

Síntese - Rev. de Filosofia
v. 41 n. 131 (2014): 415-439

POLÍTICA DE QUEM? QUAL COMUNIDADE? *

Whose politics? Which community?

Helder Buenos Aires de Carvalho **

Resumo: A filosofia moral e política de Alasdair MacIntyre tem sido classificada frequentemente como comunitarista no âmbito do debate ético-político com o liberalismo, a despeito dele recusar textualmente tal alinhamento e empreender crítica a essa posição como conservadora. Buscamos justamente precisar a posição de MacIntyre quanto às suas concepções de comunidade e de política, explicitando os pontos principais de sua formulação teórica que a distinguem dos comunitaristas tradicionais e as implicações de sua crítica para pensarmos o lugar e o valor da política e da comunidade na vida das modernas sociedades capitalistas fragmentadas.

Palavras-chave: Comunidade, MacIntyre, política, virtudes.

Abstract: MacIntyre's Moral and Political Philosophy has often been described as communitarian in the current political and ethical debate with liberalism, and in spite of the author's written refusal of such an alignment and his critique concerning a position he judged politically conservative. This article will focus on MacIntyre's conceptions of community and politics by highlighting the main points of his theory, differing from that of classic communitarians, and by looking at the implications of his critique in order to think about the place and value of community and politics in fragmented modern capitalist societies.

Keywords: Community, MacIntyre, politics, virtues.

* O presente texto contém partes de trabalhos publicados anteriormente (Carvalho 2003, 2006).

** Professor Associado II, Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí. Artigo submetido a avaliação no dia 2/12/2014 e aprovado para publicação no dia 3/12/2014.

I

No âmbito da filosofia social, moral e política contemporânea a conexão entre comunidade e política tem sido um dos objetos centrais de discussão. Como caracteriza Bessant (2010), “um amplo espectro de filósofos sociais, teóricos e comentaristas assumiram a ‘busca pela comunidade’ (Nisbet, [1953] 1967)”.¹ O nominado debate ético-político anglo-saxão entre liberais e comunitaristas, que emergiu a partir da década de 80 do último século, marcou um retorno importante da ideia de comunidade ao cenário filosófico-político, até então dominado pela perspectiva liberal que não a tematizava de forma significativa ou mesmo desconsiderava-a como elemento constitutivo apropriado em uma reflexão política. Bovero (2002) considera que os comunitaristas seriam “os filósofos deste novo common sense, e que também graças a eles a ideia de comunidade assumiu o papel de estrela polar para a orientação ideológica de vastos e heterogêneos movimentos de opinião”.² Conforme indica Kymlicka,

“A maior parte dos filósofos liberais contemporâneos só tem poucas coisas a dizer sobre o ideal de comunidade. Quando a comunidade é evocada, é sempre enquanto derivada da liberdade e da igualdade: uma sociedade honra o ideal de comunidade se seus membros são tratados como pessoas livres e iguais. As concepções liberais da política não incluem nenhum princípio da comunidade autônomo, tal como a comunidade de nacionalidade, de língua, de cultura, de religião, de história ou modo de vida”.³

Mas essa ideia de “comunidade” como um dos focos atrativos do debate ético-político contemporâneo não deve, entretanto, iludir-nos de que carregue uma univocidade de sentido em sua tematização pelos principais autores envolvidos/nominados como comunitaristas. O termo “comunitarismo” – isso vale também para “liberalismo” – não possui uma significação única, estando carregado de vieses em sua formulação pelos diferentes defensores, valendo muito mais como um termo guarda-chuva para posições filosófico-políticas variadas, ainda que tome a comunidade como foco fundamental para pensar a vida política.⁴ A própria noção de “comunidade” também chama atenção justamente pela heterogeneidade de suas denotações, incluindo desde a família, a tribo, o grupo étnico ou

¹ BESSANT, K. C. Authenticity, Community, and Modernity. *Journal for the Theory of Social Behaviour*. (2010): 1-31, p. 1.

² BOVERO, M. Quale comunità? In PAZÉ, Valentina. *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*. Milano: Laterza, 2002. P.vii.

³ KYMLICKA, Will. Communautarisme. IN: CANTO-SPERBER, M. (ed). *Dictionnaire de Philosophie Morale et Politique*. Paris: PUF, 1994, pp. 263-270. p. 263.

⁴ Cf. MULHALL, S. & SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. 2nd ed. London: Wiley-Blackwell, 1996. Ver também PAZÉ, Valentina. *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*. Milano: Laterza, 2002.

linguístico, cultural ou religioso, passando pela vizinhança, pela cidade e países, associações voluntárias, sindicatos e movimentos variados, e até mesmo o Estado concebido em chave ética, nacionalista ou republicano-patriótica, e ainda comunidades virtuais.⁵

O comunitarismo é mais frequentemente caracterizado como um movimento teórico cuja tese central é a necessidade de tomar justamente a comunidade como um núcleo da reflexão política, dando-lhe o mesmo peso e importância que a liberdade e a igualdade, ou mesmo a prioridade sobre elas. A comunidade é vista “*enquanto fundamento, princípio ou justificativa racional da sociabilidade e da justiça, numa rejeição explícita do ideal de autonomia individual*”, em contraposição a teses comumente rotuladas como liberais.⁶ Conforme Lara (1994), os termos “comunitarista” ou “comunitariano” emergiram no contexto do debate em torno da obra *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls,

“A primeira ocorrência deste vocabulário parece ser a obra de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982), mesmo que, no rico debate suscitado pela obra de Rawls, outros autores tenham anteriormente expostos as mesmas críticas comunitaristas. Se o livro de Rawls ocupou um papel de estimulante acadêmico, esse debate filosófico está estreitamente ligado à política americana e é alimentado por uma interrogação sobre a interpretação da constituição, a natureza dos direitos do homem, e o equilíbrio entre os poderes judiciário e executivo. Contudo, os comunitaristas e seus adversários ‘liberais’ não formam duas linhas políticas claramente distintas e afrontadas, mas um guarda-chuva de posições e temas”.⁷

Essa preocupação com a comunidade já se encontra também presente no marxismo em sua formulação do ideal comunista, mas, diferentemente deste, que considera necessário uma revolução destruidora do capitalismo para a construção da nova sociedade socialista, os comunitaristas anglo-saxões, como lembra Kymlicka (1994), “*estimam que a comunidade já existe, sob a forma de práticas sociais e tradições culturais comuns, e na forma de uma mesma compreensão da sociedade. A comunidade não deve ser construída de novo, e sim ser respeitada e protegida*”.⁸ Essa referência à comunidade é também vista

⁵ Cf. BOVERO, *op. cit.*, 2002, p.v. Cf. também DELANTY, Gerard. *Community*. London, Routledge, 2010 (ebook). Um sociólogo americano distinguiu 94 sentidos diferentes no âmbito do debate político americano – ver FOWLES, R. B. *The Dance with Community: The contemporary debate in American Political Thought*. Lawrence: University of Kansas Press, 1991.

⁶ OLIVEIRA, Nythamar F. de. Eticidade e Religião: O comunitarismo do jovem Hegel. *Filosofia Política*. Série III, no. 3 (2002): 88-105, p. 89.

⁷ LARA, Paul de. Qu’est-ce que le communautarisme ? *Revue Le Banquet*. 4 (1994). <http://www.revue-lebanquet.com/fr/index.htm>. Acessado em outubro de 2004. Ver também MULHALL & SWIFT, *op. cit.*, 1996 sobre essa centralidade de Rawls na configuração do debate liberal-comunitário.

⁸ KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy: An introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 264.

por alguns estudiosos como tendo suas raízes na concepção hegeliana de comunidade. Conforme Oliveira (2002),

“Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade servem para fundamentar, balizar ou justificar modelos universalistas liberais (neoncontratualistas), o ideal de comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade, língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) são evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano, mas à concepção hegeliana de comunidade (Gemeinde, Gemeinschaft) que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privada e pública (família, sociedade civil-burguesa e Estado)”.⁹

Entre os representantes do comunitarismo, estão sempre referidos autores como Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e Michael Walzer, considerados filosoficamente centrais no movimento, bem como autores como Philip Selznick, Robert Bellah e Amitai Etzioni, dentre outros, considerados de segunda geração.¹⁰ Nosso foco aqui será a perspectiva filosófica de Alasdair MacIntyre, buscando justamente precisar sua posição quanto às concepções de comunidade e de política, explicitando os pontos principais de sua formulação teórica – que a distinguiria dos chamados comunitaristas, também objetos de sua crítica – e as implicações de sua crítica às sociedades liberais capitalistas para pensarmos o lugar e o valor da política e da comunidade na vida dessas modernas sociedades fragmentadas.

