. Recife, Tempo Brasileiro, 1986.

SANDEL, Michael J.; “ *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, 1982.

SANTO AGOSTINHO, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965.

SARTRE, Jean. *As Moscas*. São Paulo. Difel. 1979.

SAVIANE, Demerval. *Escola e Democracia*, São Paulo, Cortez Editora, 1991.

SCHIO, Sônia Maria, *Hanna Arendt – História e Liberdade*. Caxias do Sul, EDUCS, 2006.

SOUZA, Maria Luiza de. *Desenvolvimento de comunidade e participação*. 5ª ed. São Paulo, 1996.

SPOSITO, Marília. *Os jovens no Brasil: desigualdades multiplicadas e novas demandas políticas*. São Paulo: Ação Educativa, 2003.

THIEBAUT, C. *Los limites de la comunidad*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa: a maldição de Adão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

TIMN, Ricardo. *O Brasil Filosófico*, São Paulo: Perspectiva, 2003.

TÖNNIES, F. *Comunaunté et Societé: Categories fondamentales de la Sociologie Pure*. Paris, Hachette, 1980.

TOYNBEE, Arnold. *Study of History*. 12 vols. Londres: Oxford University Press,

TORRES, Carlos Alberto. *Teoria Crítica e Sociologia Política da Educação*. São Paulo, Cortez, 2003.

TUGENDTHAT, Ernst. *Lições de Ética*, São Paulom, EDUSP, 2003.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, Oxford, Blackwell, 1983

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Filosóficus*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

_____, *Investigações Filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2004.

e) REVISTAS E TESES

Agora Filosófica: Aristotelismo e o pensamento medieval. Ano 4, n.1, 2004. ISSN: 1679-5385

Andrew Sharp, “Liberty, Community, and Justice”, in *Political Theory*, 17/2, 1989 p. 333-348.

BELL, M. How Primordial is Narrative? Is C. Lash (ed), *Narration and Culture*; London, Rouhedge, 1990.

BIELSA, Antoni. Crítica a MacIntyre: una lectura kantiana. In *Tradição e Liberdade*, Barcelona: Edit Euro, 1997.

Cadernos de Estudos Filosóficos, Vol. 1, n. 1, Edicat, 2005. p. 35-39.

Fé em Desencanto. *Veja*. São Paulo, 25 de Dezembro de 1991, p. 32-38

Fiéis Caseiros. *Isto é/Senhor*. São Paulo, 23 de outubro de 1991. p. 28.

GALEEPPPO, Marcelo campos. A Constituição pode fundar uma república? In *Revista Brasileira de Direito Constitucional*. Rio de janeiro, n. 10, jul-dez, 2007.

MORENO, Rosangela Carrilo. *Educação temática digital*. Campinas, S.P.: ETD, v. 5, n. 2, p. 145-149, jun, 2004.

Revista Interações: *Cultura e Comunidade*, v.1, n.1, Católica, 2006. ISSN: 1809-8479

QUESADA, Alfredo Garcia. *A relevância do ato na cultura: Cassirer, Scheler e MacIntyre. Análise e perspectivas*. Rio de Janeiro, PUC- Departamento de Filosofia, 2000.

Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, Recife, UNICAP, Ano IIIM N° 3, issn 1679-5393, 2004.

RODRIGUES, José Ribamar Torres. Evasão e repetência do Ensino de Primeiro Grau. Um fenômeno conjuntural ou estrutural? In: *Revista Educação*. Ano 1, nº 3, abril/junho 1994.

SANTOS, Boaventura S.; Educação que temos, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N.29. Coimbra, 1990.

SAVIANE, Demerval. A supervisão educacional em perspectiva histórica: da função do professor pela mediação da idéia. In: *Supervisão Educacional para uma escola de qualidade: da formação à ação*. São Paulo, 4ª ed. Cortez Editora, 2003.

STRIEDER, Inácio. Democracia Racial a partir de Gilberto Freyre. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 8, n. 15, 2001, p.p 11-27.

_____. Ética na vida e no trabalho. In *Perspectiva Filosófica* Recife. Editora Universitária, Vol. VII, N° 13, Janeiro-Junho 2000. pp. 169-176.

TAYLOR, Charles. “*Quel principe d’identité collective?*” in Jacques Lenoble e Nicole Dewandre, *L’Europe au soir du Siecle*, Édition Esprit, Paris, 1992.

f) SITES E HOME-PAGES

http://www.releituras.com/cegoaderaldo_cantorias.asp (acesso em 29/09/08).

<http://www.jornaldapoesia.jor.br/cego.html>.(acesso em 29/08/08) .

<http://www.osb.org.br/Regra.html>(acesso em 24/10/07).