Mais especificamente, para realizar essa tarefa, vamos, primeiro, tematizar a crítica de MacIntyre ao liberalismo – fonte da sua classificação no rol do comunitarismo –, bem como sua recusa radical do Estado liberal, dado que ele incorporou parte significativa da crítica marxiana no seu libelo contra as formas de vida das sociedades liberais capitalistas e seus efeitos nocivos na experiência moral. Com isso, esclareceremos também as razões de porque MacIntyre recusar ser nominado como um comunitarista. Em um segundo momento, refletiremos sobre as possibilidades de, a partir da perspectiva de MacIntyre, se pensar as relações entre cidadania e estado, comunidade e política.¹¹ Noutras palavras, vamos nos perguntar a qual comunidade MacIntyre se refere em sua reflexão e a política de quem ele busca defender ao pensar a moralidade e a política a partir de uma perspectiva comunitária no horizonte ético das virtudes, mas no contexto

⁹ OLIVEIRA, *op. cit.*, 2002, 89-90. Segundo Gutmann, se os ‘antigos’ comunitaristas seguem Marx no projeto deste de refazer o mundo, os ‘novos’ comunitaristas se voltam para Hegel buscando reconciliar os homens com seu mundo. (GUTMANN, A. Communitarian critics of liberalism. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 14, n. 3 (1985): 308-322). Essa filiação a Hegel é muito explícita em Charles Taylor.

¹⁰ Cf. MULHALL & SWIFT, *op. cit.*, 1996; PAZÉ, *op. cit.*, 2002.

¹¹ Aqui nossas fontes serão principalmente Beiner (2000) e Bielkis (2012).

inóspito das sociedades liberais capitalistas contemporâneas, objetos privilegiados da crítica marxiana.

MacIntyre tem sido caracterizado como defensor de um conservadorismo,¹² mesmo com sua forte crítica às sociedades capitalistas avançadas e ao liberalismo como tradição moral e política que lhe dá sustentação. Como observei em outro lugar,¹³ as acusações de conservadorismo e de ser antidemocrático são promovidas por contemporâneos seus, cujas posições se situam dentro do campo teórico do liberalismo e até mesmo do feminismo¹⁴. Algumas dessas acusações são movidas por uma compreensão tácita da filosofia política de MacIntyre¹⁵; outras são oriundas da incomensurabilidade que o próprio MacIntyre apontou entre seu projeto ético-político nearistotélico e o projeto liberal, o que torna certas caracterizações de suas posições feitas pelos liberais bastante deformadas pela linguagem conceitual destes¹⁶, dado que MacIntyre não lança a moralidade para o campo do privado; e algumas poucas são bastante equivocadas, ao associá-lo a posições afins ao nazismo e a outros totalitarismos de direita¹⁷. Entre aqueles que veem com bons olhos a reflexão ético-política de MacIntyre, há quem o caracterize como um “revolucionário”¹⁸, ainda na tradição política marxista; já outros preferem ressaltar as notas características de MacIntyre como um crítico social.¹⁹ Então, que comunidade é essa que MacIntyre defende? E qual política está a ela associada, que provoca tais leituras tão diferenciadas?

¹² Ver KNOWLES, D. *Political Philosophy*. London, Routledge, 2001.

¹³ CARVALHO, 2006.

¹⁴ FRAZER, E. & LACEY, N. *The Politics of Community: A feminist critique of the liberal-communitarian debate*. Harvester Whealshead, 1993. p. 103-119; MacINTYRE, Feminism and the concept of practice. IN: HORTON, J. & MENDUS, S. (eds). *After MacIntyre. Critical Perspectives of the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 267-291. Segundo essas autoras, MacIntyre “situa a si mesmo na tradição aristotélica, e pode ser lido como um conservador”, acrescentam ainda que o seu conceito central de “prática” é apolítico e não envolve uma concepção “do exercício do poder que exija justificação ou escrutínio crítico”.

¹⁵ PUTNAM, Hilary. A reconsideration of Deweyan democracy. IN: *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. p. 180-202.

¹⁶ NAGEL, Thomas. MacIntyre versus the Enlightenment. IN: *Other Minds*. Oxford: Oxford University Press, 1995. pp. 203-209.

¹⁷ PHILLIPS, Derek. *Looking Backward. A critical appraisal of communitarian thought*. Princeton: Princeton University Press, 1993; HOLMES, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. Sobre isso, ver também a resenha CARVALHO, H. B. A. de. A propósito do comunitarismo. *Síntese*. 25, 83 (1998): p. 563-578.

¹⁸ KNIGHT, K. Alasdair MacIntyre: Revolutionary Aristotelianism. *Contemporary Political Studies*. Vol. 2. Ed. I. Hampster-Monk e J. Stanyer. London: Political Studies Association of the United Kingdom, 1996. p. 885-896.

¹⁹ MURPHY, M. C. Introduction. In: *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. p. 1-9.

II

A acima citada pluralidade semântica do termo “comunidade” e, por conseguinte, do sentido de “comunitarismo” como movimento ou corrente filosófico-política, gera a pergunta em cada autor referido sobre o que ele compreende como comunidade e qual o lugar disso na compreensão da política como experiência iniludível da vida em comum. Com MacIntyre não é diferente, uma vez que ele faz uma defesa explícita da comunidade em *After Virtue* ([1981] 2007), especialmente no seu final, quando afirmou que

O que importa nesta etapa é a construção de formas locais de comunidade em cujo interior a civilidade e a vida moral e intelectual possam ser sustentadas através dos novos tempos sombrios que já estão sobre nós. E se a tradição das virtudes foi capaz de sobreviver aos horrores da última era sombria, não estamos inteiramente sem bases para esperança. Hoje, entretanto, os bárbaros não estão esperando depois das fronteiras; eles já estão nos governando há algum tempo”.²⁰

Ou seja, o recurso a comunidades locais virtuosas, como alternativa à experiência social e política fragmentadora das sociedades capitalistas liberais, é afirmado por MacIntyre como movimento necessário para escaparmos da crise endêmica que estas últimas tem proporcionado, pervadidas pela irracionalidade desintegradora própria do mercado e dos poderes do Estado – a seu ver, constitutiva da barbárie liberal.

Lembremos que comunidade, como todos os conceitos sociais, sempre será um conceito disputado, ou seja, sujeito a diferentes compreensões no discurso acadêmico, mas, como aponta Delanty (2010), está amplamente relacionado à busca por pertencimento nas condições inseguras da sociedade moderna: “A popularidade da comunidade hoje pode ser vista como uma resposta à crise na solidariedade e no pertencimento que tem sido exacerbada e, ao mesmo tempo, induzida pela globalização”.²¹ Esse diagnóstico também aparece em Bauman (2003), quando define comunidade nos dias de hoje como sendo “outro nome do paraíso perdido”²², um tipo de mundo seguro, bom e cálido que não temos mais como alcançar, mas que gostaríamos de viver e possuir.

Entretanto, em MacIntyre, essa defesa da comunidade é vista como uma alternativa radical ao liberalismo, de quem deplora “o empobrecimento moral e a função ideológica” (MacIntyre, 1998, 267). Segundo Beiner (2000), a perspectiva de MacIntyre em *After Virtue* (1981) é

“claramente que o modo de associação político-moral possibilitado na sociedade liberal é muito pobre comparado com o tipo de *ethos* inculcador de

²⁰ MacINTYRE, 2007, p. 263.

²¹ DELANTY, *op. cit.*, 2010.

²² BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003, p. 9.

uma rica vida compartilhada encontrado na *pólis* antiga. Mas MacIntyre está querendo propor uma revificação ou reafirmação da *pólis* Grega (ou algum equivalente moderno)? Tal noção certamente violaria o veio historicista no pensamento moral de MacIntyre, bem como a insistência, enfática em todo seu trabalho, da inseparabilidade de sociologia e filosofia moral. MacIntyre pode ter a visão de que formas antigas de vida moral e política fornecem um padrão crítico para julgar as deficiências da vida ética contemporânea, mas nada na sua obra sugere que ele saúda o projeto de recriar a *pólis*.²³

Esse padrão de avaliação da sociedade liberal contemporânea é aquele dos bens e virtudes compartilhados, bem como das práticas que incorporam e engendram esses bens e virtudes em um contexto comunitário. *“Uma virtude é uma excelência disposicional na realização dos bens comunais, e uma prática é forma de vida historicamente evolvida que fornece um lugar social para a atuação das virtudes”*.²⁴ Mas MacIntyre adverte que sua defesa da comunidade não é irrestrita: *“Não acredito em ideais ou formas de comunidade como uma panaceia para os males sociais contemporâneos. Não dou minha lealdade política a nenhum programa”*.²⁵ E aqui então emerge o problema de qual seria essa modalidade não liberal de comunidade e de política defendida por ele, uma vez que recusa ser alinhado ao comunitarismo.

Existem duas razões básicas para MacIntyre não se considerar um comunitarista: a primeira é que não atribui um valor positivo irrestrito à comunidade como tal, ou seja, *“comunidades locais estão sempre sujeitas à corrupção por limitação, complacência, preconceitos contra pessoas de fora, e por uma variedade de outras deformidades, incluindo aquelas que se originam de um culto da comunidade local”*.²⁶ Nesse sentido, as comunidades são valorizadas apenas na medida em que conseguem prover local apropriado ao desenvolvimento das virtudes e práticas excelentes para o florescimento da vida humana – esse elemento teórico aristotélico fornece um componente crítico para crivar a comunidade.

A segunda razão é que MacIntyre vê no comunitarismo uma tentativa de aplicar a linguagem do bem comum ao Estado-Nação moderno: *“O erro comunitarista [é] tentar infundir a política do Estado com os valores e os modos da participação na comunidade local”*,²⁷ ou seja, buscam ser um corretivo à política do Estado e acabam permanecendo conservadoramente nesse contexto, reforçando as condições deste. Segundo ele, há um complemento entre liberais e comunitaristas:

“certamente existem algumas versões da teoria liberal e algumas formulações de posições comunitaristas que são tais que as duas não só não estão em oposição umas com as outras, mas prontamente se complementam.

²³ BEINER, 2000, p. 463.

²⁴ BEINER, *op. cit.*, p. 463.

²⁵ MacINTYRE, 1988, p. 265.

²⁶ MacINTYRE, 1999, p. 142.

²⁷ *Idem*, p. 142.

O comunitarismo desse último ponto de vista é um diagnóstico de certas fraquezas no liberalismo, não uma rejeição dele”.²⁸

Nesse sentido, MacIntyre recusa a identificação com o comunitarismo em função de sua visão crítica do Estado liberal buscar uma alternativa radical a este e não uma associação ou correção de seus erros, ou seja, busca formas de comunidade institucionalizada que se coloquem para além das limites da política convencional do Estado contemporâneo, vez que o bens que uma comunidade autêntica cultiva não podem ser alcançados no horizonte daquele. MacIntyre contrapõe-se à profunda compartimentalização normativa produzida pelas estruturas das modernas sociedades capitalistas avançadas, que fez com que a filosofia se tornasse apolítica e a política não filosófica.

“À medida que os indivíduos se movem entre a casa, a escola, o trabalho, as atividades de lazer, as arenas da política, encontros burocratizados com o governo, e igrejas, sinagogas ou mesquitas, eles se encontram investidos em diferentes papéis e são exigidos a expressarem atitudes diferentes e algumas vezes até incompatíveis. (...) Alguém que, por ex., insistir em observar a mesma ética de sinceridade plena em todas as esferas da vida, sustentando a si mesmo e aos outros como responsáveis pelos enganos deles do mesmo modo, seja numa conversação na família, com promessas de políticos, na apresentação de produtos por propagandistas no mercado, ou na informação dada a pacientes pelos médicos, adquirirá uma reputação não pela integridade, mas pela inépcia social. Uma sociedade compartimentalizada impõe uma ética fragmentada”.²⁹

Nesse contexto, a reflexão filosófica sobre conceitos, atividades, escolhas, atitudes e conflitos cotidianos não exerce papel importante na transformação dessas mesmas atividades, na definição de escolhas e na resolução de conflitos, permanecendo sem papel político. A política se tornou não-filosófica, pois sua retórica não tem qualquer efeito prático e busca sempre barrar qualquer possibilidade de um debate aprofundado e extenso sobre os primeiros princípios que poderiam regê-la. As tomadas de decisões em torno de questões substanciais concernentes ao modo de viver são excluídas do debate político; com isso, a política se tornou uma esfera desconectada das outras, na qual

“as relações dos governados com as várias facetas da atividade estatal é organizada de tal modo que as atividades daqueles não sejam, de nenhum

²⁸ MacINTYRE, 1998a, p. 244. Em uma resenha crítica do livro de Daniel Bell, *Communitarianism and Its Critics*, MacIntyre observa que “o comunitarismo de Bell é um que está ansioso por acomodar preocupações liberais. Ele se apresenta como um complemento e como uma correção dos princípios liberais. E como poderia fazê-lo de outra forma, uma vez que o quadro institucional dentro do qual seus [o comunitarismo de Bell] valores vão ser realizados são aqueles do estado-nação moderno e da economia de mercado?”. MacINTYRE, A. *The Spectre of Communitarianism. Radical Philosophy*. 70 (1995): p. 34-5.

²⁹ MacINTYRE, 1998a, p. 236.

modo significativo, destruidoras ou subversivas dessas relações. Eleitores nas democracias liberais são, num certo sentido, livres para votar em quem eles escolheram, mas seus votos não serão eficazes, a menos que sejam dados para alguma daquelas alternativas definidas para eles pelas elites políticas. (...) Politicamente as sociedades da modernidade ocidental avançada são oligarquias mascaradas de democracias liberais”.³⁰

Contrariamente ao prescrito no seu discurso ideológico, as atividades do moderno governo liberal não têm um efeito neutro sobre os diferentes modos de viver, pois quando são tomadas elas acabam destruindo alguns e promovendo outros – neste último caso, o modo de vida do consumidor hedonista, de um eu concebido como um ponto vazio de toda referência à sua situação social, ou seja, pré-social. Por fim, segundo MacIntyre,

“o debate político, seja nas campanhas eleitorais, nas legislaturas ou nas burocracias governamentais, é raramente sistemático ou com alguma profundidade. Não é dirigido por cânones de investigação ou comprometidos a seguirem através das implicações dos argumentos”.³¹

O ideal iluminista de um uso público da razão se torna, com isso, inviável, já que há instalada uma esquizofrenia entre política e filosofia, entre a luta pelo poder e uma razão que pensa o conjunto da vida humana:

“O que está faltando nas modernas sociedades políticas é algum tipo de arena institucional na qual as pessoas retas – nem engajadas nas buscas acadêmicas, nem profissionais da vida política – sejam capazes de engajar-se conjuntamente num debate sistemático e racional, destinado a alcançar uma mentalidade comum bem fundada racionalmente sobre como responder questões acerca das relações da política com as pretensões de modos de vida alternativos e rivais, cada um com sua própria concepção das virtudes e do bem comum”.³²

Com isso, temos uma sociedade que prima pela heterogeneidade institucional e diversidade de interesses, mas que não possui qualquer lugar para o que MacIntyre chama de uma política do bem comum. A prática política exclui qualquer tipo de investigação concernente à natureza da própria política, não permitindo que possamos realizar uma crítica dela, trazer à tona suas limitações e exclusões; já a filosofia tornou-se uma atividade especializada, técnica, fechada na academia, feita por uns poucos e com um público particular, especializado.

Ao considerar qualquer concepção do bem e sua investigação como algo que não deve fazer parte da atividade política, sendo objeto de escolha particular de cada indivíduo, segundo MacIntyre, as ordens sociais liberais

³⁰ MacINTYRE, 1998a, p. 236-7.

³¹ MacINTYRE, 1998a, p. 238.

³² MacINTYRE, 1998a, p. 239.

nos privaram exatamente da capacidade de avaliar o sentido e validade de suas exclusões e limitações, reduzindo a política contemporânea a nada mais do que uma *“fragmentação através dos conflitos de interesses de grupos e preferências individuais, definidas sem referência a um bem comum”*.³³ Conforme acentua Beiner (2000), MacIntyre rejeita tanto o Estado do bem estar como o mercado enquanto referenciais reguladores da vida social e econômica:

“MacIntyre rejeita o pacote inteiro, mais precisamente um crescimento econômico gerenciado pelo Estado, com correções ocasionais pelo Estado do Bem Estar e assim por diante. Consequentemente, o Estado do Bem Estar não é uma alternativa ao Estado-Mercado; é, pelo contrário, parte e parcela do tipo de Estado inteiramente implicado na operação do capitalismo de mercado. As maiores disputas políticas no Ocidente contemporâneo giram em torno de visões em disputa sobre o que constitui o correto equilíbrio entre Estado e Mercado (o poder do Mercado versus a autoridade do Estado). Para MacIntyre, por contraste, mercado e Estado são dois lados de uma mesma moeda, e antes de escolher entre eles, ou de decidir como dar maior peso a um ou a outro, devemos jogar fora a moeda inteira. MacIntyre não vai tão longe em asseverar que *não* há bens associados com a política baseada no Estado; o que ele assevera realmente é que as estruturas básicas do Estado moderno, e a forma de comunidade política que ele torna possível, são *essencialmente*, e não apenas incidentalmente, inimigos de uma política baseada no bem comum (e é precisamente esta percepção sobre nossa prevalente realidade política que, na visão dele, os ‘comunitaristas’ falharam em perceber”.³⁴

Mas que bem comum é esse a que MacIntyre se refere? Não é aquele que é resultante da simples soma dos bens buscados pelos membros individuais de alguma atividade associativa – como, por ex., um clube de investimentos – dado que, nesse caso, a associação seria simplesmente um instrumento para o atendimento aos interesses individuais. Ele refere-se a tipos de associação em que seus bens não são alcançados apenas por meio da atividade cooperativa e da compreensão compartilhada do valor deles, mas bens que são *“numa parte fundamental constituídos pela atividade cooperativa e pela compreensão do seu significado, bens tais como a excelência na atividade cooperativa alcançada por uma tripulação de pescadores ou por um quarteto de cordas”*,³⁵ isto é, os bens internos às práticas, que representam a excelência nos tipos relevantes de atividades nelas desenvolvidas. Prática é definida por MacIntyre como

“qualquer forma complexa e coerente de atividade cooperativa humana, socialmente estabelecida, por meio da qual bens internos são realizados na busca de alcançar aqueles padrões de excelência que são apropriados e parcialmente definidores dessa forma de atividade, resultando que os

³³ MacINTYRE, 1998, p. 269.

³⁴ BEINER, *op. cit.*, p. 469.

³⁵ MacINTYRE, 1998a, p. 240.

poderes humanos para alcançar a excelência, e as concepções dos fins e bens envolvidos, são sistematicamente ampliados”.³⁶

Uma característica fundamental que MacIntyre aponta em tais tipos de práticas é o fato de que elas implicam uma educação prática nas virtudes, de tal maneira que aqueles nelas engajados possam aprender a direcionar suas habilidades; sem as virtudes as habilidades podem perder o rumo da aquisição da excelência. As virtudes são justamente as qualidades de espírito ou caráter que nos permitem alcançar os bens de excelência das práticas; o exercício das virtudes não é apenas um mero meio, instrumental, contingente, para um fim externo, mas é também constitutivo do próprio *telos* (fim) da prática.

E dois tipos de questões sempre se levantam para os indivíduos que se educam nas práticas: 1) “Qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais estou engajado têm em minha vida?”; 2) “Os bens de nossas atividades produtivas no trabalho, os bens da vida familiar contínua, os bens da atividade musical ou atlética ou científica, que lugar deve cada um deles ter em minha vida, se minha vida como um todo deve ser excelente?”. Essas questões, segundo MacIntyre, não podem ser respondidas individualmente, sem levar em conta os outros indivíduos com quem se relacionam nessas práticas, daí porque se recolocar as questões de uma nova forma: “(...) qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais **nós** estamos engajados devem ter em nossa vida comum? Qual é o melhor modo de vida para **nossa** comunidade?”.³⁷ Como acentua Trucco (2000),

“As virtudes como momento gravitacional da vida moral dos homens recusam a compreensão [liberal] não situada da moral e o princípio abstrato de determinação das fontes da motivação subjetiva. O indivíduo não pode decidir no vazio deixado pela exclusão dos padrões normativos do contexto no qual se formou. [...] Esse entrelaçamento conceitual urdido pelas virtudes, práticas e instituições permite entender a vontade dos homens como situada e conceber sua fonte motivacional como construída socialmente”.³⁸

A resposta a tais questões sobre o melhor modo de viver, segundo MacIntyre, só pode ser dada por meio de uma concepção do bem comum que seja

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

³⁶ MacINTYRE, 1985, p. 184.

³⁷ MacINTYRE, 1998a, p. 240.

³⁸ TRUCCO, Onelio. MacIntyre: Tradición y Política. *Portal: producciones en estudios sociales*. ISSN 1667-7889, Nº. 1 (2000): p. 29-45, p. 33.

vida, é inseparável da identificação do bem comum da comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir sua vida”.³⁹

Esse tipo de comunidade é essencialmente uma comunidade política, um tipo de prática que ordena os outros tipos de prática existentes, permitindo que os indivíduos possam direcionar-se para o que é melhor para eles e para a comunidade. Mas essa comunidade política não é e nem vai ser proporcionada pelo Estado nação liberal, pois “*arenas locais são agora os únicos lugares onde a comunidade política pode ser construída, uma comunidade política em grande contradição com as políticas do Estado Nação*”.⁴⁰

Segundo MacIntyre, esse tipo de comunidade política, que ele chama de uma *pólis*, deve ser diferenciada tanto da democracia liberal como da sociedade baseada numa tradição cultural compartilhada (*Volk*). Embora numa *pólis* haja um compartilhamento de modos de deliberação, formal e informal, e uma compreensão comum de práticas e instituições, herdadas de alguma tradição cultural particular, os seus membros podem sempre ser capazes de pôr em questão, por meio da deliberação comunal, o que até agora fora mantido pelo costume e pela tradição como sendo o seu bem e o bem da comunidade. Aqui vemos que, ao lado dessa âncora reflexiva, racional, há em MacIntyre uma exigência radical de participação no processo de definição desse bem comum, no debate interno das tradições morais de pesquisa racional. Não há qualquer postura antidemocrática no interior de sua postulação. Segundo ele, “*uma polis é, sempre, potencial ou efetivamente, uma sociedade de pesquisa racional, de auto-escrutínio*”,⁴¹ diferentemente dos vínculos do *Volk*, que é pré-racional e não racional.

A participação efetiva dos membros de uma comunidade política virtuosa no debate racional é, assim, um constitutivo da própria *pólis* como modelo de comunidade moral e política. E isso é essencial para que haja uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, proporcionando uma solidez na justificação política. Comunidades políticas que operam com uma concepção minimalista e individualista do bem comum, transformando a comunidade em um meio para os fins dos indivíduos, ameaçam a existência de sua autoridade política, não sobreviverão se pelo menos uma parte dos seus membros não estiver disposta a pagar um custo mais alto pela comunidade, isto é, por exemplo, morrer por conta da segurança política e da ordem social: soldados, policiais, bombeiros. Segundo MacIntyre, sem essa conexão tais comunidades não florescem minimamente.

Aquelas comunidades que estabelecem essa conexão baseada em uma argumentação racional, em que seus membros se apoiam entre si, num

³⁹ MacINTYRE, 1998a, p. 241.

⁴⁰ MacINTYRE, 1998a, p. 248.

⁴¹ MacINTYRE, 1998a, p. 241.

processo de tomada de decisão política coletiva, de tal maneira que suas práticas e instituições exibam tal conexão entre os bens individuais e o bem comum, são aquelas que podem prover uma justificação política adequada para a adesão de seus membros. Essa conexão é, acentua MacIntyre, constituída pela atividade distintiva da razão prática.

“Racionalidade prática é uma propriedade de indivíduos-em-suas-relações-sociais e não de indivíduos-como-tais. (...) Nosso bem comum primário e compartilhado é encontrado nessa atividade de aprendizagem comunal, através da qual juntos nos tornamos capazes de ordenar bens, tanto em nossas vidas como na sociedade política”.⁴²

É uma atividade de deliberação prática coletiva diante das questões e problemas que emergem numa busca séria de correção das respostas dadas anteriormente no interior da comunidade.

Nesse sentido, a verdadeira política das comunidades locais, a política do bem comum (ou, se quisermos, a política das virtudes), segundo MacIntyre, é aquela em que tal atividade de deliberação reflexiva é constitutiva e na qual participantes racionais estão comprometidos integralmente com ela, implicando também, ao mesmo tempo, uma transformação significativa dessa atividade prática.

“Na verdade, a política será essa atividade prática que aporta a melhor oportunidade para o exercício de nossos poderes racionais, uma oportunidade provida somente por sociedades políticas para as quais na tomada de decisão uma deliberação racional extensamente compartilhada é central, sociedades que estendem a racionalidade prática da fazenda e do barco de pesca, da casa e do local de trabalho do artesão, para suas assembleias políticas”.⁴³

Vemos, aqui, então, mais um elemento na posição de MacIntyre que indica uma defesa radical de uma comunidade política marcada pela participação política direta e não a formulação de processos políticos autoritários ou totalitários. A exigência de deliberação pública, coletiva, com a participação de todos, presente numa política do bem comum, exige exatamente um aprofundamento da participação política que os Estados modernos são incapazes de oferecer, marcados pela segmentação das esferas sociais. Essa incapacidade dos Estados modernos em oferecer uma justificação política para adesão de seus membros reside no fato de que

“são expressão de sociedades de racionalidade prática deformada e fragmentada, na qual a política, longe de ser uma área de atividade na e através da qual outras atividades são racionalmente ordenadas, é ela própria mais uma esfera compartimentalizada da qual foi excluída a possibilidade de perguntar aquelas questões que mais precisam ser perguntadas”.⁴⁴

⁴² MacINTYRE, 1998a, p. 242-3.

⁴³ MacINTYRE, 1998a, p. 243.

⁴⁴ MacINTYRE, 1998a, p. 243.

Quando distinguiu diferentes tradições de moralidade e de pesquisa moral rivais no âmbito da cultura contemporânea, MacIntyre ao mesmo tempo se perguntou em quais tipos de contextos sociais tais tradições se desenvolviam; bem como buscou entender em qual tipo de comunidade local as virtudes poderiam se desenvolver, como as políticas de tais comunidades locais se contrapõem à ordem social, política e econômica liberal dominante. Portanto, centraliza a atividade política fora das estruturas políticas do Estado Moderno, pela sua incapacidade de justificação, isto é, de deliberação racional provedora de uma “mente comum” – algo impossível de ser obtido na escala da moderna associação política.

“[Na] concepção da atividade política incorporada no Estado moderno [...] há uma pequena minoria da população que faz da atividade política sua ocupação e preocupação ativas, políticos profissionais e semiprofissionais, e uma enorme maioria amplamente passiva que vai ser mobilizada somente em intervalos periódicos para eleições ou crises nacionais. Entre as elites políticas, de um lado, e a grande maioria da população, de outro, existem importantes diferenças em, por exemplo, quanta informação, muita ou pouca, é exigida e providenciada para cada um dos lados. Um eleitorado moderno só pode funcionar como funciona, na medida em que ele tenha só uma explicação empobrecida e extremamente simplificada das questões que são apresentadas a ele. E os modos de apresentação através dos quais as elites se dirigem ao eleitorado são desenhados para esconder muito mais do que revelar. Esses não são traços acidentais da política dos Estados modernos, do mesmo modo que não o é a parte que o dinheiro ocupa em prover influência sobre o processo de tomada de decisão”.⁴⁵

Assim, sua defesa da comunidade como o lugar de realização plena da vida boa, por meio do exercício integral das virtudes, não pode ser entendida com um remédio para corrigir alguns dos males da modernidade liberal. Para ele, o problema não é reformar a ordem liberal dominante, como ele considera que os comunitaristas em geral querem, “*mas encontrar caminhos para as comunidades locais sobreviverem sustentando uma vida do bem comum contra as forças desintegradoras do estado-nação e do mercado*”.⁴⁶

III

Um dos pontos principais da crítica de MacIntyre ao liberalismo é precisamente a ideia deste de que há uma “moral individual”, separável daquela que rege o mundo público e a cidadania, de um indivíduo pré-social, desenraizado de qualquer tradição concreta. Contra isso, ele defende que há uma continuidade ética entre a consciência individual e as regras que

⁴⁵ MacINTYRE, 1999, p. 141-2.

⁴⁶ MacINTYRE, *op. cit.* 1995, p. 35.

regulam a vida comum e pública – vez que a identidade moral é uma construção realizada no interior de uma comunidade de práticas, no exercício das virtudes. Abre-se aqui, assim, o problema das relações tensas entre essas comunidades que se estruturam em torno de uma concepção comum da vida boa – no interior das quais a moralidade das virtudes floresce e é um eixo fundamental da vida delas – e a fragmentação centrifugadora que é característica do Estado-nação liberal, que gira toda a ordem social em torno do indivíduo atomizado.

MacIntyre compartilha justamente com os liberais o reconhecimento da natureza parcial da cidadania moderna, da inevitabilidade política de um Estado moralmente neutro nas ordens sociais contemporâneas. E isso é importante também para ele recusar a possibilidade de se querer recuperar alternativas autoritárias, essencialmente não democráticas, ou mesmo extra-democráticas, nessa crítica à ordem liberal. E nisso aqui ele também se distancia dos comunitaristas:

“Comunitaristas contemporâneos, de quem eu fortemente tenho me desassociado onde quer que tenha oportunidade para isso, apresentam suas propostas como uma contribuição à política do Estado Nação. Onde os liberais caracteristicamente insistem que o governo no Estado Nação deva permanecer neutro entre concepções rivais do bem humano, comunitaristas contemporâneos têm defendido que tal governo deve dar expressão a alguma visão compartilhada do bem humano, uma visão definindo algum tipo de comunidade. Onde os liberais defendem caracteristicamente que é nas atividades das associações voluntárias subordinadas, como aquelas constituídas por grupos religiosos, que visões compartilhadas do bem devem ser articuladas, os comunitaristas tem insistido que a própria nação, através das instituições do Estado Nação, deva ser constituída em algum grau significante como uma comunidade. Nos Estados Unidos isso tornou-se um debate dentro do Partido Democrata, um debate no qual, da minha perspectiva, os comunitaristas têm atacado os liberais em uma questão sobre a qual os liberais têm estado consistentemente corretos”.⁴⁷

Não interpretemos que, com isso acima, MacIntyre agora assumiu uma posição liberal em relação à neutralidade do Estado. Sua perspectiva é, ao contrário, crítica em relação a essa neutralidade frente às concepções rivais do bem:

“Ao Estado não deve ser permitido impor qualquer concepção particular do bem humano ou identificar tal concepção com seus próprios interesses e causas. [...] [Embora] o Estado contemporâneo não é e não pode ser valorativamente neutro [...] é justamente por causa dos modos nos quais o Estado não é valorativamente neutro que não se pode, em geral, confiar a ele promover qualquer conjunto de valores válidos”.⁴⁸

⁴⁷ MacINTYRE, 1994, p. 302.

⁴⁸ MacINTYRE, 1999a, p. 143. Apud Beiner, *op. cit.*, p. 471.

A restrição de MacIntyre à intervenção do Estado é devida à sua inescapável não neutralidade, considerada perniciosa. Segundo ele, os liberais erradamente supõem que certos males políticos, como o totalitarismo, por exemplo, advém de alguma forma de comunidade política que incorpora uma forte concepção do bem humano, mas MacIntyre considera, ao contrário, que tais males

“se originam do caráter específico do Estado nação moderno, assim, concordando com os liberais pelo menos nisto, que aos Estados nações modernos que se mascaram como incorporações da comunidade deve-se sempre resistir. O Estado nação moderno, em qualquer perspectiva, é uma instituição perigosa e não gerenciável, se apresentando, de um lado, como um fornecedor burocrático de bens e serviços, que está sempre pronto a dar, mas nunca o faz, a seus clientes valor por dinheiro, e, de outro lado, como um repositório de valores sagrados, que de tempos em tempos convida a todos a dar nossas vidas por ele. Como observei em outro lugar, é como ser pedido para morrer pela companhia telefônica”.⁴⁹

O problema que se instala para MacIntyre aqui, é saber o grau de autonomia ético-política que o tipo de comunidade por ele preconizado poderia ter em um mundo predominantemente de ordens políticas liberais. Como questiona Sharkey (2001),

“se, como pareceria inevitável, nós respondermos no sentido negativo, ela seria, então, necessariamente parasita da ordem sócio-política liberal que a circunda, beneficiando-se de sua proteção, mas sofrendo sua influência. Mas se tal é o caso, MacIntyre não pode se permitir ser excessivamente crítico do liberalismo ou do Estado liberal, pois que estes fornecem as únicas – e poderíamos talvez dizer, sem ironia, as melhores – condições para o desenvolvimento desse tipo de comunidade. Um tal raciocínio parece chegar à acusação de que MacIntyre, é e não pode deixar de ser, cúmplice do liberalismo que ele rejeita”.⁵⁰

Assim, uma tarefa posta para MacIntyre é a de estabelecer com mais clareza como concretizar essa política do bem comum ou política das virtudes, isto é, que traços mais concretos podem ter suas comunidades políticas alternativas à ordem liberal. Em “Politics, Philosophy and the Common Good” (1998a) e “Dependent Rational Animals” (1999) ele começou a esboçar algo mais preciso no que tange à política e que chamou de a política da comunidade local. Seu ponto de partida é que todas as filosofias locais, que emergem a partir das problemáticas vivenciadas pelas comunidades históricas, sempre carregam consigo uma pretensão de valor universal,

⁴⁹ MacINTYRE, 1994, p. 303.

⁵⁰ SHARKEY, R. Vertus, communautés et politique: la philosophie morale d’Alasdair MacIntyre. *Nouvelle Revue Théologique*. 123 (2001): p. 62-87, p. 74.

pois nenhuma cultura histórica trata seus valores e normas como tendo validade apenas local.

“Assim, filosofias locais, cada uma com seus próprios recursos argumentativos e conceituais específicos, sua própria concepção de razão, têm de pôr tais questões como: Quais são as normas apropriadas para os seres humanos como tais? O que é o bem humano? O que é a razão como tal?”.⁵¹

A universalidade não está dissociada do local, nem o local implica recusa da universalidade. Isso significa formular tanto questões filosóficas como políticas, de tal modo que acaba por gerar um processo de reflexão crítica sobre a ordem política de suas próprias sociedades, dado que toda ordem social e política incorpora algum ordenamento dos bens humanos e expressa também certa concepção do bem humano. Esse processo de reflexão culmina, segundo MacIntyre, na formulação pelo menos de uma questão central, que é também a dele mesmo: “sob quais condições os indivíduos são capazes de aprender sobre seus bens comum e individuais, de tal maneira que questões sobre a justificação da autoridade política possam ser levantadas e respondidas através da pesquisa e do debate racionais? Qual forma de vida política e social torna isso possível?”. MacIntyre responde que essas comunidades políticas terão de cumprir pelo menos três conjuntos de características.

Primeiro conjunto, será um tipo de sociedade na qual seus membros reconhecem, em geral, a necessidade de respeitar os preceitos daquilo que Tomás de Aquino identificou como a lei (ou direito) natural, de tal forma que eles possam aprender um com o outro o que são seus bens individuais e o bem comum. Uma lei positiva terá autoridade independente dos meios pelos quais a comunidade adotar para sua promulgação, se for conforme aos preceitos da lei natural e se as pessoas retas reconhecerem essa conformidade.

“E estas [as pessoas retas] mostrarão que sinceridade, respeito, paciência e cuidado com as necessidades dos outros, e o cumprimento de promessas, são exigidas de nós exatamente porque sem essas normas regulando nossas relações elas não serão capazes de aprender o que precisam aprender. Mas a estrita observância dessas normas, de um modo que envolva uma compreensão prática do sentido e propósito delas, e não um mero fetichismo das regras, exige o cultivo e o exercício das virtudes da prudência, temperança, coragem e justiça”.⁵²

Isso significa que na concepção de MacIntyre a vida de tal sociedade exigirá, de modo necessário, uma compreensão compartilhada das relações

⁵¹ MacINTYRE, 1998a, p. 247.

⁵² MacINTYRE, 1998a, p. 247.

entre bens, regras e virtudes, mas uma compreensão que pode ou não estar articulada teoricamente, e que estará incorporada e pressuposta nas ações de seus membros.

Segundo conjunto, essas sociedades terão de ser pequenas comunidades, na medida do possível autossuficientes, para se protegerem das interferências destrutivas do Estado e da economia de mercado. Para MacIntyre, é necessário que sejam pequenas de modo a permitir o amplo debate deliberativo entre seus membros e os encarregados dos negócios comuns e públicos, de tal forma que haja uma participação ampla, sem deixar de fora ninguém do qual podemos aprender algo, ou seja, da qual ninguém seja excluído. *“A pretensão dessa participação deliberativa é chegar a uma visão comum e os procedimentos constitucionais formais de tomada de decisão serão destinados para esse fim”*.⁵³

Esse tipo de comunidade política proposto por MacIntyre se diferencia da política do Estado-nação moderno, primeiro, por não haver uma compartimentalização da atividade política, como acontece nas sociedades avançadas. Ainda que haja diferenciação entre algumas esferas no âmbito dessas comunidades (família, trabalho, igreja), as relações entre os bens de cada uma dessas práticas é tal que

“em cada uma as mesmas virtudes são exigidas e os mesmos vícios são também aptos a serem revelados, de modo que um indivíduo não está fragmentado em seus papéis separados, mas é capaz de ser bem sucedido ou falhar em ordenar os bens de sua vida num todo unificado e a ser julgado pelos outros em relação a esse sucesso ou fracasso”.⁵⁴

A outra diferença em relação à política dos estados modernos é que integridade se torna aqui uma virtude fundamental na atividade política, diferente da adaptabilidade camaleônica que é própria das sociedades avançadas, nas quais as técnicas de propaganda no mercado, a construção de imagens fictícias que escondem aspectos importantes de sua realidade, são as matrizes de comportamento para o candidato político, a cujas regras ele tem de se adaptar.

Terceiro e último conjunto de características, tais pequenas sociedades políticas sempre sofrem os efeitos da violação sistemática por parte das chamadas economias de livre mercado de grande escala. Segundo MacIntyre, tais economias não devem ser chamadas de livres mercados porque factualmente elas

“impõem duramente condições de mercado que privam forçosamente muitos trabalhadores do trabalho produtivo, que condena partes da força

⁵³ MacINTYRE, 1998a, p. 248.

⁵⁴ MacINTYRE, 1998a, p. 248-9.

de trabalho, nos países metropolitanos e em sociedades inteiras de áreas menos desenvolvidas, à irremediável privação econômica, que amplia desigualdades e divisões de riqueza e renda, organizando sociedades com base em interesses antagonistas e em disputa”.⁵⁵

Na verdade, os mercados genuinamente livres são os mercados locais e de pequena escala, nos quais os produtores podem escolher participar ou não de suas trocas – a agricultura familiar seria um exemplo disso. Para MacIntyre, essas pequenas comunidades não podem aspirar alcançar os níveis de desenvolvimento tecnológico e econômico da modernidade capitalista avançada porque isto significaria renunciar ao bem comum delas; o conflito entre essas comunidades locais e a ordem econômica global é um conflito substantivo entre concepções rivais do bem comum, tanto na teoria como na prática – não apenas uma diferença de escalas.

Um conflito que persiste no pensamento de MacIntyre, pela falta de uma política de enfrentamento da relação tensa entre as práticas e as contrapartidas institucionais do Estado capitalista, e pela sua insistência de as comunidades das virtudes permanecerem nas margens das ordens sociais liberais. Esse anti-estatismo de MacIntyre, como o chama Beiner (2000), tem suas raízes no vínculo com o marxismo desde a sua juventude. Embora MacIntyre tenha abandonado o marxismo como perspectiva teórica suficiente para enfrentar os problemas morais e políticos do mundo contemporâneo, tal influência mantém-se ainda nas fortes tintas de recusa radical por MacIntyre do capitalismo e das sociedades liberais que abrigam e dão proteção a este modo de organizar a vida econômica e social. No prólogo da terceira edição de *“After Virtue”* (2007), MacIntyre declarou que *“Estou e permaneço profundamente em débito à crítica de Marx da ordem econômica, social e cultural do capitalismo e ao desenvolvimento dessa crítica pelos marxistas posteriores”*.⁵⁶

Desde *“Marxism: An Interpretation”* (1953), escrito em sua juventude, até *“Dependent Rational Animals”* (1999), MacIntyre vem reestruturando sua ideia de ação política, tendo abandonado a matriz marxista de luta de classes e de revolução, aproximando-se cada vez mais de uma política de resistência das comunidades no interior das hostes do Estado liberal. A revolução concebida pelos marxistas, como a tomada do Estado pelo proletariado, para se produzir em seguida a destruição do próprio Estado, é descartada por MacIntyre em função de sua crítica do Estado Moderno como lugar de desrealização do político e da constatação do socialismo real como o render-se do marxismo às estruturas e ao modo de proceder burocráticos desse Estado.

⁵⁵ MacINTYRE, 1998a, p. 249.

⁵⁶ MacINTYRE, 2007, p.xvi.

Embora o marxismo tenha sido refutado inúmeras vezes, MacIntyre considera que seu poder ainda influente é devido o fato de que consegue articular verdades que não são formuladas por outras perspectivas ideológicas,⁵⁷ como o efeito destruidor das instituições econômicas e políticas do capitalismo moderno sobre a vida e as relações humanas. Esse é um ponto ao qual MacIntyre permaneceu fiel até os dias de hoje, mesmo com as mudanças significativas que ele operou em sua carreira acadêmica. Mas ele, ao mesmo tempo, nunca assimilou as formulações marxistas contemporâneas, como o “socialismo científico” dos estalinistas e nem o marxismo humanista de Bernstein. O primeiro por considerar moralmente vazio e cientificamente inepto, ao pretender operar com leis sociais científicas livres de qualquer valoração; o segundo, por não conseguir oferecer nenhuma base sustentável para a crítica moral ao estalinismo, dado o fracasso do kantismo moral sob o qual estava assentado diante do emotivismo e do prescritivismo predominantes na Inglaterra dos anos 50.

IV

A ideia de uma política das virtudes nas comunidades locais, de base aristotélica, emerge, assim, como alternativa ao modelo liberal e ao modelo marxista de prática política e está associada em MacIntyre a uma perspectiva de radicalização democrática. Recuperar a ideia de uma participação direta dos membros de uma comunidade nos processos decisórios, com cidadãos autônomos em suas tomadas de decisão, requer rigorosamente um tipo de espaço social que implica a derrocada das ordens capitalistas, talvez só possível de ser alcançado por meio de alguma forma de revolução política mais ampla – algo de que MacIntyre não é mais um crente, dado seu ceticismo frente à incapacidade dos que são mais alienados pelas estruturas capitalistas, o operariado, em romper com o efeito desmoralizador do capital e da expansão deste. Murphy (2004) é cético quanto à possibilidade de que MacIntyre consiga estabelecer a validade da política das comunidades virtuosas sem recorrer a alguma instituição similar à do Estado moderno; como também pelo que considera a incapacidade da política das comunidades locais em receber os estrangeiros, aqueles que não compartilham de seus referenciais.⁵⁸

Já Knight (1998) é bastante entusiasmado com a ideia de que o conceito de prática em MacIntyre implica uma espécie de aristotelismo revolucionário, dada sua radical incompatibilidade com a política moderna. Entretanto, ele próprio acaba descrevendo a política de MacIntyre como uma política

⁵⁷ MacINTYRE, A. *Marxism and Christianity*. New York, Schocken Books, 1968. p. 117-8.

⁵⁸ MURPHY, Mark (ed). *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

local de resistência das virtudes, *“uma política de ação coletiva em defesa das práticas contra a dominação institucional e a corrupção”*.⁵⁹ Noutros termos, uma espécie de guerrilha político-filosófica nos micro-espacos institucionais do Estado nacional, pois a maioria das pessoas só tem a oportunidade de cultivar as virtudes e o raciocínio prático reflexivo em comunidades de práticas particularizadas ou em instituições baseadas em práticas, tais como as fábricas, lojas, estúdios, laboratórios, hospitais, escolas, igrejas, fazendas, vila de pescadores, departamentos de pesquisa, orquestras, dentre outras – comunidades políticas nacionais, ao contrário, para MacIntyre, não são geradoras de virtudes e de um bem comum. Segundo Bielskis (2012), MacIntyre acrescentou a essa lista mais quatro exemplos: povoados de índios Guaranis liderados por jesuítas no Paraguai no Século 17; o kibbutzim do Séc. 19 na Palestina; o povoado político marxista de Kerala na metade do Séc. 20 no sudeste da Índia; e a comunidade cooperativa de pescadores em Co. Donegal na costa ocidental da Irlanda.⁶⁰

Beiner aponta nisso uma dificuldade, pois, embora MacIntyre tenha razão quando afirma que nos Estados liberais os governos são oligarquias mascaradas de democracias liberais, ou seja, bastante distanciados de uma política do bem comum, a perspectiva de MacIntyre é *“deixada sem nenhum espaço para uma comunidade política mais abrangente, compatível com as condições básicas da modernidade – ele oferece um aristotelismo sem polis. Com isso, parece que se está de volta aos mosteiros, onde nos protegeremos dos barbarismos do mundo moderno”*.⁶¹ Uma alternativa que Beiner propõe, nesse particular, é aplicar os padrões de julgamento propostos por MacIntyre para as práticas, no âmbito de sua filosofia das virtudes, ao contexto mais abrangente das práticas da comunidade política nacional como um todo:

“a questão a ser respondida é se os bens que as práticas instanciam são bens humanos genuínos. Se um Estado mobiliza energias de seus cidadãos para enfrentar guerras justas, combater a pobreza, o sofrimento e a opressão, e promover padrões superiores de cultura cívica, e se ele faz algum progresso em realizar esses fins, então o Estado levanta pretensões legítimas em relação a seus membros (até incluir deveres cívicos envolvendo o risco de vida de alguém). Se de outro lado, o Estado desperdiça vidas humanas enfrentando guerras estúpidas e sem sentido, reforça os piores aspectos das relações sociais existentes, e está principalmente preocupado com aumentar seu próprio poder, então as reivindicações que faz a seus cidadãos possuem correspondentemente menos validade”.⁶²

⁵⁹ KNIGHT, K. Editor’s Introduction. In *The MacIntyre Reader*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, pp. 1-30, p.23. Yack (2013) discorda integralmente dessa leitura de Knight: *“Seu [MacIntyre] aristotelismo pode ser crítico, fora de moda, alienado e anti-hierárquico; não é realmente revolucionário”* (p.3).

⁶⁰ Cf. BIELSKIS, A. The political implications of Alasdair MacIntyre’s claims of Dependent Rational Animals. *Problemas*. 82 (2012): 85-98, p. 89.

⁶¹ BEINER, *op. cit.*, p. 474.

⁶² BEINER, *op. cit.*, p. 473.

O que Beiner está propondo é, ao final, reconhecer em MacIntyre a possibilidade de defesa de uma forma de cidadania mais ampla, radical e abrangente do que aquela oferecida pelas hostes liberais e sua democracia representativa. Nesse sentido, o referencial aristotélico de uma política do bem comum poderia ser estendido das comunidades locais para o contexto da comunidade política nacional. Entretanto, como vimos, MacIntyre tem dificuldade em considerar o espaço da comunidade política nacional proporcionado pelo Estado liberal como viável para a configuração de um bem comum resultante de uma deliberação compartilhada, em função dos problemas estruturais substantivos que carrega. Com isso, prefere deslocar o foco para um fortalecimento das comunidades locais, uma ampliação de sua autonomia tanto quanto for possível, incluindo uma ampliação do poder legislativo dessas comunidades políticas, de modo a torná-las capazes de resistir ao poder centralizador do Estado liberal moderno.⁶³

Bielskis (2012) retorque, nesse ponto, que essa não é a tendência que efetivamente predomina nas sociedades da modernidade avançada, pois o que ocorre atualmente é o aumento do poder do Estado, principalmente no tocante às provisões mínimas legais dos direitos civis básicos. Se, de um lado, há uma ampliação da burocracia e um distanciamento cada vez maior entre as elites governantes e o restante da população, por outro lado, acentua que

“provisões para a atenção mínima à saúde, educação e outros importantes bens públicos só podem ser universalmente fornecidas através de uma integração e centralização cada vez maior, e não através de uma redução do Estado. Além disso, o argumento em favor de mais autonomia não é convincente por causa de outros bens públicos importantes, como ordem e segurança social mínima, acesso livre e igual a educação primária, secundária e mesmo universitária, que só podem ser oferecidos por um Estado mais amplo e não por um menor”.⁶⁴

Bielskis acrescenta ainda que haveria também consequências negativas, pois

“dar maior poder legislativo às comunidades locais significaria necessariamente uma maior fragmentação do corpo social e possivelmente maiores desigualdades e diferenças entre diferentes comunidades. Assim, comunidades locais mais pobres e menos educadas são mais suscetíveis a todos os males comunitários dos quais o próprio MacIntyre é tão crítico: mentalidade paroquial, sentimentos xenofóbicos, abuso em relação às minorias, etc”.⁶⁵

Para evitar que os aspectos políticos emancipatórios presentes na filosofia política de MacIntyre sejam destruídos pelo risco dessa limitações presentes nas comunidades locais, Bielskis (2012) propõe – e aqui ele converge com

⁶³ Ver, por exemplo, MacINTYRE (1995 e 2007).

⁶⁴ BIELSKIS, 2012, p. 93.

⁶⁵ Idem, p. 93.

Beiner (2000) – que as comunidades locais “assumam um papel ativo no processo político de construção das leis”,⁶⁶ ou seja, que haja uma efetiva ampliação da cidadania ativa no âmbito das comunidades locais em sua capacidade de inserção nos processos decisórios da comunidade política mais abrangente. Nessa mesma direção, Castro (2009), considera que

“o reconhecimento objetivo das enormes distâncias que separam a nossa sociedade moderna das instituições da democracia participativa, não deveria nos levar a uma estoica conformidade resignada, mas, ao contrário, em primeiro lugar, a assumir uma posição beligerante contra todas as tentativas de regressão de nossas exíguas conquistas democráticas e, em segundo lugar, a um reposicionamento da questão da virtude em relação aos processos sociais orientados para a abertura de novos espaços de participação e socialização da gestão dos assuntos públicos pela e para a cidadania”.⁶⁷

Daí porque Bielskis (2012) sustenta que a práxis política aristotélica proposta por MacIntyre, ao buscar defender as formas da vida política baseadas no bem comum genuíno, deve, por exemplo, ser direcionada para uma maior interferência na principal fonte de coerção institucional que ameaça a vida das comunidades locais: o mercado global institucionalizado e sua endêmica e corrosiva *pleonexia*. A política das comunidades locais não será bem sucedida a menos que se desafie a irracionalidade da acumulação sem limites do capital em níveis nacional e global; e só o Estado, a instituição que aprova leis, é a única ferramenta disponível para se contrapor ao poder do mercado. Assim, uma das tarefas mais urgentes dessa perspectiva emancipatória presente na política das comunidades locais ou das virtudes é

“desmantelar a personalidade legal das corporações e fazê-las responsáveis frente ao público democrático. No nível da filosofia, os éticos da virtude têm que articular uma melhor teoria do que deve uma economia alternativa, uma economia que não esteja baseada na noção de apropriação injusta da mais-valia às custas de homens e mulheres trabalhadores comuns. Qualquer teoria da economia social deste tipo teria que rejeitar a noção da ideia dominante de uma agência maximizadora de lucro auto-interessada (seja uma firma ou um consumidor), e teria que estar enraizada em uma antropologia aristotélica amplamente compreendida. No centro de tal antropologia estaria a ideia de que as estruturas do bem comum são essenciais para o florescimento humano”.⁶⁸

Nesse sentido, a despeito da recusa do próprio MacIntyre em estabelecer algum vínculo mais significativo com o Estado liberal moderno, sua filosofia política parece ainda ser capaz de escapar do foco limitado das

⁶⁶ Idem, p. 93.

⁶⁷ CASTRO, D. Hernández. O compromisso de Eneas. Virtud y democracia radical tras la dialéctica de la Ilustración. *Isegoria*. 41, Julio-diciembre (2009): 137-162, p. 153.

⁶⁸ BIELSKIS, 2012, p. 96.

comunidades locais e expandir-se para uma compreensão da cidadania que seja capaz de interferir nos processos institucionais mais amplos da comunidade política nacional e mesmo internacional. O exercício das virtudes no âmbito das comunidades locais, em seus processos de deliberação racional radicalmente democráticos, podem gerar uma formação virtuosa para ingerência também nos processos institucionais mais amplos da sociedade política nacional. A ampliação da cidadania na perspectiva de uma política do bem comum, requer uma participação política cada vez mais consistente, não somente com meio para obter determinados fins contingentes – como construir um teatro novo, consertar as ruas, etc – mas também como um fim em si mesma: “participar nos torna cidadãos mais sociáveis, mais cooperativos, mais solidários, e nos aporta a experiência necessária para dar sentido às coisas que tem um homem prudente”.⁶⁹

Política de quem? Qual comunidade? Certamente que MacIntyre nos oferece uma política para a realização do bem comum, na qual o importante é a deliberação compartilhada na busca de construção de uma mente comum em relação à realização do bem humano, “o que importa é a razoabilidade do raciocínio prático e a acurácia da ação em perseguir bens comuns, e não o poder de barganha de um grupo de interesse particular”.⁷⁰ E a comunidade macintyriana é uma autêntica rede social de dar e receber, na qual o florescimento humano individual e comunal se torna viável através da deliberação racional pública, onde todas as vozes são ouvidas. Embora não possamos associar mecanicamente a comunidade local macintyriana à comunidade política nacional, a dialética da cidadania presente na política das virtudes pode prover elementos importantes para se pensar de forma mais abrangente, estendendo esta avaliação crítica para o campo também dos espaços políticos institucionais do Estado moderno. E para isso é essencial, como vimos, que os cidadãos virtuosos das comunidades locais possam participar mais ativamente dos processos decisórios da comunidade política nacional, e não permanecerem isolados desta.

Referências Bibliográficas

BEINER, Ronald. Community versus citizenship: MacIntyre’s revolt against the modern state. *Critical Review*. 14 (4), 2000: 459-479.

BIELSKIS, Andrius. The political implications of Alasdair MacIntyre’s claims of Dependent Rational Animals. *Problemas*. 82, 2012: 85-98.

⁶⁹ CASTRO, *op. cit.*, p. 157.

⁷⁰ BIELSKIS, 2012, p. 89.

BLACKLEDGE, Paul. Alasdair MacIntyre: social practices, marxism and ethical anti-capitalism. *Political Studies*. 57 (2009): 866-884.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Comunitarismo, Política das Virtudes, Democracia Radical e Revolução em Alasdair MacIntyre: Notas de um Estudo Exploratório In: PERES, Daniel Tourinho (Org.). *Justiça, Virtude e Democracia*. Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 125-150.

_____. Comunitarismo, Liberalismo e Tradições Morais em Alasdair MacIntyre. In: AGUIAR, Odílio Alves; OLIVEIRA, Manfredo A. de; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. (Org.). *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 287-310.

GROFF, Ruth. Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx, and the analysis of abstraction. *Philosophy & Social Criticism*. 38 (8): 775-792, 2012.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. [1981] 3a. ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.

_____. Poetry as political philosophy: Notes on Burke and Yeats. In Bell, V. & Lerner, L. (eds). *On Modern Poetry: Essays presented to Donald Davie*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1988.

_____. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. [1981] 2a. ed. London, Duckworth, 1985.

_____. A partial response to my critics. In Horton, J. & Mendus, S. (eds). *After MacIntyre*. Notre Dame: Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

_____. *Marxism and Christianity*. London: Duckworth, 1995.

_____. An Interview for Cogito. In *The MacIntyre Reader*. Ed. Kelvin Knight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

_____. Politics, Philosophy and the Common Good. [1997] In *The MacIntyre Reader*. Ed. Kelvin Knight. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998a.

_____. *Dependent Rational Animals: Why human beings need virtues*. Chicago, Open Court, 1999.

_____. Toleration and the goods of conflict. In Mendus, S. (ed). *The politics of toleration: Tolerance and intolerance in modern life*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999a.

YACK, Bernard. Review of Paul Blackledge and Kelvin Knight (eds). *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*. University of Notre Dame Press, 2011. *Notre Dame Philosophical Reviews*. 2012.01.12, 2013.

Endereço do Autor:

Universidade Federal do Piauí
CCHL – Departamento de Filosofia
Campus Min. Petrônio Portela, B Ininga
64049-550 Teresina – PI
hbac@ufpi.edu.br